

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

**Da instabilidade e dos afetos:
pacificando relações, amansando Outros**

Cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil)

Maria Paula Prates

Porto Alegre

2013

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

**Da instabilidade e dos afetos:
pacificando relações, amansando Outros**

Cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil)

Maria Paula Prates

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Doutor(a).

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre, outubro de 2013

**Da instabilidade e dos afetos:
pacificando relações, amansando Outros**
Cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil)

Maria Paula Prates

Tese aprovada com distinção em Porto Alegre, 29 de outubro de 2013.

Dr. Émerson Giumbelli (PPGAS/ UFRGS)

Dr. Márnio Teixeira-Pinto (PPGAS/ UFSC)

Dra. Miriam de Fátima Chagas (PRRS - MPF)

Dr. Sergio Baptista da Silva (orientador – PPGAS/ UFRGS)

Para Yva e seus parentes.
Para Joachim, Gabriel e Francisco.

*Me gustan los pueblos chicos
de gesto antiguo. Son gente
que da la mano y saluda al sol.
Que sabe ganar la vida y ganar
la muerte.*

*Allá me voy a vivir con gente
que planta un árbol y enciende
amor.*

(Mercedes Sosa)

Resumo

Nesta tese proponho pensar como os Guarani-Mbyá significam e estabelecem relações com seus Outros. A partir do idioma teórico da predação, que parece encontrar seu lugar entre os Mbyá em uma política de recusa ao conflito, faço atenção aos pares mbyá/juruá (não indígenas), feminino/masculino, vivos/mortos e, de modo geral, presa/predador em um horizonte delineado em aberturas e fechamentos ao “sistema do juruá”. No que concerne à qualidade da relação entre vivos e mortos, a instabilidade se encontra em *ñe’ë* (princípio vital) e *ãngue* (sombra, espectro) transpassada por *ete* (corpo), no interstício do risco e da captura de fato. A propagação da produção da diferença entre ambos inclui a necessidade da distância sem a negação de uma relação intensa. O mesmo ocorre no par mbyá/juruá, que por serem estes últimos também Outros distantes, enfraquecem o corpo dos primeiros em razão de seu modo de ser, por sua comida e suas atitudes. Se a mediação com os mortos passa pelos xamãs, com os Juruá em geral os mediadores predadores são os aliados juruá. Já a relação com Outros próximos, os afins, exige uma tentativa de transformação para que venham a ser como o sujeito que os aproxima, com um limite de negatividade. Não se quer transformar realmente esse Outro em igual, pois se perderia por inteiro sua outridade. Inspirada em alguns autores americanistas, sigo o argumento de que a mulher mbyá é intrinsecamente feita de dois cunhados: o primeiro trata-se de seu irmão real e o segundo de seu “irmão” animal, já que ela em si é uma presa. A predação, nessa direção, se inscreve em uma relação de sexos opostos; ela deixa de ser reversível, já que a diferença entre os termos é relançada. Assim como a presa, a mulher ocupa uma posição desfavorecida face aos homens, sendo objeto e não sujeito de uma tensão predatória. No que diz respeito aos *ja* (donos-mestres), que assim como os mortos e os Juruá não são afins mas inimigos em toda sua potência, tratam-se de um aspecto de pessoa/sujeito da rede de relações sociocsmológicas. Se tudo tem seu dono, tem sua “alma”, o dono tem função de eu. O *ja* só se torna dono diante de Outro e jamais diante daquilo que é intitulado dono. Ele também é um mediador do modo relacional da predação. Sendo assim, sugiro para fins de reflexão que os mortos estão para os Juruá assim como os *ja* estão para os afins próximos. Pois se os dois primeiros devem ser o ponto distante do laço relacional, os dois últimos são as presas vitais para a constituição primeira de si. E entre esses dois extremos, os mediadores indicam assumir função paradoxal. O cenário da presente pesquisa está circunscrito a uma dada região de arroios afluentes ao Lago Guaíba, localizada no extremo sul do Brasil e na qual nos últimos dez anos tenho me dedicado a desenvolver estudos de cunho etnográfico.

Palavras-chave: Etnologia indígena, Guarani-Mbyá, predação, instabilidades relacionais, cosmopolítica.

Résumé

Dans cette thèse, je propose d'envisager comment les Guarani-Mbyá donnent sens et établissent des relations avec leurs Autres. À partir du langage théorique de la prédation, qui trouve à s'exprimer chez les Mbyá dans une politique de refus du conflit, je focalise mon attention sur les couples mbyá/juruá (non-indigène), féminin/masculin, vivants/morts et, d'une façon générale, proie/prédateur, au sein d'une scène qui s'étend aux ouvertures et aux fermetures du « système du juruá ». L'instabilité de la relation entre vivants et morts se joue dans *ñe'ë* (principe vital) et *ãngue* (ombre, spectre) en passant par *ete* (corps), à l'interstice du risque et de la capture avérée, dans lequel résident les Autres. La propagation de la production de la différence entre morts et vivants implique la nécessité d'une distance qui ne nie pas pour autant l'intensité de la relation. Les mêmes réflexions s'appliquent au couple mbyá/juruá. Les seconds, pour être eux aussi des Autres distants, fragilisent le corps des premiers en raison de leur mode de vie, leur nourriture et leurs attitudes. Alors que la médiation avec les morts implique les chamans, ce sont ici les alliés juruá qui font office de médiateurs prédateurs entre les Mbyá et les Juruá en général. Quant à la relation des Mbyá avec leurs affins, celle-ci exige déjà une tentative de transformation qui fasse de ces Autres proches des sujets approchants, selon la limite d'un principe de négativité. Il ne s'agit pas de transformer cet Autre en égal, car celui-ci perdrait alors tout entier son statut d'autre. En m'inspirant de la thèse de plusieurs auteurs américanistes, je développe l'argument selon lequel la femme Mbyá est intrinsèquement constituée par deux beaux-frères, le premier étant son frère réel et le second son « frère » animal, de telle sorte qu'elle se trouve déjà être, en elle-même, proie. La prédation, dans cette configuration, s'inscrit dans une relation entre sexes opposés ; elle n'est plus ici réversible, car la différence entre les termes est relancée. Proie, la femme occupe une position défavorisée face aux hommes, étant objet, sans être sujet, d'une tension prédatrice. Je considère enfin les *ja* (maîtres) qui, comme les morts et les Juruá, ne sont pas affins mais ennemis dans toute leur puissance. Si chacun a son maître, si chacun a son « âme », le maître a fonction de sujet. Le *ja* est seulement maître face à l'Autre ; il n'est jamais maître de quelqu'un/quelque chose en soi. Envisagé ainsi en tant que personne/sujet du réseau de relations sociocsmologiques, le *ja* est également un médiateur du mode relationnel de la prédation. En conclusion, j'avance que les morts sont pour les Juruá ce que les *ja* sont pour les affins proches. Si les deux premiers doivent être le point distant du noeud relationnel, les deux derniers sont les proies vitales pour la constitution fondamentale de soi. Et entre ces deux extrêmes, les médiateurs nous suggèrent assumer une fonction paradoxale. Cette recherche est circonscrite à une région composée de plusieurs affluents du lac Guaíba, localisée à l'extrême sud du Brésil, dans laquelle j'ai réalisé des études ethnographiques ces dix dernières années.

Mots-clés: Ethnologie amérindienne, Guarani-Mbyá, prédation, instabilités relationnelles, cosmopolitique.



Ilustração 1: Yva e Verá Miri. Guarita/RS, abril de 2010.

(Em respeito aos direitos de imagem dos Guarani-Mbyá, bem como à relação de confiança que com eles estabeleci ao longo desses anos, as fotografias presentes nesta tese não devem ser reproduzidas sem autorização prévia.)



Ilustração 2: Teko'a Nüu Poty/Arroio Passo Grande. Barra do Ribeiro/RS, março de 2010.



Ilustração 3: Teko'a Água Grande. Camaquã/RS, outubro de 2009.

Agradecimentos

Se redigir uma tese é de uma absoluta solitude e introspecção, alcançar o feito de concluí-la é a evidência de que pude contar com muitas pessoas especiais. E eis que é chegado o momento de agradecê-las.

Meus agradecimentos iniciais não poderiam ser destinados a outros que não àqueles que durante os últimos anos têm sido fonte de afetos e impulso para reflexões. Principais protagonistas de uma trama por mim narrada e que enredada nas voltas que minha vida tem tomado, deveio tese. Se somos, os antropólogos, jamais alheios à nossa própria etnografia, menos ainda quando em cena os Guarani-Mbyá. No meu pensamento guaranicêntrico, esta gente que vive entre beiras de estradas, exerce sua mobilidade na cidade grande juruá e torna seus territórios existenciais espaços para o riso e para a alegria, é única na forma de aproximar quem por alguma razão - ou não - lhes parece interessante. Aos Guarani-Mbyá, em suma, toda a minha gratidão.

Entre eles, agradeço especialmente a minha amiga-irmã: *aguyjevete* Yva! Sem ti muito do que se tornou escritura não teria sido possível e muito do que hoje sou e penso do exercício etnográfico não faria sentido.

Agradeço de coração a Pará Reté, Takuá, Pará Mirĩ, Jachuka, Ara, Ara Jera, Kerechu, Jachuka Rataa, Tatachĩ, Tatachĩ'i, Pará, Kerechu Yva, Ara Poty, Yva Reté, Kerechu Rataa, Ara Mirĩ, Pará Jachuka, Pará Poty e a todas as outras lindas mulheres guarani com quem tive a oportunidade de conviver. Também a seus filhos e maridos. Dos homens, na maioria chefes políticos, agradeço sinceramente a

Kuaray Mimby, Verá Apu'a, Kuaray Mirĩ, Chunu (in memoriam), Verá Chunua, Tupã Guyra, Karaí Atá, Atachĩ, Kuaray Endyju, Tupã Veve, Karaí Jeju Atachĩ, Kuaray Jeju Veve, Kuaray Rataa, Karaí Ñe'ëngija, Karaí, Verá Chunu, Kuaray Jeju Mirĩ, Kondó e Karaí Mirĩ pela (des)confiança de tantos anos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS) que, na figura de sua Coordenação, de sua secretaria e de seus docentes, proporcionou minha formação e permitiu que eu circulasse por outros centros de pesquisa, como UFPA através do PROCAD, em Belém, que cursasse disciplina no Museu Nacional/UFRJ, no Rio de Janeiro, e que, por fim, realizasse meu estágio doutoral junto ao Laboratoire d'anthropologie sociale/Collège de France, em Paris. Enquanto aluna do PPGAS, agradeço ao CNPq pela bolsa de doutorado desde meu ingresso e à CAPES pela bolsa sanduíche no exterior. Sem esses financiamentos, teria sido muito mais difícil concluir a tese.

Agradeço ao meu orientador, que desde a graduação tem investido e confiado em meu projeto de pesquisa e que, na reta final de escrita da tese, teve participação decisiva na formulação de ideias e formas. O toque final e o arredondar das questões são decorrentes de suas críticas e sabedoria.

Agradeço especialmente à Professora Maria Eunice Maciel (PPGAS/UFRGS), que não somente foi uma atenciosa mestra como também uma motivadora constante; à Professora Cornélia Eckert que, quando coordenadora do PPGAS, incentivou a realização do *doutorado sanduíche*; ao Professor Eduardo Viveiros de Castro (PPGAS/Museu Nacional) que me recebeu como aluna externa; à Professora Elsje Lagrou (UFRJ), atenciosa na leitura de meus escritos e que, assim como

Elizabeth Pissolato (UFF), compôs minha banca de qualificação. A ambas agradeço pelas discussões e críticas feitas a então embrionária tese.

Agradeço aos Professores Émerson Giumbelli, Márnio Teixeira-Pinto e Miriam de Fátima Chagas por terem aceitado participar da banca de defesa, fazendo críticas construtivas, generosas e com muita pertinência. Foram, enfim, leitores-mestres da versão primeira da tese e orientadores das revisões que fiz posteriormente à avaliação.

Agradecimentos em movimento:

Em Buenos Aires, agradeço a Guillermo Wilde pela recepção e orientação de pesquisa, particularmente realizada na biblioteca do Museo Etnográfico de Buenos Aires (Museo J.B. Ambrosetti), em 2010. Também a Mónica, esta dedicada bibliotecária que por saber de cor todos os livros e escritos sobre os Guarani, foi uma ajudante especial.

Agradeço a Martin Tempass, colega de NIT e de biblioteca em Buenos Aires, pelos registros fotográficos de páginas de livros não autorizados para realização de fotocópias.

No Rio de Janeiro, agradeço de coração aos meus queridos amigos Indira Caballero e Bruno Marques por me acolherem durante alguns meses em sua casa.

Em Belém, agradeço a Flávio Leonel pela atenção e gentileza no final de minha estadia. E pelo livro que ganhei.

Em Paris, graças principalmente à Tiziana Manicome e à Marie-Claudine, a recepção no Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS) foi significativamente importante para que eu prontamente participasse de seminários internos e cursos no Collège de France e na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Agradeço as duas pelas risadas, auxílios e suporte institucional.

Ao Professor Philippe Descola sou muito grata pela oportunidade de ter realizado meu estágio doutoral sob sua supervisão. Sempre solícito e aberto ao diálogo, foi de uma riqueza ímpar poder compartilhar com ele algumas das ideias que pautam esta tese.

Ao Professor Alexandre Surrallés, agradeço muito pelo entusiasmo com que sempre me recebeu e pelas leituras que fez de meus escritos. Seus trabalhos foram fonte inspiradora. Em grande medida.

Ainda no Laboratoire, agradeço à Marion Abélès que como responsável pela bibliothèque Claude Lévi-Strauss auxiliou-me na consulta aos arquivos de Lucien Sebag e Pierre Clastres. Agradeço também aos amigos-colegas: Araceli Vázquez, Alfonso Otaegui, Anne Géraldine Díaz, Cyril Menthe, Juan Nino, Nicolás Adde, Roberto Limentani, com os quais partilhei experiências e cafés em meio à rotina de trabalho no LAS.

Todavia em Paris, devo a Tom Durand um agradecimento pela indicação do curso de guarani na INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales), no qual Capucine Boidin me acolheu prontamente. E à Angélica Otazu, que indicada por Capucine, auxiliou-me na compreensão de palavras e registros em guarani em nossas aulas particulares. Meu mais sincero e infinito muito obrigada, Angélica! Aos três, enfim, pela rede de cooperação.

Ao Professor Michel Perrin, que por sua gentileza e atenção durante meus primeiros dias no LAS me fez chegar até H el ene Clastres. Se o primeiro fez parte de meu tempo presente em Paris, a segunda foi inspiração-presente para o longo caminho trilhado nesta tese. Aos dois, *merci beaucoup*.

  Claudia Sachs, essa amiga gaúcha que a vida me apresentou em Paris. Que continuemos, nós e nossos filhos, a nos encontrarmos por esse mundo sem fronteiras.

  Miriam Hartung e ao Márnio Teixeira-Pinto, um dos muitos presentes que Paris me deu. Casal querido, amigo, divertido e que reforçou meu entendimento de que bons antropólogos devem ser, antes de tudo, lindas pessoas. Minha admiração.

Antes e depois do movimento:

  Miriam Chagas, que sempre esteve comigo em minhas andanças: viradas de páginas, in cios acadêmicos, viagens para esquecer-lembrar. Minha fada-madrinha.

  Virgínia Pacheco, esse ser enviado pelos deuses e a quem agradeço pelos braços mais longos e quentinhos do mundo resumidos em escuta.

Agradeço muito e sinceramente a Rodrigo Toniol pela leitura crítica que fez de meus escritos.

Entre tantos colegas-amigos, agradeço com carinho a Antonio Augusto Caldasso Couto, César Pereira, Eduardo Dullo, Fabiela Bigossi, Flávio Gobbi, Guilherme Heurich, Mariana Soares e Rodrigo Venzon.

Se aos Guarani-Mbyá coube o agradecimento primeiro, à minha família devo mais um de vários merecidos *muito obrigadas*. Agradeço à minha mãe, Eliane, meu pai, Andrés, meu tio, João, meu padrasto, Alfredo, minha irmã, Maria Gabriela; cada qual ao seu modo e no seu tempo, por terem sido importantes pares nessa empreitada de anos que é –continuamente - devir antropológa.

À minha mãe, Eliane, um agradecimento especial pela força e energia positiva que sempre conseguiu impregnar em suas filhas. Até hoje acho que ela não sabe a força que tem. Mas tem. E tem também a comida mais amorosa do mundo.

Ao meu pai o agradecimento especial por ter sabido se fazer presente quando eu realmente precisei. Fez muita diferença na atualização de sentidos, na trajetória de afeto.

Ao meu tio João (Dindo) pela presença contínua. Pelo amor, cuidado e atenção que sempre teve por mim e pelos guris. Por ter sido minha família em Porto Alegre, por ter sido um tio-amigo sempre generoso.

Agradeço também aos meus sogros, Fernando e Françoise, por terem sempre torcido por nós e, nos tempos últimos, torcido muito para que eu finalizasse esta tese com êxito.

Por fim, aos meus mais bonitos amores: Joachim, Gabriel, Francisco e Tartiflette. Ao Joachim pela alegria do dia a dia, pela “cooperação antropológico-familiar”, pelo companheiro maravilhoso que é. Aos meus filhos, Gabriel e Francisco, pelo amor incondicional que a cada fase me fazem descobrir existente. E à Tartiflette pela companhia quentinha na escrita da tese; é a mais linda e fiel companheira. Minha gratidão, enfim, pela vida que levamos juntos. Amo muito vocês.

Lista de ilustrações

Ilustração 1: Yva e Verá Miri. Guarita/RS, abril de 2010.....	08
Ilustração 2: Teko'a Nüu Poty/Arroio Passo Grande.....	09
Ilustração 3: Teko'a Água Grande.....	10
Ilustração 4: Mapa da territorialidade mbyá.....	21
Ilustração 5: Divisão política da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba.....	22
Ilustração 6: Cartografia da região hidrográfica do Lago Guaíba.....	22
Ilustração 7: Desenho feito pelo menino Karaí Chunu, maio de 2008.....	30
Ilustração 8: Yva amamentando seu filho Karaí Chunu, em minha primeira visita a Nüundy. março de 2003.....	32
Ilustração 9: Kuaray Jeju. Nüu Poty, setembro de 2009.....	53
Ilustração 10: Divisão administrativa e principais núcleos populacionais no século XVII da Coroa Espanhola.....	65
Ilustração 11: Domínios portugueses e espanhóis na região Platina no século XVIII.	65
Ilustração 12: Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju, de 1944.....	68
Ilustração 13: Mapa sobre as rotas migratórias Tupinambá e Guarani segundo Métraux (1927).....	69
Ilustração 14: Mapa sobre as rotas migratórias Tupinambá e Guarani nos séculos XVI e XVII.....	69
Ilustração 15: Mapa do Paraguay ó Provincia de Rio de la Plata cum regionibus adiacentibus Tucuman et Sta. Cruz de la Sierra, 1630.....	71
Ilustração 16: Mapa do Vice-Reino do Peru, 1751.....	72
Ilustração 17: Yva entre seus parentes da aldeia da Guarita. Abril de 2010.....	81
Ilustração 18: Yva e sua avó Pará. Teko'a Jatai'ty, maio de 2008.	81
Ilustração 19: Colheita de avati/ milho. Teko'a Nüu Poty, em setembro de 2009.....	91
Ilustração 20: Criança, neta de Verá Apu'a. Teko'a Nüu Poty, outubro de 2009.....	91
Ilustração 21: Crianças no Arroio Petim, teko'a Arasaty.....	92
Ilustração 22: Teko'a Arasaty, setembro de 2009.	100
Ilustração 23: Yva Reté, teko'a Arasaty, março de 2010.....	100
Ilustração 24: Opy/ casa de rezas em Arasaty.....	101
Ilustração 25: Desenho feito por Chunu Atá. Nüu Poty, 2010.....	142
Ilustração 26: Teko'a Arasaty: mondepi sendo mostrado por Kuaray Mimby. Setembro de 2009.....	146
Ilustração 27: Na mão de Pará Reté, o peixe que seu filho pescou no arroio Petim.	156
Ilustração 28: Ponto de venda de artesanato em Nüu Poty.	164
Ilustração 29: Aldeia da Pacheca, maio de 2010.....	293
Diagrama das relações de parentesco.....	102

Siglas e abreviaturas

ABA Associação Brasileira de Antropologia

CAPG Conselho de Articulação do Povo Guarani do Rio Grande do Sul

CEEE Companhia Estadual de Energia Elétrica

CEPI Conselho Estadual dos Povos Indígenas (Rio Grande do Sul)

CIMI Conselho Indigenista Missionário

CTI Centro de Trabalho Indigenista

DNIT Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes

FUNAI Fundação Nacional do Índio

FUNASA Fundação Nacional de Saúde

IECAM Instituto de Estudos Culturais e Ambientais

MPF Ministério Público Federal

NIT Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais/UFRGS

ONG Organização não-governamental

PPGAS Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS

SPI Serviço de Proteção ao Índio

RS Rio Grande do Sul

TI Terra Indígena

Convenções

Os termos do dialeto mbyá estão grafados em itálico e seguidos por tradução quando aparecerem pela primeira vez no texto; os termos em português estarão entre aspas quando se referirem a enunciados de meus interlocutores mbyá ou interlocutores não indígenas. As citações em língua estrangeira, em inglês e em francês, quando traduzidas, foram traduzidas por mim mesma.

A grafia em mbyá segue as convenções hispânicas, a exemplo de *ñ* ao invés de *nh*. Isso pelas influências de minha professora de guarani, Angélica Otazu, e da leitura dos escritos do também paraguaio Léon Cadogan.

Por razões de facilidade na digitação, utilizo a trema (¨) para marcar a nasalização das vogais *e* e *u*, ao invés do corrente uso do til (˜). Em todas as outras, mantenho o uso do til, inclusive prevalecendo este último quando há coincidência do acento tônico e nasal. As consoantes, por sua vez, não são distinguidas quando nasaladas.

A oclusão vocal (') tem a função de uma consoante intervocálica. Todas as palavras em guarani-mbyá não são flexionadas em número ou gênero, exceto quando enunciadas pelos próprios interlocutores ou aparecerem nas citações de outros autores.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	23
I. Sobre a etnografia: o movimento dos lugares e das relações.....	29
CAPÍTULO 1. Espaços territoriais mbyá e a cidade juruá.....	53
1.1 Os Mbyá nos estudos de etnologia e nos escritos históricos.....	54
1.2 O delinear das fronteiras estatais.....	61
1.3 Viver na estrada	72
1.3.1 Teko'a Ñuundy, aldeia da Estiva.....	72
1.3.2 Teko'a Ñüu Poty, arroio Passo Grande.....	82
1.3.3 Teko'a Arasaty, arroio Petim.....	92
2.4 Nas ruas da cidade grande.....	105
2.5 Sobre as relações com os Juruá.....	116
CAPÍTULO 2. A política das relações.....	123
2.1 “Amansar” meninas.....	128
2.2 As transações com Outros.....	142
2.2.1 “Pegar bichinho”	143
2.2.2 Técnicas de pesca.....	154
2.3 “Acampamentos” e artesanato na beira da estrada.....	158
2.4 Sobre os <i>ja</i>	168
CAPÍTULO 3. Estados afetivos.....	175
3.1 “Virar o pensamento”	185
3.2 De Nimuendaju a Hélène Clastres.....	201
CAPÍTULO 4. Narrativas míticas, mulheres mbyá	212
4.1 Sangue (<i>uguy</i>) como potência para Outros.....	221
4.2 Quem não se pode deixar viver.....	234
4.3 Corpo e pessoa.....	242
4.4 Os Outros das mulheres mbya.....	258
CAPÍTULO 5. Mortos, morte e emoções.....	262
5.1 Emoções.....	266
5.2 Quando <i>ñe'e</i> escapa.....	269
5.3 Transformando-se em Outro.....	279
5.4 Os mortos.....	289
Epílogo.....	293
Referências bibliográficas.....	302

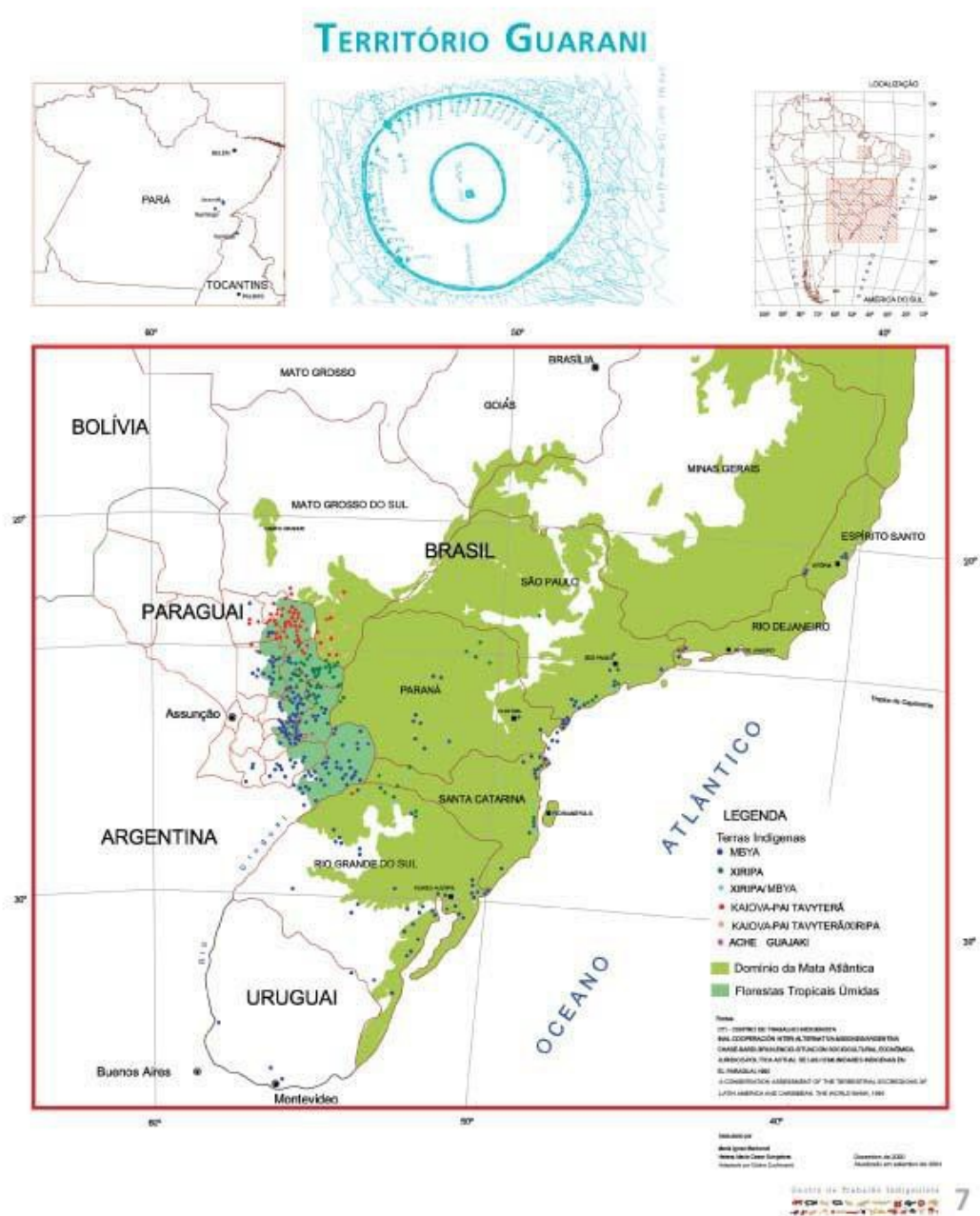


Ilustração 4: Mapa da territorialidade mbyá. FONTE: Centro de Trabalho Indigenista (CTI), ano de 2008.

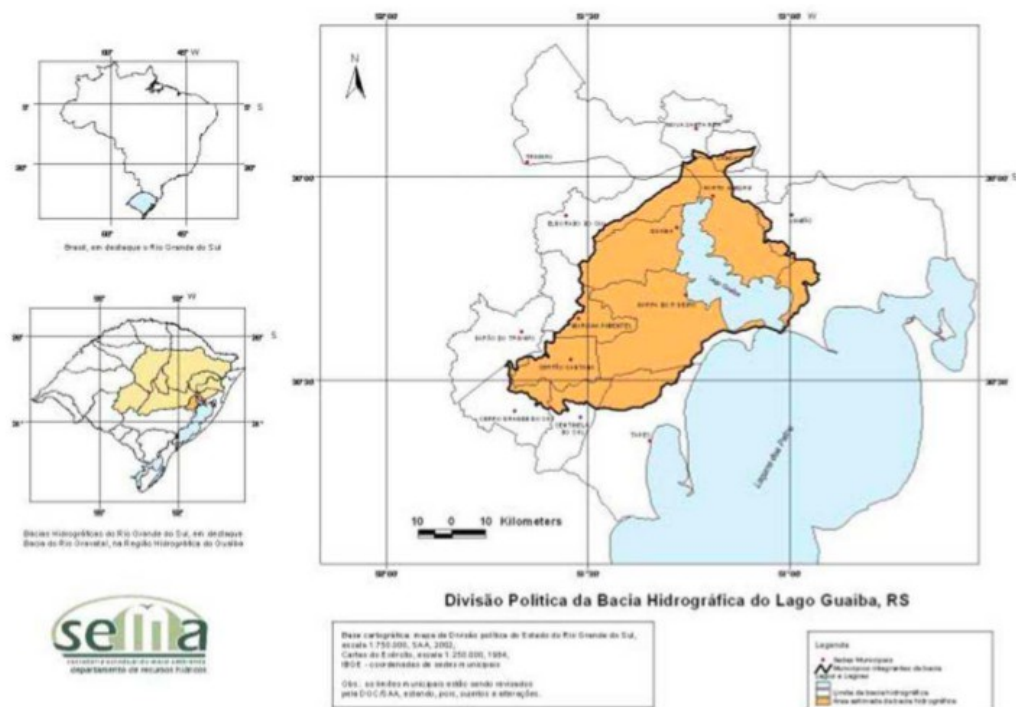


Ilustração 5: Divisão política da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, RS. FONTE: Secretaria Estadual do Meio-ambiente do RS (SEMA).

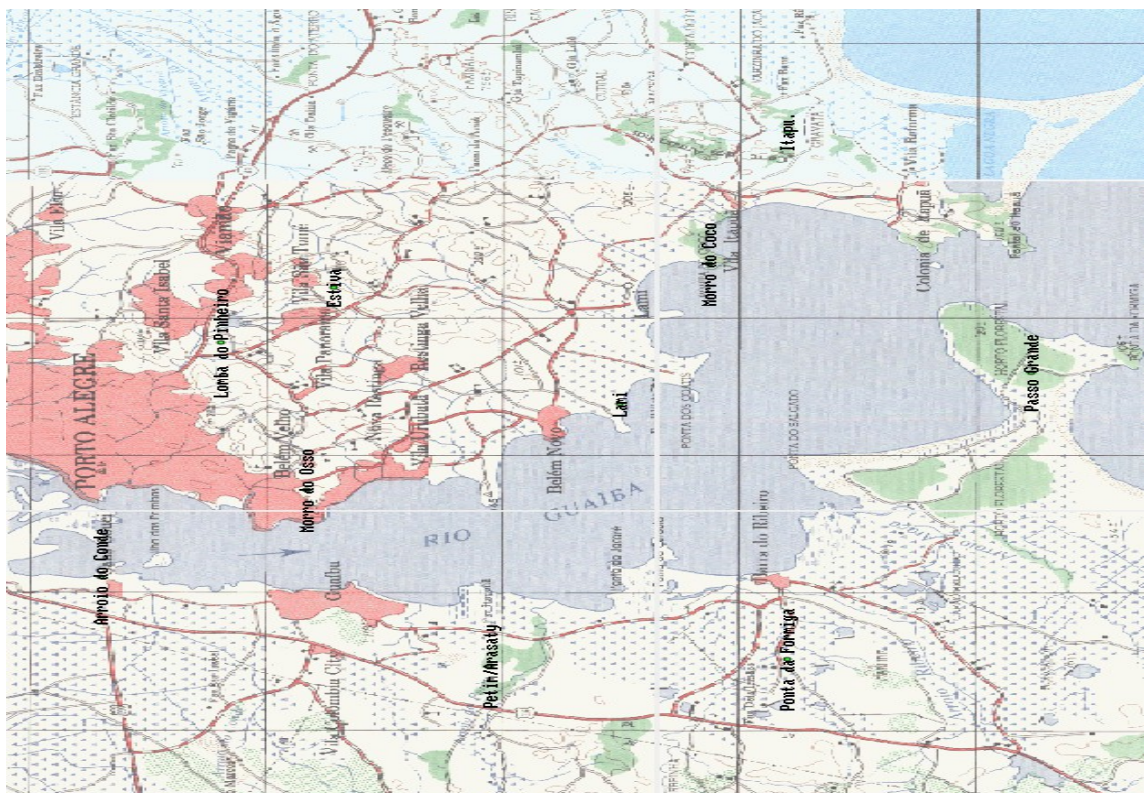


Ilustração 6: Cartografia da região hidrográfica do Lago Guaíba, na qual aparecem os teko'a guarani-mbyá mais citados ao longo da tese. Entretanto, há um erro: estão invertidas as localizações de Passo Grande e Ponta da Formiga. FONTE: FUNAI (<http://mapas.funai.gov.br/>).

Introdução

Sabe-se desde a bibliografia que os Mbyá são refratários à presença de pessoas juruá (brancos) em suas aldeias. São meses, anos para que uma relação mais próxima e de confiança ganhe corpo. Quando conheci Hélène Clastres, em Paris, uma das primeiras perguntas que ela fez ao saber que minha tese versava sobre os Mbyá, foi: e eles continuam fechados ao contato com os brancos? É essa a imagem passada pelos estudiosos em seus escritos e todavia presente no pensamento de muitos. E com a qual, feitas algumas atualizações, concordo. Há pouco tempo algumas aberturas ocorreram na dinâmica das relações mbyá, contribuindo para que em certas aldeias hoje existam escolas, postos de saúde e mesmo espaços específicos para realização de reuniões para fins de demandas vinculadas ao Estado brasileiro, como demarcação de terras, impactos ocasionados por grandes obras, atendimento de saúde, etc. Diria que em linhas gerais, o cenário de um trabalho de campo entre os Mbyá não é lá muito convidativo. Ademais de serem gentis, risonhos e nada belicosos, sentir-se realmente acolhido demanda tempo.

Rituais de nomeação em que brancos são incluídos ou convites para adentrar na *opy* (casa de rezas e cerimônias), quando não previstas grandes solenidades, são raros entre os Guarani-Mbyá da região hidrográfica do Guaíba e mais ainda em regiões interioranas e afastadas da capital gaúcha. Leva tempo para que convites como esses sejam formulados em termos diretos¹. Caberia, em algum

¹ Em algumas aldeias, uma pronta acolhida costuma acontecer através de famílias ñandeva. Elas parecem ser mais abertas à presença de brancos e ao estabelecimento de relações mais próximas, como de compadrio e amizade. Geralmente compartilham o espaço físico com os Mbyá, assumindo postos de interlocução com os brancos, como professores, agentes de saúde e sanitário (FUNASA), pois tendem a ter fluência no português. Entretanto, a relação destas com famílias mbyá é marcada pela distância e o espaço da *opy* e da chefia política dificilmente compartilhado.

momento, estudo comparativo sobre coletivos mbyá - que têm seus espaços territoriais reconhecidos (ou em vias de) legalmente há décadas - e coletivos que vivem todavia em beiras de estradas ou em relativa situação de instabilidade por conta de conflitos com proprietários brancos. Esta última situação reflete o que acontece na maioria dos teko'a guarani-mbyá² no RS e que em pouco se aproxima de cenários onde os Juruá são recebidos para rituais na *opy* e acolhidos sem reserva. Tampouco quero me deixar levar pela consideração de que adentrar na *opy* ateste uma imersão e inserção no modo de vida mbyá. Parece-me haver, entre muitos estudiosos, uma “sacralização” do espaço da *opy* que opera mais através do olhar dado pelo etnógrafo do que pelos próprios Guarani. A *opy* é certamente central desde uma leitura que desloca um aparente caos da organização espacial da aldeia para um espaço físico agregador das relações com alteridades divinas. Contudo, muitos dos territórios existenciais mbyá, hoje localizados em beiras de estradas, não contam com a *opy* e isso certamente não significa que tais relações não sejam estabelecidas. A *opy*, a meu ver, é mais um espaço agregador para relação com alteridades divinas do que a máxima de uma expressão e intervenção xamânica. Nem só de divindades vivem os Mbyá.

Um dilema me acompanha desde a escrita de minha dissertação de mestrado: quais os limites de escrever sobre assuntos e situações vividas que somente possíveis por terem os Mbyá permitido que eu estivesse entre eles? Permitiriam minha escuta e presença caso cientes das consequências de se deixarem etnografar?

² O significado de *teko'a* está longe de se restringir a espaço físico, a lugar. *Teko'a* comportaria uma gama de condições importantes para vida terrena mbyá e deriva de indicação divina, na maior parte das vezes manifestada em sonho. Para uma melhor compreensão do conceito de *teko'a* e de como ele vem sendo abordado nos estudos sobre os Guarani, o livro de Elizabeth Pissolato (2006) é uma excelente e recomendada leitura.

Motivada por esses questionamentos, no período de finalização da escrita da tese, ao conversar com meu orientador a esse respeito convimos que utilizar nomes fictícios para as pessoas que figuram neste trabalho seria adequado. Conforme problematizarei a seguir, o contexto etnográfico da presente pesquisa conta com vários atores e com um amplo trânsito de agentes estatais, organizações não governamentais, pesquisadores, indigenistas e estudantes, de maneira que muito do que me foi contado de forma pessoal tornar-se-ia público e meus anfitriões facilmente identificáveis.

Entre algumas das questões que tentarei tratar nesta tese está a de saber por que algumas aberturas a certas potências vindas do “sistema do juruá” ocorrem em detrimento do fechamento a outras. Se nos dias atuais os Mbyá reivindicam o reconhecimento legal de seus territórios, os casamentos com os brancos são todavia interditos. Há cerca de quinze ou vinte anos, os Mbyá eram peremptoriamente contrários a qualquer tipo de intervenção estatal concernente à terras e mais ainda à escola e ao atendimento de saúde. Muitos ainda são. Embora encontremos casamentos entre mulheres guarani e homens juruá/kaingang, em dado momento, na família de minha principal interlocutora - o que mostra-se como uma abertura a alianças com Outros que hoje não vemos acontecer -, o desejo de contar com uma presença contínua do Estado brasileiro em suas aldeias não era alvo de investimento à época, contrariamente ao que ocorre atualmente.

No início da década de 1980, precisamente nos anos de 1981 e 1985, dois relatórios foram elaborados pela FUNAI sobre os Guarani-Mbyá. Constituem um dos primeiros documentos oficiais produzidos pelo órgão indigenista sobre esse coletivo

ameríndio no RS e referem-se, respectivamente, ao levantamento de dados “sócio-econômicos e culturais” e “situação dos Guarani-Mbyá do RS”. Além de informações sobre as famílias e chefes interlocutores, muitos dos quais referidos ao longo desta tese, o ponto convergente entre ambos diz respeito à posição absolutamente contrária dos Mbyá à demarcação de seus territórios e à qualquer registro fotográfico. Não queriam sequer tratativas sobre reconhecimento territorial e tampouco que suas imagens fossem capturadas por lentes fotográficas³.

Nos últimos dez anos os jovens assumiram um protagonismo significativo na interlocução com os Juruá, articulando uma forte micropolítica contra o Estado brasileiro que se move na direção de uma reivindicação crescente de direitos constitucionais. Mas, como vemos, há três décadas a ação contra os Juruá era a de não aceitação de limites para seus espaços. E se antes não se deixavam fotografar, hoje produzem filmes e viajam além das fronteiras de um território familiar⁴. Antes invisibilizados e caminhantes de longas distâncias sempre sob o cuidado de não se deixar perceber, hoje organizaram-se enquanto Conselho de Articulação do Povo Indígena Guarani no RS (CAPIG)⁵. Afora outras comissões, com menor receptividade entre os Mbyá que conheço, como a Comissão Guarani Yvy Rupa, que fundada em 2006 é apoiada pela ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Nesse sentido, entendo que essas transformações partem de um mesmo modelo relacional, ocorrendo com contornos diferenciados ao longo do tempo, de modo não acelerado e descontínuo. No primeiro capítulo levarei adiante esse entendimento.

³ EBLING (1981) e ALMEIDA (1985).

⁴ Encontrei, por exemplo, Karáí Jeju Atachĩ em Paris, na ocasião em que divulgava um de seus filmes. Ele tem amigos franceses e esta não foi a primeira vez que esteve na Europa.

⁵ No CEPI (Conselho Estadual dos Povos Indígenas), os Mbyá contam com dois representantes, embora nos últimos anos o Conselho tenha sofrido um forte dismantelamento por parte do Governo do Estado do RS, que restringiu recursos humanos e financeiros. Uma das principais funções do CEPI seria a de favorecer a articulação interna de chefes indígenas a fim de que estes dessem conta de forma autônoma de suas demandas frente ao Estado.

Está também por vir um estudo que abarque criticamente a relação que essas “lideranças”⁶ de Conselhos e Comissões estabelecem com seus pares juruá de Organizações não governamentais, bem como as significações que vêm assumindo a “luta” na esfera do parentesco. Entre (inter)esses há um mundo invisível aos olhos de muitos e é aí que reside a fuga de uma interpretação vitimizadora dos Mbyá frente aos vários avanços do modelo político-econômico do juruá. De uma micropolítica de jovens “lideranças” para uma cosmopolítica mbyá.

Inspiro-me, de algum modo, em discussões dadas a partir do conceito de cosmopolítica de Isabelle Stengers e empregado por seu turno, com singelas apropriações, nos trabalhos de Bruno Latour. Em ontologias ameríndias onde o conceito de sociedade perde força frente ao de socialidade e a fronteira entre natureza e cultura ganha outra forma, as relações são estabelecidas sob o tônus de uma política do cosmos, não restrita às relações entre humanos. Aprendemos com o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro e com o animismo de Philippe Descola que as relações entre humanos e não humanos gerem economias de pensamento nas quais incorporar o Outro é parte da construção de si, e que política é o que se faz quando outras naturezas entram em cena. Pois a discussão aqui proposta vai ao encontro dessa corrente de reflexões, que nos últimos anos tem se mostrado profícua nos estudos ameríndios. Cosmopolítica, em suma, como um conceito que me parece dar conta da dimensão simbólica das relações estabelecidas entre os Mbyá e dos Mbyá com alteridades que vão desde os *jal* donos de seres até os Juruá, esses Outros vorazes.

O que me leva a trocar nomes de pessoas reais por nomes fictícios é, por fim, explicado por uma tentativa precária de neutralizar possíveis interpretações

⁶ Evito naturalizar o termo liderança e nas próximas páginas explicarei as razões para tanto.

descontextualizadas. Assim como resguardar relações de amizade das quais me vali para embasar reflexões. Nesta tese o leitor não encontrará longas oratórias mbyá-guarani de grandes chefes ou xamãs, tampouco um “eles” longínquo. Como argumentou meu orientador ao conversarmos a respeito dos nomes fictícios, trata-se de uma trama pautada pela primeira e segunda pessoa do singular e, portanto, por minha relação direta com o interlocutor.

Esta ficção controlada, como diz Marilyn Strathern, aborda dramas que classificáramos como “particulares”⁷, estratégias de aproximação e distanciamento de Outros, mas sobretudo a instabilidade e ambiguidade de uma esfera atinente à noção de pessoa e a um esquema idiossincrático de aproximar o Outro, ainda mais se um Outro juruá, estancado os limites de sua alteridade.

Mantive os nomes mbyá de alguns interlocutores e atribuí a outros nomes guarani fictícios quando não tinha conhecimento dos mesmos ou quando estes se repetiam. Existe uma gama finita de nomes, que são enviados por quatro divindades: Ñamandu Ru Ete, Karaí Ru Ete, Jakairá Ru Ete e Tupã Ru Ete enviam ñe’ë masculinas e Ñamandu Chy Ete, Karaí Chy Ete, Jakairá Chy Ete e Tupã Chy Ete enviam ao mundo terreno ñe’ë femininas. Esta decisão de trocar nomes guarani/brasileiros verdadeiros por fictícios vem acompanhada de um certo mal-estar. O nome da pessoa mbyá é algo de uma importância e magnitude divina que trocá-lo sem constrangimento fere diretamente a lógica de uma noção de pessoa em que o nome é alma. Esse nome é carregado de alteridade e não opera, simplesmente, cumprindo um papel funcional identitário. Estou sendo conivente em esvaziá-lo de sentido quando os nomino à revelia, mas não abduco dessa decisão por acreditar

⁷ Ademais dessa qualidade não fazer muito sentido entre os Mbyá, pois os pormenores são contados a quem quiser saber.

que também preciso me valer de uma cosmopolítica juruá para, assim como os Mbyá fazem quando trocam seus nomes, driblar a mira de ataques inimigos.

I. Sobre a etnografia: o movimento dos lugares e das relações

Há alguns anos que conheço os Guarani-Mbyá moradores da região hidrográfica do Guaíba. Não conheço a todos, como se pode imaginar, mas seus principais interlocutores habituados na relação com os Juruá, além de algumas mulheres e crianças com as quais pude conviver durante minhas estadias em suas casas. São homens, por excelência, os Mbyá que participam de reuniões e transitam pelas agências estatais e não governamentais na capital gaúcha Porto Alegre. A grande maioria das mulheres não têm fluência no português e tampouco interesse em comunicar-se com os Juruá. Afora Yva, que não somente por sua fluência no português mas também por isso, tornou-se minha amiga e interlocutora privilegiada.

Tudo começou no ano de 2003, quando ainda nos meus primeiros meses de estágio em antropologia no Museu Antropológico do Rio Grande do Sul (MARS) conheci o indigenista Rodrigo Venzon. Foi graças ao seu incentivo que tomei o ônibus Palmares na Avenida João Pessoa, em Porto Alegre, em uma tarde de sábado e segui viagem para aldeia de Ñuundy, onde estaria a minha espera Pará Reté. Rodrigo conhece de longa data a família extensa de Verá Chunu e Kerechu, inclusive é padrinho de um dos filhos de Pará Reté. Depois desse encontro, foram muitas as minhas estadias nessa aldeia.

Conheci Yva nesse dia, que sentada em uma sombra de árvore juntamente com sua irmã Jachuka, amamentava seu pequeno filho Karaí Chunu. Ambas são

irmãs de Pará Reté e todas filhas de Verá Chunu e Kerechu. Riam alto enquanto folheavam páginas de uma revista de vendas da Avon: divertiam-se com as imagens de mulheres vestidas com roupas íntimas, as ditas “lingeries”. Havia levado comigo meu filho Gabriel, que tinha dois anos de idade. Sem saber o que me esperava na aldeia e sem outra opção que não levá-lo comigo, diria que foi uma das melhores maneiras de me apresentar. Nenhuma delas prestou atenção ao fato de eu ser à época estagiária de um Museu ou estudante de antropologia, mas sim ao de ser mãe, como elas todas. Atentaram para o que tínhamos em comum para depois se diferenciarem. A cada pergunta, como se eu ainda amamentava meu filho, uma contestação particular. Tornei-me sem querer fonte de curiosidade dessas mulheres.

Alguns anos mais tarde, enquanto anotava informações em meus diários de campo - já acompanhada do meu segundo filho, o Francisco -, as crianças se habituaram a compartilhar comigo esse momento de escrita ansiosa por registrar tudo o que podia da experiência de estar entre eles. Desenhavam em folhas arrancadas de meus cadernos ou neles próprios. Karáí Chunu, já crescido, foi um dos primeiros a desenhar minha chegada.

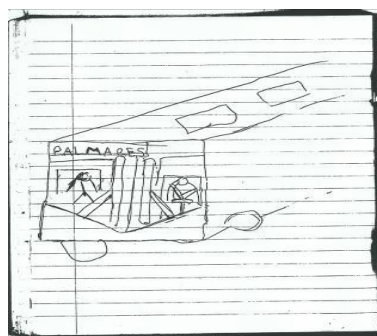


Ilustração 7: Desenho feito pelo menino Karáí Chunu em meu diário de campo e que retrata minha chegada no ônibus da empresa Palmares a Ñuundy. Não é o mais elaborado do ponto de vista estético, mas é o que mais gosto. Maio de 2008.

Maternidade, corpo, relações homem/mulher, conduta e estados afetivos regeram e ainda regem a maioria de nossas conversas. Muito se passou desde então. Yva chama-me de irmã/ *-kypy'i*, o que me coloca em um plano não hierárquico e de proximidade.

Lembro-me que em uma de nossas primeiras conversas, Yva e suas irmãs concluíram que o leite materno “das xenhorá” (corruptela de senhora e designação utilizada para mulher não indígena) é mais forte e por isso as crianças brancas são mais gordas e grandes. Mesmo sendo eu uma mulher, mãe, assim como elas, eu não compartilho daquilo que chamaríamos de natureza. Nossos corpos, nossos fluídos não são os mesmos ou, no mínimo, não com a mesma potência. Essa atribuição de forte/fraco é também feita para o sangue do branco, que é considerado bem mais forte do que o mbyá. Para as relações sexuais ocasionais com brancos/brancas, os Mbyá atribuem um impactante efeito destrutivo em seus corpos decorrentes do contato sanguíneo. O sangue juruá entra por via genital e ao circular pelo corpo mbyá “enfraquece até mesmo pensamento do guarani”, como contou-me Karáí Atá. As mulheres por sangrarem todo mês no período menstrual livram-se com mais facilidade de um sangue considerado mais forte. Pensam os Mbyá que o sangue intruso é expelido nesse momento. Já os homens precisam fazer intervenções, tal como contaram Yva e Jachuka ter acontecido com um jovem: precisou se arranhar fortemente com galhos de árvores nas pernas e braços a fim de fazer seu corpo sangrar e assim cessar a contaminação. A interdição de relações sexuais com mulheres/homens juruá ou de outros coletivos não é algo alheio à realidade atual. Elas acontecem raramente, sendo sumariamente evitadas, como disse anteriormente.



Ilustração 8: Essa é minha imagem preferida de Yva. Um fragmento de minha memória afetiva: Yva amamentando seu filho Karai Chunu, em minha primeira visita a Ñuundy. Março de 2003. Créditos a Adrián Campaña.

Além de voltar inúmeras vezes a Ñuundy, recebi muitas visitas em Porto Alegre. Se habituadas a ficarem em minha casa sempre que precisavam e queriam, Yva e suas irmãs nunca foram assíduas e tampouco apreciadoras da permanência na cidade grande. Pediam “pouso” antes de dar continuidade a uma viagem mais longa ou “resolver papéis” na FUNASA ou FUNAI. Os homens mbyá com quem mantive uma interlocução aproximada durante meus trabalhos de campo raramente solicitaram acolhida. Por uma ocasião ou outra em especial, com o meu convite, quando vinham participar de alguma atividade ou encaminhar documentação junto à agências estatais, permaneciam o tempo que precisavam em minha casa. Mas

foram visitas excepcionais, como se o protocolo mbyá avisasse da necessidade de uma certa distância entre homens e mulheres; e isso vale também para as relações de gênero entre eles próprios. Já outros homens, principalmente jovens “lideranças”, sem cerimônia alguma telefonavam ou enviavam mensagens via celular tarde da noite, em alguns casos embriagados, solicitando hospedagem momentânea. Na maioria das vezes não os acolhi e nem por isso nos desentendemos. Passada a embriaguez, o mais corrente foi deixarem sem maiores explicações situações como essas, distanciando-se com certa antipatia às minhas negativas.

Aprendi ao longo desse tempo a importância de manter distância de alguns homens mbyá que não os chefes e habituais interlocutores dos Juruá. As relações com esses primeiros situam a xenhorá como uma mulher (o que não é necessariamente óbvio), na qual a contrapartida é o acesso a alguns recursos, sobretudo financeiros, e benefícios relacionais, inclusive amorosos/sexuais. Com a distância marcada, a presa que não se vê como tal neutraliza em parte a ação do predador em potencial, desestabilizando as regras do pretense jogo. Quando em cena os chefes a relação tem uma qualidade instável que tende a manter a xenhorá enquanto predadora que retém para si a proximidade com os Mbyá e se vale disso para seu trabalho, mas também a de uma aliada/presa que faz frente aos embates e aos interesses contrários aos do coletivo, como quando em pauta demandas por reconhecimento territorial por exemplo. Enfim, se na primeira situação sou uma terceira incluída, na segunda uma mediadora fundamental, segundo linguagem de Viveiros de Castro (2002, p. 152-168). Mas há um porém que não posso deixar de registrar. Minha presença na rede extensa de parentes de Yva por assumir uma conotação mais próxima e de amizade incide em uma significação diferenciada na

minha relação com os homens de sua família. Com eles o que venho de problematizar das relações entre homens mbyá e xenhorá em geral não se aplica. Irmãos, genros e filhos de Yva foram interlocutores homens que fugiram do estatuto de interlocutores-chefes e por isso aparecerão ao longo da tese desde narrativas não ligadas às contrariedades decorrentes da relação com o Estado brasileiro, assim como tampouco às contra-ações aos Juruá genéricos. Por outro lado, as mulheres parentes de chefes políticos/ *mburuvichá* foram inicialmente refratárias às minhas investidas de aproximação. Quando a relação é estabelecida primeiramente em contexto urbano com esses chefes, em reuniões e mobilizações indigenistas, as mulheres brancas são em algumas situações motivo de *takãtey'* ciúme⁸. No meu caso, o que mostrou-se importante foi contar a essas mulheres sobre minhas próprias relações familiares e também sobre minha amizade com outras mulheres mbyá, o que repercutiu a meu favor. A partir daí fui chamada a preparar refeições em algumas ocasiões e a fazer colares/ *mbo'y*, chocalhos/ *mbaraká* e cestas/ *ajaká*, que com alguma dificuldade aprendi a confeccionar, sobretudo, em Arasaty. Esses objetos são comercializados nas beiras da estradas, no centro da capital gaúcha e também no Brique da Redenção, que acontece aos domingos no Parque Farroupilha, também em Porto Alegre.

“Sem os índios não haveria antropólogo” ouvi muitas vezes durante meus trabalhos de campo. Frase que nos dá uma imagem do que parecem pensar os Mbyá dessa relação. E se não houvesse antropólogos, haveria índios? Perguntei em tom provocativo. “Haveria, mas seria mais difícil pro índio”, responderam-me os chefes políticos Kuaray Mimby e Verá Apu'a. Parece haver um consenso de que

⁸ No terceiro capítulo tratarei dos estados afetivos entre os Mbyá e o quanto comportamentos considerados anti-sociais devem ser evitados.

antropólogos são um mal necessário. “Pra tudo pede antropólogo. Pra FUNAI, pra DNIT⁹. Porque é antropólogo quem assina relatórios”, justificou Verá Apu’a.

Uma lógica relacional que por vezes situa o antropólogo como Juruá, generalizando a relação mbyá/brancos, e em outras o exclui da categoria juruá genérico, chamando-o de *tovajá/* cunhado, *-kypy’il* irmã ou oferecendo compadrio; são formas mbyá de fazer oscilar as posições do outro em proximidade e distância. O antropólogo juruá/xenhorá é sempre um Outro, mas pode estar situado em uma relação próxima ou distante dependendo da posição mbyá em relação aos Juruá genéricos. Explico. Em uma reunião com a FUNAI ou com o DNIT, por exemplo, já que Kuaray Mimby e Verá Apu’a mencionaram estas agências, os antropólogos entendidos como aliados são trazidos para perto, enquanto mediadores, demarcando a diferença com os demais interlocutores brancos, vistos presumidamente como inimigos. Mas a mesma lógica que traz para perto, também leva para longe quando a idiosincrasia juruá se resume a uma relação na qual o antropólogo antes aproximado é o único interlocutor em cena. E aqui poderíamos traduzir a dança das posições às esferas públicas e privadas, exterior e interior, mas não vejo tratar-se do cerne da problemática. Ela é antes de tudo um modo relacional, que ao fazer flutuar posições têm por finalidade a relação em si, que será acionada sempre que necessário. A alteridade do outro é estancada, ela tem um limite de proximidade. O Juruá, mesmo que próximo, não é trazido para dentro. Não se estabelece aliança por casamento com um branco/branca. Mas um Juruá aliado, enquanto mediador fundamental, é jogado para fora desde uma perspectiva familiarizante, como uma extensão das intenções mbyá. E as tensões colocadas

⁹ A BR-116 será duplicada e como Arasaty e Nñu Poty localizam-se à beira dessa estrada, a legislação brasileira prevê a elaboração de um relatório de impactos diretos e indiretos, de responsabilidade do DNIT tendo por responsável técnico um antropólogo.

nessas inimizades latentes, nesses momentos de discussão pública em que interesses estatais e privados solapam princípios constitucionais que garantem às populações indígenas direitos básicos nem de longe estão marcados por palavreados agressivos e acusatórios por parte dos Mbyá. A arte da pacificação, sem com isso menosprezar a aspereza da violência juruá.

Podemos pensar em macrorelações, especialmente entre coletivos, e em microprodução da pessoa, esta última que parafraseando Fausto (2004) seria o processo “que se constitui e se desconstitui continuamente ao apropriar outros e ao ser apropriada por outros” (p. 341). Ambas são parte de uma mesma lógica predatória em que a relação, infinita e resultante em assimetria, opera tanto na constituição da pessoa, através de potências retidas no corpo, quanto na esfera do “sistema do juruá”, quando a rota de fuga não é a ação desejada. O Juruá é sempre um Outro que por mais que aproximado, nunca devém parente. Longe/perto e presa/predador são posições em horizontes perpendiculares. Imaginando-me no ângulo de vista mbyá, somente quem está perto pode ser predado. Enquanto longe, se não inimigo, potencialmente inimigo. Dentro desse pensamento, o inimigo juruá, distante, é predado a partir de um juruá próximo.

Os aliados antropólogos são esse meio da predação, que em uma transação com os outros Outros constituem as presas mbyá. Não há como e muito menos interesse em trazer totalmente para si uma vitalidade que é benéfica somente enquanto adversária de um Outro. E como significamos essa predação mbyá? Ângulo tomado como um coringa teórico que só encontrará razão de ser na etnografia mostrada nos próximos capítulos. E antes de me perder no propósito inicial, retomo o objetivo de cercar informações sobre relações estabelecidas e

posições assumidas em minha trajetória de pesquisa, o que é imprescindível para que o leitor se situe e também situe a mim e meus anfitriões ao longo da tese.

Voltemos, então, a 2003. Foi ainda nesse ano que iniciei meu estágio em antropologia no Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul (MP/RS), deixando para trás meu vínculo com o Museu Antropológico. Foram dois anos no MP/RS e em 2005, após uma nova seleção, fui admitida como estagiária no Ministério Público Federal onde permaneci até minha conclusão no curso de graduação e ingresso no mestrado. Passei cerca de quatro anos vinculada à instituições de âmbito jurídico que, diretamente envolvidas com coletivos indígenas habitantes do sul do Brasil, possibilitaram que eu conhecesse aldeias, pessoas e que eu me inserisse nas principais temáticas oriundas da relação destes com o Estado brasileiro. O que chamo de “Estado brasileiro” nesta tese são essas diversas modalidades de fazer o poder estatal se presentificar na rotina mbyá (por exemplo FUNAI, FUNASA, DNIT, MPF) e que converge, em certa medida, com o que denomino de “Juruá genérico” ou o que os próprios Mbyá chamam de “sistema do juruá”. As relações dos Mbyá são sempre significadas na ordem do pessoal e não a partir de uma lógica de um Estado de direito. Referem-se a algumas pessoas como “o FUNAI” e dão apelidos engraçados, muitas vezes vexatórios a agentes estatais.

O acesso ao Ministério Público Federal pelos Guarani-Mbyá era feito diretamente por lideranças e também por intermédio de outras agências, como Secretarias Municipais e Organizações não governamentais, durante o período em que lá trabalhei. Trata-se de uma possibilidade entre os Mbyá de angariar a atenção para um certo prestígio e captação pessoal de recursos e também para desestabilizar concentrações de força e poder em uma única pessoa quando tal feito

torna-se iminente nas aldeias. Nesse sentido, recorrer ao MPF é uma ação de captura de uma força externa que vem a somar em uma intenção, muitas vezes pessoal ou familiar, de enfraquecimento de uma liderança ou de uma assimetria acentuada de poder entre alguns homens. Entretanto, na maior parte das vezes, é acionada dentro da perspectiva de uma ação contra o Estado, valendo-se para tanto de relações pessoais. As mulheres mbyá raramente recorrem à intervenção do MPF diretamente. Quando há algo concernente a elas, esta demanda de ação da instituição geralmente se dá através de seus irmãos ou maridos. Uma micropolítica que se move contra o Estado utilizando-se dele próprio. Outro fator a ressaltar é a importância dada por cada um dos chefes mbyá em assegurar os benefícios para sua própria aldeia, ou melhor, para seu próprio *kuéry/* coletivo¹⁰. Ou seja, o ideário de uma chefia representante do coletivo diz mais das organizações não governamentais e agências estatais envolvidas do que da lógica mbyá de relação com o Estado brasileiro. Voltarei a esse tema no segundo capítulo.

Quando já no mestrado trabalhei na primeira seleção do ingresso por cotas para indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e também em Estudo quantitativo e qualitativo dos coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes, o qual realizado em parceria pelo Núcleo das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) da UFRGS e a Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Finalmente, em nível de doutorado, coordenei Grupo de Trabalho da FUNAI com o objetivo de identificar e delimitar três Terras Indígenas Guarani-Mbyá. Processo ainda em curso, uma vez que trâmite junto ao órgão responsável os devidos encaminhamentos.

¹⁰ ASSIS (2006, p. 51-52) define o termo *kuéry* como: a palavra que “estabelece o plural, referindo-se a uma totalidade, a um conjunto de pessoas. Desta forma, o significado de *karaí kuéry* é ‘os *karaí*’”. Assim como seus interlocutores lhe disseram, também obtive a tradução de *kuéry* como “a turma de fulano”. Entretanto, por ter tomado de empréstimo da referida antropóloga o significado dado ao conceito, ressalto que talvez incorra de uma “naturalização” da utilização do termo. Isso porque não me detive em aprofundar seu emprego em minha etnografia.

Essa atuação em outros âmbitos que não somente o acadêmico traçou minha trajetória de trabalho de campo e alimentou diretamente minha formação, ademais e inclusive de reconfigurar minha pesquisa de doutorado. Foi somente quando parti para realização de meu estágio doutoral que me senti distanciada do “campo”. Viver no contexto etnográfico, antes de hidrográfico, da região do Guaíba não facilita distinguir quando estás ou não em pleno “exercício antropológico”: na aldeia ou na cidade, o acompanhamento e envolvimento é contínuo. Se na aldeia, absorvida como esperado pelo cotidiano mbyá; se na cidade, o telefone que toca, o convite para uma reunião que chega, uma ida ao centro que incita a conversar com uma ou outra mulher mbyá ou mesmo um colega antropólogo que conta um último acontecimento envolvendo alguém que conheces ou algo a ver com o teu interesse relacionado aos Mbyá. E para quê distinguir quando estás ou não em campo? Enfim, esses fluxos afetivos e de afetação constituem os elementos “não significáveis” (FAVRET-SAADA, 1977) que o tempo, visto como uma relação e não como algo mensurável, se encarregou de configurar na presente escrita. Toda escrita é permeada de afetações, é emotiva.

Capranzano (1994) ao comentar os estudos de uma recém nascida antropologia das emoções, mais especificamente um artigo de Abu-Lughod e Lutz (1990), interroga-se a partir do esforço que as antropólogas fazem em distinguir discursos sobre as emoções e discursos que provocam as emoções se “y a-t-il des discours, des énoncés, des paroles qui ne soient pas émotionnels? Il est évident que toute énonciation est lourde d’une dimension affective ‘portée’ par le style. Elle peut être soulignée, ignorée, masquée ou niée d’emblée par les conventions du discours ou encore par un choix conscient ou inconscient (celui-ci restant cependant toujours,

même dans ce dernier cas, assujetti aux règles discursives)” (1994, p. 04). Surrallés (2004) ao advogar continuidade entre corpo, afetividade e conhecimento, observa que: “Aujourd'hui, les ethnologues parlent davantage des émotions mais elles apparaissent cependant comme objectivées à l'extérieur du corps sentant. Cette façon de voir est paradoxale au regard de l'importance que le corps, comme point d'ancrage du social, a prise ces dernières décennies dans la discipline, si l'on veut bien considérer que le propre du corps est de sentir” (p. 72-73). Em outro artigo, o antropólogo afirma que o racionalismo, tão inerente à produção acadêmica, deve deslocar-se do lugar ocupado até então na metafísica ocidental para um outro entre vários pertencentes à variedade cultural dos estados afetivos, deixando assim de ser onisciente e tornando-se mais um entre outros¹¹(2002, p. 06). Ser/estar afetado (être affecté) que nos remete aos argumentos de Jeanne Favret-Saada e também ao vocabulário deleuziano, no qual *l'affect* é tomado como potência de vida (puissance de vie) e a partir do qual se multiplicariam outras qualidades de afetos é aqui evocado como um modo de tensão, que em um panorama de relações específicas deu corpo aos questionamentos que me moveram à escrita.

Esta teia etnográfica, na qual a distância do local de trabalho de campo não é limitada geograficamente e onde a exclusividade dos dados não é somente de um único etnógrafo mostra-se importante de ser aqui descrita. Mesmo que sempre únicos, os tais dados de campo ganham uma dimensão compartilhada quando etnografias são realizadas quase que de modo concomitante. Não gosto do termo “dados”, que parecem desdizer esse fluxo de afetos que venho argumentando, mas por não ter encontrado algo mais apropriado no meu vocabulário o emprego como

¹¹ “(...) Ainsi rendrait-on justice à la variabilité culturelle des représentations des états internes, et la rationalité y occuperait un lieu parmi d'autres formes, et non le lieu de l'omniscience” SURRALLÉS (2002, p. 6)

referência às informações que pululam desde uma primeira aproximação entre os Mbyá: nomes, famílias, deslocamentos, onde vivem, o que fazem. Quando me ponho a descrever esse contexto, tenho por parâmetro outros Programas de Pós-Graduação nos quais cada antropólogo possui seu nicho de trabalho, “seus índios”. Talvez não se trate de exclusividade, mas de uma particularidade de nossa formação no NIT/PPGAS/UFRGS, que traz implicitamente algo de uma dimensão questionadora da autoridade etnográfica. Se por um lado coloca em contraste ângulos interpretativos, por outro evidencia objetos de estudo que mais dizem sobre o antropólogo do que sobre os Mbyá. Os “dados” estão na aldeia ou na cidade para quem quiser tomá-los para si, os sentidos dados a eles ou o que leva um antropólogo a pesquisar certo tema em detrimento de outro é o que faz a partição de um trabalho de campo com certa dinâmica coletiva, individual. A particularidade é que os antropólogos no caso não vêm de instituições de pesquisa diversas, com enfoques teóricos diversos e tampouco em tempos espassados por longos períodos. Nos últimos dez anos foram no mínimo sete pesquisadores de pós-graduação vinculados ao NIT que realizaram seus trabalhos de campo junto aos Guarani-Mbyá no sul do Brasil¹². Somos parte de uma mesma formação espacial e temporal e talvez seja justamente isso o mais interessante. Os chefes mbyá fazem seguidamente aos iniciantes a pergunta “tu é do NIT, da UFRGS?”.

O NIT tem contribuído com ricas etnografias realizadas entre os Mbyá e que ensaiam expandir as fronteiras de um certo provincialismo entre os guaraniólogos. Vale a pena ressaltar que é merecido um estudo sobre todas elas de modo

¹² São eles, meus colegas Ana Popp, Cristian Pio Ávila, Daniele Pires, Flávio Gobbi, Gustavo Pradella e Martín Tempass. Vale também referir que muitos TCC's (Trabalho de Conclusão de Curso) em Ciências Sociais também tiveram como sujeito de pesquisa coletivos mbyá, sendo orientados por Professores vinculados ao NIT.

sistematizado e problematizador das relações entre pesquisadores e interlocutores. No caso da região hidrográfica do Guaíba ousaria dizer que há uma via de mão-dupla na formação de novas “lideranças” mbyá e novos guaraniólogos¹³. Ao mesmo tempo que pessoas mbyá ganham a cena enquanto interlocutores privilegiados e passam a investir em uma relação em que a reciprocidade de informações e objetos se faz presente, o antropólogo também cerca sua inserção junto a outras famílias. Abre-se uma porta, fecham-se todas as outras. Mas a porta aberta é o caminho de acesso para o que nem todo mundo está disposto a contar ou compartilhar com um branco. Kuaray Atá Miri é um desses jovens, que em um quase processo de devir-branco aproximou-se e foi aproximado. Foi o principal interlocutor de muitos dos trabalhos elaborados por colegas do NIT; assim como Karaí Atá e Verá Chunu. Se este primeiro é jovem, o último é considerado um sábio ancião, que carismático cativa os Juruá com sua fala alegre. Já Karaí Atá foi uma liderança representativa entre os Mbyá no início da década de 2000, movimentando-se no círculo das agências estatais e desenvolvendo intervenções internas para uma redução do “uso abusivo de bebida alcoólica” e do fortalecimento do *karaíl* xamã entre os Mbyá. Também foi parte de uma relação retroalimentada com uma antropóloga vinculada ao NIT. Eu tampouco escapo dessa observação, pois também vivo uma relação com Yva que em muito se parece com a de meus colegas. Aliás, os etnógrafos geralmente se valem de um “informante” atencioso. E tal feito não se trata de um ponto relevante, se não recairíamos em uma busca infundada pela compreensão “do todo”, reforçando imagens totalizadoras. Longe disso. O ponto para mim é que nem sempre o etnógrafo – guaraniólogo, no caso - se situa como parte efetiva e contra-

¹³ Desconheço os bastidores da produção de conhecimento em outros Programas de Pós-Graduação em Antropologia.

efetiva dessa relação com os Guarani-Mbyá. Ou seja, ele é também e sobretudo mais um dos muitos Juruá do universo dessas pessoas, mesmo que mais próximo para uns, mediador fundamental para outros ou ainda um Juruá como todos os outros para muitos.

Se por um lado essas relações aproximadas entre antropólogos e interlocutores mbyá têm a contribuir com uma inserção e acesso a informações mais pontuais e que não seriam trazidas se não por via de uma relação pessoal, temos deixado passar a possibilidade de reflexão sobre os significados dessas relações entre os Mbyá e seus Outros e, principalmente, sobre o que venham a sê-lo. Não se enxergar como um Outro do Mbyá, por também não se ver como um Juruá genérico é romantizar e continuar a refundar o peso bibliográfico do Guarani das belas palavras, que não se insurge e não provoca conflitos. O que são conflitos e insurgência em termos de uma cosmopolítica mbyá? Enfim, o Guarani dócil, desjaguarificado, vitimizado pelo cristianismo e pela virulência econômica costuma ganhar a cena em muitas etnografias realizadas pelos guaraniólogos em geral. E ao ganhar, é a discursividade pacífica que encanta, como se nela não houvesse uma política relacional plena de intenções.

Um plano acrítico de seu lugar em sua rede de relações, da qual deriva sua etnografia, é que leva o antropólogo ao polo oposto do informante-objeto, aquele do índio romantizado, idealizado. Ou também - e muito provavelmente - do nativo não tomado como um ser crítico e feito de subjetividades próprias a ponto de serem elas tão idiossincráticas que horizonte hermenêutico algum faça convergência com as do antropólogo. É sob uma tensão de relações e caminhos oblíquos por mim ocupados ao longo do tempo que buscarei grafar dramas, conflitos, experiências e histórias

que me foram contadas. E de modo algum buscarei um consenso de paisagens interpretativas. Essa grafia será, antes de tudo, uma leitura que feita a partir do fluxo de afetos advindos de relações, que por portarem não unicamente ideias minhas, mas consequências tensionais, terminarão por ser uma outra coisa que não fórmulas preconcebidas ou pretensão em “traduzir uma cultura”, parafraseando Strathern a partir de um parágrafo em que também afirma que “um diálogo de culturas é uma fantasia” (2006 [1988], p. 63).

Entre agências estatais ou não governamentais a construção de lideranças se dá dentro do mesmo esquadro antes posto: não necessariamente representativas do coletivo, mas representativas da necessidade de representação criada por essas agências. As transformações mbyá no âmbito da interlocução com os Juruá tem e muito a sintonia desses espaços políticos propícios com o desejo da pessoa mbyá em ocupá-los. O perigo da captura é quando os desejos são permeados por uma facilidade de acesso a recursos vindos do Juruá, que sedutores, passam a fazer mais sentido do que a vida entre parentes. Porém, é verdade que mesmo essa intensa relação vivida por alguns jovens mbyá com o mundo encantado de bens materiais juruá não marcha de forma linear. É um ir e vir, um se aproximar e se distanciar que por ora não se sabe quais são as ressonâncias e caminhos a serem ou não tomados. O que me parece é que essa força da relação com os Juruá tende mais a ser capturada e revertida em potência mbyá do que em um desejo de devir juruá ou de proximidade com seu mundo.

No âmbito geral da produção escrita dos guaraniólogos, há uma espécie de acordo de cavalheiros, de modo que críticas aos trabalhos uns dos outros são quase inexistentes. Um certo consenso que paira em uma enorme e vasta bibliografia,

como se divergir fosse anti saber. O mesmo acontece com citações, as quais geralmente restritas aos textos considerados clássicos¹⁴, abdicando da potência comparativa e consequências interpretativas. E quando se diverge se traveste de “na minha etnografia”, como se cada qual tratasse do seu próprio umbigo e as discussões não pertencessem a um contexto plural de abordagens. É verdade que os “objetos” de interesse dos guaraniólogos não são lá muito criativos, o que os torna muito repetitivos e acabam por obliterar tudo o que há de novo. Ou melhor, a não acompanham a dinâmica mbyá. A observação de Viveiros de Castro que, há mais de duas décadas disse haver uma província guarani não me parece desatualizada. Discussões limitadas pelas mesmas referências bibliográficas tendem a não extrapolar e tampouco alargar problemáticas.

Há, no mínimo, a meu ver, duas pistas etnográficas interessantes a serem seguidas entre os Mbyá e que não darei conta de abordar nesta tese. Gostaria de dedicar atenção em um momento futuro ao insucesso das igrejas evangélicas nas atuais aldeias, indo na contramão do que vem acontecendo entre muitos coletivos ameríndios, e a dinâmica dos “bailes”, que acontecem com muita frequência e movimentam muitas pessoas.

Durante minhas estadias nas aldeias mbyá não foram raras as vezes que presenciei a chegada de evangelizadores: chegavam, apresentavam-se e eram acolhidos gentilmente pelos caciques. Horas se passavam e com suas bíblias em punho intentavam convencer os Mbyá sobre a importância da palavra de Deus e a presença de uma igreja em seus territórios. Os Mbyá, por sua vez, escutavam pacientemente, saindo e voltando de seus assentos com certa regularidade, mas

¹⁴ Como Alfred Métraux, Curt Nimuendaju, Egon Schaden, León Cadogan, o casal Clastres e Bartomeu Melià.

sem jamais questionar o que esses evangelizadores diziam. Sempre houve um certo entusiasmo da parte dos evangelizadores, pois era evidente que os Mbyá prestavam – de vez em quando - atenção no que diziam. Eu chegava a me incomodar com a complacência de meus anfitriões, que ademais de estarem – no meu ponto de vista, é claro – visivelmente subsumidos à imposição discursiva dessas pessoas, em nada reagiam às suas palavras. Quando por fim resolviam partir em busca de novas conversões, os Mbyá retomavam seus afazeres normais, sem nada conversarem entre si sobre o que acabara de suceder. Nas primeiras vezes que presenciei esses acontecimentos, indaguei o que pensavam. A resposta sempre foi no sentido de “ter que respeitar”, pois era esse o *Ñanderu* (*ñande/* nosso, *Ru/* pai) do Juruá. Os Mbyá, ao meu ver, são risonhos e fazem graça de tudo e de todos, mas se riam de algo relacionado aos evangelizadores era de aspectos pessoais, físicos, nunca do propósito de lhes converter. Já presenciei “roda de oração em busca de harmonização”, proposta por pessoas vinculadas ao Santo Daime na aldeia de Arasaty e a leitura da bíblia orientada por um pastor, em Ñuundy; cenas que por mais impactantes e invasivas aos meus olhos em nada pareceram ter motivado meus anfitriões à conversão ou à revolta.

Os “bailes”, por sua vez, acontecem com certa recorrência e fazem com que muitas pessoas se desloquem de uma aldeia a outra. Ônibus são alugados para esse fim e, organizados com dada antecedência, preveem eventos prestigiosos que contem com público considerável e uma boa repercussão. Estados de embriaguez, brigas entre casais e traições fazem parte da trama que, além de merecer destaque como pesquisa etnográfica, sublinha implicações de gênero do antropólogo/a. É relativamente difícil participar de bailes estando “sozinha”, já que as investidas de

sedução por parte dos homens mbyá são muitas e não necessariamente agradáveis. Em algumas situações são as mulheres dos homens sedutores que reagem com agressividade, tanto em relação à xenhorá quanto em relação ao marido. Enfim, é de uma riqueza infinita poder etnografar desde a orquestração desses eventos até a cena do baile, onde exaltam-se desavenças, firmam-se alianças e na qual o Guarani terreno, da alma telúrica, ganha força. Sobretudo para antropólogos. Lembro da dissertação de mestrado de Heurich (2011), que com um título sugestivo de “outras alegrias” – que imagino eu provocativo ao estado afetivo de alegria enquanto relação próxima com as divindades - explora esse universo de intrigas e de embriaguez.

Realizei uma etnografia em movimento e desde movimentos dos Mbyá; entre a vida acadêmica e uma inserção mais incisiva quando estagiária de instituições de natureza jurídica, como MP/RS e MPF, e uma ação também política (e quando não política?) quando coordenadora de GT da FUNAI. Um nomadismo etnográfico, por não fixo a nenhuma aldeia em especial, mesmo que tenha tido como base três entre as várias por onde estive. Se nômade por não me territorializar espacialmente e tampouco em um “objeto”, as perguntas questionadoras me moveram fixamente na mesma direção: quem são essas mulheres e o que elas são para si e para o coletivo mbyá? Desde minha primeira visita, meu interesse se voltou para uma tentativa de colocar em relação minhas interpretações sobre elas com o que elas pensavam sobre o mundo. Não fui somente eu que me coloquei essas interrogações, foram também minhas anfitriãs que me incitaram a formulá-las pelas perguntas que a mim fizeram. Por isso o interesse inicial pelas práticas de parto e nascimento e depois pela pessoa mbyá, alinhada a temas contemporâneos de etnologia ameríndia.

Meu “objeto” de estudo, meus “objetivos específicos” e tudo o que demanda o figurino de um projeto de pesquisa não foram determinados de antemão, mas forjados desde o lugar onde me situei primeiramente, a saber, como mulher, mãe, xenhorá. Trata-se de uma situação intrínseca ao trabalho de campo, como se sabe, e sempre vale a atenção de dimensionar esses fatores. Mas há um porém (mais um), que desde sempre me acompanhou: o que faria com a carga de experiências etnográficas vividas ao longo dos anos, decorrentes das interlocuções com homens chefes e lideranças mbyá por conta de minhas atividades em agências estatais, como estagiária, coordenadora de GT e pesquisadora do NIT? Fui reticente em incorporá-las na presente tese, talvez por tê-las naturalizado como parte de minha formação. Até que ao me distanciar espacialmente de meu contexto de pesquisadora moradia comecei a dar sentido à grafia de meus diários de campo e a entender que não havia como (me) fragmentar e separar o que sempre estive em relação. Ou melhor, o que nunca estive separado. Foi somente após um certo amadurecimento que conectei posições assumidas e relações estabelecidas ao longo dos últimos dez anos com o que meus diários de campo teimavam em insistir.

Durante os últimos dez anos realizei trabalhos de campo em várias aldeias da região hidrográfica do Guaíba, como Cantagalo/ teko’a Jatai’ty, Coxilha da Cruz/ teko’a Porã, Itapuã/ teko’a Pindó Miri, Lami, Lomba do Pinheiro/ teko’a Anhetenguá, Capivari, antiga aldeia de Torres, Passo Grande/ teko’a Nñuu Poty, Petim/ Arasaty e Estiva/ teko’a Nñuundy. Nessas três últimas permaneci períodos mais longos e, de modo intermitente, mantive contato direto com seus moradores ou principais interlocutores entre os anos de 2008 e 2010. Conheci também outras aldeias, onde

permaneci algumas semanas ou dias, como as de Estrela Velha/ teko'a Ka'aguy Porã, Guarita, Pacheca e Riozinho.

As gravações de áudio não são o forte de meus registros etnográficos. Conto com uma dezena delas, realizadas sobretudo com interlocutores chefes e que ademais da oratória treinada, ficaram tão pouco à vontade com o uso de um gravador quanto pessoas pouco habituadas em falar com um juruá/xenhorá. Entre essas poucas gravações, há uma longa que registra a fala de Pará sobre como viviam os Mbyá “no tempo dos antigos” e que Yva traduziu algumas partes para que eu pudesse melhor descrever a criação do mundo por Kuaray e Jachy, os gêmeos míticos. Pará é uma velhinha que dizem ter mais de 100 anos, mãe de Kerechu e avó de Yva. Portanto, são meus diários de campo e caderninhos de lembretes, oriundos de uma escrita afetada, a fonte principal de anotações advindas de observações e escuta.

Os registros fotográficos tampouco são em grande número, mas consideráveis se em comparação com os de áudios. O fato das pessoas mbyá não se oporem nos dias de hoje à fotografia, não quer dizer que fiquem completamente à vontade quando em cena uma câmera. Mas gostam muito de ver fotografias de parentes que moram em outras aldeias, assim como de recebê-las impressas. As melhores imagens que tenho advém de dias em que emprestei minha câmera fotográfica para um jovem de Ñüu Poty. São imagens que tratam do que chamaríamos de “intimidade” e interessantes por revelarem o que a eles lhes parecia instigante registrar. Porém, não as trago para tese. Primeiro porque não são de minha autoria e segundo porque mereceriam um capítulo a parte e, antes de tudo, o consentimento de Kuaray Chunu.

Não tenho o domínio do dialeto mbyá, mas o compreendo relativamente bem. Tive aulas com Verá Tataendy em Ñuundy nos idos de 2003 e somente retomei estudos de forma mais sistemática no ano de 2012, em Paris. Nesse meio tempo, meus professores foram meus interlocutores que bastante se esforçaram para que eu aprendesse a linguagem hodierna das aldeias. E tradutores-traidores não faltaram em minhas estadias, sendo que dúvidas posteriores advindas de minhas anotações foram quase sempre sanadas por jovens escolarizados, que gentilmente me ajudaram a melhor compreender expressões e palavras. Conversas com anciãos e mulheres que não falavam o português foram mediadas principalmente por Yva. Ela não é tão afeita a traduções quanto os jovens escolarizados e é bem seletiva no que deseja traduzir para o português. Se no início isso me incomodava um pouco, já que idealizava uma tradução literal, depois me pareceu uma possibilidade ímpar poder contar com sua interpretação e adaptação ao português do que uma outra pessoa mbyá havia dito. Quando tais “traí(du)ções” forem de Yva, indicarei no texto.

Não vejo a interlocução em português como um problema. Há muitas palavras aportuguesadas que dizem muito da relação que os Mbyá estabelecem com os Juruá e também sobre como se apropriam e significam palavras que acabam por ganhar um novo sentido entre eles. O paradoxo é que somente tendo o mínimo de conhecimento sobre o dialeto mbyá para perceber a lógica envolvida. Mas bem, dependendo do interesse do pesquisador, é salutar ter atenção justamente no que dizem em português. Sempre que possível, quando as interlocuções se davam em português, tive interesse em saber como se referiam a dadas situações e ações em seu dialeto, mais precisamente em assuntos que nada tinham a ver com a interação com os Juruá, mas sim entre eles. Na escrita da tese, trouxe os termos em guarani,

contemplando a tradução que meus próprios anfitriões fizeram e os significados para elas que encontrei em dicionários, incluindo aqui o do jesuíta Montoya (1639 [1993], 1639 [2002], 1639 [2011]).

A tese está estruturada em cinco capítulos. No primeiro apresento os Guarani-Mbyá, situando o leitor em um breve resumo da história desse coletivo – contada pelos historiadores -, e descrevo os teko'a de Ñuundy, Ñüu Poty e Arasaty com o intuito de fornecer uma imagem de como vivem e se organizam socialmente meus anfitriões. Ainda nesse primeiro capítulo introduzirei reflexões etnográficas que serão melhor trabalhadas no restante da tese. O segundo capítulo tem como objetivo tratar especificamente das relações entre mulheres e homens, a partir de um guarda-chuva teórico que tanto alimentará algumas considerações a respeito quanto incitará a retomar questões no capítulo três; e também das relações dos Mbyá com os *ja* de animais, através das armadilhas colocadas na mata e incorporações de qualidades bem vindas na formação de corpos-pessoa, sobretudo de crianças. No final desse capítulo retomarei o que deixei iniciado no capítulo primeiro, a saber, as relações entre os Mbyá e seus vizinhos proprietários de terra juruá.

O capítulo três é dedicado aos estados afetivos e ao imbricamento destes na noção de corpo-alma e pessoa, contribuindo para uma exacerbação de uma instabilidade intrínseca à qualidade humana na vida terrena. No capítulo quatro, por sua vez, voltarei à etnografia dos capítulos dois e três com o objetivo de discutir a relação entre as mulheres mbyá e Jachy (lua), recorrendo à narrativa mítica de Pará sobre o porquê de comportamentos e atitudes consideradas anti-sociais serem evitadas na relação entre conjugês. Trata-se do mito de criação do mundo, a partir do qual os Mbyá explicam como os gêmeos Kuaray (sol) e Jachy (lua) criaram o que

nos dias atuais alimentam a vida mbyá. No quinto e último capítulo é a morte de Karáí Tataendy, criança de cerca de dois anos de idade, que me leva a recuperar considerações sobre estados afetivos e tensões etnográficas, bem como a discorrer sobre a relação entre vivos e mortos. Os mortos são uma espécie de um Outro próximo não aproximável. Toda sorte de investimento é feita para que se mantenham longe dos parentes vivos, sendo muitas vezes motivadores de mudanças de famílias inteiras para outras aldeias. Aqui o *-jepotá*, ser no qual se transforma quem se deixa capturar pela perspectiva de um Outro, e o *ekoviakue*, “aquele mesmo que voltou” como traduziu Yva, traçarão novamente reflexões sobre as implicações de uma natureza instável e sobre a noção de pessoa mbyá.

Nas considerações finais tentarei retomar tanto o que tratei como relevante quanto o que, por desatenção ou descaso, deixei solto e à mercê de interpretações dúbias. Por certo que tal feito tratar-se-á de mera pretensão, pois se o tempo é mais uma relação que uma fatia matemática, não terei como dar conta, espero que somente por ora, de uma autocrítica.



Ilustração 9: Kuaray Jeju. Nüu Poty, setembro de 2009.

CAPÍTULO 1. Espaços territoriais mbyá e a cidade juruá

O contexto etnográfico desta tese tem como referência a região hidrográfica do Guaíba, na qual mora a maioria dos Mbyá que conheci ao longo destes últimos anos. Transitarei nas narrativas por outros lugares à medida que meus principais interlocutores circulem, assim como farei menção a aldeias muito presentes em suas memórias. Os Guarani-Mbyá deslocam-se com bastante frequência e sua rede de parentes é tão particularmente tecida e distribuída quanto seu território, conforme poderemos observar nas próximas páginas. Entre outras questões, tratarei neste capítulo de apresentar quem são e onde vivem.

Os Mbyá nos estudos de etnologia e nos escritos históricos

Habitantes da costa leste do território ameríndio quando da chegada dos portugueses, coletivos falantes do Tupi-guarani foram os primeiros a sofrerem as consequências da colonização. A grande maioria foi dizimada ainda no primeiro século desse encontro forçado. Desde então, são inúmeras as informações produzidas sobre seu modo de vida, a começar pelos escritos de cronistas, exploradores e religiosos¹⁵. Entre esses coletivos, encontram-se os Mbya, habitantes de uma faixa territorial extensa, hoje circunscrita aos Estados-Nações da Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai e classificados linguisticamente como pertencentes ao tronco Tupi. Segundo consta no site do Instituto Socioambiental (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya>), os Mbyá no Brasil, em 2008, somavam cerca 7.000 pessoas; no Paraguai, 14.887 segundo censo datado de 2002 e, na Argentina, 5.500 a partir de dados do ano de 2008. Em comparação com os outros subgrupos guarani, Chiripá e Kaiowá, os Mbyá são os menos numerosos. Em função da significativa mobilidade de pessoas e famílias por seu alargado território, há uma certa dificuldade em contá-los. Tampouco houve, até o momento, esforço por parte dos países circunscritos ao seu território em uniformizar método e período de coleta de dados populacionais. Atualmente dados confiáveis sobre a população mbyá no RS são fornecidos pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), mesmo que recuem somente até o ano de 2007, quando iniciou-se a sistematização destes.

Se no início do século XX Curt Nimuendaju já remarcara que os Guarani eram tão conhecidos que escrever sobre eles talvez fosse supérfluo (1987, p. 03),

¹⁵ Como Ruy Diaz de Guzmán (1836), Auguste Saint-Hilaire (1999), Hans Staden (2008), Jean de Léry (1880), entre outros.

imaginemos que resta quase nada a dizer mais de um século depois. Embora essa advertência, por assim dizer, foram vinte e nove trabalhos acadêmicos, entre teses e dissertações, defendidos somente em cinco Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Brasil, entre os anos de 2002 e 2012 sobre coletivos guarani (Mbyá e Chiripá), excluindo-se os Kaiowá¹⁶. Quantia significativa, para termos uma ideia ligeira. Não sei se o fato dos Guarani estarem próximos fisicamente de grandes centros urbanos – e, por consequência, de Universidades e pesquisadores – facilita a logística de um trabalho de campo ou se continuam realmente a nutrir boas reflexões para etnologia. Os sujeitos de tese por vezes acompanham a dinâmica do coletivo em foco, e mesmo que muitos deles estejam amparados em temas já clássicos pela reincidência de atenção de estudiosos passados, extrapolar as fronteiras dessa quase província guarani, como remarcou Viveiros de Castro (1986), constitui tarefa há pouco levada a cabo. Essa quase província quando vista a partir de um contexto de pesquisas Tupi-Guarani advém do caráter particular das monografias sobre os Guarani, nas quais não somente as marcas do período missionário se fazem presentes quanto interesses de pesquisa embebidos por cosmologia cristã, em uma possível retroalimentação antropólogo-nativo.

Léon Cadogan em seus diversos artigos e ensaios publicados sobretudo nas décadas de 1950 e 1960 sobre os Mbyá foi fonte primeira para os trabalhos de Hélène e Pierre Clastres, que por sua vez foram decisivos para a etnologia

¹⁶ Refiro-me aos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social das Universidades Federais do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina, do Paraná, do Rio de Janeiro (Museu Nacional) e da Universidade de São Paulo e às dissertações de: ARNT (2010), BARROS (2003), BONAMIGO (2006), COSTA (2011), DALLANHOL (2002), GANZ (2003), GOBBI (2008), GONÇALVES (2011), HEURICH (2011), MARTINS (2007), MELO (2008), MORAES (2010), PIRES (2007), PRADELLA (2009), PRATES (2009), QUEZADA (2007), OLIVEIRA (2011), OLIVEIRA (2004), TEMPASS (2005) e VASCONCELOS (2011); e às teses de: ASSIS (2006), BARROS (2011), DE ROSE (2010), MACEDO (2010), MELO (2006), MONTARDO (2002), PISSOLATO (2006), SILVA (2007), SILVEIRA (2011), SOARES (2012) e TEMPASS (2010).

ameríndia contemporânea. Cadogan soube aproximar-se dos Mbyá, falando sua língua e envolvendo-se nas políticas indigenistas paraguaias, além de estabelecer contato com Alfred Métraux e Lévi-Strauss, na França, a fim de solicitar que enviassem algum de seus alunos para estudarem os Guayaki, antes que, segundo ele, estes desaparecessem em consequência do contínuo extermínio que vinham sofrendo. Foi através dessa rede que sob o nome de “mission Clastres-Sebag”, em 1963, Pierre Clastres e Lucien Sebag desembarcaram no Paraguai e acompanhados por Léon Cadogan chegaram até a localidade de Arroyo Morotí. Alguns meses mais tarde, chegaria Hélène Clastres. Os Guayaki eram um dos subgrupos Guarani do Paraguai, ou um dos “guaranizados”, e que todavia nos dias atuais figura na memória mbyá como um de seus Outros¹⁷. Ouvi algumas vezes durante meus trabalhos de campo acusações de que este ou aquele era Guayaki, como forma de representação de uma má conduta ou mesmo no intuito de demonstrar tratar-se de gente comedora de carne humana. Pierre Clastres, em carta escrita a Lévi-Strauss e datada de 10 de novembro de 1963, elenca três conclusões sobre os Guayaki, sendo a primeira delas que “culturellement, les Guayaki sont des proto-guarani”¹⁸.

É de Pierre Clastres *Le grand parler: mythes et chants sacrés des Indiens Guaranis*, livro que apresenta uma coletânea de textos, tendo como base os escritos de Cadogan. Em sua introdução, o antropólogo observa que “poucos povos testemunham uma religiosidade tão intensamente vivida, vínculos tão profundos aos

¹⁷ Cadogan refere-se ao mito de origem dos Guayaki segundo os Mbyá. “En un principio los Mbyá y los Guayaki vivían juntos bajo el gobierno de *Pa'i Rete Kuaray*. Un día los Guayaki aparecieron en la danza ritual completamente desnudos y Pa'i enfurecido, los apostrofó con la sentencia: *Guajaki, java mokera!*, dispersándolos por la selva. Es por ese motivo que viven errantes y salvajes hasta el presente”. (1997, p. 138)

¹⁸ Durante meu estágio doutoral no Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS – Collège de France/CNRS/EHESS), em Paris, tive acesso às cartas trocadas entre Pierre Clastres e Lévi-Strauss, que remetem ao período em que o jovem etnólogo encontrava-se no Paraguai. Transcrevi essas cartas e futuramente penso lhes dar a devida atenção.

cultos tradicionais, vontade tão férrea de manter em segredo a parte sagrada do seu ser” (1990, p.10). Palavras que ainda hoje reverberam com exatidão. Mas P. Clastres é conhecido na etnologia por conta de sua teoria de que sociedades das terras baixas sul-americanas seriam sociedades *contra* o Estado e voltadas *para* a guerra. As influências mútuas entre o casal Clastres podem ser percebidas a partir da primeira teoria de Pierre, na qual seu interesse por uma filosofia política em que se destaca o chefe sem poder, aquele que ocupa um lugar de chefia justamente para que se possa fazer controlar e não o contrário, desenvolvida em vários artigos compilados em *A sociedade contra o Estado*. Nela o profeta figura como personagem insurgente e no trabalho de Hélène Clastres, *A terra sem mal*, acontece uma realocação de atenção. O profeta ganha magnitude e devém importante em uma análise na qual se pode deduzir que a separação entre o político e o religioso delinea-se tenuamente.

Outra referência na guaraniologia é Bartomeu Melià, que entre outros escritos publicou *O Guaraní: uma bibliografia etnológica* juntamente com outros dois autores¹⁹ e que pretendeu, em 1987, dimensionar a produção bibliográfica sobre esse coletivo em livro que conta com mais de 400 páginas de referências bibliográficas. Melià também nutriu-se das ricas anotações de Cadogan, as quais o ajudariam a formular suas reflexões sobre a importância da palavra entre os Guaraní. Assina o prólogo de *Ywyrá Ñe'ëry: fluye del árbol la palabra*, publicado em 1971 por Léon Cadogan, sob o título “Hacer escuchar la palabra” ressaltando que sua atenção está na importância da oratória e na religiosidade guaraní, tema que pautaria e muito bibliografias concomitantes e subsequentes as suas.

¹⁹ MELIÀ, B., SAUL, M., MURARO, V. (1987).

Egon Schaden escreve no início da década de 1960 *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, que ademais de imbuído pela perspectiva da aculturação é rico em dados de campo e informações sobre os Guarani. Em diálogo assim como os citados anteriormente com León Cadogan, o então professor da Universidade de São Paulo (USP) enseja um quadro geral sobre a cultura e o suposto processo de aculturação então vivido por esses indígenas, registrando mudanças e alterações na vida material, de subsistência e de práticas rituais. Vem de Schaden também a nomenclatura das três parcialidades guarani, a saber, Chiripá, Kaiowá e Mbyá. De um modo ou de outro, todos esses autores se reportam ao jesuíta Montoya e ao fundador da guaraniologia moderna, Curt Nimuendaju, circunscrevendo assim a cadeia de principais referências.

Em comum, embora Cadogan fuja da temática em si e Schaden detenha-se em esquadrihar a aculturação enquanto ângulo interpretativo da cultura guarani, abordam a prática dos deslocamentos embasados por debates acerca da religião e da política indígena. Hélène Clastres fortemente influenciada por Métraux, que inicialmente dirigira seus estudos e de seu marido Pierre, dedicou sua tese de doutorado à investigação sobre a relação entre religião e migração, postulando finalmente o termo profetismo ao invés do até então messianismo utilizado por Métraux. Com uma maior definição do termo, que não tão definido estava nos escritos de Métraux ademais de diferenciar movimentos indígenas de movimentos “misturados”, Hélène Clastres concebe o profetismo como uma resposta aos chefes políticos, ao poder eminente da unidade, e à ameaça dos brancos. Por isso a busca pela Terra sem Mal, como recusa à aceitação do poder cristalizado e ao Estado, e à

cataclismologia, evento presente desde o livro de Nimuendaju *As lendas de criação e destruição do mundo*.

Etnografias recentes ainda dão continuidade ao tema dos deslocamentos, não mais detendo-se em discussões bipartidas entre política e religião e sim explorando relações de parentesco e xamanismo, de modo a deslocar a problemática para um outro prisma. Remonta a Métraux o primeiro esforço em estudar as migrações Tupi-Guarani, especialmente Tupinambá e Guarani, em consonância com os escritos de cronistas dos séculos XV e XVI, e a Nimuendaju o profetismo e o interesse pela concepção de alma entre os Guarani, tema que abordarei no terceiro capítulo.

No próximo capítulo adentrarei especificamente na literatura sobre os Guarani-Mbyá tomando referências de etnografias recentes como as teses de Valéria Assis (2006), Flávia Mello (2006), Elizabeth Pissolato (2006) e as dissertações de Gustavo Pradella (2009) e Guilherme Heurich (2011). Contudo, antes, faz-se imperativo notar que se Nimuendaju teve significativa importância para os estudos de Métraux, Cadogan e Schaden, desenhando uma nova geração de guaraniólogos brevemente anterior ao casal Clastres, é a tese de Viveiros de Castro *Araweté: os deuses canibais* que aproxima os Guarani - ou impele etnógrafos a aproximá-los - de uma metafísica tupi-guarani e de temas pertinentes à etnologia ameríndia em geral, traçando um outro rumo para reflexões etnográficas ao sustentar a categoria da pessoa como meio de aproximação de uma “forma” tupi-guarani. O trabalho de Hélène Clastres é esteio para suas reflexões. O antropólogo argumenta a importância de atentar para uma fluidez em termos de organização social e para uma densa discursividade cosmológica entre estes (1986, p. 112),

postulando que se há um tema insistente nas descrições sobre os Tupi-Guarani este é expresso pela palavra ambivalência.

Interessa-me particularmente essa observação, pois tomo, de início, a ambivalência como fio condutor para explorar noções de corpo e pessoa desde uma leitura dos estados de ânimo *mbyá* e também para pensar a relação com o Estado brasileiro, ou melhor, com agências-pessoas estatais que constituídas a partir de um poder flutuante, assimétrico, incita os *Mbyá* a dançarem à luz de interesses seus. A ambivalência se tomada como sinônimo de instabilidade está presente também na relação *mbyá* com seus espaços existenciais, especificamente os ditos acampamentos que veremos no próximo capítulo. São eles, em algumas situações, desprovidos de investimento por parte do coletivo na construção da *opy* justamente por considerarem que a acentuada instabilidade, fruto da relação hostil com alguns proprietários *juruá*, ameaça uma presença de longa duração.

Mas voltemos ao que diz Viveiros de Castro sobre a presença da palavra ambivalência na literatura etnológica:

“Já se disse que a atitude dos Guarani face à morte era ambivalente (Schaden, 1962: 133); que o papel do xamã era objeto de uma avaliação ambivalente (Wagley, 1976; Baldus, 1970: 401); que o prisioneiro de guerra Tupinambá encarnava uma ambivalência e uma contradição (Huxley, 1963: 287); que o mundo natural e sobrenatural ofereciam um caráter ambivalente do ponto de vista da Sociedade (Kracke, 1983: 34-5); que o lugar da chefia ou da autoridade era essencialmente ambíguo (Kracke, 1978: 71), por fim, e sobretudo, que a ambivalência é constitutiva do humano, ou do estado cultural (H. Clastres, 1978: 93-97)”. VIVEIROS DE CASTRO (1986, p. 113-114).

Fausto propõe a linguagem da maestria como reflexão sobre a instável relação entre a produção e o solapamento do poder, enquanto crítica à concepção de poder clastriano e ao termo controle, postulando que a ambivalência existe nessa dobradiça entre quem é a causa e quem é o agente em situações a exemplo das vividas pelo guerreiro araweté ou o curador parakanã (2004, p. 342-343). Denomina também de instabilidade constitutiva esse estado generalizado na Amazônia de assimetria na dominação, em que não advoga-se a predação por inteiro, predando sem prever a eliminação completa da outra subjetividade em jogo.

Viveiros de Castro atenta para recorrência do termo ambivalência, como vimos, e também para armadilha que advém de seu uso como explicação para o canibalismo entre os Tupi-Guarani, dizendo que ela mais atrapalharia do que resolveria e que, enfim, tratar-se-ia de uma condição intrínseca à sociedade. No entanto, no decorrer de sua tese ela aparece na descrição, na maioria das vezes expressa por estável / não estável, sobretudo quando em cena a noção de pessoa. Ainda no final deste capítulo adentrarei nos prováveis sentidos dados pelos Mbyá às relações assimétricas estabelecidas com os Juruá, levando em conta instabilidades de seus estados afetivos e como tais estados são agenciados nessas relações.

O delinear das fronteiras estatais

Proponho-me neste tópico a situar o panorama histórico de presença guarani na região platina, de modo mais amplo, alinhavando a historiografia à etnografia que realizei entre os Guarani-Mbyá da região do Lago Guaíba.

Alianças locais entre atuais proprietários de terra e indígenas foram deveras importantes para que estes últimos pudessem permanecer senão em seus próprios territórios, próximos a eles. Sucessivas guerras, envolvendo interesses divergentes entre Coroa Espanhola e Portuguesa no início da colonização europeia desenharam as fronteiras do sul do Brasil. A imposição de fronteiras estatais aos Guarani forçou-os a adequarem-se durante muitos anos à oferta disponível de espaços.

Comparando a região do extremo sul do atual Brasil com outras regiões da América portuguesa, Portugal, tardiamente, investiu no seu povoamento. As primeiras tentativas de estabelecimento ao sul da América partem de comerciantes portugueses instalados em Buenos Aires logo após a fundação definitiva desta cidade, em 1580 (Canabrava, 1944). Depois de décadas atuando no comércio de Buenos Aires, muitos portugueses são expulsos por Decreto Real em decorrência do fim da União Ibérica²⁰; anos mais tarde, em 1680, com financiamento de negociantes instalados na praça do Rio de Janeiro e com apoio logístico e material da metrópole, Portugal funda a cidade de Colônia de Sacramento na margem esquerda da foz do Rio da Prata, em frente a Buenos Aires (Prado, 2002).

A desembocadura do Rio da Prata assume, então, um ponto estratégico à época. Através do Rio da Prata, navegava-se pelo interior do continente sul-americano, possibilitando a aproximação com as minas de prata de Potosí, com a cidade de Lima, capital do Vice-Reino Peru (em 1776 o Vice-Reino divide-se em Vice-Reino do Peru, com capital em Lima, e em Vice-Reino do Rio da Prata, com capital em Buenos Aires), e com a próspera cidade de Assunção. Além disso, pelo

²⁰ O rei de Portugal Don Sebastião morreu em 1578 sem deixar descendentes diretos. Então, pelas políticas de casamento, Portugal uniu-se à Espanha formando a chamada União Ibérica (1580-1640). Durante os 60 anos da União Ibérica, o Tratado de Tordesilhas, firmado em 1494, em consequência da chegada de Cristóvão Colombo ao Novo Mundo, estabelecendo a divisão do ainda desconhecido continente americano entre Portugal e Espanha, deixou de fazer sentido, possibilitando que espanhóis e portugueses pudessem circular livremente pelo território das duas coroas.

Rio da Prata, escoavam toneladas de prata retiradas de Potosí. Portanto, controlar a navegação do Rio da Prata, significava reter uma grande quantidade do valioso metal.

Concomitante a esse processo, jesuítas a serviço da Espanha passaram a desenvolver aldeamentos de indígenas Guarani na chamada Província do Paraguai (atuais sul do Paraguai, nordeste da Argentina e noroeste do Rio Grande do Sul) e no Guairá (atual oeste dos estados do Paraná e Mato Grosso do Sul). No período do Vice-Reino do Peru, o atual território do Rio Grande do Sul era denominado Província do Tape, e as Reduções do século XVII estavam no centro do estado, ao longo dos rios Jacuí e Ibicuí. Já no período do Vice-Reino do Rio da Prata, as configurações espaciais sofrem alterações. Guaíra e Tape são contemporâneas temporalmente.

Esses aldeamentos, chamados de Missões ou Reduções, das últimas décadas do século XVI até meados do século XVII, foram acossados por bandeirantes paulistas e por *encomenderos* de Assunção. A partir de 1641, após a vitória guarani sobre os bandeirantes na Batalha do *M'Bororé* (a legislação espanhola passa a ser mais firme contra a atuação dos tais *encomenderos*), as Missões Guarani passam por um grande estágio de desenvolvimento, no qual prosperava a produção agropecuária e manufatureira; também, em especial, a produção de gado vacum, cultivo de erva-mate e confecção de produtos têxteis.

O século XVIII é um período de profundas mudanças nas políticas expansionistas das Coroas Ibéricas. As Reduções missioneiras, a Guerra Guaranítica²¹, a Guerra do Paraguai, a Revolução Farroupilha e Federalista são

²¹ Uma das cláusulas do Tratado de Madrid preconizava a entrega de Colônia de Sacramento, por parte de Portugal, para a Coroa espanhola, e esta entregaria a região das Sete Reduções Orientais do Uruguai. Esta cláusula previa que os indígenas teriam o prazo de um ano para desocuparem a

alguns dos eventos marcantes ocorridos ao longo do tempo. Em sua grande maioria, os Guarani foram arregimentados para lutarem nas guerras e também para fixarem-se nas Missões. Outros conseguiram sobreviver em regiões já colonizadas por brancos através de alianças locais/circunstanciais, a exemplo do que se pode observar nos registros de batismo, nascimento, óbito e de polícia envolvendo indígenas guarani na região de Porto Alegre, Guaíba e Barra do Ribeiro (municípios do RS)²². Outros ainda conseguiram resistir às Reduções jesuíticas e às guerras escondendo-se nas matas de floresta atlântica na região da fronteira entre Argentina e Paraguai. Sobre estes, estudos históricos indicam que os Mbyá contemporâneos descenderiam dos “índios monteses”, assim denominados no período colonial. O adjetivo advém de Montes (em espanhol), do local de mata no qual esconderam-se dos invasores juruá. Depois, em estudos como os do paraguaio Cadogan (1997) e nos escritos sobre as viagens às Missões argentinas de Ambrosetti (1895), foram associados aos “Caingúá”, denominação provavelmente advinda de *Ka’agüy* (mata, floresta em mbyá), que habitavam o Paraguai no século XIX.

região. Diante da recusa e resistência de milhares de Guarani, entre 1754 e 1756 travou-se a chamada Guerra Guaranítica, onde lusitanos e espanhóis atuaram conjuntamente contra a insurgência indígena.

²² Pesquisa realizada em arquivos pelo historiador César Pereira em razão de estudos de identificação e delimitação de três Terras Indígenas Mbyá-Guarani.

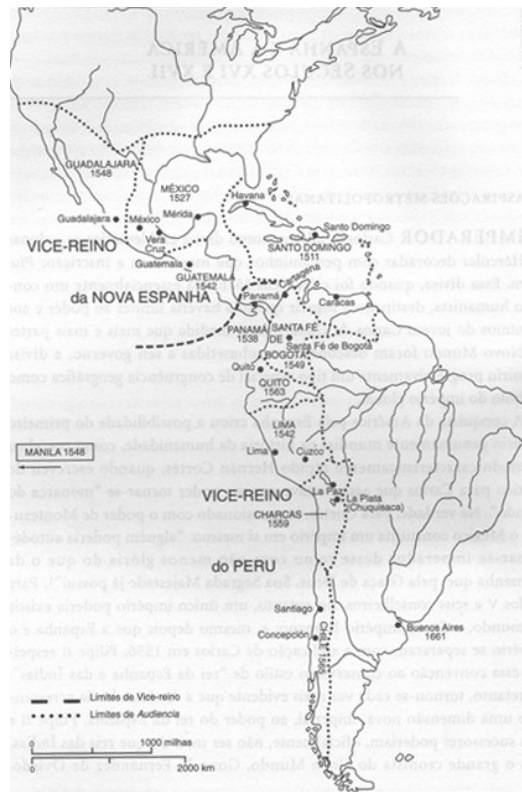


Ilustração 10: Divisão administrativa e principais núcleos populacionais no século XVII da Coroa Espanhola. FONTE: BETHELL, L. (1999)

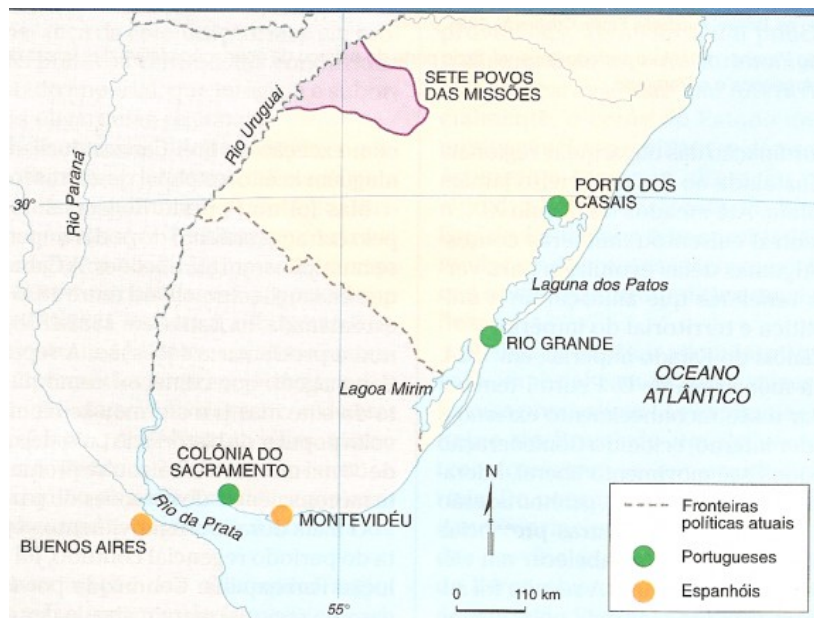


Ilustração 11: Domínios portugueses e espanhóis na região Platina no século XVIII. FONTE: MAGNOLI, OLIVEIRA e MENEGOTTO (2001)

A permanência mbyá, nas últimas décadas, em teko'a como Ñuundy/Estiva, Arasaty/Petim e Ñüu Poty/Passo Grande tornou-se possível devido às alianças com moradores do entorno, manifesta em troca de favores, doação de alimentos e roupas, ocasionando uma convivência relativamente “tranquila”. Observa-se uma discursividade recorrente por parte dos Juruá, vizinhos às ocupações, em afirmar que os Mbyá não incomodam e não costumam desencadear conflitos. Também enfatizam os Mbyá que não afrontam e não contrariam as orientações dos Juruá, sendo “respeitosos” aos domínios das cercas. O fato de manifestarem-se cordiais em relação aos Juruá não implica na aceitação de restrição de uso do espaço, reconhecido por estes como seu território ancestral; e nem de concordância com o pensamento dos brancos. No dia a dia do trabalho de campo e a partir de uma escuta atenciosa é possível compreender que as narrativas nativas em espaços públicos - e quando o interlocutor juruá não é reconhecido como aliado - apontam para esse trato amistoso e de “respeito”²³, ao passo que as práticas de uso e manejo do território, ademais de cercados, fazem-se presentes no cotidiano do teko'a. Sabem os Mbyá que essas alianças são circunstanciais e importantes para o acesso aos recursos ambientais e interações com alteridades não humanas. Sendo assim, utilizam-se de estratégias que garantem o acesso, mesmo que parcial, como trilhas por dentro da mata ciliar para alcançar vertentes d'água, colocar *mondéu* e *mondepi* (armadilhas para capturar animais), coletar material para artesanato e ervas medicinais.

²³ Aspas são utilizadas para palavras e frases ditas em português pelos Mbyá, bem como para palavras e frases ditas por interlocutores brancos, conforme sublinhei nas primeiras páginas desta tese.

Cartografia elaborada a partir de dados arqueológicos, conforme observa-se a seguir, indica a presença guarani na região desses atuais teko'a há pelo menos mil anos. Oriundos da Amazônia, segundo a tese mais aceita, grupos guarani teriam chegado à região da bacia platina através de seus afluentes Paraguai, Paraná, Uruguai há aproximados dois mil anos, adentrando na região do rio Jacuí, que atravessa o atual estado do Rio Grande do Sul²⁴. Ocuparam as margens dos rios, ricos pela cobertura da mata atlântica, tal como em prática na ocupação territorial atual. O mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju aponta a presença guarani na região no século XX. É por certo que podemos recuar no tempo e argumentar que a presença guarani na região é de milênios, mas se não o faço exaustivamente nesta tese é porque foge do meu intento, circunscrito a ressaltar que o contexto hidrográfico do Guaíba é hoje tão povoado pelos Mbyá quanto já fora em outros momentos da história, tanto por eles quanto por outros grupos (como Kaingang, Charrua e Minuano).

²⁴ Publicado em 1991, pelo Instituto de Pesquisa Anchieta, o nº 5 da Série Documentos, intitulado Arqueologia do Rio Grande do Sul: Pré-história do Rio Grande do Sul, aborda a discussão arqueológica.

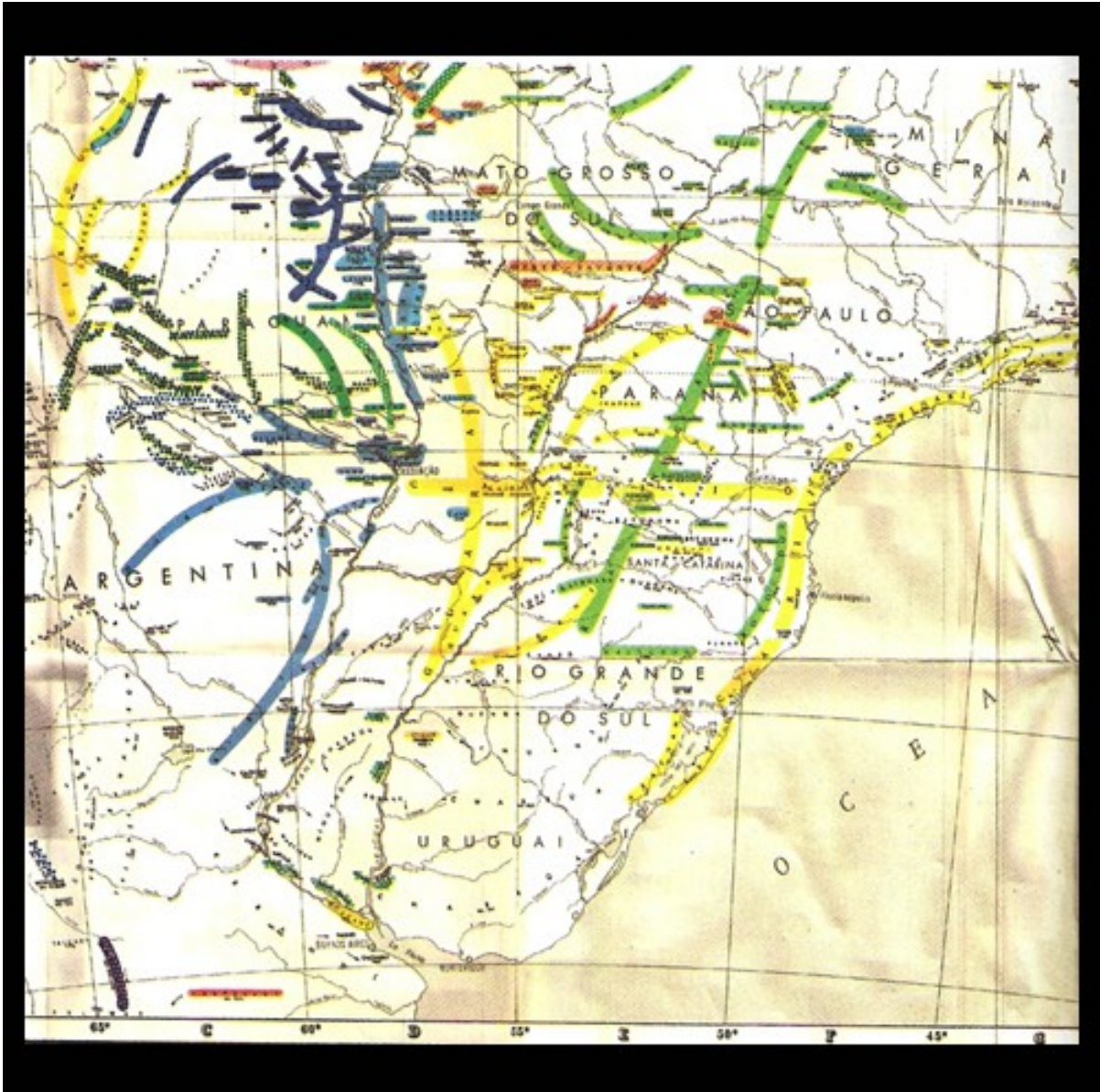


Ilustração 12: Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju, de 1944. Em amarelo, a localização de indígenas falantes de línguas do tronco Tupi-Guarani. Note-se a localização de tais grupos na borda do Lago Guaíba e da Laguna dos Patos.

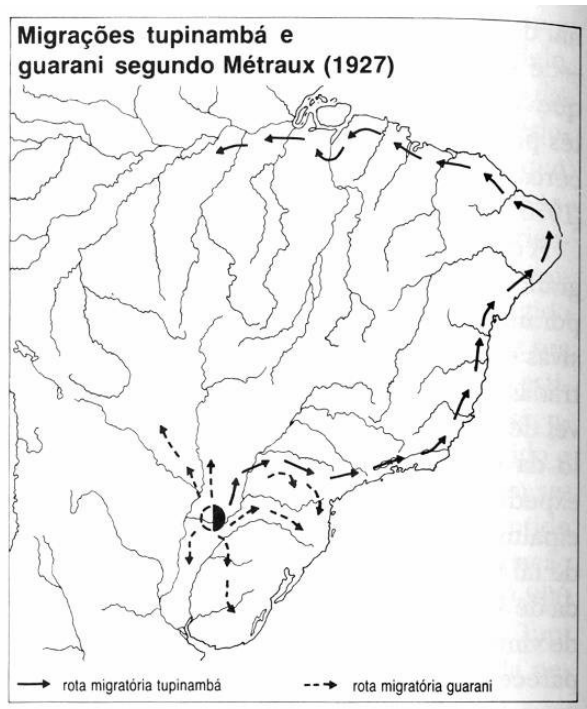


Ilustração 13: Mapa sobre as rotas migratórias Tupinambá e Guarani segundo Métraux (1927).

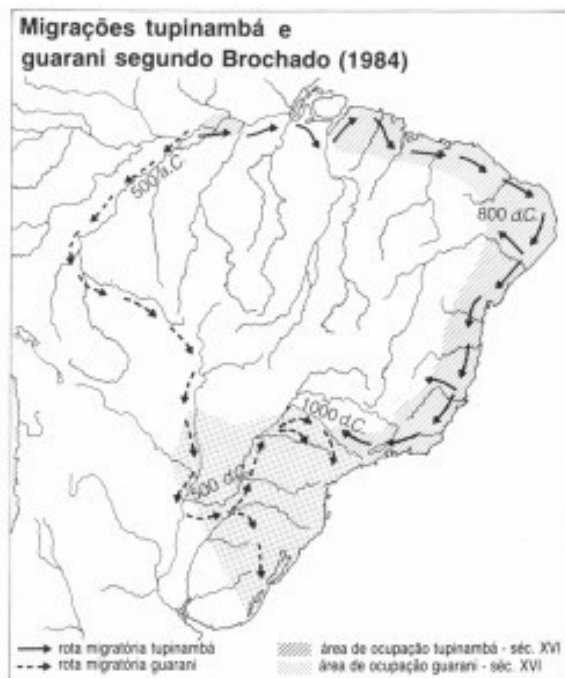


Ilustração 14: Mapa sobre as rotas migratórias Tupinambá e Guarani nos séculos XVI e XVII. Note-se a indicação da seta para região hidrográfica do Guaíba (BROCHADO, 1984).

Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, Estado meridional do Brasil e que faz fronteira com os países Uruguai e Argentina, desde sua fundação, no final do século XVIII conta com a presença e trânsito de coletivos ameríndios. Se forçados a recuarem da costa para o que persistia em resistir à presença branca no interior da região, o fato é que são poucos os registros oficiais antigos em que constam o etnônimo guarani grafado. De um modo geral, são escassos os estudos de história indígena ou que, pelo menos, contemplem a participação nativa na construção territorial, política, econômica e cultural do estado do Rio Grande do Sul. A situação torna-se mais crítica principalmente a partir da segunda metade do século XVIII.

Devido à derrota sofrida pelos Guarani missioneiros na guerra de 1754-56 e por causa da expulsão dos jesuítas dos territórios espanhóis em 1768²⁵, as informações por registro escrito sobre a presença indígena tornaram-se esparsas. Embora espanhóis e portugueses entrassem em contato com mais frequência com indígenas missioneiros ou com os chamados 'infiéis' e, por conta disso, os registros escritos referentes ao período das missões sejam mais abundantes, a presença nativa na região em cena também foi – mesmo que em menor quantidade - registrada durante os períodos colonial, imperial e republicano.

Os primeiros registros escritos pesquisados provém de mapas de viajantes/exploradores. Uma das principais características dos primeiros mapas europeus na América, comparando com os mapas produzidos a partir do final do século XVIII, é o fato de registrarem as populações indígenas da região a partir de seus etnônimos. Os europeus tinham a preocupação em nomear os nativos, em identificá-los a fim de estabelecer acordos e alianças para obter o sucesso da

²⁵ Em se tratando de historiografia gaúcha, durante muitas décadas somente dois autores dedicaram apenas um capítulo para o período posterior aos jesuítas. Estes foram: PORTO, A. (1954) e TESCHAUER, C. (1922).

colonização²⁶. Os Guarani são também conhecidos nos escritos históricos como Arachanes (Guarani, moradores da região de Arasá, margem oeste da Laguna dos Patos, segundo a documentação jesuítica castelhana do século XVII) ou Patos (denominação portuguesa, também do século XVII, aos Guarani habitantes da Laguna do Patos, à qual emprestaram seu etnônimo), Carijós (denominação portuguesa, dos séculos XVII e XVIII, aos Guarani habitantes do litoral atlântico desde o atual Rio Grande do Sul até o Vale do Ribeira, no atual estado de São Paulo) e Tapes (sinônimo português para Guarani do atual Rio Grande do Sul – que é utilizado principalmente nos séculos XVII e XVIII, períodos em que o território do Rio Grande do Sul foi denominado Província do Tape, como referido – que significa caminho em Guarani).

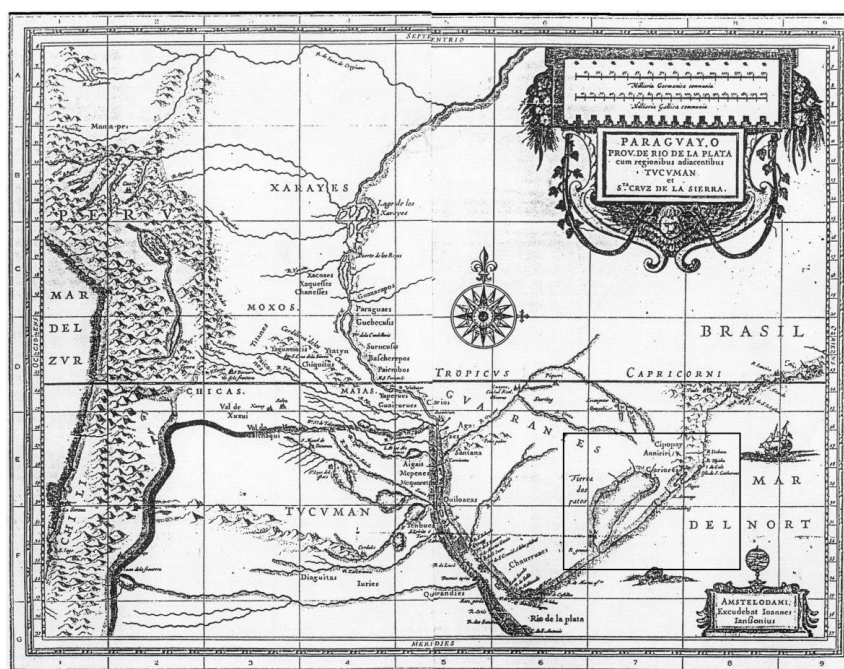


Ilustração 15: Mapa do Paraguai ó Província de Rio de la Plata cum regionibus adiacentibus Tucuman et Sta. Cruz de la Sierra, 1630. FURLONG, G. Cartografia Jesuítica del Río de la Plata. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras 1936, op. cit., Lámina I, n. 06 do Catálogo, p.26 do texto. BARCELLOS (CD-ROM, 2006).

²⁶ Identificar possíveis aliados era uma estratégia europeia para o sucesso da empresa colonizadora não só na América. Nas palavras de RUSSEL-WOOD (1998, p. 16), o Império lusitano foi construído "com e não isoladamente contra os povos com os quais entraram em contato".



Ilustração 16: Mapa do Vice-Reino do Peru, 1751. Fotografado no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Créditos a Bruno Marques.

Viver na estrada

Neste tópico atento para composição das aldeias onde realizei grande parte da etnografia, tendo também como propósito fornecer um panorama geral do histórico de ocupação e da situação fundiária em que se encontram.

Teko'a Ñuundy, aldeia da Estiva

Situada no km 116 da RS-040, sentido Porto Alegre-litoral, margem esquerda da estrada, a aldeia da Estiva é principalmente constituída pelas filhas do casal Verá Chunu e Kerechu, seus maridos, filhos e netos. O acesso à Estiva se dá através do ônibus Palmares, que faz diariamente o trajeto Porto Alegre-litoral do Estado do RS.

São sete hectares de uma área pertencente à Prefeitura de Viamão e que desde o ano passado está em estudo pela FUNAI para fins de identificação e delimitação como parte do processo de reconhecimento territorial. Entre os anos de 1996 e 1997, quando famílias indígenas recém chegadas do interior do Estado ocuparam a localidade de Pimenta, próxima ao Posto de Pedágio de Viamão, o então chefe político Chunu e indigenistas demandaram que a atual área fosse cedida para que o coletivo pudesse construir suas moradias.

É no ano de 1998 que Ihes é autorizado pelo então Prefeito de Viamão que ocupem a localidade da Estiva. O deslocamento dessa família extensa pode ser vista a partir de dois momentos: a vinda de Yva e de seu marido Chunu (1996) e dois anos mais tarde a vinda de seus pais, Verá Chunu e Kerechu (1998), com o restante de suas filhas e genros. O que Ihes é particular nas relações de parentesco são as alianças por casamento de mulheres guarani com homens kaingang e juruá, evento realmente raro entre os Mbyá. Foi em Yvypurundy (antiga aldeia próxima a Monte Caseros, na região de Lagoa Vermelha/RS) que Kerechu e Verá Chunu se conheceram. Ela já havia dado à luz a uma criança (morta ao nascer), estando grávida de outra, Pará Reté, mais velha entre as demais, fruto de um relacionamento com um branco e que foi criada por Verá Chunu como filha.

Devido ao contexto de aldeamentos e por conta da aliança de Kerechu com Verá Chunu, que é Chiripá, compartilharam espaço territorial com os Kaingang. Na região norte e noroeste do estado do Rio Grande do Sul, onde localizam-se a maioria das Terras Indígenas hoje demarcadas e que – ao menos muitas delas - anteriormente criadas enquanto aldeamentos pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foram esteio compulsório para famílias kaingang e guarani, principalmente

chiripá. Yvypurundy era uma localidade de ocupação mbyá, próxima a um aldeamento ocupado por família kaingang e chiripa, Monte Caseros. Em razão dessa aliança por casamento e pela instabilidade da ocupação mbyá à luz do interesse de proprietários juruá, a família mbyá transitou por aldeamentos chiripá e kaingang. Embora Pará, mãe de Kerechu, tenha se deslocado nessa mesma ocasião para outra margem do rio Uruguai, na Argentina, mais especificamente para localidade de Pipiri Guaçu. Essa aldeia é todavia habitada por parentes de Kerechu, e Yva viaja com frequência para tratar suas dores de cabeça com o xamã Nereu, seu “tio”, filho de uma irmã de sua avó Pará. Segundo conta, somente sua intervenção tem a capacidade de curar suas doenças, que resumem-se na maioria das vezes a fortes dores de cabeça.

Na aldeia da Estiva encontra-se a única escola em território guarani da região hidrográfica do Guaíba que conta com nível fundamental e médio. Até poucos anos atrás o prédio da escola era singular e contrastava com as moradias feitas de madeira, barro e lona. Recentemente foi também construído posto médico para FUNASA e casas para os moradores. Através de uma ação do Ministério Público Federal, FUNAI e Companhia Estadual de Energia Elétrica (CEEE) construíram casas em alvenaria para as cerca de sete famílias. Muitas foram as transformações na estrutura física da aldeia entre os anos de 2003 e 2010 - período este que acompanhei - motivadas pelo empenho de lideranças jovens em angariar investimento de agências estatais. Com a morte de Chunu, chefia política, o posto de cacique alternou de lugar sucessivas vezes até estabelecer-se por algum tempo na figura de seu filho mais velho, Verá Chunua. Yva assumiu importante participação à frente de demandas, como reconhecimento territorial, presença de posto de saúde

e de escolarização nos níveis fundamental e médio, mas a chefia reconhecida manteve-se sempre em mãos masculinas.

A conformação dessa aldeia é instigante para pensar as relações entre mulheres guarani e Outros, como homens juruá e kaingang. Kerechu casou-se com Verá Chunu, que é chiripá. Antes havia engravidado duas vezes de um juruá, um “colono” como se referiu a ele²⁷. A primeira criança foi morta ao nascer e a segunda, como já disse, foi criada como filha por Verá Chunu. Essa filha, Pará Reté, é casada com João, que também é juruá. Na Guarita, particularmente na aldeia do Toldo, os pais de João eram posseiros de uma pequena área e em decorrência de falecerem prematuramente, suas crianças foram “criadas” junto aos Guarani. Tanto ele quanto mais dois de seus irmãos casaram-se com mulheres guarani.

As filhas de Kerechu, Yva e Jachuka, casaram e tiveram filhos com homens kaingang: a primeira com Chunu, que por sua vez é filho de uma mãe kaingang (que também é filha de um pai guarani e uma mãe kaingang) e de um pai guarani, que tem pais guarani mas cresceu na aldeia de Nonoai e foi adotado pela família de Cassemiro, liderança conhecida entre os Kaingang; Jachuka casou com Fredi Pongué, homem kaingang que vive em Votouro, e pai de seus filhos mais velhos. Hoje são separados e ela é casada com um homem mbyá.

Yva se relacionou com alguns homens desde que Chunu faleceu. O último deles, Luiz, era juruá. Karaí Rataa, que é casado com uma irmã da mãe de Yva, certo dia foi ao centro da cidade de Porto Alegre e parou em um bar para beber. “Fez amizade” com Luiz, que estava sem ter no qual morar e o convidou a seguir com ele até sua aldeia de Itapuã. Yva o conheceu em um “baile” na aldeia do Cantagalo e

²⁷ Designação corrente no sul do Brasil para pessoas que são ou descendem de imigrantes italianos ou alemães, geralmente donos de pequenas propriedades rurais.

começaram a se relacionar longe dos olhos de Kerechu (mãe de Yva). Por certo que ela estava a par da situação desde o início, mas evitou comentar até o momento em que uma das irmãs de Yva, Pará Reté, perguntou o que ela pensava a respeito. Como já esperado por todos, Kerechu manifestou-se contrária ao relacionamento com um homem juruá, mesmo após sua mãe, Pará, apoiar Yva. Luiz se manteve morando em Itapuã por alguns meses e, segundo Yva, começou a “carpir” para o preparo de kokue/ roça de Kerechu. Mesmo assim não ganhou o aval da kunhã karaí/ xamã como genro, conforme veremos em um dos capítulos seguintes. As alianças por casamento com homens juruá e kaingang são parte da trajetória dessa família extensa que passou por aldeias no qual talvez tenha sido favorável alimentar essas alianças. Nas gerações que sucederam a de Yva e suas irmãs, não há por ora registro algum de casamento com pessoas não guarani.

Por volta do ano de 1987, a rede extensa de parentes de Yva desloca-se para aldeia de Gamelinhas (localidade na Guarita) em função de recusa ao conflito com vizinhos juruá em Yvypurundy. Como Nair Pongué, sogra de Yva, morava nessa aldeia, encontraram como alternativa permanecer alguns meses no lugar. Na época, Pará já havia se separado de Atachĩ Mirĩ, pai de Kerechu, e casado-se com Karaí Ñe'ëry, homem mbyá nascido no antigo toldo guarani de Santa Rosa/teko'a Ka'arandy. Eles não permanecem muito tempo em Gamelinhas e ocupam a localidade de Guajuvira, situada não muito longe desta. Deslocam-se também de forma constante entre a Guarita, aldeia ocupada por Kaingang e Guarani no norte do RS, e a região de Misiones na Argentina. Nos anos de 1990, com parentes de Karaí Ñe'ëry vivendo na aldeia do Cantagalo, região hidrográfica do Guaíba, deslocam-se para essa aldeia no qual enfrentam muitas dificuldades, como seca e, em

consequência, restrição de alimentos, motivo pelo qual deslocam-se mais uma vez para o interior. Permanecem longos anos na aldeia de Salto do Jacuí, região central do estado do RS, e no ano de 2008 os conheci na aldeia do Cantagalo.

O casal Verá Chunu e Kerechu que estava em Gamelinhas, como acima registrado, desloca-se no ano de 1989 para Terra Indígena Votouro, onde sua filha Jerá Poty, que falece em 1998, casa-se com Verá Tataendy, homem chiripá. Yva e suas irmãs contam que o deslocamento do restante de sua família para Estiva se dá em razão da morte de Jerá Poty, que ficara doente e morrera subitamente deixando seus filhos pequenos. Dizem que ela foi alvo de um xamã kaingang e morreu porque deram-se conta tardiamente que estava enfeitiçada. É a partir desse evento que esse casal de anciãos e seus filhos Tupã Kuchuvi, Kuaray Endyju, Karaí Atachi, Pará Reté, Takuá, Pará Miri e Jachuka, juntamente com seus maridos, mulheres e filhos, chegam a aldeia da Estiva em 1998.

Nas primeiras vezes em que estive na aldeia da Estiva, ainda no ano de 2003, os irmãos de Chunu, Ricardo Pongué e Diego Pongué, assim como seus pais Tupã Mimby e Nair Pongué moravam no local. Suas casas, feitas de madeira, diferente das outras moradias, que eram de barro e capim santa-fé ou de taquara e lonas pretas, estavam localizadas no lado oposto do acesso principal, que todavia segue o mesmo, a poucos metros da RS-040. Ricardo Pongué era casado com Lúcia Pongué, mulher kaingang e lembro-me que seus filhos tinham nomes guarani, dados por Pará quando ainda eram pequenos, seguindo os moldes de nomeação mbyá. Diego Pongué era casado com Jachuka Miri, com quem tinha duas filhas: uma delas Ara Jera, que anos mais tarde casou-se com Karaí Guyra, filho de Verá Tataendy e de Jerá Poty; e de uma menina, Jera'i, deixada muito pequena para ser criada pelos

avós, tendo em vista que sua mãe Jachuka Mirĩ partira para uma aldeia em Santa Catarina logo após separar-se de Diego Pongué.

As brigas, desentendimentos e acusações mútuas de feitiçaria alternavam-se com curtos períodos de paz. Como minha relação próxima era com Yva e suas irmãs, nunca tive um contato maior com os Kaingang moradores da Estiva, ademais de parecerem sempre abertos e dispostos a conversarem. Muito mais, inclusive, que meus anfitriões mbyá. O fato é que, mesmo interessada em me aproximar deles, o que estava em jogo era a confiança então em gestação implicada em minha recente inserção junto à família de Yva. O casal Kerechu e Verá Chunu deslocam-se para aldeia de Itapuã, no ano 2000, embora o restante de sua família permaneça na Estiva.

Em 2005, um pouco antes da morte de Chunu, aconteceu um sério desentendimento. A menina filha de Diego Pongué e Jachuka Mirĩ que ficara sob os cuidados de seus avós, engravidou. Jera'i tinha pouco mais de 12 anos de idade. Nair Pongué não morava mais na Estiva, havia partido para a aldeia de Votouro há algum tempo e era Tupã Mimby quem se ocupava de cuidar da menina. Eu já havia sido informada que o “velho”, como Yva e suas irmãs chamavam Tupã Mimby, comportava-se de modo suspeito no tratamento dado à menina: levava e buscava da escola, coisa que ninguém fazia pois todas as crianças circulam livremente pela aldeia, que é pequena; não a deixava brincar com as outras crianças e não deixava que nenhuma das mulheres mbyá conversasse com ela, mantendo-a continuamente dentro da moradia. Quando ela ficou grávida, Tupã Mimby acusou Verá Chunua de ser o pai da criança, o que gerou a insurgência de sua mãe Yva e de todas as suas tias. Revidaram a acusação dizendo que estavam a par que há meses ele

“amansava” a menina.

Ambovy'a ou *-ñemboarakuaa/* amansar, termos utilizados para referir-se a domesticação de animais, é empregado pelos Mbyá que conheço quando reportam-se a situações como essa, que envolvem homens e jovens meninas. Não trata-se de uma atitude deliberada e quando evocada por mulheres o sentido é de demonstrar que a menina foi forçada a manter relações sexuais com alguém. Na única vez que ouvi o termo de um homem, este argumentou que *-ñemboarakuaa* seria “ensinar a menina a fazer sexo” porque todas inicialmente seriam “ariscas”. Já o termo empregado por Yva foi *(a)mbovy'a*, que trata-se, segundo o dicionário Dooley (1995), do verbo direto alegrar (*vy'a*, alegre). No entanto, foi também traduzido para o português por minha amiga como “amansar”.

O inverso não acontece: a iniciação sexual de meninos na maioria das vezes se passa com mulheres mais velhas e o termo não se aplica. O que nos faz levantar a questão do porquê da sexualidade feminina precisar ser “amansada”, como se houvesse em cena algo a ser predado, capturado enquanto potência pelo masculino. Ou, em outras palavras, algo de animal e de selvagem no feminino.

No capítulo IV abordarei as mulheres na tentativa de situá-las desde situações em que é tomada como um Outro nessa dobradiça da complementaridade descontínua entre feminino e masculino, bem como quando ameaçadora por ser portadora de outros, enquanto grávida de gêmeos. Retomarei também as alianças por casamento de mulheres mbyá com homens kaingang e juruá que neste tópico descrevi, cercado a problemática sobre aberturas a potencialidades externas que tendem a somar na constituição da pessoa.

Os deslocamentos, entre uma e outra aldeia dessa família extensa foram

justificados, quando narrados por meus interlocutores, sobretudo por razões contingenciais, à exceção da vinda de Verá Chunu e Kerechu para Estiva. Como veremos no terceiro capítulo, Kerechu *-nhemboaxy* (se fez doente, com “sentimento”) desde que sua filha Jerá Poty faleceu. As mortes repentinas e/ou trágicas costumam desencadear o abandono de um teko’a. Quando uma pessoa mbyá morre, existe o risco de que ela se transforme em *-jepotá*, ameaçando parentes próximos. A possibilidade de “levá-los junto” faz com que seu coletivo de parentes mude-se de lugar, transitando por outras outras aldeias ou até mesmo territorializando outros espaços. Os estados afetivos dos parentes aumentam a suscetibilidade ao *-jepotá*. Como já mencionado anteriormente, autores como Curt Nimuendaju (1987[1914]), Egon Schaden (1962), Cadogan (1997 [1959]) e Hèlene Clastres (1978 [2007]), observaram a ambivalência da pessoa mbyá. *Ñgue*, alma de origem telúrica, terrena e *ñé’e*, de origem divina, constituem a pessoa e muitas são as prescrições e restrições alimentares, sexuais e morais para que *ñgue* não ganhe força em detrimento de *ñé’e*. Essa ambivalência constituinte da pessoa permite o *jepotá*, evento desencadeado geralmente por encantamento sexual e que se dá quando a subjetividade de um ser se sobrepõe a de outro. Comer carne crua, alimentar estados afetivos nocivos, como raiva/ *pochy*, consistem em indícios de que a pessoa está assumindo um ponto de vista outro que não o seu. O *jepotá* pode ser entendido como um processo, que tende a ser completado com a morte.



Ilustração 17: Yva entre seus parentes da aldeia da Guarita. Abril de 2010.



Ilustração 18: Yva e sua avó Pará. Teko'a Jatai'ty, maio de 2008.

Teko'a Nũu Poty, arroio Passo Grande

O teko'a Nũu Poty localiza-se na bacia hidrográfica do Guaíba, próximo ao arroio Passo Grande, e contava  época dos trabalhos de campo com três locais de ocupação: Divisa, Passo Grande e Flor do Campo. Tratam-se de duas famílias extensas, interdependentes entre si, as quais tinham por chefe político/ *mburuvichá* Verá Apu'a e Kuaray Jeju Miri. No sentido norte - sul, do lado esquerdo da BR 116 avista-se o primeiro núcleo (km 315,5), configurado pela família de Tupã Kuchuvi Veve. São seis moradias, duas feitas de barro e as demais de taquara, onde vivem cerca de 25 pessoas. Dois quilmetros a frente (km 317,5), no mesmo sentido da BR, está o segundo núcleo de moradias, onde vivem Verá Apu'a e parentes. Localizada em sete hectares cedidos por um vizinho juruá, desde o ano de 2000, essa rede extensa de parentes está constituída por aproximadamente 64 pessoas. Já na margem direita do sentido norte - sul, ainda pela BR 116 (km 318,5), logo após a ponte sobre o arroio Passo Grande, localiza-se um terceiro núcleo de moradias, desta vez associado à rede de Ver Apu'a. Yva Tatach, irmã de Ver Apu'a, vivia no local juntamente com suas duas filhas, um genro e netos²⁸.

A rede de parentes de Ver Apu'a agrega suas irmãs e a maioria de seus irmãos, incluindo também seus respectivos maridos e mulheres, assim como os filhos destes. Apenas seu irmão mais velho, Tupã Guyra Miri²⁹, não estava vivendo em Passo Grande. Kerechu Yva, a xamã,  mãe de Ver Apu'a e também vivia no local.

Os dois kury mantm atividades produtivas e também decisões e interlocuções com os Juruá de forma independente, de modo que territorializam um

²⁸ As moradias do local foram incendiadas no início do ano de 2010.

²⁹ Tupã Guyra Miri, sua esposa Ar Jachuka e filhos também viveram durante muitos anos em Passo Grande. Há pouco mais de três anos se deslocaram para Pacheca (Camaquã/RS).

espaço contínuo, mas não a mesma “aldeia”. Por força das convenções em nomear e registrar ocupações por parte de agências estatais, foram incluídos como se compartilhassem um mesmo espaço físico. Kuaray Jeju Mirĩ, filho de Tupã Jeju Mirĩ, é quem tomava a frente na interlocução com os Juruá, acompanhando reuniões e manifestando o interesse de seu coletivo sempre que demandado.

A presença mbyá na região do arroio Passo Grande é de longa data. Se no ano de 2000 o atual proprietário de parte das terras onde localiza-se o teko’a Nñuu Poty cedeu um pequeno espaço para construção de moradias, tal atitude se deu em virtude de sua avaliação de que os Mbyá viviam de modo “precário”, conforme palavras ditas por ele. Segundo Kuaray Mimby e Kondó, moradores da aldeia do Petim, esse proprietário lhes disse à época em que moravam em Passo Grande: “eu comprei essa terra para o guarani mesmo”.

Observei que o uso e manejo do território extrapola os limites dos sete hectares ocupados com a anuência do proprietário juruá. Atividades rotineiras, tais como tomar banho (nos açudes), pescar, caçar, coletar ervas medicinais, coletar frutas, lavar roupa e louça, afora o uso desses espaços para *kokue* são realizadas fora dos limites estabelecidos verbalmente entre proprietário juruá e ameríndios. Ou seja, não há como não fazer referência que essa ocupação mbyá sem considerar que boa parte de suas possibilidades de subsistência que não a venda de artesanato advém da relação estabelecida com as terras hoje sob titularidade do juruá. Noto que a área no qual encontrava-se o kuéry de Tupã Kuchuvi Veve, primeiro local referido na disposição dos núcleos de moradias e que está localizado na faixa de domínio da BR, utiliza a água advinda de um pequeno córrego circunscrito à propriedade em pauta.

Trata-se de uma ocupação muito antiga. Kuaray Mimby, que hoje está na aldeia no teko'a Arasaty, e que tratarei no próximo tópico, viveu durante muitos anos nas proximidades da ponte sobre o arroio Passo Grande, onde Tupã Kuchuvi Veve e sua família construíram moradias. Segundo conta Kuaray Mimby, faz 19 anos que vive na beira da estrada e entre as décadas de 1980 e 1990 viveu em Passo Grande. No ano de 2000 mudou-se com mulher e filhos para a aldeia de Estrela Velha (região central do RS), incentivado pela desapropriação das terras locais por conta da instalação da hidrelétrica Passo Real. Acompanhados pela então coordenação do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), ocuparam o alto de um morro às margens do Rio Jacuí, mas desistiram alguns meses depois e retornaram para Passo Grande sob o argumento de que era significativa a distância da estrada e de que o fato de terem sido levados no inverno inviabilizou um preparo imediato das roças. Além do mais, José me contou que não conhecia o lugar de outros tempos. Disse que reconheceu tratar-se de uma "aldeia antiga" guarani, mas que estava acostumado a viver na beira da estrada. O fato é que não foi iniciativa sua se deslocar. Ainda no ano de 2000 ele e sua família se muda para as proximidades da ponte sobre o arroio Petim, no qual viveram até o ano de 2012.

Kuaray Mimby, sua mulher Yva Reté e seus filhos estavam no Passo Grande quando Verá Apu'a e seus parentes chegaram em 1996. Kuaray Mimby e sua família estavam no qual atualmente vive o *kuéry* de Tupã Kuchuvi Veve, enquanto Verá Apu'a ocupou o espaço onde hoje está localizado o núcleo de moradias de Yva Tatachĩ. O local em que encontra-se o ponto denominado Flor do campo³⁰ ainda não

³⁰ A designação do local como "Flor do campo" é sugerida pela equipe da FUNAI que realizou estudos no teko'a em 2006: "O acampamento vinha até, nov/2006, sendo conhecido como Passo Grande. Devido à existência de uma área já demarcada para a etnia kaingang no RS assim nomeada, a coordenadora do GT argumentou que seria interessante que a área pretendida pelos Guarani tivesse outra denominação, evitando duplicidade"(Relatório Port. FUNAI Pres/1342-2006). Entretanto, Passo Grande refere-se à localidade, ao arroio, motivo pelo qual a denominação continua sendo utilizada

estava ocupado, considerando que é no ano de 2000 que o proprietário juruá concorda com a construção de moradias pelos Mbyá no local, adentrando assim as cercas sob sua titulação.

Os pais de Verá Apu'a chegam ao teko'a motivados por um sonho de Kerechu Yva, no qual apareciam felizes vivendo longe de sua aldeia no Paraguai. Kerechu Yva e Karaí Rataa Jeju iniciam a caminhada no Paraguai em direção a região sul do Brasil, passando por Guarapé e San Javier, em Misiones, Argentina. Logo atravessam a fronteira, permanecendo em Caaró, perto de São Miguel das Missões (RS), por cerca de um ano (1995). De Caaró dirigem-se até a "volta do Rio Jaguari Grande", nas proximidades da cidade de Santiago (RS), desta vez permanecendo pouco mais de uma semana. A narrativa detalhada de Kuaray Endyju Mirĩ, *tovajá*/ cunhado de Mariano Garay, remarca que o deslocamento acontece com a participação de todos os parentes que estão em Passo Grande nos dias atuais. Liderados pela xamã Kerechu Yva decidem seguir até a aldeia da Pacheca e, no caminho, param na ponte sobre o arroio Passo Grande por encontrarem famílias mbyá. Com o passar dos dias, Kerechu Yva identifica Ñüu Poty como sendo o teko'a sonhado.

Em 1997, a maioria do coletivo de parentes de Kerechu Yva segue para a aldeia da Varzinha em decorrência da beligerância dos vizinhos juruá, que os intimidam e os repreendem agressivamente por estarem nas proximidades de suas propriedades. Tupã Poty, um dos filhos de Kerechu Yva e Karaí Rataa Jeju, entretanto, permanece no local. Tempos depois, cerca de "dez meses" segundo cálculos mbyá, o *kuéry* retorna para Passo Grande, momento em que Kuaray Mimby e parentes mudam-se para o Petim. Verá Apu'a conta que o retorno de sua família com frequência. Flor do campo trata-se da tradução literal de Ñüu Poty.

para Passo Grande acontece após obter informações de seu irmão Tupã Poty sobre a situação no teko'a: os Juruá pareciam mais tranquilos em relação a presença indígena.

Verá Apu'a diz que não se pode "brigar pela terra, Ñanderu fez a terra para todos: Guarani, brancos, árvores, bichos. Não pode brigar. Os brancos têm que reconhecer e dar terra para os Guarani. Para Guarani, Ñanderu mostra o caminho em sonho. Guarani reza e Ñanderu dá. Guarani não é como Kaingang. Guarani não mata branco (fazendo gesto que expressa uma flecha sendo atirada por um arco). E branco não pode matar Guarani".

Com o deslocamento de Kuaray Mimby e sua família para Arasaty, o *kuéry* de Verá Apu'a passa a ser a única família extensa a ocupar o teko'a até o ano de 2007, quando chega Tupã Kuchuvi Veve. Karáí Rataa Jeju falece no ano de 1997, logo após retornar de Varzinha³¹.

Anterior a ocupação mais recente, datada do início dos anos 90, pelo *kuéry* de Kuaray Mimby e sucedida pela permanência de Verá Apu'a e seus parentes, houve a ocupação de outros coletivos mbyá. Atachĩ Jeju e Jachuka Takua viveram nos arredores da ponte na década de 1970. Na década de 1980 há referência à presença da família de Perumi, que viveu junto com sua esposa Kerechu Rataa e filhos nos anos de 1984 e 1985³². Segundo os Mbyá, uma das filhas de Perumi, ainda criança, faleceu em Ñüu Poty. Também contam que um *tujá* (ancião) está enterrado no mesmo local, porém não souberam precisar suas relações de

³¹ Está sepultado na aldeia do Cantagalo (RS).

³² Perumi é falecido e Kerechu Rataa e filhos vivem no Teko'a Ka'aguy Porã (Estrela Velha/RS).

parentesco indicando apenas que trata-se de uma morte bastante recuada no tempo, provavelmente ocorrida na década de 1980.

Contam os Mbyá que Jachuka Takua e sua família se mudaram de Passo Grande logo após o falecimento de uma de suas filhas, em decorrência de complicações no parto. Jachuka'i Takua está enterrada no teko'a Nñü Poty, próxima ao terceiro núcleo de moradias. Verá Apu'a contou que após alguns dias do falecimento, Jachuka Takua sentiu a presença do espírito da filha em sua casa, motivo pelo qual decidiu afastar-se do lugar, queimando sua moradia, seus pertences e partindo para aldeia de Águas Brancas (Camaquã/RS), onde vive até hoje.

Tupã'i Chunua, filho de Tupã Guyra Miri e Ara Jachuka, também faleceu no teko'a Nñü Poty, no ano de 2005, em decorrência de atropelamento na BR-116. O jovem está enterrado em cemitério juruá, localizado a alguns metros a oeste da ponte sobre o arroio Passo Grande. Após o falecimento do filho, Tupã Guyra Miri, sua esposa Ara Jachuka e filhos se deslocaram para aldeia da Pacheca (Camaquã/RS).

O *kuéry* de Verá Apu'a chega a Passo Grande no ano de 2007, depois de terem passado pela aldeia da Pacheca e Petim (ambas no RS). Tupã Kuchuvi Veve e sua mulher Tatachĩ Reté percorreram juntamente com os filhos caminhos parecidos com os de Karáí Rataa Jeju e Kerechu Yva. Também motivados por um sonho, a rede de parentes passou por Misiones na Argentina e permaneceu algum tempo nas proximidades do Rio Jaguarzinho, entre as cidades de Jaguari e São Francisco de Assis (RS). Desse local dirigiram-se para região de Aceguá, na cidade de Bagé (RS), no qual permaneceram um certo tempo. Logo depois, seguiram para

Mello, no Uruguai e pelo rio Negro, que nasce em Bagé (RS) e atravessa esse país, chegaram na região de Mercedes, departamento de Soriano/Uruguai às margens do Rio da Prata. Entretanto, acabam por mudar para Montevideú, onde vivem em um bairro popular. O então intendente (prefeito Tabaré Vasques) oferece aos Mbyá um espaço considerado por ele mais adequado para o coletivo. Kuaray Jeju Mirí guarda fotografias da época, mas explica que seu pai não gostava de viver em meio urbano, motivo pelo qual retornaram para a região do Departamento de Soriano, desta vez alocados em uma ilha, em Filomena Grande. Cerca de cinco anos depois desse deslocamento pelo Rio Negro, por volta do ano de 2002, decidem mudar para a região sul do Brasil, movidos pelo “pensamento” de Tupã Kuchuvi Veve de casar seus filhos mais novos com mulheres guarani, além da preocupação em manter a fluência das crianças em seu dialeto.

A mãe de Kuaray Mimby, chefe político do Petim na época de meus trabalhos de campo, e que faleceu há anos é irmã de Jachuka Takua. As redes de parentes mbyá se cruzam à medida que se historicizam seus trajetos. A vinda do *kuéry* de Verá Apu'a e Tatachi Reté para região de Passo Grande deve-se a memória do grupo em relação aos parentes que nessa região viviam.

O teko'a localiza-se entre algumas propriedades rurais, nas quais as atividades de pecuária, vinicultura e manejo de eucaliptos se destacam. As relações com os vizinhos juruá são tensas, mesmo considerando que os Mbyá evitam ao máximo qualquer tipo de conflito e atendem aos pedidos de não adentrarem as cercas deliberadamente. Ademais de fazerem amplo e cotidiano uso do território cercado, utilizam-se de estratégias para tanto e demonstram “respeito” às orientações juruá. Repetidas vezes as narrativas de moradores locais afirmaram

“não fazem mal para ninguém”. Entretanto, durante o tempo em que estive entre eles, foram ameaçados por um de seus vizinhos, que os indagou sobre a presença de pessoas juruá entre eles. E no início do ano de 2010, o terceiro núcleo de moradias, ocupado pela família de Yva Tatchĩ, foi totalmente destruído por um incêndio e até o dias de hoje não se sabe ao certo qual a causa. As suspeitas mbyá recaem sobre um dos vizinhos. O que se sabe é que o fogo não iniciou acidentalmente, até por que a televisão de uma das moradias foi cuidadosamente retirada a fim de que não pegasse fogo. Yva Tatchĩ, suas filhas, genro e netos estavam no momento do incidente na aldeia de Coxilha da Cruz (Barra do Ribeiro/RS), distante alguns quilômetros do local.

Moradores da região do arroio Capivara, nome dado ao arroio Passo Grande mais a oeste do teko'a Nũu Poty, afirmam a presença guarani como sendo de longa data na região. Ao que tudo indica, a partir das narrativas de dois moradores locais, houve ocupações mbyá nas proximidades de suas propriedades, possivelmente mais de uma, ao longo das décadas de 1960, 1970 e 1980. Apontam o local onde hoje localiza-se a Cabanha Feltrin como sendo referência para uma das ocupações, ocorrida na década de 1980, já que um deles se recorda de brincar com “os índios”. Trata-se de um pequeno produtor rural, com cerca de 50 anos e que “nasceu e se criou no local”. Recorda-se também de vê-los pescar na beira do arroio e de vê-los confeccionarem balaios, que eram vendidos para os Juruá do entorno ou trocados por alimentos. O pai desse morador chegou na região por volta de 1960 para trabalhar nas terras de um grande proprietário, que possuía significativas extensões de terra. Alguns anos mais tarde esse “patrão” vendeu alguns poucos hectares para a família de meu interlocutor juruá.

O outro morador com quem conversei nasceu na década de 1940 e lembra-se de brincar com crianças guarani e de tentar aprender o trançado dos balaios. Contou que alguns homens indígenas trabalhavam nas plantações de seus vizinhos e que viviam em espaço bastante restrito, sem poder cultivar milho, mandioca e demais alimentos para consumo próprio. Afirma que durante dois ou três anos uma família guarani viveu em terras que estavam sob titularidade de um de seus tios. As terras foram de seu avô e divididas entre os filhos deste após seu falecimento. Também lembra-se da morte de um “velho índio”, bem na porteira de uma das fazendas vizinhas. Conta que vivia sozinho, caminhando e alimentado-se com a ajuda dos Juruá, já que estes não o deixavam indígenas plantar para si. Atribui a essa interdição o motivo do afastamento guarani do local e ao surgimento de ocupações nas beiras de estrada.

Esses dois moradores contam que “os índios” viviam em três ou quatro casas, feitas de capim, taquara e folha de “coqueiro”. Um deles narrou o “encantamento” feito por um homem guarani a fim de coletar mel de abelha de uma fenda na pedra, o que o impressionou muito. O mel foi coletado e as abelhas não reagiram. Um terceiro morador foi hostil ao referir-se aos indígenas, dizendo “esses índios só querem me dar flechada” e um quarto reiterou que “índios” que se diziam guarani trabalharam nas plantações de mandioca do entorno de sua casa, concluindo com o senso comum vigente que “os índios não gostavam muito de trabalhar, por isso não dava para contratá-los muito”. A memória desses moradores está povoada pela presença guarani, ademais de apagada nos registros oficiais.



Ilustração 19: Colheita de avati/ milho. Teko'a Nüu Poty, em setembro de 2009.



Ilustração 20: Criança, neta de Verá Apu'a, aprende a caminhar com o auxílio do amba (termo também empregado para designar o local onde vivem as divindades. Assim, amba é traduzido como "morada divina"), feito de taquara especialmente para esse fim. Teko'a Nüu Poty, outubro de 2009.



Ilustração 21: Crianças no Arroio Petim, teko'a Arasaty.

Teko'a Arasaty, arroio Petim

Localizado na bacia hidrográfica do Guaíba, às margens do arroio Petim, no Km 30 da BR-116³³, o teko'a Arasaty está ocupado por um mesmo coletivo de parentes há, no mínimo, cinquenta anos. Atachĩ Apu'a, sua primeira esposa Yvã Rataa e seus filhos, bem como Chunu Jeju, sua esposa Jera Mirĩ e seus filhos, entre eles Kondó, viveram em Arasaty na década de 1960. Reconhecido como importante xamã mbyá, Atachĩ Apu'a faleceu há aproximados cinco anos em Salto Grande do Jacuí (região central do estado do RS), onde residem atualmente sua mulher, seu filho Tupã Atá e netos. Tupã Atá é casado com a filha de Chunu Poty. A outra filha de

³³ Tomo como ponto de referência o local das moradias, pois o espaço de um *teko'a* não restringe-se ao espaço estritamente habitado.

Atachĩ Apu'a, Kerechu Poty, é esposa de Verá Rataa e residem em Coxilha da Cruz, Barra do Ribeiro-RS.

Na década de 1980 são muitos os nomes mbyá presentes em narrativas sobre a ocupação de Arasaty. Kondó e Kuaray Mimby lembram de Karaí Poty (1984; atualmente vivendo na aldeia da Guarita e que também esteve em Arroio do Conde), Yva Mirĩ (1986; atualmente vivendo em Cambirela-SC), Chunu Apu'a (1985; atualmente vivendo na aldeia de Major Gercínio-SC), Verá Rataa (1989; atualmente vivendo na aldeia de Coxilha da Cruz-RS), Atachĩ Poty (1994; atualmente na aldeia de Coxilha da Cruz-RS) e Tupã Atá (1985; atualmente vivendo em Biguaçu/SC)³⁴.

Kondó recorda-se de ter vivido nos anos 60, ainda jovem, à época de Atachĩ Apu'a e depois, em 1986, já casado com Takua Tatchĩ e com filhos. Conta, recuando no tempo através de narrativas contadas por seus antepassados: “antes de Atachĩ Apu'a chegar, antes de todos esses chegar, já tinha Guarani por aqui. Sempre teve Guarani no Petim. Todos os parentes sabem”. Atachĩ Apu'a, como referido, é irmão do pai de Kondó, Chunu Jeju.

Kuaray Mimby e sua família chegaram a Arasaty em 2000 e sempre enfatizou que passou grande parte de sua vida em beiras de estradas. Quando chegou no Petim, o lugar havia sido recentemente habitado por outros parentes, como disse. Sua filha Para'i é a única a ter nascido no no teko'a, em 2004.

Karaí Poty viveu no Petim nos anos de 1984 e 1985 e conversei com ele na Terra Indígena da Guarita, noroeste do RS. Contou que havia caça e pesca abundante na região de Arasaty, mas que se incomodava com as atitudes dos Juruá moradores do entorno, que volta e meia se queixavam sobre a presença indígena nas cercanias de suas propriedades. Em uma de nossas conversas, disse não se

³⁴ Com exceção de Chunu Poty e Yva Mirĩ, conheci a todos pessoalmente.

lembrar de nenhum fato marcante, violento, de beligerância e justificou explicando que “guarani não gosta de brigar, quando sente que vai ter briga, pega suas coisinhas e vai embora”. Pescar nos açudes e nos locais onde o arroio Petim se encontrava cercado incitava conflitos com os Juruá e por isso se restringiam em permanecer na beira da estrada, entre as cercas e a BR-116, pescando na ponte e colocando armadilhas (*mondéu, mondepi*) em lugares pouco visitados pelos brancos, como em locais de mata ciliar mais fechada e na mata de um morro localizado próximo às moradias. Após se deslocar de Arasaty, viveu no teko’a *Jatai’ty* (aldeia do Cantagalo, Viamão-RS), na aldeia da Pacheca e depois retornou para Guarita. Antes de morar no Petim, Kará Poty esteve também em Arroio do Conde.

Nos dias de hoje ainda fazem o mesmo. Conhecem com muita propriedade a região, mas seu acesso para uso e manejo da mata ocorre sempre com cuidado a fim de não ir de encontro com as orientações de capatazes e empregados das fazendas próximas, que são explícitos em indicar no qual os Mbyá podem e no qual não podem transitar. A floresta do morro e as fontes d’água ali encontradas são acessadas através da mata ciliar do arroio, necessitando de caminhadas longas na tentativa de desviar dos locais comumente monitorados. Evitam o conflito ao máximo e se sentem muito incomodados quando afrontados ou repreendidos pelos Juruá.

Chunu Apu’a viveu no Petim entre os anos de 1985 e 1986. Uma de suas filhas, Jera Ará, foi casada com Atachi Endyju, filho de Verá Rataa, e está enterrada em Arasaty. Jera Ará faleceu em decorrência de complicações no parto, juntamente com a criança recém-nascida. Quando sua filha faleceu, Chunu Apu’a já vivia em Morro dos Cavalos e se lembra que Chunu Poty e Verá Rataa estavam vivendo,

nesse momento, no Petim. Segundo narrativas de Verá Rataa, Jera Ará “tava ganhando criança, foi mal atendida e não tinha mulher que sabia pra cuidar na hora”. Jera Ará e Atachĩ Poty apontam o ano de 1987 como data do falecimento.

Atachĩ Endyju, à época genro de Chunu Apu’a, enterrou sua esposa e sua filha enroladas em um cobertor próximas à ponte, na margem direita da rodovia, direção Porto Alegre – sul do estado. Certa vez, em um final de tarde, Kuaray Mimby indicou o local do sepultamento e contou sobre o modo de enterramento mbyá: “quando o sol começa a subir, bem de manhãzinha, tem que sair, caminhando, caminhando. Quando o sol estiver no meio do céu, meio-dia assim, daí pode enterrar. Isso dá uns 6 km, mais ou menos do teko’a”. Ressaltou que no caso de Jera Ará não foi possível enterrá-la segundo o *tekól* “modo de ser guarani” por terem receio que os Juruá descobrissem e desenterrassem o corpo, acionando autoridades e obrigando-os a fazerem uso de cemitério juruá (em guarani, dizem *yvyra rupa*). Têm como prática plantarem uma árvore que destoe das demais, marcando, assim, o exato local do sepultamento. Para evitar o *jepotá*, costuma-se colocar sobre a sepultura um galho de *javorandyguachu*, explicou-me Kuaray Mimby. Em 2001 ocorreu outra morte, o mbyá Chunu Ñe’ëry foi vítima de atropelamento na BR-116, nas proximidades do teko’a, sendo sepultado na aldeia do Cantagalo (Viamão-RS).

Yva Mirĩ, também lembrada nas narrativas sobre a ocupação de Arasaty, é *chy ja pe’il* “prima” de Yva Reté, mulher de Kuaray Mimby. Yva Mirĩ co-residiu com Chunu Apu’a, em 1986, no Petim. Kondó, por sua vez, é irmão do pai de Pará Poty, que é mãe de Yva Reté e *-rai chól* sogra de Kuaray Mimby. Também é filho de

Chunu Jeju e Jerá Mirĩ, que viveram em Arroio do Conde e Itapuã na década de 70 e hoje estão no teko'a Yvapurundy (Araquari-SC).

Depois da morte de Jera Ará, Verá Rataa, então sogro desta, permanece em Arasaty até o início dos anos 90. Desloca-se para Salto do Jacuí no início da década seguinte e retorna para região, para Coxilha da Cruz (Barra do Ribeiro-RS), na segunda metade da primeira década de 2000. Verá Rataa é casado com Kerechu Poty, filha de Atachĩ Apu'a com sua primeira esposa Yva Rataa, conforme já dito. Kerechu Poty, desse modo, viveu no Petim com seu pai Atachĩ Apu'a, ainda nas décadas de 1960 e 1970 e depois com seu marido Verá Rataa, na década de 1980. São os pais de Atachĩ Endyju, viúvo de Jera Ará.

Atachĩ Poty e sua família chegam ao Petim quando a aldeia está sem moradores permanentes, no ano de 1994. Algumas semanas depois, segundo Atachĩ Poty, Verá Rataa retorna, permanecendo mais algum tempo em Arasaty. Atachĩ Poty viveu cerca de quatro anos no teko'a e então se desloca para aldeia da Coxilha da Cruz (Barra do Ribeiro-RS). Nos anos em que Atachĩ Poty viveu em Arasaty, Kuaray Mimby e sua família estavam em Passo Grande.

No ano de 2000, logo após morar alguns meses no teko'a Ka'aguy Poty (Estrela Velha-RS), como já referido, Kuaray Mimby retorna à região, ocupando Arasaty. No interstício em que este esteve em Estrela Velha, Atachĩ Poty se mudou para Coxilha da Cruz (Barra do Ribeiro). Kuaray Mimby conta que as moradias, até no qual alcança sua memória, sempre estiveram localizadas no mesmo ponto de ocupação, salvo Kondó, que conta também ter vivido na outra margem da BR-116, nos anos de 1986 e 1987.

Kuaray Mimby viveu nas aldeias de Salto do Jacuí, Inhacapetum, Pacheca, Passo Grande e Estrela Velha. Casado com Yva Reté, filha de Pará Poty e Verá Poty, possui seis filhos dessa segunda aliança. Com Takua Mirĩ, sua primeira mulher, teve dois filhos. Os pais de Kuaray Mimby são falecidos e ele tem relações por consanguinidade com a família de Jachuka Takua, moradora da aldeia da Pacheca (Camaquã-RS).

Havia onze pessoas em Arasaty quando realizei meu primeiro trabalho de campo em 2009. A função de chefia política estava a cargo de Kuaray Mimby e seus sogros Verá Poty e Pará Poty partilhavam o espaço no teko'a, assim como Kuaray Tupã, filho de Kuaray Mimby com Takua Mirĩ. Já durante as atividades de meu segundo trabalho de campo, em 2010, observei um crescimento considerável no número de pessoas. De onze passaram para aproximadamente vinte e cinco pessoas.

Os Mbyá que estavam a passeio em Arasaty durante minha estadia em 2009 eram Yva Jera, que vivia na aldeia do Cantagalo, à época, e um jovem com quem não cheguei a conversar, pois permaneceu apenas uma noite, vindo da aldeia de Água Grande (Camaquã-RS). Yva Jera é filha do irmão do pai de Kondó, que, por sua vez é irmão do pai de Pará Poty, mãe de Yva Reté, esposa de Kuaray Mimby.

O aumento do número de pessoas em março de 2010 pode ser entendido como um investimento por parte de Kuaray Mimby em trazer parentes de outras aldeias para viver em Arasaty, considerando que esta encontra-se em processo de reconhecimento territorial. Entretanto atribuo à nomeação de crianças a presença de parentes vindos de aldeias distantes, pois Chunu Mimby, irmão de Kuaray Mimby, é xamã e realizou o ritual do *ñemongaraí*. Foi preparado na ocasião o *kaguiji*, bebida

feita a base de milho, e que experimentei pela primeira vez. Logo, entre um período e outro do meu trabalho de campo pude observar o ritmo de deslocamentos entre aldeias ligados ao ciclo do milho/ *avati*.

Grande parte destas cerca de vinte e cinco pessoas, entre adultos e crianças, que estavam em Arasaty eram parentes de Yva Reté. Entre elas, suas irmãs Jachuka Yva e Pará Jachuka. Jachuka Yva contou que antes de chegar em Arasaty, em janeiro de 2010, vivia em Sete Barras/SP e que sentiu “saúde” dos parentes resolvendo morar próxima a sua mãe, Pará Poty, e suas irmãs. É casada com Verá Jeju, com quem tem uma filha, sendo que o conheceu em Imaruí, Santa Catarina. Pará Poty e Verá Poty também viveram em Imaruí (TI Cachoeira dos Inácios) antes de chegarem ao Petim há alguns anos.

Pará Jachuka, outra irmã de Yvá Reté, foi casada com Chunu Rataa, com quem teve oito filhos. Chegaram ao Petim em 2008 e nesse mesmo ano Chunu Rataa faleceu em decorrência de atropelamento, motivando Pará Jachuka a retornar para a aldeia Inhacapetum (São Miguel das Missões, RS), lugar de onde haviam partido no ano anterior.

Atachĩ'i, também filho de Pará Poty e Verá Poty, estava no Petim a passeio, permanecendo alguns dias antes de retornar para a aldeia de Coxilha da Cruz, no qual morava. Karáí Endyju, avô de Verá Jeju e morador da aldeia do Cantagalo (Viamão-RS), estava também passeando em Arasaty quando conversamos. Já Chunu Mimby, que é o irmão do chefe Kuaray Mimby e estava em Arasaty acompanhado por sua esposa e filhas, vindos da aldeia de Salto do Jacuí, região central do estado do RS, pretendia viver no teko'a.

Se traçarmos as rotas de deslocamento de todas as pessoas mbyá nominadas nesta tese, observaremos a mobilidade do grupo, bem como a configuração de um território multilocal. A chefia de Kuaray Mimby, que desempenha a função política/ *mburuvichá* de interlocução com os *Juruá*, está também implicada na relação sogro-genro existente em Arasaty, assim como inicialmente na aldeia da Estiva.

Pará Poty, mãe de Yva Reté e portanto sogra de Kuaray Mimby, é *cy ja pe'it* “prima” de Yva Mirĩ, que viveu no teko'a em 1986, conforme dito anteriormente, e o *kuéry* está configurado a partir dela e de Verá Poty, com suas filhas e genros. Kondó, por sua vez, é filho de Chunu Jeju, que é irmão do pai de Pará Poty. Kondó e Kuaray Mimby tratam-se como *tovajá*/ cunhado.

Kondó constitui importante referência para as narrativas de ocupação mbyá em Arasaty. Atualmente casado com Yva'i, filha de Tupã Guyra Mirĩ, vive entre a aldeia da Pacheca e o acampamento da “Divisa” na BR-290, em São Jerônimo/RS. Foi casado com Takua Tatachĩ, conforme mencionei em linhas anteriores. Com a atual esposa tem dois filhos pequenos e com a primeira teve dois - uma menina e um menino - nascidos em Irapuá (Caçapava do Sul/RS), Parakao, nascido na atual ocupação da “Divisa” (São Jerônimo/RS) na década de 90. E também Tupã Endyju assassinado em maio de 2009, em Araquari/SC. Conforme já observei, Kondó viveu em Arasaty na década de 60 junto com seus pais Chunu Jeju e Jera Mirĩ, na década de 80 já casado e com filhos.



Ilustração 22: Teko'a Arasaty, setembro de 2009.



Ilustração 23: Yva Reté, teko'a Arasaty, março de 2010



Ilustração 24: Opy/ casa de rezas em Arasaty.

01. Diagrama das relações de parentesco

[na versão digital, o diagrama das relações de parentesco está em arquivo anexo]

[na versão digital, o diagrama das relações de parentesco está em arquivo anexo]

O leitor que acompanhou a descrição e apresentação dessas três aldeias, quiçá deverá ter notado que minha estadia em Ñuundy permitiu que eu tivesse acesso às relações atinentes à esfera do doméstico e que não foi o mesmo junto aos coletivos de pessoas que estão em Nüu Poty e Arasaty, nos quais tive como interlocutores principais os chefes, todos homens. Isso se deve, como podem imaginar, pela minha relação próxima e de longa data com Yva e suas irmãs.

Espero que o diagrama das relações de parentesco tenha ajudado o leitor a se situar entre *kuéry*, pessoas e *teko'a*. Se me fixei em descrever três das várias aldeias por onde transitei, é porque realmente foram nesses espaços que realizei considerável período de trabalho de campo e também para me autorizar, a partir de agora, a referir pessoas e lugares sem maiores apresentações. Passarei ao próximo tópico, no qual em consonância com o que até aqui expus, introduzirei discussões concernentes à presença *mbyá* na cidade e os sentidos que me parecem dar à relação com os Juruá.

Nas ruas da cidade grande

Se andarmos pelas ruas centrais da capital gaúcha com olhos atentos veremos que as mulheres indígenas, sentadas em seus panos estendidos nas calçadas com suas crianças e artefatos expostos à venda, contracenam com o ruído dos carros e os passos apressados dos transeuntes, diariamente. São elas *mbyá*, que moradoras de aldeias próximas à grande cidade não têm fluência na língua portuguesa, pois monolíngues em seu dialeto, comunicam-se através da indicação de que lá estão à espera de algum “troquinho”. Quando perguntadas sobre o preço

dos objetos, geralmente pequenos *ajaká*/ balaios, *mbo'y*/ colares e *vicho ra'angá* (*vicho* como corruptela de bicho e *ra'anga*/ a imagem de, semelhança de) / animais esculpidos em madeira, soletram cifras a partir de uma lógica matemática longínqua à do valor-mercadoria, entregando o artefato e recebendo o dinheiro que tão prontamente será investido em artigos visto por elas como próprios do “sistema do juruá”. Convertido em lanches, refrigerantes e fraldas descartáveis, pouco ou quase nada desse dinheiro será deixado para despesas futuras. Quando muito será reservada uma quantia pequena para o deslocamento entre aldeia e cidade na manhã seguinte. Um *ajaká* grande ou um *ajaká* pequeno poderá ter o mesmo valor, não sendo atribuído a ele valor agregado pelo tempo de serviço. Conversei com algumas mulheres *mbyá* a esse respeito e sempre obtive a resposta de que se trata de um *ajaká*, de um *mbo'y*, importando sua unidade e não o seu tamanho ou a quantidade de material utilizado e tampouco o tempo dispensado à sua confecção. Alguns jovens em tempos recentes, quando dedicados na confecção de animais esculpidos em madeira, os *vicho ra'anga*, começam a estipular o valor a partir do “leveí tantos dias”, o que tem um efeito sensibilizador enquanto argumento para o interessado, que diante de tamanho investimento considerado artístico não insiste em baratear o produto. Notei também que esses jovens, diferentemente do que acompanhei acontecer entre as mulheres *mbyá*, negociam com sagacidade os valores e a interlocução com os brancos na hora da venda. Há vezes, entretanto, que a urgência em receber algum dinheiro faz baixar o valor almejado, deixando passar a oportunidade de vender o artesanato futuramente pelo preço inicialmente pretendido.

Há um público relativamente específico para esses artefatos, não chegando a ser a venda de produtos o impulso motivador para presença mbyá no centro da capital. Entretanto, é difícil arriscar precisamente qual o público interessado nos objetos mbyá por conta de minha etnografia não atenta a essa questão especificamente. Na maioria das vezes os transeuntes além de se interessarem pelos artefatos, ofertam moedas como “esmola” com a intenção de “ajudar as pobres mulheres índias”, como ouvi de uma transeunte em 2006, na rua dos Andradas. Muitos desses artefatos não são confeccionados pela própria pessoa, embora seguramente feito por algum de seus familiares que lhes confia o pagamento posterior. Presenciei cenas em que mulheres mbyá compraram artefatos de outros Mbyá e revenderam exatamente pelo mesmo valor, sem qualquer intenção de lucro. Certa vez, inclusive, presenciei a compra de um colar por um valor e sua venda por um valor inferior ao dispensado. Intrigada com a situação, indaguei Kerechu sobre o porquê de receber um real a menos pelo *mbo’y*. Contestou-me dizendo que “Juruá não paga seis, paga sempre cinco (reais)”. Então porque pagara ela seis reais? Não fizeram sentido meus argumentos para Kerechu e suas filhas, que todavia me repreenderam por supostamente lhes incentivar a “tirar dinheiro de seus parentes”. E o que estaria então em jogo nessa circulação de pessoas entre cidade e aldeia e objetos e o valor a eles dado?

De início, penso que o que está em jogo é a relação. Relação com o parente que não pode ou não quer se deslocar ao centro para vender o artefato ao Juruá, mas precisa e quer dinheiro; relação com o branco que no final da rede de transação é quem pagará o valor pelo objeto, mesmo que algum mbyá perca um ou dois reais pelo caminho. Nos dois casos evita-se contrariar o outro na negociação: se um

parente, paga-se um real a mais para não recusar a compra; se um branco, vende-se por um real a menos para não recusar a venda. Recusa-se, em suma, que a relação termine, seja ela da natureza que for e com os propósitos particulares que forem. Não vale a pena não vender um artefato, do mesmo modo que não convém comprar uma briga. Entretanto, como acontece com todas as generalizações, há gente que simplesmente não negocia. Foi o que vi acontecer quando um transeunte argumentou com uma mulher mbyá que o preço de um balaio grande era o mesmo preço de um balaio pequeno, requerendo assim uma redução no valor do artefato mais enxuto. Não houve consenso e o preço inicialmente pretendido pela vendedora foi mantido para frustração do interessado, que acabou por desistir da transação. Outra observação a fazer é que não há de modo algum represália a quem se dedica dias e dias na confecção de um artefato e que, após uma venda apressada, seja a um parente ou a um branco, gaste tudo em cachaça na mercearia mais próxima. Esse respeito à independência “de pensamento” do outro é também observada quando não há interferência ou sugestão de negociação estabelecida com os brancos: cada um cuida dos seus artefatos, de suas transações e do que faz com o dinheiro que recebe. É a velha máxima mbyá do “cada um tem seu pensamento”.

Ao relacionar-se com os Juruá, nas várias instâncias existentes, os Mbyá parecem ponderar a relevância da continuidade ou não da relação, ademais de preferirem fazer concessões que preteri-la. Lembro-me da vez em que me insurgi contra a prática de um Juruá que, dono de uma mercearia situada a alguns metros da entrada principal da aldeia do Cantagalo, mantinha sob seu controle o cartão de banco de vários Mbyá. Funcionava ou talvez ainda funcione da seguinte maneira: a

pessoa deixa o cartão como compromisso de pagamento para as compras, que serão pagas no final do mês através do acesso do Juruá à sua conta bancária; a quantia e o tipo de recebimento, como bolsa família, auxílio maternidade e aposentadoria, por exemplo, são informadas ao Juruá, assim como senha, data de entrada e valor do recurso, a fim de que ele possa calcular e sacar o valor correspondente aos produtos vendidos à crédito. Prática que obviamente rende vantagens ao Juruá e acarreta dependência aos Mbyá, feitos consumidores reféns.

Além de não oferecer grande variedade de produtos alimentícios, presenciei nessa mercearia cenas que considere serem “agressões verbais” às mulheres mbyá. Em uma delas, que com suas crianças penduradas na cintura escutaram não ter crédito suficiente para comprar os salgadinhos tão desejados pelos pequenos, achei por bem me manifestar. Era sabido que elas, minhas anfitriãs, não insistiriam diante da agressividade das palavras do homem hostil, quiçá mesmo não as tenham compreendido literalmente, mas não resisti em perguntar ao Juruá onde estaria o extrato bancário que confirmava o que estava a afirmar. Enquanto rebelde à sua atitude, mulheres e crianças saíam sem reação pela porta, dobrando a esquerda em direção à aldeia. Todavia continuei no intento de dissolver qualquer tipo de autoridade do homem sobre o poder delas diante de seu próprio dinheiro, mesmo deslegitimada por terem partido e me virado às costas. Disse a ele, em um intempestivo rompante de justiça e irresponsável senso de ponderação que denunciaria aos órgãos competentes sua prática ilegal de apreender os cartões bancários de seus vizinhos mbyá. Pouco caso fez, lembrando-me ironicamente que a única a não estar satisfeita com o que chamou de acordo era eu. Havia ele razão nesse lembrete: nenhuma das minhas acompanhantes concordou com a minha

atitude e caladas diante de minhas tentativas de convencimento em recuperar seus cartões junto ao Juruá durante a refeição - em que comemos galinhas compradas justamente nessa mercearia -, preferiram deixar as coisas como estavam. Dessa vez não fui repreendida e me pareceram entender a situação de sujeição ao Juruá no que concernia à autonomia de seus recursos, mesmo que muito provavelmente tenham chegado a essa reflexão a partir de uma outra lógica. A lógica, talvez, de que o que vale é a relação, em um fluxo por vezes assimétrico mas contínuo de abertura ao recebimento de alguns benefícios, como uma carona, um dinheiro para passagem de ônibus em um dia importante e um pagamento à crédito possivelmente oriundo da má fé do homem branco. Atachĩ Atá, o marido de uma delas, contou que o Juruá era “gente boa” e que possivelmente ele estaria “brabo” com alguma outra coisa, não com “o Guarani”.

As mulheres que com frequência vão ao centro dizem gostar de ir passear e não vêem sua presença nas ruas centrais como “mendicância”, termo utilizado pelo Ministério Público Estadual e pela Secretaria de Assistência Social do Estado do RS no início dos anos 2000 e que levou o Ministério Público Federal a elaborar parecer antropológico contendo informações sobre o coletivo mbyá³⁵. Uma das reclamações frequentes dos transeuntes porto alegrenses feitas enquanto denúncia nas duas primeiras agências acima citadas era a de que as crianças indígenas – que até então não eram sequer conhecidas como guarani – estavam em situação de vulnerabilidade e que eram “usadas” pelas mulheres como instrumento de apelação para o recebimento de “esmolas”.

³⁵ Procedimento Administrativo 085/2002 da Procuradoria Regional da República do Ministério Público Federal, em Porto Alegre/RS-Brasil.

Argumento que vai de encontro a uma outra compreensão da relação entre mães e filhos, como me explicou Karaí Atá à época, em 2006, quando conversamos a respeito da presença mbyá no centro de Porto Alegre. Segundo ele, os brancos estão acostumados a deixarem seus filhos na creche desde pequenos, ainda bebês, o que seria para os Mbyá uma maneira de “maltratar” a criança: “Lá ela fica longe da mãe, dos irmãos. Não tem alimento bom, que é o leite da mãe; a criança tem que ficar perto, junto”. As crianças indígenas estão no centro da cidade, porque suas mães lá estão. E não o contrário.

Durante minha estadia em Arasaty, entre os anos de 2009 e 2010, notei que as mulheres locais não iam ao centro da cidade e vendiam seus artesanatos na beira da estrada, na BR-116. Quem com frequência embarcava no ônibus que partia em direção a cidade eram jovens e adultos homens, que participavam nos domingos da tradicional feira do Brique, no Parque da Redenção. Partiam cedo, por volta das oito horas e retornavam no entardecer com o que restara de objetos e dinheiro recebido. Yva Reté e Pará Jachuka confeccionavam diariamente seus *mbo'y*/ colares e *mbaracá*/ chocalhos, expondo-os no abrigo de taquara e capim santa-fé, feito às margens da estrada na intenção de abrigar os artesanatos elaborados por elas. Perguntei-lhes porque não iam ao centro da cidade e disseram que raras foram às vezes em que foram, porque preferem ficar na aldeia e que, como moram próximas a uma rodovia de grande movimento, se ocupam de realizar as vendas no local. No entanto, disseram que outras mulheres não vivem próximas às estradas, lembrando-se das aldeias do Cantagalo, Itapuã, Lomba do Pinheiro e Coxilha da Cruz, e que segundo elas não se sentem contentes em permanecer em suas comunidades, preferindo “passear” e “afastar a tristeza” de vez em quando.

As mulheres que vivem em Ñuundy e em Ñüu Poty tampouco têm o hábito de se deslocarem até o centro da cidade grande com o objetivo de venderem seus artesanatos. Conforme Yva, que nas suas passagens pela cidade encontra algumas “parentes”, elas gostam de se ir até o centro para “aliviar tristeza e receber um dinheiro. É como um trabalho para o índio”. Entretanto, disse que vai do “pensamento” de cada um e que ela, em especial, não gosta de “vender balaio” na cidade. Várias vezes atravessamos o centro da cidade juntas, com o intuito de participar de alguma reunião, pegar o ônibus na rodoviária ou ir para minha casa, onde se hospeda com certa frequência, e assim pude observar que, ademais de não partirem juntas de suas aldeias ao centro da cidade, compartilham o espaço das ruas e trocam entre si diferentes experiências de relação com os Juruá. Além de algumas palavras, nem que expressas em um rápido *reko porã!* tudo bem? para assim seguir viagem. Sublinho evento envolvendo uma criança de pouco mais de seis anos e que nos levará a outro tema, a saber, os conflitos envolvendo seus territórios existenciais.

Levada ao abrigo municipal pelo Conselho Tutelar de Porto Alegre sob a acusação de se encontrar perdida nas ruas e por sua mãe estar embriagada, a criança permaneceu sob responsabilidade estatal por alguns dias e, como sempre esperado nessa relação com os brancos, ou melhor, como sempre demandado pelos brancos, foi necessário que algum “chefe indígena” se responsabilizasse pela intermediação e pelo pequeno. À época, em 2005, o cacique geral todavia contava com alguma representatividade e foi chamado para interceder no caso. A esta altura a mãe da criança, Tatachĩ Mirĩ, moradora de Itapuã, recebia atenção por da *Kunhã*

Karail xamã e após conselhos desta e do então cacique geral, pôde acolher novamente sua criança.

Outra situação que faz confluência com a vivida por Tatachĩ Mirĩ aconteceu em outubro do ano de 2005. Jera Jachuka, moradora da aldeia do Cantagalo, deu à luz a duas meninas gêmeas. As crianças nasceram com baixo peso, no Hospital Conceição, em Porto Alegre, e devido a isso precisaram permanecer algumas semanas internadas, segundo orientação dada pelo médico que acompanhou o parto. A Promotoria de Direitos Humanos do Ministério Público Estadual do RS foi imediatamente acionada quando o médico, ao conversar com técnicos de enfermagem que trabalhavam na equipe volante da FUNASA lhe disseram que as crianças não sobreviveriam se retornassem para a aldeia. Isso porque, segundo conversas espalhadas e dizeres alarmados, os Mbyá não aceitariam as crianças gêmeas e as matariam prontamente. A partir desse momento, agências estatais como FUNASA, FUNAI, MPE e MPF foram acionadas a fim de acompanhar o destino das duas recém-nascidas.

Foram chamadas lideranças mbyá, incluindo o então cacique-geral como ocorreu no caso envolvendo o menino de Tatachĩ Mirĩ, e o então chefe político do Cantagalo, Chunu Ñe'ëngija. Ambos disseram que as crianças seriam acolhidas por todos, sem reticências. Algumas semanas mais tarde, já com peso considerado ideal pela equipe hospitalar, foram levadas para junto de seus pais na aldeia do Cantagalo. Os técnicos em enfermagem acompanhavam diariamente se as gêmeas recebiam a atenção considerada por eles adequada, mas pouco mais de uma semana depois levaram uma das meninas, que à época recebeu o nome de

Jachuka'i³⁶, para um abrigo municipal de Viamão (cidade metropolitana de Porto Alegre). Houve uma avaliação da equipe da FUNASA e consideraram que a criança estava sendo “rejeitada” pelos pais, fato que justificaram pela forma como vinha sendo tratada e por sua rápida perda de peso. Entre as justificativas estava o entendimento de que a bebê permanecia grande parte do dia sobre um pano no chão de terra batida e que não era amamentada como sua irmã, recebendo alimento raramente e através de uma mamadeira. Novamente as agências estatais foram acionadas e, por se tratar de um abrigo municipal, obrigatoriamente se deu a abertura de um processo pelo Ministério Público do Estado do RS que demandou a destituição de pátrio poder dos pais de Jachuka'i, a fim de possibilitar seu encaminhamento para a adoção.

Entre os Mbyá, não havia consenso: quem falava sobre o assunto, argumentava que matar gêmeos era uma prática antiga e em desuso; e os demais não falavam de forma alguma sobre o tema. A xamã Kerechu Mirĩ, conforme soube anos mais tarde, era estritamente contrária a presença das crianças no teko'a. Atribuiu a morte do pai de Jera Jachuka, avô materno das meninas e que morreu em um trágico acidente de ônibus na rodovia RS-040, a chegada das duas na aldeia. Ele viajava em um ônibus lotado e foi o único a falecer entre os mais de quarenta passageiros, dias depois das gêmeas receberem alta hospitalar. Os discursos favoráveis, ou melhor, os únicos a falarem sobre o assunto, eram de pessoas da família chiripá dessa aldeia. No quinto capítulo cercearei a problemática envolvendo

³⁶ Convém ressaltar que os agentes estatais envolvidos deram para menina um nome brasileiro. A fim de não torná-la explicitamente identificável, assumo a (ir)responsabilidade de lhe conferir um nome-alma divino para os Mbyá, mesmo ciente que tal ação não converge com o pensamento de meus anfitriões a respeito de crianças gêmeas.

gêmeos, do duplo no pensamento ameríndio, desde a literatura antropológica até os significados dados a esses nascimentos pelos Mbyá.

Continuemos. A partir do momento em que Jachuka'i chega ao abrigo municipal, inicia-se a discussão sobre quem seria mais apto a adotar uma criança indígena, se uma pessoa guarani ou um branco. Enquanto a Promotora do Ministério Público Estadual encaminhava judicialmente a situação, o Ministério Público Federal intervinha buscando interlocução com os pais da menina para saber o que pensavam sobre sua filha ser adotada por brancos. Em audiência na cidade de Viamão, com a interlocução da FUNAI, a juíza aceita o pedido feito pelos pais de acolher novamente Jachuka'i. FUNAI e MPF assumem a responsabilidade de visitar quinzenalmente a menina, inicialmente por um período de três meses, e cabe à FUNASA fornecer atendimento médico e leite para as gêmeas até que elas completem um ano de idade. Jera Jachuka e Atachĩ Atá, os pais de Jachuka'i, sequer falam na audiência. Chegaram a pé ao Fórum, depois de terem caminhado cerca de 20km desde sua aldeia.

A menina Jachuka'i retorna para o Cantagalo. Cerca de dois meses depois, entre abril e maio do ano de 2006, com o acompanhamento dessas agências ocorrendo conforme o acordado em juízo, a menina é levada para "passear" pelo irmão de sua mãe em Imaruí, aldeia mbyá situada no estado de Santa Catarina. Sem aviso prévio à FUNAI, FUNASA e MPF. Seus pais não dão maiores explicações quando perguntados sobre o paradeiro da criança pelos agentes responsáveis em acompanhá-la e começa então a busca por informações sobre menina. A equipe médica da FUNASA se comunica com a técnica em enfermagem que trabalha na aldeia no qual estaria Jachuka'i e recebe a informação, após esta conversar com

várias pessoas mbyá, que há um bebê que ela até então não conhecia. Somente após algumas semanas, essa técnica confirma se tratar de Jachuka'i, que lhe havia sido apresentada como filha do irmão de Jera Jachuka.

O mesmo que acontecera com a menina no Cantagalo, se repete em Imaruí. Após a equipe médica considerar que a menina tem “cuidados negligenciados”, é levada para um abrigo municipal. Quem a adota formalmente, nominando-a por Tainá, é a própria técnica em enfermagem de Imaruí, que se encantou pela menina desde sua chegada e levou adiante seu interesse pela adoção. Essa é a última informação que tenho sobre Jachuka'i. Sua irmã gêmea, entretanto, cresceu saudável entre seus parentes.

Sobre as relações com os Juruá

Como podemos interpretar a relação estabelecida pelos Mbyá com as várias agências estatais presentes no cotidiano de suas vidas, sejam elas em nível pessoal, quando nas ruas ou em intervenções de equipes de saúde e de instâncias jurídicas, como as que acabo de descrever, e as estabelecidas a partir de presenças macroestruturais, que envolvem a necessidade de uma representação do coletivo indígena? Como pensar essas relações assimétricas a partir de uma abertura em alguns momentos à presença do branco, aos recursos advindos do exterior e que não são de forma alguma recusados e o fechamento à incorporação de premissas existenciais diariamente impostas pela presença juruá em suas aldeias?

Vislumbro dois eixos de reflexão, imbricados em um mesmo plano: primeiro um eixo que toma a abertura como uma recente transformação no esquema

relacional com os Juruá e no qual implicado dissenso intra-geracional. Neste caso, jovens que assumem a interlocução na esfera pública e pensam a relação com o Estado brasileiro a partir de um parâmetro politizado de direitos indígenas são apoiados por Organizações não governamentais³⁷, que, por sua vez, assumem um protagonismo na fabricação de “lideranças”. Não que esses jovens líderes não tenham legitimidade, mas porque não necessariamente construídos unicamente pelos seus pares, que me parecem pouco interessados em se fazer representar espontaneamente. E, por outro lado, os anciãos que continuam relativamente refratários a uma presença massiva dos Juruá nas aldeias e tampouco parecem concordar com a maneira pela qual muitos desses jovens líderes acionam a reivindicação por direitos constitucionais. A oratória calma, pausada e inspirada pelas divindades constitui todavia modelo ideal de expressão, através do qual se intenta “tocar o coração do Juruá”. Após uma reunião realizada com a presença de diferentes instâncias governamentais, em setembro de 2011 na aldeia de Coxilha da Cruz (Barra do Ribeiro/RS), Karaí, um conhecido xamã já ancião, se queixou. Estávamos sentados na sombra de uma árvore quando começou uma longa fala insatisfeita com o fato dos jovens não mais se interessarem pela oratória dos mais velhos. Em uma perspectiva pessimista me disse que além dos jovens desaprenderem a viver como os “antigos” também acabariam por serem “raivosos” como os Juruá. Se dizia muito triste/ *ndovy'ai* (não-alegre).

Um segundo eixo, base significadora do primeiro, é entender as relações mbyá e seus contornos enquanto ação política. Ela se dá em termos de personalidade e, ademais de não se colocarem como presas dos Juruá, colocam-se

³⁷ Como Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Conselho de Missão entre Índios (COMIN) e Instituto de Estudos Culturais e Ambientais (IECAM).

como o pólo oposto do agressor. A tese de Bonilla (2005), que trata dos Paumari do médio Purus/Estado do Amazonas-Brasil, nos dá pistas muito pertinentes para pensar os Mbyá. Ao discorrer sobre a submissão dos Paumari aos patrões brancos, reporta-se à tese de Viveiros de Castro sobre os Araweté e observa:

“(…) les Paumari auraient reporté ‘la prédation ontologique de l’extérieur’ dans leur relation avec les patrons. A la différence que ces derniers ne peuplent pas exclusivement le niveau céleste, mais pullulent autant que le font les sous-groupes humains dans l’espace sociocosmologique paumari” (Bonilla, 2005, p. 380).

O argumento geral da tese da antropóloga é o de que a parasitagem do Outro é a forma dada à predação na cosmologia paumari. Nesse sentido, colocam-se em uma posição de submissão aos “patrões” conseguindo acesso à obtenção de bens e artefatos por eles desejados. Bonilla encontra ressonância em narrativas míticas paumari nessa modalidade dependente da proteção de terceiros, acrescentando que essas relações são configuradas a partir de posições mobilizadas por uma dinâmica do ter e obter, da captura e da retenção: “Telle est la force qui meut la relation proies/animaux familiers et leurs prédateurs, entre les clients/employés et leur patron, entre les enfants adoptifs et leurs parents” (*op. cit.* 392-393).

Entre os Mbyá observo, como já anteriormente mencionado, atualizações na relação com os Juruá, sobretudo no que diz respeito às políticas indigenistas estatais, decorrentes também de uma abertura às demandas por reconhecimentos de direitos advindos com a Constituinte de 1988. Entretanto, essas atualizações se apresentam enquanto continuidade de um mesmo esquema relacional. Se aberturas ao “sistema do Juruá” são hoje mais visíveis por conta de uma marcada atuação

política contra o Estado brasileiro, elas não se distanciam em qualidade de fechamentos anteriores. A narrativa dos anciãos sobre eventos passados de desocupação compulsória de territórios e a forma engajada atual de lideranças arrefecerem fala combativa no intuito de sensibilizar o Juruá contém a mesma invariável, a saber, a de uma recusa ao conflito direto que nem por isso inexpressiva no alcance de seus desejos e desconectada de um propósito coerente com a imanência divina. É na oratória que essa alteridade emerge. *Ñe'ë* significa “alma”, nome e palavra, princípio vital enviado por Ñanderu, criador tanto de *yvy rupa*³⁸ quanto dos Juruá.

Os aliados juruá são mediadores-predadores de Outros, o meio de uma relação com a exterioridade que tanto leva para fora uma intenção, quanto captura vitalidades. Os afetos narrados e a oratória que afeta é uma ação, seja ela em linha reta ou de fuga. Espera-se que os Juruá aliados tenham uma “fala forte”, “firme” a favor dos interesses mbyá, mas não se espera que um chefe político mbyá “dê bronca” e sim “conselho”.

Esses a quem chamo de “lideranças” não são chefes políticos, os “caciques”, de aldeias. Todo homem guarani é potencialmente liderança quando tem como interlocutor um Juruá, sobretudo se em contextos de reuniões públicas, mas não será necessariamente um *mburuvichá* chefe político para um coletivo em específico. Sendo assim, podemos vislumbrar que há duas camadas de interlocução: uma realizada por *mburuvichá*, que tem por função gerir e expressar os desejos de seu coletivo, e outro que estabelece uma representatividade desenraizada, próxima de

³⁸ Termo que pode ser compreendido como “morada terrenal” como tradução de Cadogan (1997, p. 156) e também como “chão” “onde se pisa”, tradução feita por Verá Apu'a.

ONG's e flutuante em nível de uma política indigenista, estabelecida fora das fronteiras de uma orquestração do coletivo mbyá. Essas duas camadas incidem no supralocal de articulação de demandas, viagens, reuniões.

A CAPIG conta com duas lideranças importantes, porém não são elas “caciques” de aldeias³⁹. Possuem a legitimidade para atuarem no âmbito de uma política contra o Estado brasileiro, que tarda e até mesmo impede o reconhecimento de suas reivindicações territoriais, mas não possuem eles a legitimidade para decidirem arbitrariamente sobre prioridades fundiárias, ademais de haver um significativo jogo de forças nesse esquadramento. Desse modo, a tese defendida por Pierre Clastres do chefe sem poder cabe apropriadamente em ambas situações, ainda que com a complexidade de contar com pares juruá.

Quando coordenei trabalhos de identificação e delimitação de três TI mbyá-guarani, as fronteiras de limites para tomada de decisões por cada uma das chefias políticas foram inequivocamente explicitadas. Os estudos das três TIs estavam concentrados em um único grupo de trabalho (GT). Busquei respeitar, com algum esforço já que a qualidade desse trabalho de campo difere bastante do que se realiza para trabalhos acadêmicos, uma certa rigidez no formato de reuniões e cronogramas. Foi ligeiramente problemático administrar uma sequência de trabalhos que respeitasse o interesse de cada um desses chefes, já que todos reivindicavam a atenção primeira para seus teko'a. Para esses chefes o que estava em questão era o reconhecimento pontual de seus territórios, o que obviamente não contestava que outros também fossem reconhecidos mas impunha uma lógica do parentesco, do

³⁹ Um deles é visto como “liderança” que reivindica o reconhecimento territorial de TI situada na região hidrográfica do Lago Guaíba.

coletivo de parentes, que vai na contramão de um ideário de povo ou nação guarani. Um território multilocal mbyá está intrínseca e irremediavelmente associado ao fluxo dos deslocamentos, que ao seu turno associado às redes de parentesco.

Se entre os Paumari o esquema ontológico de predação tem sua forma na parasitagem de outros, entre os Mbyá parece-me que a predação de vitalidades externas se dá através de uma oratória pacificadora. Neutralizar o outro, mais do que parasitá-lo. O lado oposto do agressor seria o de vítima/presa, mas não vejo os Mbyá e tampouco eles se vêem em tal posição. O Juruá é “raivoso”, diz o que nem sempre pode cumprir, tem “ciúme da terra” e por isso os expulsa de seus territórios; mas os Mbyá não se submeteram à padrões ou à lógicas de delimitações territoriais que não fossem condizentes com seus preceitos de existência terrena. Se os Juruá são um mal inevitável, assume-se o risco de capturar o que é do interesse do coletivo sem com isso se submeter à sua maneira de viver.

No tópico anterior, quando abordei a presença de mulheres mbyá na cidade de Porto Alegre, a relação com o dono da mercearia próxima à aldeia do Cantagalo e o nascimento das meninas gêmeas, vimos uma contra(a)ção mbyá aos avanços juruá. Há a recusa do conflito, mas há também um fechamento a entrada dessa alteridade, que pode ser aqui notada em um modo de impor seu ponto de vista sobre a lógica das relações mbyá que redundam apenas em tentativas, não em efetivação. As mulheres mbyá continuam nas ruas da cidade grande e agora acrescentaram a seus artefatos expostos para venda, orquídeas silvestres. O que é proibido pela legislação brasileira e sobre o que já conversei com alguns chefes políticos, que pareceram em nada se importar. Kuaray Mimby argumentou que “se é proibido

vender, porque Juruá compra?”. Ou seja, em sua reflexão fica implícito que se há alguém de má fé nessa transação, não são certamente os Mbyá.

O meu propósito neste encerramento do primeiro capítulo foi o de apontar meu interesse para as falas pacificadoras, que geralmente enunciam estados afetivos, e para esse driblar dos conflitos que traz em si uma ação produtiva de estratégias para encarar a relação assimetricamente imposta pelos Juruá. Por essa razão, no terceiro capítulo me remeterei às reflexões etnográficas que começo aqui a esboçar e, antes disso, no próximo capítulo, deter-me-ei em tecer comentários de cunho teórico sobre a predação e como penso expressar-se tal modalidade relacional entre meus anfitriões.

CAPÍTULO 2. A política das relações

Quando o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, ainda na década de 1990, moveu uma crítica ao estruturalismo subvertendo a teoria levistraussiana da aliança, acabou por dinamizar em novos ares a etnologia indígena teorizando a *predação* desde uma sociologia da afinidade potencial (1993). Discorreu sobre os sistemas dravidianos, argumentando um mesmo plano para a consanguinidade e a afinidade a partir de uma estrutura dinâmica e hierárquica, no sentido dado por Louis Dumont. A canibalização dos inimigos de guerra teria por objetivo um englobamento de afins, que vindos de outros grupos, engendrariam uma relação contínua de subordinação à lógica da predação. Uma relação que não teria por fim nem a guerra em si e nem a vingança, mas a predação do Outro, o inimigo-afim, que ao ser canibalizado é aproximado. Uma relação dependente do exterior: no nível local as relações por consanguinidade englobariam as por afinidade, a afinidade, por sua vez, englobaria a consanguinidade em nível supralocal e em um nível totalizador seria a própria afinidade definida pela inimidade e exterioridade, nas quais a predação canibal de inimigos se efetivaria.

O volume 33 da Revue Française L'Homme, “La remontée de l'Amazonie”, é significativo para discussões sobre o parentesco na Amazônia, evidenciando um certo consenso entre antropólogos e colocando na cena americanista o argumento da predação proposto por Viveiros de Castro. Descola (1993), para citarmos um dos pares em diálogo, ao referir-se à “síntese magistral” dada pelo antropólogo brasileiro aos sistemas dravidianos amazônicos, diz que ele mesmo havia pensado a predação como uma forma de socializar a natureza de Outros entre os Jivaro,

embora tenha tido como fundamento a oposição destes em comparação aos esquemas Tukano e Arawak. Ao se colocar a pergunta sobre os limites da argumentação de Viveiros de Castro, postula:

“Il me paraît plus vraisemblable d’admettre une instabilité structurelle de la polarité consanguinité-affinité, productrice en un premier temps d’un double englobement concentrique assez généralement attesté (de l’affinité par la consanguinité au niveau central, de la consanguinité par l’affinité à la périphérie), mais susceptible ensuite de se déployer, en fonction des circonstances, vers l’une ou l’autre des deux formes idéales contenues en puissance dans le binôme originaire” (DESCOLA, 1993, p. 186).

Remete-se à Lévi-Strauss, que argumentara há poucos anos uma ideologia e organização social ameríndia marcada por um dualismo em perpétuo desequilíbrio e, por fim, em uma das últimas notas do artigo afirma que ademais dessas ressalvas, partilha em grande medida da tese argumentada pelo brasileiro.

A troca passou a ser de nomes, objetos, posições, pessoas, não mais restrita às mulheres, ganhando uma dimensão simbólica, significadora das relações. No final dos anos de 1990, Viveiros de Castro e Stolze Lima cunham o conceito de perspectivismo ameríndio tendo por referência um significativo número de etnografias realizadas ainda na mesma região, a Amazônia. Diferentemente de uma sociologia da afinidade potencial, o perspectivismo ameríndio, inserido no que o autor chamaria de uma economia simbólica da alteridade, não emerge diretamente de uma teoria clássica, como a da aliança, ademais de girar em torno da dicotomia natureza/cultura, mas sim de uma teoria nativa, na qual o corpo devém de uma categoria ameríndia e não como categoria antropológica.

Há aproximadamente três décadas que o corpo é colocado em relevo por etnografias realizadas nas terras baixas sul americanas. Como lugar da alteridade no pensamento ameríndio, é palco de investimento por parte da pessoa e do coletivo na sinalização da diferença. Desde discussões sobre a afinidade potencial que a alteridade é central. Em texto publicado em 1979, os antropólogos Seeger, da Matta e Viveiros de Castro sublinharam que o imbricamento das noções de pessoa e corpo seria “o idioma simbólico local” em detrimento de chaves compreensivas como grupos corporados, alianças e linhagens, que enquanto modelos teóricos importados de outros contextos etnográficos não correspondiam à realidade dos povos ameríndios. Foram, em certa medida, porta vozes do que vinha sendo mostrado em etnografias realizadas à época, em um terreno que até então pouca atenção havia recebido de pesquisadores. Latour (2004) observa que em paralelo ao destaque dado ao corpo pelos americanistas, emergiram estudos sobre corpo nas ciências humanas em geral, levados a cabo por problemáticas com viés feminista e aliadas à expansão da bioindústria. Seria esse o corpo com c maiúsculo, emergente enquanto categoria antropológica. Essas duas correntes, conforme o autor, correram durante longo período em paralelo.

Em consonância com os trabalhos de antropólogos pós-estruturalistas, como Marilyn Strathern e Roy Wagner, Viveiros de Castro (2002) mostra no perspectivismo ameríndio uma visão alargada do que viria ser *social* enfocando a humanidade como condição e continuidade entre humanos e não humanos. Em uma economia simbólica da alteridade não haveria uma totalização da sociedade, tampouco o controle; retoma o conceito de troca e postula ser a perspectiva o laço da relação. Há uma visão horizontalizante do social, que se contrapõe às demais duas

economias da socialidade amazônica, argumentadas pelo autor em seu livro *A inconstância da alma selvagem*. Na primeira, economia política do controle, haveria uma concepção fatiada da sociedade, entre público e privado, tendo a linhagem como ligação entre as duas esferas; na segunda, economia moral da intimidade, haveria também a distinção entre público e privado, a partir da ideia de que a domesticidade possui uma qualidade inerente à sociedade, reduzindo a socialidade à sociabilidade.

Antes de Viveiros de Castro fora Strathern quem revigorara a noção de troca em seu livro *O gênero da dádiva*, na década de 1980. Nele, a antropóloga nos faz pensar que é o gênero que dá forma às relações através de replicação ou substituição. Ações, atividades, comportamentos são marcados por gênero no pensamento melanésio. As ações, as trocas, em suma, são conseqüentes de outras ações, que por sua vez são a premissa de sua repetição, ocultadas em outras formas, enquanto pensamento, objetos: “a troca é essencial ao processo de personificação através do qual as pessoas são separadas pelas relações sociais” (2006, p. 288). Para Viveiros de Castro a perspectiva seria uma ontologização da troca.

Esse esquadro nos permitirá melhor criar uma imagem do que se passa na paisagem de relações entre Mbyá e Juruá e chamo a atenção para o meu propósito neste capítulo, que é o de dar continuidade às reflexões tanto sobre o que chamei de alianças entre Mbyá e proprietários de terras juruá quanto à relação entre mulheres e homens, em alianças por casamento destas com homens guarani ou não. O adversário é o outro do par, aquele que diminuído de poder, se vê retido sob a intencionalidade de quem por ora o detém. Mostrar-se pacífico, recusar o

confronto, ser “respeitoso” com as cercas ou deslocar-se em recusa ao conflito como insistiam os Mbyá em sua política de territorialização constituem linhas de fuga, que são a ação dentro do possível. A relação entre mulheres e homens segue a mesma lógica, estando nela presente a intrínseca instabilidade da aliança entre afins, que traz também consigo a inimizade como potência.

Influenciada pelas reflexões de Viveiros de Castro e da britânica Marilyn Strathern, Taylor (2000, p. 313) oferece pistas para pensar a relação homem/mulher mbyá e reintroduz a problemática do cunhado/ tovajá ao afirmar que entre os Jivaro “l’identité des hommes se fonde essentiellement sur l’introjection d’une relation agonistique instable avec cet ennemi intime qu’est l’affin, relation médiatisée par le beau-frère, figure métonymique de l’adversaire”. Taylor vê a relação entre cunhados como a “chave do telhado da arquitetura social”, da subjetividade e sociabilidade jivaro (p. 311 e 328), articulando a ameaça permanente à possibilidade constante de obter valores vitais. Levi-Strauss registrara a problemática em “The social use of kinship terms among brazilian indians” (1943), também desenvolvida posteriormente em “Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba” por Hélène Clastres (1972).

A citação de Taylor mostra que a subjetividade masculina é o que organiza o campo social jivaro, o que vai ao encontro do que parece, em determinado plano, acontecer entre os Mbyá. É a subjetividade masculina expressa, publicizada, ainda mais porque a interlocução é sempre mediada pelos homens. Mas o que se passaria se as mulheres expressassem seu ponto de vista sobre as relações? Inverteria-se a lógica ou reificaria essa minha afirmação?

“Amansar” meninas

Certa vez, em meados do ano de 2005, na aldeia de Riozinho/RS, conheci Atachĩ Chunu e suas três esposas, Tatchĩ Jera, Kerechu Ara e Yva Poty. Kerechu Ara é irmã de Tatchĩ Jera e Yva Poty é filha de Tatchĩ Jera com outro homem, não com Atachĩ Chunu. Com Tatchĩ Jera, Atachĩ Chunu tem quatro filhas; com Kerechu Ara tem duas e com Yva Poty tem um menino. Tatchĩ Jera é bem mais velha que as outras, que têm entre 13 e 17 anos.

Quando Tatchĩ Jera se casou com Atachĩ Chunu, Yva Poty tinha aproximadamente um ano de idade. Assim como vimos acontecer na aldeia da Estiva, no capítulo anterior, Tatchĩ Jera diz que o casamento de Atachĩ Chunu com sua filha foi “a força” e pediu para que eu as ajudasse a fugir. Disse que havia tentado fugir duas vezes, mas que Atachĩ Chunu buscou-as pelos cabelos. Perguntei se em alguma de suas tentativas de fuga havia levado seus filhos consigo e respondeu Tatchĩ Jera que não: pretendiam fugir sozinhas para depois buscarem seus filhos com a ajuda de um de seus irmãos, morador da aldeia de São Miguel das Missões. Pretendiam caminhar uma distância de mais de 500km.

Tatchĩ Jera não era a única descontente com Atachĩ Chunu. Karaf Apu’a, pai da mulher de um dos irmãos de Atachĩ Chunu, contou-me que não viajava após saber da ocorrência de episódios nos quais Atachĩ Chunu tentara manter relações sexuais com algumas mulheres sem que estas consentissem. Mantinha-se vigilante por sua mulher e suas filhas. Uma tia de Karaf Apu’a, Jera Kerechu, irmã de sua mãe mudara-se para aldeia da Lomba do Pinheiro há poucos meses em função de sucessivas tentativas de seu sobrinho em lhe forçar a manter relações sexuais. O

irmão de Atachĩ Chunu, Guyra, também deslocara-se há cerca de um ano para aldeia em Joinville/SC por conta da gravidez de Yva Poty e de ter Atachĩ Chunu tentado manter relações sexuais com uma de suas primas, que visitava parentes na aldeia de Riozinho. A situação era de muita tensão quando cheguei e não custou muito tempo para que o que acabo de descrever me tenha sido contado, o que é algo incomum entre os Mbyá.

Havia ainda um outro agravante. Há meses que galinhas apareciam mortas com sinais de violência sexual. Segundo as contas de Karaí Apu'a, foram mais de 37. Atachĩ Chunu era à época o “cacique” e o agente de saúde, função remunerada pela FUNASA. Ou seja, ele era quem mais livre acesso tinha a recursos financeiros e circulação por agências estatais, além de ser o interlocutor por excelência dos Juruá. Assim que me mostrei interessada em conversar com outras pessoas e não somente com Atachĩ Chunu, fui capturada pela necessidade de Tatachĩ Jera e Karaí Apu'a em publicizar os acontecidos, cada um desde sua perspectiva e individualmente. Em momento algum se reuniram para falar de Atachĩ Chunu, de maneira que ninguém sabia até que ponto eu estava a par do que se passava.

Atachĩ Chunu, por sua vez, contava-me de reuniões que havia participado em Porto Alegre nas últimas semanas e discutia assuntos em geral, como difícil acesso da equipe médica da FUNASA à aldeia de Riozinho, por não dispor de carro adequado para estrada de terra e também sobre as reivindicações por reconhecimento territorial guarani. Mesmo suspeitando que Tatachĩ Jera havia me contado alguma coisa, não se justificou ou perguntou algo a respeito. Eu tampouco havia caído de pára-quedas na aldeia. Chegara acompanhada da assistente social do Município de Riozinho, que fizera contato previamente com o Ministério Público

Federal, instituição onde realizava meu estágio em antropologia. Isso me credenciava a ouvir conflitos internos considerando que o objetivo de quem os contava era o de desfortalecer a posição de chefe ocupada por Atachĩ Chunu e firmar uma aliança com um *Juruá/Xenhorá*. Ou seja, de aproximar aliados no intuito de potencializar contra-ações ao poder pontual de Atachĩ Chunu. Embora a assistente social tenha partido logo após minha chegada e Tupã Jeju, pai de Atachĩ Chunu, conhecer-me da aldeia da Estiva, não deixaram de me vincular a uma agência estatal. Tatchĩ Jera e Kerechu Ara, as irmãs mulheres de Atachĩ Chunu, são “parentes” de Yva. A mãe das duas é prima cruzada de Kerechu; filha de um irmão de Pará, mãe de Kerechu.

Se Karaí Apu’a me contara sobre as galinhas mortas e com sinais de violência sexual, assim como sobre as sucessivas investidas de Atachĩ Chunu em seduzir mulheres de outros homens, Tatchĩ Jera nada mencionara a respeito. Os dois repreendiam as atitudes de Atachĩ Chunu, mas cada qual por seus motivos. O único que me contou meses mais tarde tanto sobre não concordar com Atachĩ Chunu forçar Yva Poty a se casar com ele, quanto as suas demais tentativas de assediar mulheres fora Guyra, irmão de Atachĩ Chunu.

Tatchĩ Jera contou que Atachĩ Chunu se interessou por sua irmã Kerechu Ara assim que ela “virou mocinha”/ *nimbé* e que a forçou no início a se relacionar com ele, mas ela não tardou em lhe aceitar como marido. Seus irmãos não gostaram do fato de ela morar em Riozinho, distante muitos quilômetros de São Miguel das Missões, onde vivem, mas Atachĩ Chunu deu pouca importância para os reclames da família de suas esposas. As duas irmãs não são próximas, vivendo inclusive em moradias diferentes. Trocam poucas palavras no dia-a-dia e não fazem as refeições

juntas. A moradia de Kerechu Ara apresenta-se mal cuidada, ao contrário da de Tatachĩ Jera, que conta com uma boa estrutura de barro e o teto bem forrado de capim santa-fé. Os alimentos também não são equilibrados na distribuição: enquanto Tatachĩ Jera conta com alimentos suficientes para preparar as refeições, Kerechu Ara depende que Atachĩ Chunu Ihe traga o que comer. Kerechu Ara foi reticente às minhas intenções de conversar, provavelmente por ser sua irmã Tatachĩ Jera minha anfitriã.

-*Mo'arandu*, -*nhemboarandu*, assim como os termos que vimos no capítulo anterior -*nhemboarakuaa* e *ambovy'a* são empregados pelos *Mbyá* para se referirem às iniciações sexuais de meninas com homens mais velhos e também na domesticação de animais órfãos, capturados logo após a morte de sua mãe em atividades de caça. *Arandu* significa sabedoria, conhecimento, enquanto *arakuaa* se refere a um comportamento correto. É o homem quem tem a ação e a legitimidade para tanto: ele amansa, ensina uma menina a se comportar corretamente no que concerne às relações sexuais.

Essas mulheres passam por um processo de familiarização, que como muito bem argumentado por Taylor por conta de “leur position d’alliées issues de ces étrangers dangereux que sont les affins” (p. 316). Mas o mais interessante na análise dessa antropóloga é “le sujet visé par la tension prédatrice doit être, sous un certain aspect, identique au sujet prédateur, sans quoi il ne pourrait prendre sa place”. O que Taylor argumenta é que uma mulher é intrinsecamente feita de dois cunhados; o primeiro trata-se do irmão real e o segundo do irmão animal. São dois afins, dois inimigos do homem jivaro. Ela chega à conclusão de que quando a predação se inscreve em uma relação de sexos opostos, ela deixa de ser reversível,

já que a diferença entre os termos é relançada. Assim como a presa, a mulher ocupa uma posição desfavorecida face aos homens, sendo objeto e não sujeito de uma tensão predatória. E por essa razão a conexão entre ato sexual e caça. Sendo assim, o cunhado e o animal de caça presentes na mulher jivaro, que é tanto a irmã de um outro homem, esposa quanto mulher verdadeira: “elle est ‘sœur du gibier’ de la même façon que son époux est ‘affin de prédateur’; elle est ‘moitié gibier’ comme il est ‘moitié ennemi’” (p. 317).

Jera’i, a menina “amansada” por Tupã Mimby, pai de seu pai, assim como Yva Poty são jovens meninas que provavelmente não passarão grande parte de suas vidas ao lado desses seus homens primeiros. Remeto-me a uma situação, que diferentemente das que por ora em curso, teve um desfecho. Vejamos o que se passou com Ara Rataa.

Se Tatachĩ Jera contou diretamente a mim sobre o “amasamento” de sua filha Yva Poty, foi Yva e suas irmãs, sobretudo Jachuka, que me colocaram a par do que vinha acontecendo com a menina Jera’i, na aldeia da Estiva, e o que, em um tempo passado, acontecera com Ara Rataa. Takua Poty, esposa de Karaí, tinha uma filha pequena quando o conheceu. O casal que hoje mora em Varzinha/RS, durante muitos anos morou na aldeia de Itapuã. Lá estavam quando Verá Chunu e Kerechu chegaram no ano de 2000. Verá Chunu e Karaí são primos, seus pais são irmãos. Soube por Yva que Tokó, um menino guarani que conheci desde pequeno, era filho de Ara Rataa e Karaí. Mas Tokó não chama Karaí de *cherul* meu pai, chama de *cheramoi* meu avô, o que sempre me fez acreditar que Ara Rataa era filha de Karaí. Ara Rataa foi também “amansada” quando menina, justamente por Karaí e de quem acabou engravidando. Ela fugiu alguns anos mais tarde com Verá Ñe’ëngija, com

quem longo tempo viveu e com quem teve mais filhos. Tokó diz que Verá Ñe'ëngija é seu pai. Essa história passada com Ara Rataa nos dá pistas de que as meninas Yva Poty e Jera'i em algum momento futuro terminarão por fugir⁴⁰. O que é inclusive esperado por todos. Yva Poty conta com o consentimento de sua mãe, e Yva contou que Ara Rataa também foi apoiada por Takua Poty para fugir.

Situações como das três *kunha'il* meninas não parecem ser exceções. Todas as mulheres mbyá que me contaram sobre “amasamentos” disseram reprovar a atitude desses homens. Não são elas coniventes com o que acontece a essas meninas no sentido de se insurgirem dentro de suas possibilidades. Tupã Mimby precisou se deslocar da aldeia, levando a menina consigo após toda a aldeia se manifestar contrária à sua atitude de forçar relações sexuais com Jera'i. Yva e suas irmãs não puderam intervir quanto à continuidade dessa relação presa/predador, embora tenham publicizado e colocado Tupã Mimby em uma situação vexatória, expondo seu comportamento anti-social. Tatchi Jera tentou e continuava tentando fugir com Yva Poty no intuito de chegar até a aldeia de São Miguel das Missões, onde moram seus irmãos. E Ara Rataa conseguiu fugir e se casar com outro homem. Entretanto, e apesar de minha interlocução com os homens não adentrar em assuntos como esses, homens mbyá não parecem interessados em iniciar conflito com outros homens, a não ser que as mulheres em questão sejam suas filhas ou irmãs. Karáí Apu'a, que estava descontente com Atachi Chunu, não estava

⁴⁰ Durante a finalização da escrita da tese, retornei para Porto Alegre e reencontrei com Yva, depois de anos sem vê-la. Nessa ocasião, fui – sem intenção alguma – atualizada acerca de muitos dos acontecimentos envolvendo a vida de pessoas mbyá que conheço. Entre tantas atualizações que deixarei passar, pois não terminaria nunca de escrever esta tese se acompanhasse a dinâmica da etnografia junto aos Mbyá, soube que Jera'i havia sido “roubada” de Tupã Mimby por um homem kaingang. Segundo Yva, Jera'i se encontrava às escondidas com “o índio” (além do termo *pongué*, também se referem aos Kaingang como índios) e que, em consequência de um mal estar, foi levada ao Hospital para atendimento médico. Foi do próprio hospital que Jera'i foi “roubada” e que, ao que tudo indica, tratava-se de um plano previamente arquitetado pelo casal de amantes. O filho de Jera'i permaneceu com Tupã Mimby.

interessado em ajudar Tatachĩ Jera e Yva Poty a fugirem. Parecia não se opor, mas não comentou sobre o assunto comigo: como se tal situação não pudesse por ele ser resolvida. Ou melhor, como se situações como essa não valessem a pena de serem combatidas. O mesmo na aldeia da Estiva: se as mulheres publicizaram e impeliram que Tupã Mimby partisse, os homens nada fizeram para impedir que o “velho” levasse a menina com ele. O interessante também é que nenhuma dessas mulheres, tanto as que estavam em situação de vulnerabilidade quanto as insurgentes, não esperavam que esses homens fizessem alguma intervenção. Os homens que deveriam e poderiam agir, eram os irmãos e pais dessas meninas-mulheres “amansadas”. Não convém alimentar inimizades por mulheres que não sejam irmãs ou filhas.

Karáf Até disse que desde o “tempo dos antigos” que algumas meninas eram “amansadas”, assim como se casar com mais de uma mulher. Quando comentei com ele sobre Atachĩ Chunu e o casamento com Yva Poty, disse-me “isso vai do pensamento de cada um”. Já Kuaray Mimby contou que “antigos” se casavam com as várias irmãs de sua esposa. Lembrou-se de Para Jachuka, que recentemente ficara viúva de Chunu Rataa: “era pra eu casar com ela, mas hoje em dia mulher ficou ciumenta demais”. Para Jachuka é irmã de Yva Reté, esposa de Kuaray Mimby.

Além do casamento de Atachĩ Chunu com duas mulheres irmãs, conheci também uma outra situação semelhante envolvendo Kuaray Poty e as irmãs Para Kerechu e Para Kerechu’i. Morador do Lami (Porto Alegre/RS), já com certa idade, Kuaray Poty era casado com Para Kerechu quando se casou com a irmã mais nova de sua esposa, Para Kerechu’i. Os filhos de Kuaray Poty nascidos do casamento em regime de sororato com as irmãs eram quatorze: oito de Para Kerechu e seis de

Para Kerechu'i. Foi a própria Para Kerechu'i, a mais nova delas, que me contou compartilhar o marido com a irmã, que falecerá há alguns anos. Enquanto conversávamos sobre as crianças que brincavam ao nosso redor, ela não diferenciou seus filhos dos de Para Kerechu e quando insisti a respeito, por observá-la chamar a todos de *che membyl* meu filho, ela disse: "são vários da barriga de minha irmã, outros da minha". O tom afetivo que minha interlocutora utilizou na descrição de sua falecida irmã, dizendo-se inclusive muito triste desde sua morte, indica que ambas nutriam uma relação de amizade.

Tal qualidade de relação contrasta com a das irmãs de Riozinho, que em linhas anteriores abordei. Marcada por conflitos, a relação entre elas era cotidianamente tumultuada. Não partilhavam a mesma moradia, não faziam as refeições juntas e controlavam-se sob ameaças de contar a Atachī Chunu qualquer deslize cometido por uma ou outra. Foi Ara Rataa, segundo Tatchī Jera, que contara a Atachī Chunu que ela e sua filha Yva Poty haviam partido em um manhã fria, fugindo pela mata fechada localizada próxima a aldeia de Riozinho. Como vimos, o jogo de intrigas e acusações entre elas rende um controle ainda maior por parte de Atachī Chunu sobre a situação.

Entre Yva e suas irmãs também há uma certa instabilidade de relações, motivadas por ações passadas envolvendo seu falecido marido Chunu. Esse casal, Yva e Chunu, que desde o primeiro capítulo nos acompanha, ficaram casados por muito tempo. Tiveram oito filhos e enquanto ele esteve vivo, compartilharam a mesma moradia. Chunu era um homem muito alegre, carismático e Yva se queixava de suas "bebedeiras" e do fato de ele ter "namorado" quase todas as suas irmãs, à exceção de Jachuka. Pouco antes de seu marido falecer, Yva me contara de sua

suspeita sobre o envolvimento de Pará Reté e Chunu, que segundo ela estariam se encontrando regularmente às escondidas. Alguns meses antes da morte de Chunu, Yva resolveu tirar satisfações com sua irmã e avisou seu marido que a partir daquele momento estariam separados. Chunu negou a acusação; Pará Reté, que é inclusive casada, também negou. Mas não houve jeito de Yva aceitar a versão contada pelos dois, resultando que a maioria das pessoas de sua aldeia tomou partido de Yva, alavancando uma onda de fofocas e inimizades. Salvo os filhos de Para Reté, que sustentavam que sua mãe jamais se envolvera com Chunu. Certa vez, disseram-me as irmãs de Yva, entre elas Para Reté, que Chunu morreria de “tristeza”/ *ndovy'ai* pois sempre gostara muito de sua esposa e nunca quisera se separar.

A instabilidade da relação entre Yva e suas irmãs sempre pairou em meus trabalhos de campo. *Pochy*/ raiva, *akâte'y*/ ciúmes e *ndovy'ai*/ não-alegria foram estados afetivos evocados com frequência por Yva para manifestar o que sentia ou havia sentido por cada uma delas em circunstâncias em que se envolveram com seu marido Chunu. Sendo Yva minha amiga e interlocutora próxima, pouco soube sobre a reciprocidade de afetos. Se era para essas mulheres falarem de Yva na minha presença, falavam bem. O que sei é que Jera Jachuka e Jachuka são irmãs-amigas, enquanto Pará Reté (a mais velha) e Pará Miri (a mais nova), ademais de morarem na mesma aldeia, são distantes na relação diária. Estas duas tiveram relacionamentos mais longos com Chunu e isso causa até hoje *pochy* e *akâte'y* em Yva, que várias vezes pediu para que eu não conversasse muito com elas. Pará Reté tem o português fluente, é bastante expansiva e em algumas de minhas estadias na aldeia da Estiva insistia para que eu compartilhasse refeições ou tomasse um mate. Já Pará Miri, bem mais nova que Yva, teve um relacionamento

com Chunu assim que “virou moça” e hoje é casada com um homem mbyá que conheceu em Misiones, na Argentina.

Se a subjetividade masculina ganha força na relação com os Juruá, nas relações internas aos Mbyá as mulheres têm uma potência considerável em suas dinâmicas. O riso é constante e poderoso entre elas. Ninguém escapa de suas chacotas à beira do fogo, onde comentam o que se passa em outras aldeias, de reuniões a viagens de caciques e repercutem eventos ocorridos nos “bailes”. Uma mulher sem suas irmãs, primas e filhas, enfim, sem outras mulheres de sua confiança por perto fica enfraquecida na relação com seu marido, sobretudo se ainda jovens e distantes da aldeia de seus consanguíneos.

Na relação entre cunhados temos o exercício de uma familiarização: o marido recém chegado deve “carpir”, deve ajudar nas atividades diárias e corresponder às demandas de seus sogros e cunhados. Sabe-se da potencialidade inimiga do *tovajá* e antes que parta, levando consigo a mulher, ele deve “se acostumar”, entre os parentes afins. Kuaray Endyju disse que “o marido tem que se acostumar junto dos parentes da mulher. Eu fui acostumado com meu sogro, meus cunhados e fui acostumado a ter respeito”. –*jepokuaa* e *ambovy’a* são as designações em mbyá para situações como essa, em que um novo genro chega para morar próximo, e também quando uma criança nasce. A criança pequena, assim como o genro precisam querer ficar, nesse mundo ou no seu novo mundo familiar, mas para tanto não só devem ser “acostumados”, como “alegrados”. Se o genro é um afim, a criança que chega é parte de uma divindade. Ambos carregam consigo a vitalidade de um Outro, que deve ser retida com consentimento. O termo *ambovy’a* que

aparecera na fala de Yva como “amansar”, reaparece com Kuaray Endyju e dessa vez é traduzido como “se acostumar”.

Surrallés (2003) afirma que a noção de “familiarizar-se” ou “se acostumar” (*xápshigámaama*) é utilizada entre os Candoshi, coletivo jivaro com quem conviveu, para o evento de adotar órfãos, criar pessoas, animais e plantas para que cresçam bem, com saúde e queiram permanecer junto de quem os “acostumou”. Diz que “se acostumar” é sinônimo de amar. As pessoas entre o coletivo por ele estudado se acostumam e acostumam seus conjugês, filhos adotivos ou não a estarem juntos e a dispensarem mutuamente cuidados.

Ara, filha de Yva e Chunu, foi casada com Atachĩ durante alguns anos. Conheceram-se na aldeia de Coxilha da Cruz e Atachĩ, algumas semanas depois, com o acordo do irmão mais velho de Ara, Verá Chunua, e sua sogra Yva, mudou-se para aldeia da Estiva. Ara à época tinha um bebê de poucos meses, Karáí Tataendy, que Atachĩ criou como filho. Esse menino faleceu alguns anos mais tarde, conforme veremos no quinto capítulo. Além de Karáí Tataendy, Atachĩ e Ara tiveram Tupã Mirĩ e Karáí Tataendy'i. Quando morreu Karáí Tataendy, nasceu Karáí Tataendy'i e cerca de um ano mais tarde, Atachĩ viajou e simplesmente não voltou para a aldeia da Estiva, sem avisar previamente e sem explicar razões. Alguns meses mais tarde, Ara soube que Atachĩ estava na aldeia de Capivari/RS, localizada não muito longe da Estiva. Após trocarem algumas mensagens via celular, Ara ficou muito triste com as palavras – escritas – de Atachĩ e contou para sua mãe Yva, que contou para seu filho mais velho Verá Chunua. Cerca de alguns dias mais tarde, Verá Chunua, seus irmãos mais novos e alguns de seus primos paralelos, como Tupã Guyra e Verá

Apu'a Jeju, foram até a aldeia do Capivari para “dar uma surra” em seu cunhado/*tovajá* fugidio. Bateram muito em Atachĩ, que mesmo machucado foi até a aldeia da Estiva conversar com Ara.

Ara é uma mulher de aproximadamente vinte e cinco anos de idade. Completou seus estudos em nível médio e foi aprovada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul na primeira turma das cotas para indígenas. Ingressou no curso de História, mas desistiu ainda no segundo semestre. É uma das poucas mulheres guarani da região que completou o Ensino Médio. Ela não retomou a aliança com Atachĩ e, ademais de seu ingresso na Universidade, continuou morando na aldeia da Estiva, realizando quando necessário o deslocamento entre aldeia e cidade. Seu irmão mais velho, Verá Chunua, também ingressara na Universidade alguns anos antes que ela, formando-se em Enfermagem. Hoje é funcionário da FUNASA.

Atachĩ, o *tovajá* que deixara Ara triste e repentinamente abandonada, recebeu de seus cunhados “uma surra para impor respeito”, como disse Yva quando lhe perguntei se estava a par da atitude de seus filhos e sobrinhos. Há dois pontos importantes na afirmação de minha anfitriã: seria “impor respeito” uma forma de subjugar a perspectiva do outro ao seu desejo, levando-nos a pensar em uma ação que muito se assemelha ao *-jepotá*, na qual a posição do predador é facilitada pelo comportamento anti-social da presa; o paradoxo é que agir com raiva/ *pochy* constitui, justamente, um tratamento anti-social entre os Mbyá, mas desta vez justificado como uma contra-ação ao *tovajá* que quebrara subitamente a aliança existente.

Um homem ou mulher sair para viajar e não voltar mais para a esposa ou marido não é algo incomum entre os Mbyá. Entre as pessoas que conheci são poucas as que tiveram um único casamento e inúmeras as com filhos de casamentos anteriores. Crianças que circulam entre parentes por conta da separação de seus pais não são exceção e nunca ouvi reprovação alguma quanto a deixar crianças e partir. O que observei é que essas crianças são tratadas de modo diferente por seus cuidadores, com menos regalias que filhos consanguíneos. “Escutar conselhos”, “não faltar com o respeito” são expressões empregadas para embasar que uma criança é – quase - considerada da família. Tanto demonstrar interesse em receber conselhos dos mais velhos e do xamã na *opy*, quanto deixar que um Outro imponha respeito sobre suas atitudes evidenciam que o processo de ser familiarizado está em curso.

Desde que Verá Chunua se formou e Ara ingressou na Universidade não tenho acompanhado de perto as transformações prováveis implicadas nessa inserção de ambos em instituições juruá e sua vida na aldeia. Há também Tupã Guyra, filho de Para Reté, que cursa direito na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Como vimos no capítulo anterior, a aldeia da Estiva tem uma configuração social particular se comparada às demais aldeias guarani da região por conta das alianças por casamento de mulheres guarani com homens kaingang e juruá e também – ou justamente por isso - por acolher a única escola com nível fundamental e médio de ensino. As pessoas que moram na aldeia da Estiva estiveram abertas à escola e ao ingresso na UFRGS quando essa possibilidade aconteceu. Ara, Tupã Guyra e Verá Chunua são um dos poucos guarani que deram

início a estudos em nível superior, já que a grande maioria dos alunos universitários indígenas são kaingang.

O “impor respeito” de Verá Chunua, seus irmãos mais novos e primos ao *tovajá* Atachi, o “se acostumar a ter respeito” pelo sogro de Kuaray Endyju ou crianças que “não faltam com o respeito” com seus pais adotivos expressam um esquema relacional mbyá que, assimétrico, baliza a forma com que estabelecem ligações com seus Outros. Este tema nos leva a dois outros, a saber, os donos *ja* e o *-jepotá*.



Ilustração 25: Desenho feito por Chunu Atá. Ñüu Poty, 2010.

As transações com Outros

Em artigo publicado em 2004, Fausto aborda a categoria ameríndia de “donos”, os *ja* entre os Mbyá, ensejando uma crítica às abordagens que vêm unicamente propriedade e domínio como expressões de relações. Seria antes um esquema relacional do que uma relação de submissão de um pólo ao outro, o que

parece estar em consonância com o pensamento mbyá. Antes de continuar, passemos a uma descrição geral das atividades de subsistência mbyá.

“Pegar bichinho”

A caça ocorre principalmente em *ara yma* (outono-inverno), quando a disponibilidade de recursos vegetais em *ka'agüy* mato encontra-se reduzida e o período de reprodução e cuidados com a prole animal se encerra. É praticada principalmente nos ambientes florestados e, em menor expressão, nos campos. São utilizados o *mondéu*, armadilha para captura de mamíferos e animais de maior porte, confeccionada a partir do *guaimbé*; o *mondepi*, armadilha para captura de aves e animais de pequeno porte; e o *ñuá*, laço usado para captura de grandes animais como o javali e a capivara. *Mondéu* e *mondepi* são armadilhas feitas de madeira, alocadas nas trilhas e caminhos no qual os animais costumam passar.

Os animais são atraídos para as armadilhas em geral com o uso de alimentos apreciados por eles. Apesar de ser uma atividade de subsistência importante, a caça de animais silvestres está seriamente comprometida por conta da degradação ambiental da região hidrográfica do Guaíba, da fragmentação florestal e da própria escassez do recurso em si. A atividade de caça envolve principalmente homens e as principais presas, quando disponíveis, são *chivi* (onça), *guachu* (veado), *tatu*, *tejú* (lagartos), *tapichí* (lebre), *kochi* (porco do mato), *kapi'yva* (capivara), *pa'i* (jacaré), *ka'i* (macaco), *jacu*, *djaitchá* (paca), entre outras. A carne do tatu e do porco do mato são uma das mais apreciadas entre os Mbyá. Toda vez que uma armadilha é deixada na mata, a pessoa *mbyá* solicita a permissão ao *ja* do animal que ele

pretende capturar. Assim o *ja* do *kochil* porco do mato, por exemplo, dará um de seus animais para que os Mbyá possam se alimentar. Não se tira do *ja* do *kochi* um dos seus sem antes lhe pedir permissão. Essa evocação é feita de modo individual, não mediada necessariamente pelo *karai* xamã.

O *mondepi* consiste em pequenos gravetos dispostos um ao lado do outro e com uma pequena abertura, em forma de semi-círculo. O animal, ao esbarrar no *mondepi* e colocar a cabeça dentro do círculo de gravetos, aciona um gatilho, feito de vara verde e amarrado a uma raiz em uma das extremidades dessa pequena abertura. O golpe costuma atingir a cabeça do animal e este é abatido de imediato. Iscas costumam ser colocadas no interior do *mondepi* e são escolhidas a partir da intenção de caça. Costumam utilizar vários *mondepi* pela mata, sendo tarefa de crianças e jovens meninos verificar durante o dia se algum animal foi capturado. Os *mondéu*, por sua vez, funcionam do mesmo modo mas são maiores, tendo em vista que visam a captura de animais de médio e grande porte. Ao invés de uma vara verde, utiliza-se um tronco pesado e as iscas nem sempre fazem-se necessárias. Costuma-se armar *mondepi* e *mondéu* no período que antecede a chuva, pois assim o cheiro humano dissipa-se e os animais não recuam diante das armadilhas. Já *nuá* consiste em um laço, geralmente pendurado em um árvore, com a abertura do nó deixada no chão. Quando o animal passa ou pisa, *nuá* o prende. Esta armadilha não visa o abate, mas a captura.

A prática da caça com armadilhas e com arco e flecha deriva de ensinamento divino. Ñanderu ensinou aos Mbyá a arte de existir neste mundo. As fibras de *pindól* palmeira fazem a corda do arco, e este e a flecha geralmente são feitos de *guajuvira*. Assim que prontos, o *karai* xamã enfumaça com *petynguál* cachimbo o

artefato, a fim de torná-lo apto à caça. A fumaça do *petynguá*, segundo Cadogan (1997) remete à bruma primeva de criação do mundo mbyá, evocando as divindades. E os homens antes de adentrar na mata para caçar, recorrem à fumaça do *petynguá* e ao xamã, se assim lhes parecer pertinente, no intuito de garantir um bom desempenho. É nesse contexto que evocam o *ja* do animal, individualmente ou com a mediação do xamã. O perigo da não negociação é afrontar o *ja* do animal caçado, que contra atacará enviando doenças aos Mbyá. As armadilhas também neutralizam a potência predatória dos *ja*, pois os animais serão capturados somente se seus donos estiverem de acordo. Observei uma única vez a confecção de uma flecha, no Lami e, ademais de ter visto algumas flechas nas aldeias por onde estive, raramente notei sua utilização. Os pais costumam fazer pequenos arcos e flechas para as crianças brincarem entre elas. Ao contrário, as armadilhas são muito utilizadas, mesmo em aldeias como Petim e Passo Grande, onde há significativa restrição de uso do espaço pelos Mbyá.

As crianças utilizam muito o bodoque e costumam abater vários passarinhos durante o dia, entregando-os para que sejam preparados pelas mulheres. Para os Mbyá, *djaitchá/paca* é a carne saborosa de caça e também referência mítica à Ñandesy. A tentativa frustrada dos gêmeos Kuaray e Jachy de ressuscitarem sua mãe, resultou em darem vida à paca. A partir do que restara dos ossos de Ñandesy, comida pela onça velha, os gêmeos tentaram inúmeras vezes refazê-la a partir de seu esqueleto. Jachy, o irmão atrapalhado, tropeçou e fez cair toda a ossatura que estava quase pronta para reerguer Ñandesy. Alguns ossos ao caírem não puderam mais ser encontrados e com o que restou terminaram por fazer a paca/ *djaitchá*. Mais adiante retornarei à Ñandesy e às transformações corpóreas.

Dentro da lógica da predação de potencialidades vitais, em que os Mbyá capturam qualidades de Outros para comporem a si mesmos, as crianças recebem especial atenção na constituição de seus corpos. Entre muitos exemplos, lembro-me de pequenos caramujos pendurados em colares de bebês pequenos: são trazidos para os corpos pela qualidade de não urinarem; já os ossos da ave saracura são utilizados no feitiço de tornozeleiras a fim de garantir que as crianças adquiram a graça e a leveza para caminharem como esse animal. Entre os adultos, observei que as penas do *kavureí* “corujinha” são guardadas por mulheres e homens acometidos por sentimentos de tristeza e saudade/ *ndovy'ai*, assegurando proteção, assim como passar a gordura de sua carne pelo corpo da pessoa enferma fortalecendo-a com as qualidades de agilidade desse pequeno animal.



Ilustração 26: Teko'a Arasaty: o mondepi sendo mostrado por Kuaray Mimby. Setembro de 2009.

A caça moderada de pequenos animais, como mamíferos e aves, apesar de não se caracterizar expressiva em termos quantitativos, visto suas condições de vida atuais, possui grande valor simbólico para os Mbyá. Em *ka'agüy karapé*, a floresta em estágio inicial/médio da sucessão ecológica, concentram-se as práticas de coleta das principais espécies usadas na confecção de artesanato, como as taquaras, cipós, madeiras e outras espécies. É da antropóloga Maria Inês Ladeira (1992) a observação de dois ciclos distintos: *ara pyau* e *ara yma*, que, grosso modo, corresponderiam aos meses de primavera-verão e de outono-inverno, respectivamente.

Ara pyau seria o tempo de abundância, de calor, quando as árvores de *ka'agüy* florescem e frutificam, ofertando-lhes fartos recursos, de maneira semelhante com que aumenta a disponibilidade pesqueira em *yakã*/rio. A caça nessa época é praticada de forma reduzida devido à farta disponibilidade de recursos vegetais e também porque *ara pyau* configura-se em tempo de reprodução dos animais. Já *Ara yma* seria tempo de muito frio, oferecendo menor disponibilidade de recursos em *ka'agüy*. Tempo de recolhimento, de coleta de materiais para confecção de artesanato, de construção e reforma das residências e, devido à diminuição de recursos em *ka'agüy* e *yakã*, tempo de maior recorrência à caça de animais silvestres. Esses dois ciclos, marcados pelas estações climáticas, condicionam as atividades produtivas ao longo do ano, onde *ara pyau* agrega a coleta de frutos e frutas, a pesca e a agricultura (semeadura e colheita de grãos e hortaliças), e *ara yma* concentra as atividades de construção, confecção de artesanato e a caça de animais silvestres.

Os roçados nas aldeias da Estiva, Petim e Passo Grande são inexpressivos

se comparados com aldeias já demarcadas, como Guarita que conheci, localizada no norte do estado do RS. Nessa aldeia, onde vivem muitos dos parentes de Yva, observei várias roças, distribuídas pelo território e relacionadas a duas famílias extensas, que vivem de modo interdependente. Em Arasaty/ Petim, Ñuu Poty/ Passo Grande e Ñuundy/ Estiva as famílias mbyá vivem em espaço bastante reduzido, com acentuada escassez de recursos e em uma situação de instabilidade frente à relação com os vizinhos juruá proprietários. Se em aldeia como a Guarita o branco é um Outro distante também do ponto de vista espacial, nas aldeias à beira de estradas ele é, todavia um Outro, mas que por ser próximo espacialmente deve ser pacificado sob a linguagem do não-conflito, motivo pelo qual não insistem no preparo dos roçados.

A importância do *avati*/ milho para os Mbyá constitui ponto central para discutirmos a imanência entre subsistência e dimensão simbólica. As crianças têm seu corpo fortalecido constantemente pela ingestão do *avati*. Durante o dia é cena quase cotidiana observar as mães oferecerem milho cozido para suas crianças.

O ritual do *ñemongarai*/ nominação coincide com a colheita do milho e, assim como o alto da cabeça das crianças, também tem suas sementes enfumaçadas pelo *petynguá*. O *avati*, antes de alimento para o corpo, constitui alimento espiritual e pertence à classe dos prescritos nos tabus alimentares. Sua forma de cultivo e cocção conta com intervenções no plano das divindades.

O uso do *petý*/ tabaco iguala-se a importância do *avati* para os Guarani-Mbyá, sendo utilizado para inspiração de boas palavras e bons conselhos. O *petynguá* não é de uso exclusivo do *karái*/ xamã, podendo ser utilizado inclusive por crianças.

Como me disse Takuá, certa vez, “Ñanderu que coloca *petynguá* na boca da pessoa”. Feitos de barro e mais comumente de madeira nos dias atuais, o *petynguá* é objeto significativo da cultura material mbyá. De uso pessoal, costuma ser enterrado junto ao corpo de seu portador nos ritos funerários.

Além do *avati*/ milho e do *petý*/ tabaco também cultivam, mesmo que em pequenas quantidades, *mandiól* mandioca, *tchanjall* melancia, *jety*/ batata doce, *kumandál* feijão, *manduvil* amendoim, *anda'il* abóbora, *nara'il* bergamota. Quando disponíveis, as frutas são muito consumidas pelas crianças. Com o *avati* também são preparados *mbojapé* (bolo de milho assado nas cinzas), *rorá* (farinha de milho torrada), *avati mimoí* (milho cozido), *avati kuí* (farinha), *piché* (torrado e moído com amendoim), *mbeju* (tapioca), *chipá* (bolo frito). As classificações mbyá para o milho que aprendi em meus trabalhos de campo são: *avati parál*/ milho colorido, *avati jul* milho amarelo, *avati chil* milho branco, *avati mitã'il* milho pequeno que é muito importante na alimentação das crianças.

A bebida antigamente utilizada em grandes festas mbyá, o *kaguijy*, é feita a base de fermentação de milho e seu consumo se dá em momentos especiais, contrapondo-se a usos cotidianos. Atualmente, nas festas, nos “bailes” a ingestão de bebidas como cerveja e cachaça fazem às vezes do *kaguijy*, mas em solenidades xamânicas e para ser ingerida por crianças em fase de crescimento, a bebida a base de milho ainda é preparada pelas mulheres. Yva Reté preparou *kaguijy* para que eu provasse durante minha estadia em Arasaty. Em um final de tarde, enquanto tomávamos mate e conversávamos na beira do fogo, perguntei como era preparada essa bebida. Para minha surpresa, alguns dias mais tarde, fui presenteada com uma gamela de *kaguijy*, a qual compartilhei com as crianças. Não se pode dizer que algo

é bonito, bom ou que gostarias de provar. Os Mbyá se sentirão no dever de te oferecer. Demorei algum tempo para perceber que não se tratava de uma gratuita cortesia da parte deles, mas sim de uma descortesia de minha parte. Ou melhor, implicitamente eram – desde sempre - essas as regras de nossa relação. Por conta da minha distraída falta de polidez, ganhei lindos presentes, como um *apikál*/ banco, peça rara nos dias atuais, de Ara Miri da aldeia da Guarita, uma flecha de pescar de Chunu Endyju no Lami e a degustação da bebida feita a base de milho no Petim e que nos dias de hoje, devido às condições de quem mora entre a estrada e as cercas juruá, é uma verdadeira iguaria. Mas há a contrapartida, é claro. Tudo o que eles acham bonito, bom e querem provar, deve ser dado sob pena de cometeres uma enorme quebra de protocolo. Por essa razão, muitas saias, lanternas e canivetes meus foram deixados nas diferentes aldeias por onde passei. Além, certamente, de um que outro “troquinho” em dinheiro.

O manejo de animais silvestres abrange ainda a coleta de *eí* - mel elaborado pelas abelhas; a coleta de *cupiraity* - cupins, queimado como incenso no interior das casas com vistas a curar a insônia das crianças; e a coleta do *coró*, uma larva que habita a palmeira *pindó*, usada na alimentação e cujo azeite é utilizado como medicamento para dores de ouvido e feridas na cabeça. Em todas as aldeias onde estive, há galinhas. São doadas pela FUNAI e vivem soltas, longe dos galinheiros improvisados pelos agentes estatais.

Na Estiva, houve investimento da parte da FUNAI em criar um grande galinheiro, com vistas a aumentar a produção de ovos e galinhas. Toda a aldeia estava de acordo, ademais da demanda não ter partido do coletivo. Resultou que

nunca mantiveram as galinhas encerradas, não se interessaram em “produzir” mais ovos e o galinheiro transformou-se em uma lembrança do desperdício de dinheiro. Em data ainda anterior à criação do galinheiro, um vizinho proprietário juruá lhes doou um cavalo com o propósito de ajudá-los nos trabalhos diários e deslocamento pela região: o cavalo fugiu correndo pela rodovia RS-040 no primeiro e único dia em que esteve na aldeia, porque não havia pessoa que soubesse montá-lo ou ao menos que se interessasse em se ocupar, diga-se ter uma relação de dono do animal.

Eventos como esses nos levam ao assunto que adentrei no capítulo anterior, no qual a concordância mbyá com proposições como essas, que ao fim vemos não estarem de acordo com o que desejam, expõem mais uma vez a recusa que fazem de um enfretamento das proposições juruá. Por que não manifestaram eles seu desacordo ou mesmo entendimento de que não sabiam ou não queriam um galinheiro e um cavalo? Acabam por agirem recusando, na prática, embora tenham deixado passar em um primeiro momento a oportunidade de negação.

Em Arasaty, agentes estatais da FUNAI conseguiram que Kuaray Mimby, o cacique, construísse um pequeno galinheiro. Deram-lhe o material – arames e madeira – e orientaram como devia proceder na domesticação das galinhas. Enquanto estive na aldeia, vez ou outra ele as encerrava no galinheiro. Sem muita constância, mas sempre que o responsável pela FUNAI Porto Alegre chegava na aldeia, mostrava-lhe o galinheiro e o sucesso de sua “domesticação”. Vale ressaltar que esse homem juruá era considerado um aliado importante. Eu, no período intermitente de pouco mais de quatro meses que permaneci, jamais comi uma dessas galinhas ou vi que as matassem para comê-las. Comi *preá*, tatu, aves

silvestres, peixes, mas nunca as galinhas da aldeia. Ao contrário, quando decidíamos comer *urul* galinha, comprávamos na mercearia mais próxima um frango congelado. O que me contaram é que quando as mulheres têm seus bebês, fazem um caldo de galinha para que restabeleçam suas forças. Matariam, nessas circunstâncias, as galinhas da aldeia. Eu tampouco vi isso acontecer e me parece que tal retórica vai, em certa medida, ao encontro do que agentes da FUNASA costumam orientar aos Mbyá, assim como a água adequada para beber e o recolhimento do lixo: eles sabem que não devem, segundo a FUNASA, tomar a água dos arroios e tampouco deixar o lixo espalhado ou queimá-lo, e embora na prática isso não aconteça, quando interpelados sobre o assunto repetem exatamente o que receberam como instrução. Eu ria provocativamente quando contavam-me orientações como essas e que sei não serem a prática corrente, o que os fazia por fim rirem e rir ainda mais de quem acreditava que eles sigam à risca. As galinhas e ovos eram regularmente vendidos para vizinhos juruá por um preço infinitamente inferior ao que valiam no mercado. Depois de desfeito o mistério das galinhas, tornei-me consultora do preço ideal para venda, ficando responsável por uma pesquisa de mercado em Porto Alegre⁴¹. As penas sim era utilizadas na confecção de colares e chocalhos. Os vizinhos juruá, pequenos proprietários rurais, são, em suma, o fim da rede de troca que envolve galinhas, Estado e brancos. Certo dia, após a transação de venda de galinhas entre Kuaray Mimby e um dos vizinhos juruá a Arasaty, o cacique disse “o mato é que é armazém do índio”.

⁴¹ Embora não tenha presenciado, sei por colegas antropólogos que em aldeias onde as galinhas são criadas livres, sem cercas, os Mbyá costumam abatê-las para consumo próprio. E também que galinheiros são, por vezes, empreendimentos bem sucedidos. Segundo alguns de meus anfitriões, o galinheiro pode ser um bom recurso para proteger galinhas de animais predadores, principalmente durante a noite.

Descola (2002) ao explicar o porquê de coletivos ameríndios não domesticarem animais, afirma que há uma lógica de equivalência entre humanos e não humanos subjacente às suas relações cosmológicas. Orquestrada pela troca, tal lógica administra a incorporação de alteridades exteriores como fundante da identidade do grupo, entendendo na domesticação seu avesso. Ao cercar e domesticar animais, estes tornar-se-iam demasiado próximos e sua vitalidade seria atenuada. A absorção de alteridades em cosmologias da América indígena não andina, ainda segundo o autor, encontra na guerra, na caça aos troféus e na caça de animais um status de incorporação física e direta de vitalidades exteriores, enquanto que os amansamentos e raptos (sobretudo de mulheres e crianças) estão na ordem de uma incorporação social.

Esta abordagem nos remete aos amansamentos de meninas, que como idioma da predação mbyá do dualismo feminino e masculino segue o mesmo esquema relacional posto quando em cena os Outros da pessoa. O par homem/mulher remete ainda à relação entre presa e predador e, em consequência, à equivalência entre ato sexual/ comer. Sigamos com Descola para pensar a relação que os Mbyá estabelecem com os *ja*:

“Quando o contrato não é respeitado, ou quando intervém uma grave falta de ética da caçada, o Senhor dos Animais vinga-se nos humanos, enviando doenças, espíritos canibais ou serpentes venenosas, violando as mulheres ou delas retirando os filhos. Em outras palavras, a relação dos animais com seu senhor é, ela mesma, concebida à maneira de uma domesticação: ele os conserva na sua casa ou num cercado, os protege de predadores humanos, e deles se alimenta quando necessário. Os animais caçados são, pois, já domesticados no imaginário, e bem, mais completamente que não o são os animais de estimação, mas de um modo que interdita aos homens tentar a operação por sua própria conta”. (2002, p. 14)

Nesse artigo, Descola se coloca a questão das “escolhas técnicas” indagando procedimentos de pesquisa que vêem técnicas segundo gêneses sociais. Ao inverter seu interesse pela origem e cronologia de fatores que levam determinadas técnicas ao sucesso, propõe abordar a razão pela qual muitas técnicas não puderam ser levadas adiante entre alguns grupos. É esse o caminho percorrido para explorar a negativa da domesticação de animais entre os ameríndios, perguntando-se por qual razão não foi dado o passo do exercício do amansamento em direção ao da domesticação. Sugere uma “diferença de natureza e não de grau” entre animais amansados e domesticados, concluindo que uma transformação na modalidade de relação estabelecida por ameríndios e animais passíveis de ser caçados exigiria “uma reorientação completa de princípios estruturais” em seus sistemas cosmológicos.

Entre os Mbyá e os *ja* há uma política da relação que visa evitar a fúria, raiva/*pochy* dessas subjetividades-donas dos seres, assunto que, somado às pistas já deixadas pelo caminho, nos leva à instabilidade da pessoa e ao *-jepotá* que tratarei no próximo capítulo. Sigo, mais adiante, com reflexões sobre os *ja*.

Técnicas de pesca

Sem acesso pleno ao território cujo reconhecimento é reivindicado e também por conta das condições ambientais do entorno, como já mencionei, a disponibilidade de *pirál* peixes nas aldeias da Estiva, Petim e Passo Grande é restrita. E os peixes são muito apreciados pelos Mbyá. O gosto pela pesca pode ser observado nas crianças, que nas manhãs dirigem-se aos arroios a fim de pescar

lambari. Os Mbyá confeccionam flechas específicas para captura de peixes, feitas em madeira e com a ponta esculpida em formato de serra. Na aldeia do Lami observei crianças utilizando esse recurso com muita habilidade. Também utilizam substância que ocasiona asfixia dos peixes mais próximos e confeccionam armadilhas que são colocadas imersas, de uma margem a outra nos rios, conseguindo capturar um número expressivo de peixes. Contaram-me que na aldeia de Koenju, em São Miguel das Missões, essas armadilhas imersas são bastante utilizadas. Nas aldeias onde realizei meus trabalhos de campo, principalmente nas que citei anteriormente, devido a pouca correnteza, ao baixo volume dos arroios e, como dito, a escassez de peixes, os Mbyá fazem uso de flechas, varas e anzóis, assim como de alguns recursos vegetais, como o *piriri*, comumente utilizado como isca, o pau amargo e o *timbó*. Essas duas últimas espécies, quando maceradas e jogadas na água, soltam certa quantidade de veneno que possibilita uma captura mais eficaz.

O uso do *timbó* é explicado nas narrativas míticas mbyá: *Chariã*⁴² foi queimado por Ñanderu antes da criação do mundo atual⁴³. Vejamos o que contou Atachĩ... Certa vez Chariã decidiu pescar. Ñanderu o aconselhou a lavar as perninhas de uma criança bem pequena, alguma que recém principiase a dar os primeiros passos, pois ao molhá-las, os peixes seriam atraídos e a pesca seria facilitada. No entanto, Chariã bateu a cabeça da criança em uma pedra, matando-a. Ñanderu transformou a criança em *timbó*/ *cipó* e é por isso que atualmente, para que uma pesca seja proveitosa, deve-se ralar o *timbó*, batê-lo em uma pedra e depois jogá-lo na água. Isso faz com que os peixes venham com facilidade, principalmente

⁴² Espírito atrapalhado, que tentou sem sucesso obstruir o caminho dos irmãos míticos, Kuaray e Jasy, que estavam em busca de seu pai, Ñanderu.

⁴³ Em *Yvy Tendonde*. Atualmente, vive-se em *Yvy Pyau*.

se a água não estiver com muita correnteza. Ñanderu ateou fogo em Chariã e sua fumaça deu origem aos mosquitos. Tupã também ficou muito aborrecido com Chariã, provocando uma chuva muito forte. Nos dias de hoje, logo após uma pescaria bem sucedida, uma forte tempestade acontece.

Em Ñüu Poty, um dos filhos de Kuaray Endyju Miri, adoeceu repentinamente: febre, vômitos e muita fadiga. A *kunhã karai* xamã, *Kerechu Yva*, atribuiu a doença do neto ao *ja* dos peixes. Ele pescara uma quantidade imensa de peixes e, pelo que tudo indicava, *ja* contra-atacara enviando-lhe pequenas pedras, que depositadas no ventre do jovem, causaram o mal-estar. Foram seguidas as intervenções da xamã para que as pedras pudessem ser retiradas e o jovem recuperasse a boa forma.



Ilustração 27: Na mão de Pará Reté, o peixe que seu filho pescou no arroio Petim. Créditos a Alexandra Freitas.

É no Lago Guaíba que os recursos pesqueiros existem em maior diversidade, quantidade e qualidade. Nas aldeias de Petim e Passo Grande, as incursões para pescar não ocorrem com grande frequência devido às dificuldades encontradas para acessar a orla. São muitas as cercas de propriedades juruá entre os teko'a e o Guaíba. Preferem os trajetos que beiram os arroios ao trajeto pela estrada de terra, por ser este mais longo e percorrido também por brancos.

Continuemos em Arasaty, a única onde observei a plantação de alface, couve, beterraba, salsa e cebolinha. Assim como o galinheiro, foram funcionários da FUNAI que incentivaram que fosse feita uma horta nas proximidades das moradias visando suprir possíveis necessidades alimentares das famílias locais. Com a parceria da Emater e alguns homens mbyá, prepararam e semearam a terra. Foi no ano de 2009 que, durante minha primeira estadia de um mês e meio, pude ver nascerem belas e viçosas hortaliças, as quais jamais colhidas para consumo próprio. As beterrabas e couves agradaram alguns dos vizinhos juruá, chegando a render algum dinheiro, mas assim como aconteceu com o galinheiro, o empreendedorismo mbyá não foi levado adiante. Em minha estadia no ano de 2010 observei que a horta deveio novamente mato.

Nos estudos arqueológicos e históricos, grupos pertencentes ao tronco linguístico Tupi-Guarani, como os Mbyá, são descritos muito enfaticamente a partir de suas práticas horticolas, seus roçados extensos, seu trabalho coletivo – *potyrõ* (mutirão, tradução aproximada). Nos dias atuais, em aldeias onde o acesso ao território indígena está assegurado, o *potyrõ* constitui-se empreendimento para o cultivo, contando com a ajuda de parentes e convidados. Essas alianças estabelecidas no *potyrõ* ativam laços de reciprocidade – *mborayu* - e envolvem

muitas pessoas, muitas vezes de diferentes aldeias. Tempass (2010) observa: “o mutirão ideal é aquele que se assemelha a uma festa, que a partir da comida e da bebida faz os homens trabalharem alegres. A unidade de comida que consegue oferecer boa comida e boa bebida (*kaguijy*) aos convidados soma pontos na escala do prestígio social e contará, com certeza, com muitos voluntários nos futuros mutirões. E, ao contrário, o não oferecimento de bons alimentos fará os convidados declinarem de futuros convites”.

Esse antropólogo denomina “unidade de comida” os parentes que comem juntos. Esses parentes compartilham *tataypy* (lugar onde assenta-se o fogo), que é o local onde são feitas, preparadas e compartilhadas as refeições. Desse modo, uma família extensa não necessariamente prepara seus alimentos e também possui roçados em comum. Depende do número de pessoas e também da proximidade dos laços. As roças *mbyá* são deixadas em pousio após um uso ininterrupto de aproximadamente três ou quatro anos. A prática da coivara é utilizada e objetiva a revigoração do solo e dos nutrientes, tendo em vista que não valem-se de tecnologias de irrigação e tampouco do uso de adubos. A coivara possui aspectos simbólicos relacionados à ação do sol em *ara pyau*. As roças abarcam diferentes espécies vegetais, não havendo repartição organizada em seu espaço.

“Acampamentos” e artesanato na beira da estrada

A categoria de acampamento, impunemente utilizada em documentos oficiais e reificada em outras instâncias, inclusive acadêmicas, merece atenção. Primeiramente, acampamento apresenta-se em contraposição à categoria de

habitação permanente, considerando a noção de tempo transitório que lhe é inerente. No caso de teko'a como Petim, Passo Grande e Lami, apenas para citarmos alguns dos já mencionados, devemos contextualizar o uso dessa categoria à medida que ponderamos uma análise sobre ocupação territorial extrínseca à lógica mbyá. A memória intensamente presente de que desde muito tempo é ocupada por parentes e as significações de ordem xamânica, como a construção de opy e sua nomenclatura, são explicações dadas pelos Mbyá para que esses lugares sejam considerados teko'a. Os recursos ambientais também são importantes se tomados a partir de premissas sociocsmológicas, assim como tempo e modo de ocupação, na qual atividades investidas territorializam o espaço a fim de acolher parentes.

Em documentos oficiais produzidos sobre a ocupação em arroio Petim e Passo Grande, por exemplo, a categoria acampamento é amplamente empregada. Isso principalmente por estar situada na beira da estrada, evidenciando situação de vulnerabilidade às vistas dos brancos por conta da exposição ao tráfego constante de veículos, bem como a impossibilidade de praticarem plenamente o que consideram suas "atividades produtivas tradicionais". As ocupações em beira de estrada pelos Mbyá acontecem em várias rodovias estaduais e federais do Brasil, como na BR-116 e BR-101 e também na RS-040, que liga a capital Porto Alegre ao litoral do Estado do RS. Tais ocupações situam-se em locais onde em tempos anteriores haviam ocupações guarani, como podemos observar nos mapas históricos e registros arqueológicos apresentados no capítulo anterior. Garlet (1997) observa que os acampamentos são consequência de esbulho territorial ocorrido nos primeiros séculos de colonização européia: "Se forem tomados como base os antigos teko'a, ver-se-á que os atuais acampamentos estão disseminados à sua

volta”. (pág. 95). O historiador refere-se às propriedades cercadas, que dificultam o acesso mbyá ao território tradicionalmente ocupado pelo coletivo. O modo de ocupação territorial mbyá está em consonância com as atividades produtivas de agricultura itinerante, que segue o conhecimento ameríndio de uso do solo e manejo dos roçados (*kokué*) através da prática da coivara.

Ao reconhecer um espaço como *teko'a*, as moradias são construídas e a vida cotidiana passa a ter um lugar de referência, podendo permanecer um período sem moradores permanentes por motivos anteriormente mencionados, como morte de parentes e necessidade de revigoração do solo para roças. As ocupações sazonais, nos dias atuais, ocorrem para fins de venda de artesanato quando associada à estação quente do ano, tendo em vista a movimentação de pessoas em férias que impulsiona o aumento da circulação de veículos nas rodovias. Também no período de *ara ymá*, após a colheita do *avati* (milho), é comum o deslocamento de famílias nucleares para locais de comercialização do artesanato, próximo de locais de caça, pesca e coleta, economia desse período. Ocupações não decorrentes da sazonalidade, como a grande maioria das ocupações chamadas de “acampamentos” derivam da impossibilidade de retomada de territórios tradicionais e cumprem a função paliativa para se viver.

Em Relatório Final referente à portaria FUNAI Pres/1342-2006, as ocupações mbyá do Petim e de Passo Grande são apreendidas enquanto “acampamentos”. Entretanto, a categoria figura apenas como referência à presença mbyá em beiras de estradas, pois as considerações sobre a ocupação abarcam dimensões simbólicas, conferindo ao espaço o sentido de um *teko'a*, conforme a citação abaixo: “Podemos constatar que a permanência de algumas famílias acampadas a beira da

estrada (BR-116) já data de muitas décadas, algumas perfazendo até mais de vinte anos. O que há em comum, é que todas para lá se deslocaram tendo como referência o sonho de seus líderes de que naquela região poderiam encontrar o que seus antepassados encontraram e que lhes foi deixado por seu Deus (*Nãnderu*); uma 'terra boa'. Uma terra de mata, com água em abundância e elementos da flora e da fauna que lhes são familiares para sobreviver de acordo com seu modo de ser diferenciado. O sonho é a constituição de uma aldeia com todas as condições necessárias para a reprodução do modo de vida Guarani, incluindo a construção de uma casa de reza, ou seja, a constituição de um *tekohá Guarani Mbyá* num determinado território. A definição desse local é sempre responsabilidade dos líderes religiosos, que decidem onde e quando 'abrir' uma nova área, que lhes é revelada em sonho por *Nhanderu*" (GUIMARÃES DE SÁ, 2006, p. 04).

As aldeias do Petim e Passo Grande são ocupadas há anos por situarem-se em espaços reconhecidamente "guarani" pelos próprios Mbyá. No entanto, em um primeiro momento, os locais onde foram construídas as moradias (até recentemente feitas com taquara e lona, chamadas pelos Juruá como "barracos") foram entendidos como temporários, transitórios e paliativos pela situação de impossibilidade de acesso aos espaços cercados. Foi possível permanecer porque tratam-se de terras de domínio público e por conta da simpatia conquistada, como frisou Kuaray Miri, da vizinhança juruá, que muitas vezes se solidariza com a situação indígena. Nesse sentido, Petim e Passo Grande configuraram-se inicialmente como "acampamentos" por conta do local de moradias, situando-se às margens da rodovia, mas que com o passar do tempo ganharam um sentido de lugar-referência por conta da

possibilidade de uso e manejo do espaço. As ocupações de longa duração desses dois “acampamentos” ocorreram em função das alianças locais/circunstanciais que, até certo ponto, permitiram que fizessem uso do território mbyá hoje circunscrito à propriedades privadas. Se conseguiram permanecer nesses espaços instáveis tomados como “acampamentos” - categoria dada pelas agências estatais -, por tanto tempo, tal fato se deve à capacidade mbyá de docilizar esses Juruá aliados.

O antigo teko'a em Arroio do Conde situava-se em local hoje cercado por propriedade juruá. Diferencia-se da situação que vemos em aldeias como Petim e Passo Grande por conta de sua compulsoriedade de desocupação, seja por não estar situado em beira de estrada, seja pela urbanização acentuada e maior beligerância da vizinhança.

Dois significativos documentos elaborados na década de 1980, sobre os Mbyá-Guarani no RS e já citados anteriormente, apontam como vimos que demarcações de terras e registros fotográficos eram recusados pelos Mbyá. Tal recusa vai ao encontro do então momento político, no qual optavam por uma estratégia de invisibilidade ao invés de um enfrentamento, enquanto forma de resistência. As linhas de fuga, que tem como ação à recusa do conflito, que como linguagem da discórdia é refratado pelos Mbyá e também mobilizador da sensibilidade juruá. A partir da promulgação da Constituição Federal, em 1988, é que a cena política Mbyá irá ganhar novos contornos, acarretando em transformações na agência política de suas lideranças que passam a reivindicar o reconhecimento de seu “território tradicional”. Esse modo de se relacionar com a sociedade envolvente

em período anterior à constituinte, repercute na escassez de dados materiais, tais como registro fotográfico, documentos e narrativas mbyá da época.

Ambos os relatórios a que me reporto aparecem *kuéry* de Chunu Jeju e Atachĩ Apu'a. Em 1981, Chunu Jeju e Atachĩ Rataa (filho de Chunu Jeju e irmão de Kondó) estavam em Camaquã e em 1985 em Osório, pois seus nomes são mencionados tanto por Ruben Thomas Almeida quanto por Elizabeth Ebling. Kondó, filho de Chunu Jeju, contou que morou em Osório nesse período e que depois retornou ao Petim. As datas e os registros dos antropólogos que elaboraram esses relatórios conferem com as narrativas nativas sobre a ocupação do teko'a Arasaty e demonstram a importância deste espaço para configuração da multilocalidade mbyá, considerando que tanto a aldeia da Pacheca quanto a aldeia de Barra do Ouro, em Osório, seriam reconhecidas como Terras Indígenas nos anos posteriores. Se considerarmos as narrativas mais recuadas no tempo, que apontam a ocupação do *kuéry* de Atachĩ Apu'a nas décadas de 1960 e 1970 em Arasaty, e seguirmos as relações de parentesco que sustentam a ocupação nos dias atuais, observaremos que trata-se de uma ocupação de longa duração de uma mesma rede de parentes e que possibilitou que outros espaços desse amplo território fossem ocupados justamente por estar localizado em área de circulação. Essas informações nos dizem muito das transformações ocorridas nas relações estabelecidas pelos Mbyá com os Juruá nos últimos anos e voltarei a elas em breve.

A venda de artesanato é, se não a principal, uma das principais portas de entrada de recursos monetários para os Mbyá. As outras são as ajudas sociais do Estado, as aposentadorias e a contratação de agentes de saúde, sanitários e professores. Vendidos por valores em torno de R\$10,00 e R\$20,00, cestos, colares,

chocalhos movimentam a vida diária. Com o dinheiro são comprados refrigerantes, muito apreciados pelos Mbyá, carne, salgadinhos, pão, fumo e fumo de corda, cigarros, erva mate, entre outras coisas, como fraldas e sabonetes.



Ilustração 28: Ponto de venda de artesanato em Nüu Poty.

Viver nas beiras de estrada pesa bastante quando reivindicam ampliação territorial. No Petim, Passo Grande e Arroio do Conde, três das atuais Terras Indígenas mbyá em processo de reconhecimento, os Mbyá pretendem manter os locais atuais ocupados e demandam que os limites das futuras demarcações contemplem esses espaços. Vender “balaio”, “bichinho” é uma atividade produtiva nos tempos de hoje e também uma outra via de se relacionar com potencialidades externas ao coletivo. Faz-se a transação de objetos e junto com isso muitas vezes

ganha-se outras coisas, como roupas e alimentos. Isso acontece em todas as aldeias, mesmo as não localizadas especificamente na faixa de domínio das estradas. Na aldeia da Estiva, por exemplo, pessoas chegam, com seus porta malas de carro carregados de roupas usadas e distribuem entre os Mbyá uma infinidade de objetos, dos quais muitos sem serventia. Vi isso também acontecer na aldeia do Petim e de Passo Grande. O mais interessante é o fim, ou melhor, o não fim, dado às coisas: uma que outra roupa é pega para utilização, as outras todas ficam espalhadas pela aldeia. Gostam de coisas coloridas e as mulheres de saias e tênis. Mas os jovens se interessam pouco por doações como essas, preferindo comprar roupas no centro de Porto Alegre. São doações das mais variadas, desde sapatos de salto alto femininos até bolsas de festa. Certa vez acompanhei a escolha de futuros temporários pertences. Kerechu gostou muito de uma bolsa de couro preta, com corrente dourada e passou a usá-la quando se deslocava para o centro da cidade. Guardou todos os seus documentos e por um curto período de tempo a bolsa lhe teve serventia. Para mim de início era muito engraçado vê-la com aquele objeto a tira colo, que destoava ao meu ver de seu *petynguá*/ cachimbo, até que me acostumei e ela se cansou de utilizá-lo: assim como as demais coisas, passou a pertencer a ninguém entre os muitos objetos deixados pela moradia.

Entre as doações que acontecem, os “ranchos” agradam bem mais que as vestimentas. E isso acontece muito nas aldeias em beiras de estradas. No Petim, havia uma certa regularidade por parte de um casal, que doava duas cestas básicas por mês na época em que realizei meu primeiro trabalho de campo. Jamais vi brancos descerem de seus carros para conhecerem a aldeia ou interessarem-se em conhecer um pouco mais daquelas pessoas. Paravam, muitas vezes no

acostamento contrário ao local de moradias mbyá, desciam para abrir o porta-malas e entregavam os objetos para os jovens e mulheres que, tão logo haviam percebido o carro estacionado, direcionavam-se para recepção das doações.

Os artesanatos são confeccionados a partir de uma grande diversidade de plantas. Os *ajaká* balaios são elaborados a partir das taquaras. A taquara (*takua pecuru*) é a ideal para confecção dos *ajaká*, por ser mais maleável. Com a taquara branca (*takua chi*), a imbirá e diversas variedades de cipó, os Mbyá fazem a amarração dos cestos e balaios. Com o *ñandetá* fazem a amarração das peneiras. A corticeira do banhado (também conhecida por leiteiro) é a matéria prima utilizada para a confecção dos *vichu ra'anga*. Os colares e outros adornos são elaborados com sementes de guajuvira, olho de leite, *timbopeva*, aguái, lágrima de maria e o olho de boi. As atividades de pesca e a caça estão relacionadas com determinadas espécies vegetais, como o piriri (*ywyra*), o pau amargo (*ywyraro*), o timbó (*timboy*) e o *guaimbé* (guaimbé), usados para a confecção de armadilhas. Recorrem às diversas variedades de canelas da mata para fazer a construção e amarração das moradias, extraíndo também sua madeira, quando seca, freqüentemente com vistas a usá-la como lenha; outra espécie muito apreciada para lenha e abundante nas aldeias por onde passei é a madeira do maricá. Além do *pindó*, a taquara mansa (*takua etei*) é matéria prima extremamente apreciada para a construção do telhado da casa de rezas e das moradias. A maior parte das espécies vegetais coletadas é usada para fins medicinais. São usadas para curar sintomas de enfermidades comuns, como dores em geral, gripe, tosse, diarreia, vermes, cólicas, vômitos, coceiras, feridas de pele, inchaço, problemas de sangue, bronquite, sinusite, friagem, pressão alta, fraqueza, micoses, mal olhado, depressão e picadas de cobra.

A venda de artesanato também promove visitas de parentes, que vem de outras localidades a fim de comercializar em pontos movimentados como os dos arroios Petim e Passo Grande. Nos finais de semana é possível arrecadar em torno de R\$30,00 por dia e nos meses de verão uma quantia ainda maior.

A prática de deslocamento exercida pelos Mbyá, muito presente nos estudos de guaraniólogos, mostra-se em conjunturas macrossociais e de cunho pessoal. Assim como vimos acontecer com as famílias de Kerechu e Verá Chunu, que partiram em decorrência da morte de uma de suas filhas; do casal Tupã Kechuvi Veve e Tatachĩ Reté que partiram da região do rio Negro (Uruguai) quando suas filhas e filhos estavam em idade para casar e, vivendo longe dos parentes, gostariam de casar seus filhos com pessoas mbyá; e do casal Karaí Rataa Jeju e Kerechu Yva que a partir de um sonho percorreram um longo trajeto entre o Paraguai e o sul do Brasil, os deslocamentos que demandam um esforço coletivo parecem ser motivados por premissas sociocsmológicas. Entretanto, há os contingenciais, compulsórios, no qual o querer ficar não é/foi possível pela hostilidade dos Juruá, tal como aconteceu na antiga aldeia de Arroio do Conde. Já a circulação de pessoas envolve um circuito de parentes e bem-estar que se apresenta com relativa frequência entre os Mbyá e se dá na ordem do pessoal. É importante notar que assim como há os que viajam, passeiam e nem sempre voltam para suas aldeias de origem de partida, há os ficam. Essas partidas decorrentes de escolhas pessoais não podem, a meu ver, serem tomadas como deslocamentos territoriais. Como vimos acontecer com as famílias de Yva, de Kuaray Mimby e de Verá Apu'a, por exemplo, que em algum momento de suas vidas fizeram grandes deslocamentos acompanhados por seus coletivos de parentes, é de longa data sua permanência

nas aldeias da Estiva, Petim e Passo Grande, respectivamente. Contudo, a mobilidade que nutre a malha do parentesco e da satisfação pessoal tem a ver com o “estar-alegre”, que moveu a tese da antropóloga Elizabeth Pissolato (2006). A busca por um cuidado de si e dos parentes entre os Mbyá serviu de fio condutor para pensar a mobilidade desse coletivo indígena. Porém, ao dar um impacto mais sutil à migração enquanto idioma “religioso” – que muito enfatizado nos textos clássicos tendia a amarrar o peso do todo à pessoa mbyá - a análise da antropóloga parece esvaziar da prática dos deslocamentos motivações sociocosmológicas que não definidas unicamente por decisões e escolhas pessoais.

Sobre os *ja*

Encontramos referências sobre os *ja* em várias etnografias realizadas junto aos Guarani. A maior parte, se não todos os seres do cosmos mbyá possuem um *ja*. Começamos por Assis (2006) que diz tratar-se de uma troca e não de predação a relação dos Mbyá com os *ja*:

“(…) a obtenção de qualquer elemento na mata (coleta, caça, retirada de madeira etc.) deve obedecer a uma negociação com os seus ‘mestres’/-*ja*. Geralmente a negociação acontece de forma ‘direta’ através do sonho ou nas idas à mata. Quando se encontra aquilo que se deseja, são proferidos cantos-orações que manifestam tanto o comprometimento de retirar apenas o necessário para o momento, quanto um pedido para que este mestre continue fornecendo seus bens. Os cantos-orações são entendidos como oferendas aos ‘donos’ divinos. Após a coleta ou caça, ainda deve-se proceder à defumação daquilo que foi obtido antes de ser comido. Quando quaisquer destes procedimentos deixam de ser observados, a pessoa fica em situação de perigo, podendo ser afetada pelo ‘dono divino’” (2006, p. 125)

Segundo a antropóloga, há uma relação simétrica, na qual cantos-orações mbyá são trocados por animais de caça. O animal capturado nas armadilhas seria a oferta de seu *ja* às evocações mbyá proferidas previamente. A interpretação de Assis vai ao encontro de uma imagem muito presente na bibliografia sobre os Guarani-Mbyá, a qual sempre pacífica, refratária à violência e de uma vida cotidiana composta basicamente pela busca em harmonizar relações, seja entre humanos, seja entre humanos e não humanos.

Pissolato (2006) faz uma pertinente observação sobre a recusa a situações de tensão entre os Mbyá: “(...) há um empenho bastante geral voltado para a adoção de soluções pacíficas em casos de conflito e, antes disto, de medidas de precaução que correspondem a um tratamento diário contra-produtivo da raiva” (p. 191). O fato de voltarem-se para uma prática preventiva da agressividade salienta justamente sua latente presença. A antropóloga diz que não teve acesso a muitas informações sobre os *ja* em sua etnografia, embora afirme serem eles forças produtoras de estados pessoais de aflições e de doenças. A etnografia de Pissolato parece tender ao oposto da de Assis, pois de certa forma esvazia o peso de uma “religiosidade” entre os Mbyá. Ela bem remarca, é verdade, que está interessada no cotidiano, nas pessoas comuns e não em grandes eventos ou fala de homens magnificados. O que me parece deveras importante considerar é que ela faz o movimento de retirar os Guarani-Mbyá desse lugar há anos ocupado por eles na bibliografia: o de um coletivo onde a “religiosidade” é a explicação mestra para todas as suas relações. Religiosidade maniqueísta e distante de iluminar as intervenções plurais do xamanismo, que tanto balançam para uma ação produtiva da pessoa, comunicando-se diretamente com as divindades e potencializando *ñe’ë*, quanto - e

muitas vezes ao mesmo tempo -, contra-atacando com intervenções que buscam a predação de vitalidades de adversários.

Se Assis refuta a tese de que os Guarani não compartilham com as demais sociocsmologias amazônicas de uma mesma concepção de natureza (2006, p. 84), referindo-se aqui claramente ao perspectivismo ameríndio ao afirmar que estes não consideram qualquer condição de humanidade aos animais, Mello (2006), que realizou sua etnografia entre os Ñandeva, diz que os *yvyanja*/ espíritos da terra “moram nos ‘perais’ ou barrancos e enxergam os *ñe’ë* humanos como quatis, um de seus alimentos prediletos. Parentes dos *yvyanja*, os *itaja* (espíritos das pedras) moram em cavernas de pedra, invisíveis aos nossos olhos. Também devoram *ñe’ë* humanos” (p. 228). Tomo espírito, empregado por Mello, como correspondente a dono, mestre. Ou seja, vemos na interpretação da segunda que há um jogo de pontos de vista agenciados pelos donos de não humanos no cosmos guarani-ñandeva.

Ao discorrer sobre os *ja*, Heurich remete-se à fala de um de seus interlocutores: “(...) os *jurua* (não-indígenas) são também pensados como estando sob a forma *-ja*. Isto é, não possuem *nhe’e*, mas existe um *-ja* responsável por eles, tal como entre os animais” (p. 41), o que o leva a considerar a equivalência entre *ñe’ë* e *ja* como uma analogia relacional. Tanto *ñe’ë* quanto *ja* estabelecem uma relação de maestria com seus pares, no caso, humanos e não humanos, respectivamente.

Já Pradella (2009) ao abordar os *ja* em sua dissertação de mestrado entende que “apesar do termo nativo traduzido e apropriado pela etnologia remeter a uma idéia de posse ou dominação, entre os Guarani, *ja* não faz menção a uma suposta

relação de propriedade ou domínio, mas sim a síntese de uma coletividade formada por uma origem comum da qual se desdobra e pela qual é amparada – controlada – no sentido de protegida” (p. 88).

O entendimento dado por este antropólogo se aproxima da reflexão feita por Figueiredo (2010) sobre um outro coletivo falante do Tupi-Guarani, os Aweti. Porém, a antropóloga dá um passo adiante ao afirmar que “a noção de *itat* não precisa ser associada a relações de cuidado, domínio ou posse, mas simplesmente à marcação de intensidade na relação entre um sujeito e um objeto, em comparação a outros sujeitos” (p. 221). Coloca, em suma, que na posição de sujeitos (“gente”) os *itat* assumem uma potencialização de sua relação com aquilo que detém, motivando um posicionamento simétrico frente a outros sujeitos, no caso, os Aweti em geral.

Há uma convergência de interpretações entre os três guaraniólogos - Assis (2006), Heurich (2011) e Pradella (2009) -, que encontra eco nas interpretações acerca dos *itat* dos Aweti. Entretanto, Assis (2006) vai na contramão de reflexões mais ousadas ao retirar a possibilidade desses *ja* serem tomados enquanto sujeitos ao negar o perspectivismo ameríndio. Se Pradella (2009) dá o contorno para os *ja* como síntese coletivizadora, Heurich (2011) ao equipar *ñe’ë* a *ja* abre a janela para pensarmos a noção de alma entre os Mbyá.

Viveiros de Castro (1996) ao tratar de alma e subjetividade em cosmologias ameríndias já observara:

“Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados”. (p. 354)

A “alma” seria condicionante à posição de sujeito, bem como potencializadora da relação presa/predador. Sendo assim, a troca entre os Mbyá se passa a partir da condição de “gente” assumida pelos *ja* dos animais, plantas, emoções. A função de cuidador, mestre ou dono apresenta-se com uma outra subjetividade na perspectiva mbyá.

Um dos eixos centrais do texto de Fausto (2004), no qual aponta um certo velamento de abordagens sobre relações assimétricas nas terras baixas sul-americanas por conta de uma visão reinante de igualdade e simetria em contraposição à hierarquia e assimetria do altiplano – herança sobretudo clastriana – nos conduz à problematização de uma instabilidade no modo relacional mbyá. A negociação com o *ja* do animal presa seria por si a evidência da existência de uma sobreposição daquele que tem o domínio sobre aquele que é ofertado como comida aos Mbyá.

No entanto, a meu ver, os *ja* podem ser pensados como mediadores entre sujeitos. Enquanto aproximados e por estabelecerem uma relação de cuidado com dado coletivo devém diplomatas nas trocas, sendo o meio de uma transação que efetuada de forma negociada ameniza o sempre possível contra ataque. Tomados como o ponto de vista de “gente” desses animais que estão sob sua proteção alavancam uma troca de perspectivas que terminará por culminar em uma relação assimétrica, mas como consequência e não de antemão. Outro fator relevante é pensar que se mesmo as emoções possuem um *ja*, os *ja*, por sua vez, também possuem emoções.

Foram-me contadas narrativas sobre a condição de humanidade a não humanos, principalmente a animais, por Pará, avó de Yva. Esta xamã contou-me como cada um dos principais animais que hoje conhecemos no mundo assumiram seus corpos atuais. A narrativa começa assim: Ñanderu viveu nesta terra e “era como um cacique”. Certo dia pediu que construíssem uma opy. Nesse tempo, todos eram Mbyá. Os que hoje são *kaguaré*/ tamanduá eram os Mbyá que foram encarregados de buscar folhas de pindó para colocar no teto da opy, mas como atrasaram-se em chegar, Ñanderu os transformou em *kaguaré*, fazendo sua cola com a folha de pindó. Os *karajá*/ macacos bugio eram *karaí* / xamãs e rezavam, rezavam para morrerem com “corpo e tudo” (*aguyje* é a condição de perfeição que é consequência de *kandire*, morte sem a putrefação do corpo), mas quando Tupã veio para buscá-los, assustaram-se com o vento e os trovões, subindo no esteio da casa. Então, Ñanderu os transformou em bugios e é por esse motivo que fazem muito barulho quando está para chover: estão rezando. Já os *ka’i* eram os Mbyá mais atrapalhados e que falavam muita besteira, muita bobagem. Ñanderu se aborreceu e os transformou em macacos. Os “periquitos”, que são os *yryuaja*, também eram gente. Ñanderu certa vez pediu a eles que lhe dessem frutas do ingá, já que estavam apoiados em um galho dessa árvore, mas eles deram a ele somente cascas, o que o fez zangar-se e transformá-los em “periquitos”. Ñanderu criou o mundo, inclusive os Juruá e os Kaingang. Os Juruá não eram “para crescerem tanto” e os Kaingang eram bichos do mato, mas Ñanderu os transformou em gente.

Não consegui alcançar um consenso nas explicações mbyá sobre a origem dos brancos. Talvez porque não exista. Alguns contaram que os Juruá descendem

da lagarta e outros, como Pará, que descendem de Ñanderu – no caso Tupã, uma das divindades – que certa vez manteve relações sexuais com uma mulher branca. Nesse caso, todos os Juruá seriam *tovajá*/ cunhados dos Mbyá, o que abriria porta interessante para pensar as relações entre os dois coletivos. Também ouvi diferentes entendimentos sobre se os Juruá teriam ou não *ñe'ë*. Alguns disseram-me que sim, outros que “sim mas diferente” e a etnografia de Heurich (2011) nos diz que não, que os Juruá teriam, assim como os demais não mbyá, um *ja*.

CAPÍTULO 3. Estados afetivos

Desde minhas primeiras estadias junto aos Guarani-Mbyá, notei que eles expunham com bastante frequência seus estados afetivos. Ao organizar meus diários de campo, deparei-me com narrativas sobre práticas de parto, memória de territórios usurpados, deslocamentos, morte de parentes e separação de casais em que esses estados eram evocados para explicar ações e contra-ações.

Certa vez, em uma de minhas estadias na aldeia da Pacheca, situada às margens do rio Camaquã, fui questionada por minha anfitriã. Yva, enquanto molhava seus pés e mergulhava um galho de árvore para medir a profundidade do rio, perguntou: *como tu te banha? Tu lava a cabeça ou o corpo primeiro? Sem nunca ter pensado a respeito e um tanto surpresa com sua curiosidade, demorei alguns instantes para responder que dependia, havia vezes em que lavava a cabeça primeiro e em outras fazia o contrário, começando pelo corpo. Ela, já imersa na água, continuou: tem que lavar a cabeça primeiro, assim fica leve. E por que tem que ficar leve, perguntei. Porque se tem sentimento fica fraca, disse ela enquanto passava xampu pela terceira vez. Não alimentei a conversa e, apressadamente, banhei-me sem molhar os cabelos. Era inverno e para mim já era o bastante mergulhar o corpo naquela água gelada. E tu não lava a cabeça? Insistiu Yva. Tô com frio, disse eu com lábios trêmulos. Guarani sempre lava a cabeça, concluiu. Outras duas mulheres, entre elas Jachuka, estavam conosco. O sol que se punha já não mais aquecia nossos corpos. Se é que seus tímidos raios haviam conseguido nos aquecer naquele dia frio. Yva, Jachuka e a outra *kunhãl* mulher, com as mãos cerradas e as pontas dos dedos unidas, esfregaram seus corpos utilizando o*

sabonete que havíamos comprado na mercearia próxima à aldeia. Lavamos nossas roupas e no vestimos com as limpas que havíamos levado. Ao sairmos do rio, caminhamos alguns metros até chegarmos em uma das casas. O fogo feito no chão de terra batida foi um convite para sentarmos e eu retribuir com muitas perguntas os questionamentos de Yva. Quis saber o que era “sentimento”, “ficar fraca” e ela, após conversar em guarani com as outras mulheres, explicou que ao dizer que a pessoa “tem sentimento”, significa que ela *-ñemboaxy* (*ñe* (reflexivo) + *mbo* (causativo) + *asy* (radical)/ dor, pena, lástima)⁴⁴ e que compreendo como fazer-se doente, fazer-se de doente ou ser digno de pena. Em alguma medida ela, a pessoa, controla sua vulnerabilidade comunicando que seus pensamentos estão por demasiado fixados em algo que lhe incomoda, em algo que consome sua energia e lhe deixa presa a um estado de apatia. Não se tem domínio dos pensamentos, embora a tentativa de controle da situação seja iniciada com a publicização de sua fragilidade.

Em outra ocasião, na aldeia de Itapuã, situada na região hidrográfica do Guaíba, escutei que uma das interdições para uma mulher não mais poder “cuidar” de outras mulheres em trabalho de parto seria “estar fraca”, “ter sentimento”, *-ñemboaxy*. Kerechu, mãe de Yva, ajudou muitas mulheres a darem à luz, mas desde que uma de suas filhas faleceu, há mais de dez anos, seus parentes dizem *oñemboaxy*/ela se faz doente. Yva e Jachuka, filhas de Kerechu, por sua vez, também perderam filhos e não deixaram de “cuidar” outras mulheres. Os estados afetivos parecem não ser interdições *a priori* para execução de certas tarefas. É a

⁴⁴ Na definição do dicionário Dooley (1982), *ñemboaxy* significa alarmar-se, sentir pena de si mesmo. Segundo consta nesse dicionário, *axy* significa doer, dor, difícil, dificilmente e é empregada como nome, predicador, adjetivo e advérbio.

pessoa que mede sua condição e manifesta estar ou não apta a cuidar de outras, como no caso de ser uma “parteira”⁴⁵/ *mitã jaryi* (*mitã*/criança + *jaryi/avó*).

As meninas púberes, logo após que seus seios se fazem notar – e os Mbyá as chamam *inkavaé*⁴⁶/que tem seios -, dançam na *opy* para que seus corpos fiquem leves. Disse-me Kuaray Endyju que é preciso “fazer as crianças dançarem para fazer o tigre que está nascendo morrer”; *-ñembo jero kyryngué* (*-ñembo*/tornar, fazer + *jero kyryngué*/dançar + *kyryngué*/crianças). O que está posto aqui é a relação entre leveza e transformação, tendo o corpo como mediador e o sangue como agenciador do *-jepotá* (transformar-se, assumir a perspectiva de um outro ser)⁴⁷.

-ñemboaxy em algumas situações está relacionado com *-ndovy'ai*, que podemos entender como ausência de alegria, não-alegre (*vy'a*/ alegria, *nd-i* negação). O primeiro seria um estado mais duradouro e muitas vezes, mas não somente, decorrente do segundo. Uma pessoa quando *-ñemboaxy*, como no caso de Kerechu, foi a ausência de alegria/ *-ndovy'ai* motivada pela morte de sua filha há alguns anos que desencadeou uma reserva maior por parte da anciã em exercitar práticas antes realizadas sem ressalvas.

Tatachĩ, que vive na aldeia da Lomba do Pinheiro, na região hidrográfica do Guaíba, e é mãe de importante liderança mbyá no sul do Brasil, também se disse – *ñemboaxy* quando a visitei em sua casa. Seu filho contou que há anos ela está “com sentimento”/ *oñemboaxy* e que por essa razão não costuma falar com juruá e

⁴⁵ Coloco entre aspas o termo parteira porque não há essa função entre os Guarani tal qual a concebemos: como uma pessoa, que independentemente de sua relação com a parturiente, é conhecida por atender mulheres em trabalho de parto. Entre os Mbyá, a mulher costuma ter seus filhos sozinha ou com a ajuda de alguma pessoa próxima, geralmente sua mãe ou irmã e também, como escutei algumas vezes, seu marido.

⁴⁶ Como corresponde a uma anotação em diário de campo, registrada a partir de narrativa mbyá, não consegui compreender a palavra a partir do dicionário Dooley (1982) do dialeto mbyá. *Kã* significa seio e a tradução de *inkavaé*/que tem seios foi feita por Yva e Kerechu.

⁴⁷ Deseo, codícia, concupiscência, segundo consta em GUASH (2008, p. 585)

tampouco com pessoas estranhas ao seu convívio próximo. É indicado para mulheres com *-ndovy'ai* por conta da separação ou morte de seus maridos um “remédio do mato”/ *poã*⁴⁸: trata-se de uma raiz de planta rasteira/ *yvyra ropaju*, que nasce no campo e assemelha-se ao *pipi/capim* guiné, utilizado também com frequência pelos Mbyá. Yva contou que quando seu marido Chunu faleceu, sentiu muito sua falta e por isso sua mãe lhe preparava uma infusão, que depois de fria era passada no seu rosto. É *akã/cabeça-pensamento* que recebe cuidados, assim como quando utilizado o *petynguá/cachimbo*, que ao exalar *tatachi/fumaça* tem como direção o alto da cabeça da pessoa em tratamento.

A noção de corpo leve, de leveza (*-etevevuipa*, corpo leve; *tete/corpo + vevúil/leve*, ligeiro + *pa/* indicador de totalidade, completamente) entre os Mbyá está associada na literatura etnológica à busca pelo *kandire* e *aguyje* (algo como “condição de perfeição”⁴⁹), que seriam alcançados a partir de prescrições e interdições alimentares e de controle de certos estados afetivos. São muitas as referências presentes em teses recentes⁵⁰ sobre a importância de se ter leveza entre os Guarani e que Assis (2006) explica como “(...) sentir pouco ou não sentir o corpo. Ou seja, não deixar que o corpo seja um obstáculo ao pensamento, à conduta e às danças” (p. 90). Referências que são também encontradas em etnografias realizadas junto a outros coletivos falantes do Tupi-Guarani, como os Araweté e os Wajãpi (Viveiros de Castro, 1986; Gallois, 1988).

⁴⁸ Perguntei às minhas interlocutoras guarani se se tratava de uma planta em especial ou se haveria várias eficazes no tratamento de *-ndovy'ai*. Disseram-me não saber e “que cada pessoa tem o seu remédio”.

⁴⁹ Consta no dicionário Dooley (1982) que o significado seria “sendo transformado, sublimado”, além de também empregado como “madurecer”.

⁵⁰ A exemplo das teses de Macedo (2009), Mello (2006), Montardo (2002), Tempass (2010) e Pissolato (2006).

Duas ausências se fazem conectadas quando penso nas narrativas de meus anfitriões sobre *-ñemboaxy*: alegria e palavras. E por conta dessas ausências, o sentir-se fraco e doente emergem como contraponto ao que seria um ideal de estado de ânimo. Não alegrar-se move ao resguardo das relações e à economia da fala, ressaltando a vulnerabilidade da pessoa diante de Outros e incitando-a a uma introspeção, que em alguns casos – justamente os aqui contados – tem a ver com tornar-se xamã.

Em situações envolvendo territórios desocupados compulsoriamente ou em disputa com proprietários juruá, os Mbyá costumam também evocar a “tristeza”⁵¹ e a ligação deste estado afetivo com o de doença. Tupã Vevé Poty, morador da aldeia do Cantagalo (região hidrográfica do Guaíba) contou-me em 2010 sobre o porquê de algumas famílias guarani terem partido das margens do Arroio do Conde (afluente do Lago Guaíba):

(...) guaranizada foi saindo, foi entristecendo com juruá. Eu fui o último a sair, a ir pro Cantagalo. E assim foi. Depois não dava mais pra Guarani morar. Bichinho não tinha, água não tinha. Tudo foi ficando triste junto. Agora quando Guarani voltou, não deixou. Polícia não deixou. É assim. Se dá briga, Guarani fica doente. Vai embora.

⁵¹ Utilizam o termo em português ou em espanhol para expressarem esse sentimento; quando confrontados a traduzirem evocam *ndovy'ai*, que como vimos há pouco pode ser compreendido como ausência de alegria, a negação de estar alegre.

Karáí Poty, certa vez na aldeia da Guarita, também contou sobre a ocupação guarani em Arroio do Conde:

Naquele tempo nao tinha vila. Tinha morador. Faz 20 ou 30 anos. Tinha vizinho bom, proseava. Sempre onde mora tem opy (casa de reza), sempre fazia nossa casinha. Fazia opyzinho. O Nito (refere-se a Chunu Jeju) quando ele morava sempre tinha opy. Eu ficava lá no Morro Sabiá também. Era amigo do padre, que gostava de prosear. Mas lá (em Arroio do Conde) juruá era bom, era amigo, mas não dava pra ficar. Não deixava viver como guarani antigo. Queria que guarani trabalhava na lavoura. E num é assim. Tem o sistema nosso, não é o mesmo sistema do juruá. E assim muitos vai se desgostando, vai indo, vai caminhando... Não gosta de briga. Ñanderu (nosso pai) não ensinou briga pro Guarani.

Em outra ocasião, em reunião⁵² ocorrida em agosto de 2011 na aldeia de Coxilha da Cruz (região hidrográfica do Guaíba), Kuaray Mirĩ disse emocionado:

Outro dia criança morreu na beira de estrada. Uns diz que foi coração, outros que foi do pulmão, pneumonia, mas Guarani sabe do que foi. Eu não vou dizer. Mas guarani sabe do que

⁵² Reunião organizada pela CAPIG (Conselho de Articulação dos Povos Indígenas Guarani) com o objetivo de discutir a duplicação de rodovias no Estado do RS e o andamento da demarcação de terras pela FUNAI.

foi. Essa tristeza que carrega, essa coisa cansativa de sempre falar, falar e branco nunca ouvir...isso cansa. Isso deixa doente.

Avivar a tristeza ao lembrar de acontecimentos do passado é sumariamente evitado pelos Mbyá, por isso a recusa em relatar conflitos e constrangimentos sofridos em partidas compulsórias de antigos territórios. Tupã Veve Poty foi um dos poucos que relatou abertamente que seus parentes foram forçados a saírem das margens do Arroio do Conde. Narrativas minuciosas sobre quem, como e onde moravam escasseavam em consistência quando lhes perguntava os motivos do partir. A recusa do conflito, que os fazia partir quando iminente, está todavia presente ao se esquivarem de dar palavras a lembranças que os entristecem. Jovens “lideranças”, por sua vez, evocam atualmente em público – e com desenvoltura por conta da fluência no português, como o fez Kuaray Miri – acontecimentos envolvendo crianças mbyá. São elas enviadas por Ñanderu para alegrarem a vida de seus parentes e portanto devem ser muito bem cuidadas, entenda-se “alegradas”, a fim de que sua ñe’ë “queira ficar”/ *-iko yvy* neste mundo.

Ciúme/*takãtey* e raiva/*pochy* são sentimentos veementemente repelidos entre os Mbyá e estão relacionados à noção de corpo pesado, quente/ *akú*. Foram muitas às vezes em que foram evocados para justificar comportamentos criticáveis em certas pessoas. Em meados de 2008 recebi de Takua, irmã de Yva, o pedido para ajudá-la com “papéis”, como disse à época, e acompanhá-la até a Defensoria Pública em Porto Alegre; ela gostaria que Verá Atá, pai de seus filhos menores, pagasse uma pensão alimentícia mensalmente. Fazia alguns meses que eles brigavam com frequência por conta de suas viagens constantes como liderança

mbyá-guarani e que ela, de maneira alguma, consentia. O fato se agravava toda a vez que, além de passar muitos dias longe de casa, voltava para aldeia sem dinheiro algum. Suspeitava ela que ele ia para “zona” ou “casa das prima”, como referem-se às casas de prostituição, e que gastava as diárias pagas por agências estatais e organizações não governamentais para participar de reuniões, com bebidas e mulheres. Estava determinada a lhe “dar um susto”.

Assustada de fato estava eu, que no meio daquela situação a única certeza que tinha era de que para mim as coisas não terminariam bem. De um lado ela, Takuá, que persuadia-me de todas as formas cobrando-me uma prova de amizade, e de outro ele, Verá Atá, com quem eu tinha uma relação de confiança, mesmo que em outro plano - no do engajamento à demanda por reconhecimento do território guarani, sobretudo - e de longa data. Suas irmãs, Pará Reté, Jachuka, Pará Miri, Yva e sua mãe Kerechu diziam que ela estava *akãtey remá/* ciumenta demais e que *pochy ja/* dono da raiva a estava dominando. Cerca de umas duas semanas mais tarde e depois de ela o ter ameaçado muitas e muitas vezes, combinamos de ir até a Defensoria Pública em Porto Alegre. Ele chegaria de uma viagem a Brasília naquela tarde e ela queria ter “um papel na mão” para mostrar e comprovar que havia realmente cumprido a ameaça tão anunciada. Eu, nessa altura do drama, já havia conversado com Verá Atá e explicado que acompanharia sua mulher ao centro da capital gaúcha, mas que não havia sido ideia minha levá-la. Estava realmente temerosa das consequências. Combinamos de almoçarmos juntas no centro da cidade, já que ela chegaria da aldeia de ônibus por volta do meio dia.

O ônibus chegou e Takuá não desembarcou. Esperei o próximo e tentei contato pelo telefone celular, que insistentemente terminava por cair na caixa postal.

Telefonei para Yva que confirmou que ela havia saído de manhã cedo para me encontrar, conforme o combinado. Esperei por cerca de duas horas na rodoviária e quando já contente por ter a partir daquele momento um bom motivo para lhe dizer estar chateada e não mais ajudar nos trâmites para o pedido de pensão, toca o telefone. Yva do outro lado da linha me diz que Takuá está com Verá Atá e que tentarão se entender. Soube depois que passaram dias hospedados em um hotel no centro da capital.

A raiva/ *pochy* de Takuá por Verá Atá era motivada por seu ciúme/ *akãtey* descontrolado. É a pessoa que tem que querer o “conselho”, como dizem os Mbyá, e ademais de todas as mulheres próximas a Takuá estarem contrárias à sua atitude de ir à Defensoria, não houve intervenção alguma por parte de nenhuma delas no sentido de impedir ou mesmo repreender sua vontade. Tempos passaram e Yva, ao lembrar-se desse episódio, disse-me que Takuá havia voltado a participar das cerimônias na *opy* e que voltara também a ouvir os conselhos de sua mãe.

Os motivos de Takuá, à época, estar inconforme com as atitudes do marido eram para mim muito compreensíveis. Embora eu não quisesse tomar partido por estar a aldeia toda contrária à sua vontade de intervenção juruá – jurídica, no caso – me causava um estranhamento enorme que ninguém repreendesse as atitudes de Verá Atá, que parecia-me relapso nas suas funções de chefe de família. Entretanto, como pude refletir algum tempo depois e já distanciada da tempestade, o fato não era que estavam todos a favor de Verá Atá e contrários à Takuá. A questão era que Takuá estava dominada por *pochy ja* e isso era algo que punha em perigo a sua vida e a de seus próximos; muito mais urgente se fazia que Takuá restabelecesse o controle sobre seus próprios sentimentos.

Outra situação, também envolvendo *pochy ja*, levou a morte uma criança. Foi no ano de 2005 que conheci Takua Jera, uma jovem de pouco mais de vinte anos de idade e que se deixou, em certo momento da vida, dominar por *pochy ja*. Em um acesso de fúria matou sua pequena filha jogando-a contra a parede de barro de sua casa na aldeia de Coxilha da Cruz, em uma noite em que bebera muita cerveja. Contam os Mbyá que ela não reconheceu tratar-se de sua filha, pois sua *ñe'ë'* alma de origem divina havia se afastado e por isso já não pensava como “gente”. Com a morte da criança e a intervenção do xamã, Takua Jera parou de beber e começou a ouvir conselhos dos mais velhos. Mudou-se para a aldeia de Anhetenguá, distante cerca de 100km da aldeia de Coxilha da Cruz, onde a encontrei algumas vezes, e casou-se novamente. A última vez que a vi ela estava grávida. Ouvei muitas vezes que Takua Jera havia voltado a ser uma pessoa “respeitosa” e que queria receber “conselhos”. Ademais da gravidade do fato para as agências estatais, que investigaram o acontecido, mas não incriminaram a jovem mbyá por interferência do Ministério Público Federal (MPF), nunca ouvi qualquer acusação a seu respeito entre os Mbyá. Para eles, não fora ela, Takua Jera, que matara a criança.

Entre os Yanomami, Albert (1985) observa que a noção de "visage"/ *bei bibi* seria a expressão do rosto tal como ele é exprimido pelo olhar. É o pensamento consciente subjetivo o princípio das emoções. Todas as atividades físicas e de estado de consciência são construídas pela raiz *bibí*, que significa pensar, perder a consciência, hesitar, lembrar-se, ser agressivo ou furioso, ser preocupado ou ansioso.

Já entre os Candoshi, notamos também a relação entre corpo e estados afetivos. Surrallés (2003) afirma que é o sangue que faz circular *ksani* calor pelo corpo. É dele que deriva a vitalidade, a presença de *vani* alma. A raiva, assim como para os Mbyá, é entendida como esquentamento da pessoa e está associada à vingança e ao homicídio, sendo constatemente evitada.

Para relacionar a noção de corpo entre os Mbyá a seus estados afetivos, será preciso tomar os conceitos de *kandire* e *aguyje*, que reportam principalmente aos escritos do paraguaio Léon Cadogan e de Hélène Clastres e, sobretudo, a situar o presente sujeito desde discussões sobre a transformação, fenômeno que recebe o nome de *-jepotá*⁵³ entre os Mbyá - e que figura em grande medida na bibliografia sobre sociedades indígenas das terras baixas sul americanas -, tendo como contraponto a necessidade de investimento em se fazer pessoas por meio da diferenciação de seus corpos.

“Virar o pensamento”

Assim como os Apapokuva-guarani, com quem viveu Nimuendaju no início do século XX, e os Avá-Guarani, os Mbyá, conforme afirma Cadogan, concebem a alma de maneira dual: uma de origem divina, *ñe'ë* ou *ñe'ëng* (na linguagem dos xamãs) e outra de origem telúrica *teko asy kue*. Esta segunda recebe o nome de *mbogué* ou *ãngue* após a morte da pessoa, permanecendo no mundo dos vivos e amedrontando os parentes, enquanto a primeira retorna para *amba*/morada das divindades. Schaden (1962) afirma que a noção de alma guarani: “constitui, sem dúvida alguma, a chave indispensável à compreensão de todo o sistema religioso” (p. 111).

⁵³ *-jepota*: deseo, codicia, concupiscencia (Guasch, 1986)

Entre os Mbyá que convivi, escutei mais a designação de *ãngue* que *mboguá*; *ãngue* poderia advir de *a'anga*/sombra + sufixo *gue* (variante do sufixo *-kue* de flexão do passado) e assim formar “antiga sombra” ou, como postula Cadogan, *ã*/estar em pé e ser compreendida como “producto de la verticalidad”. Esses três coletivos guarani compartilham também o entendimento de relação intrínseca entre linguagem humana e alma desde a palavra *ayvu*, entre os Apapokuva e os Avá, e *ñe'ë* entre os Mbyá.

A verticalidade contrapõe-se à animalidade - estes, os animais, não andam de forma erguida - e indica que a condição humana, ou humanidade mbya em especial, advém do erguer-se, firmar-se e assim andar. Coincide com o tempo de manter-se firme, ereto e também das primeiras palavras a nomação de crianças mbyá/ ritual do *ñemongaraí*. É ao tornar-se ereto e firme que as palavras fluem. Os ossos, em geral, e a coluna vertebral no caso são representativos de uma ideologia de construção corporal, a qual é constituída ao longo da vida mbyá por intervenções alimentares e pela predação de qualidades de outros seres. É o poder da fala que confere aos Mbyá uma ligação imanente com as divindades e por isso o apreço pela oratória e o cuidado com o que se pronuncia.

Hélène Clastres disserta sobre a ambiguidade mbyá, que os conecta diretamente com as divindades enquanto vivem na terra imperfeita.

“Entre esses dois pólos, os homens ocupam uma posição média, que os torna ambivalentes: habitantes da terra imperfeita, estão do lado da natureza, do teko asy; eleitos, estão do lado do marã ey: Possuem, portanto, uma dupla natureza, que o pensamento mbiá exprime em várias oposições: palavra/natureza animal; osso/carne e sangue; alimentação vegetal/alimentação de carne... Se os homens são dotados de uma alma-palavra, ligada ao esqueleto, também possuem uma “alma” ou “natureza”

animal, vinculada ao sangue e à carne: *teko asy kue* é o produto da existência má, aquilo pelo que participam da animalidade”. (2007: 119)

O que a autora denomina de ambivalência entre os Mbyá pode ser lido como uma instabilidade da pessoa, manifesta no corpo, e que a impele constantemente a ter um controle sobre si, a não distrair-se nem em pensamento, literalmente, e atentar para o fato de que nem todos são o que aparentam ser. Deslocamos de aporte maniqueísta se resignificarmos seu pensamento à luz do que há cerca de duas décadas cunhou-se por perspectivismo ameríndio e a partir do qual Viveiros de Castro (1996), na corrente então em curso de crítica à dicotomia natureza/cultura, mostrou ser o mundo de relações ameríndias habitado por diferentes espécies de sujeitos, cada qual com o seu ponto de vista. Mas é o que ele nos diz sobre sendo o corpo a sede da perspectiva que vai ao encontro da dita ambivalência mbyá, e à qual somado o âmbito da sobrenatureza deparamo-nos com os perigos de ver-se subjugado o ponto de vista da pessoa à subjetividade de um outro. Postula Viveiros de Castro que “o contexto ‘sobrenatural’ típico no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um homem (e aqui acrescentaria mulher) — sempre sozinho — e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem” (1996, p. 135). Dez anos antes, Viveiros de Castro, apoiado nas reflexões de Hélène Clastres sobre a tríade Natureza -Cultura/Sociedade- Sobrenatureza e a partir das quais sustentou o argumento da ambivalência guarani, havia afirmado que este era “nada menos que a qualidade distintiva da sociedade na concepção Tupi-Guarani”(p. 115). Vejamos os que nos contam os Mbyá.

Em uma das narrativas sobre *-jepota* que me foram contadas, a ênfase foi a de que, ao notarem que uma pessoa recém falecida aparenta “virar bicho”, é preciso impedir que sua transformação se complete. Nesse primeiro caso que relatarei, foi preciso tomar algumas providências a fim de evitar a ameaça em potencial. O fato decorreu da suspeita de um jovem, que ao passar próximo ao local de enterramentos na aldeia do Cantagalo, desconfiou que a terra estava revirada, indicando que algo poderia emergir do subsolo. Alertou a todos. Após refletirem sobre o assunto e sob orientação da *kunhã karaí/xamã* deslocaram-se até o local imbuídos da tarefa de dar um fim ao processo de transformação. A conclusão da *xamã* havia sido a de que tratava-se, sem dúvidas, de um *-jepota*. Ao desenterrarem o corpo, notaram que ele estava com tamanho alterado, enorme, e que as mãos e pés estavam redondos e em vez de unhas, haviam garras. A cor do corpo era amarelada e havia manchas em sua pele. O morto estava “virando onça”. Cravaram uma estaca de madeira no meio do corpo, na altura do estômago e atearam fogo. Enterraram o que restou. A explicação para esse tipo de ação foi a de que não se pode, de modo algum, deixar que um *-jepota* se erga e caminhe. Se isso acontece, é muito difícil capturá-lo e a vida de seus parentes, em especial, estará ameaçada, assim como a aldeia ficará em constante tensão, não restando outra coisa que deixar o lugar. Queimar os ossos é extinguir sua possibilidade de erguer-se, pois está na coluna vertebral a fluidez do princípio vital. Antigamente os Mbyá, após a putrefação do corpo, recolhiam e guardavam os ossos a fim de que a pessoa, geralmente alguém com poder xamânico, pudesse reviver. Tal feito é contado no mito de criação do mundo, no qual os gêmeos Kuaray e Jachy tentam

ressucitar sua mãe Ñandesy - que havia sido comida pelos jaguares - por meio do que restou de seus ossos⁵⁴.

Kuaray Endyju, certa vez em que conversávamos sobre –jepotá, contou a história de uma prima de sua mãe (filha da irmã de sua mãe).

Tem mais é tigre e lobo (jaguar/ onça e rovo'i ou yypo/ lontra, ariranha). Lobo que eu vi acontecer. Eu conheci um quando eu tava de 18 anos. Ela morreu, a prima da minha mãe. Ela casou com um homem e o homem deixou dela. Ficou com saudade (que traduziu por ndovy'ai) demais. Mas saudade demais desse homem. Ela não dormia de noite, ficava fumando cachimbo e pensando naquele homem. Tinha dias em que não dormia, quando quase fechava o olho, passarinho já cantava e ficava dia. Não tinha sono. Pensava só no homem. Esse pensamento virou a cabeça dela. Ela tomava banho no rio, na água fria, na água corrente. O lobo sentiu o cheiro (o cheiro do sangue, porque ela estava menstruada). Ele se apareceu como se fosse o marido dela. Ela viu e quis ir junto.

Outra narrativa envolve uma mulher também moradora do Cantagalo, tal como a protagonista da primeira que recém referi. Contaram-me Yva e Jachuka que

⁵⁴ No texto “El Mbyá que se deshizo de sus hijos. Cuento mbyá-guarani” (1959) e “La encarnación y la concepción: la muerte y la resurrección en la poesía sagrada esotérica de los jeguaka-va tendondé porã-gue (mbyá-guarani) del Guaira, Paraguay” (1950), ambos de León Cadogan, é abordado o culto aos ossos pelos Mbyá.

essa mulher sentia muito a falta de seu marido, que a havia deixado para se casar com outra mulher. Certa noite, seus parentes viram quando ela saiu de casa e caminhou em direção ao mato. Preocupados, acionaram outras pessoas para lhes ajudar a forçá-la a voltar para casa. A situação era tão grave que acabaram por levá-la para a *opy*. Todos os envolvidos no evento estavam certos de que ela estava em processo de assumir a perspectiva de um outro ser, motivo pelo qual os xondaro (corruptela de “soldado” e ajudantes do xamã) intervieram assim que chamados. Na *opy*, com os cantos-danças e a fumaça do *petynguá* dirigida ao alto de sua cabeça, seu corpo recuperou a leveza necessária para não se deixar transformar em *-jepotá*. Ou, como pede a tradução literal, não se deixar seduzir por um Outro. Nessas situações, quando já na casa de reza, a pessoa é amparada por outras duas, de modo que seja movimentada no ritmo da dança. Passados os cuidados a que foi submetida pelo xamã, a mulher contou que viu seu marido e que este deu a entender que deveriam se encontrar no mato.

Na aldeia da Guarita também uma mulher se transformou em *-jepotá* pela “tristeza” (*ndovy’a/não-alegria*) que se abateu sobre ela. Yva contou que durante algum tempo todos desconfiaram que a mulher estava “estranha”, em silêncio e não compartilhava as refeições com seus filhos. Ela mudara o comportamento pouco tempo depois de seu marido ter partido para a Argentina. Yva e Jachuka disseram que ela provavelmente sentia muito a sua falta e que por isso “adoeceu”. Por conta de seu desaparecimento na floresta e por nunca ter retornado a viver com sua família, acreditam que ela se transformou em *-jepotá*.

O que contam Kuaray Endyju, Yva e Jachuka em suas narrativas nos remete à discussão iniciada alguns parágrafos antes. “Virar o pensamento” está associado a

uma condição de instabilidade. Tem a ver com ausência de alegria/ *ndovy'ai* e com não controlar os pensamentos (*akã*, *-exa'ã*). Essas circunstâncias fazem com que a atenção que se deve dar diariamente para o fato de Outros estarem à espreita seja deixada de lado. Foi por não controlar os pensamentos que a mulher parente de Kuaray Endyju se deixou capturar pelo ponto de vista do “lobo”, que a levou para viver junto dele. Os animais vivem como a gente, dizem os Mbyá: “eles tem cacique, tem xamã, tem como a gente, a gente deles” contou-me Pará. Nota-se que nas etnografias realizadas junto aos Guarani que “virar o pensamento” está sempre acompanhado pela sedução, pelo “se apaixonar” e “se encantar”. Como vimos na narrativa de Kuaray Endyju, o lobo apareceu para a mulher assumindo a forma de seu marido, que a havia abandonado. Ela se fez seduzir pela aparência mostrada pelo animal e a troca de olhares entre eles foi determinante.

Schaden traduz *odjépotá* por vítima de encantamento sexual (1962, p. 90) e denomina “situações de crise” ou “estados de crise” momentos da vida guarani em que a pessoa está mais suscetível a ele. Diz que os pais de uma criança recém nascida, a menina que tem a sua primeira menstruação e os meninos que perfuram o lábio inferior para utilização do *tembetá* devem respeitar um período de “resguardo” (termo utilizado por seus interlocutores em português), que segundo o autor é referido como estar *akú*/ quente pelos Guarani. *-jekoaku* é a referência que os Mbyá fazem ao resguardo e que Montoya, em *Tesoro de la lengua guaraní*, traduz por *esconderse*. Já Schaden não explora o porquê desse estado *akú*, assim como tampouco o traduz por quente (sendo este o significado de *aku* na língua guarani),

mas faz uma interessante observação que nos remete às linhas que dão início a este capítulo e que, por sua vez, nos levará a um próximo assunto:

“Durante os dias do mês-truo, a jovem Ñandeva lava a cabeça repetidas vezes com água de cedro para não ter cevalgia. Os Kayová administram à adolescente, como chá, uma infusão de raiz de *yvyrá rapóguasú*”. (1962, p. 91)

Façamos um paralelo com a classificação dada pelos Mbyá aos alimentos. São eles quentes/ *akú*, frios/ *iro'y* e brandos/ *e'ë* e que, a partir das observações de Assis (2006), podemos relacioná-los com as noções de corpo leve/ pesado. Entre os alimentos quentes estão as carnes em geral e a de caça, em particular, também o feijão e o amendoim, estando a eles associados o poder da força e da energia. Os de qualidade fria estão diretamente associados ao corpo fraco e aos sentimentos de tristeza, sendo seus principais representantes as frutas e a mandioca. Já em relação ao corpo leve, o milho/ *avati* é o primeiro a ser destacado pelos Mbyá, além de peixes, do *pindó*/ palmeira e da carne de *kochil*/ porco do mato. Sobre os alimentos considerados brandos pelos Mbyá, a antropóloga nos diz:

“(...) possibilitam que a pessoa ‘não sinta seu corpo’. Ou seja, o alimento nutre o corpo sem torná-lo um lastro pesado, conferindo ao indivíduo disposição para dedicar-se às práticas relacionadas ao pensar, refletir e estar em contato com o mundo divino” (2006, p. 96)

Um ideal de pessoa mbyá tem seu lugar nessa ligação instável entre corpo e princípio vital, que inconstante por sua natureza dual/ ambivalente, evidencia que a possibilidade de perder o controle sobre si está em ações diárias, como se alimentar, falar, pensar. A distração coloca a pessoa em situação de vulnerabilidade diante de

Outros, mostrando-se como um dos argumento de meus anfitriões para que ocorra o *-jepota*. Não participar dos cantos-danças na *opy*, não se alimentar conforme as prescrições, exagerando no consumo de carne, e não escutar conselhos também agenciam a transformação. O ciúme/*takãtey* constitui componente interessante nas relações entre homens e mulheres mbyá. Como veremos adiante, os Mbyá dizem que as mulheres não devem ter ciúmes de seus maridos “mesmo que eles namorem com outras”.

A citação de Schaden também faz conexão entre cabeça-pensamento/*akã*, sangue/*uguy* e *-jepotá*. Veremos no capítulo seguinte a relação entre Jachy (lua), as mulheres e o sangue menstrual. Por ora, vejamos que o sangue é um potente agenciador da transformação por estar associado à *ãngue* e à constituição de um corpo pesado, quente. A mulher quando menstruada é fonte de perigo tanto para ela mesma quanto para seus próximos. Não deve preparar a comida, andar sozinha no mato, lavar-se com água corrente, enfim, há um série de interdições que funcionam como um alerta, um lembrete para seu estado ainda mais instável que o habitual. Pois o sangue é um atrativo para os animais. Deve-se ao máximo camuflar seu cheiro, dormindo longe da terra, evitando o contato com a água. São nos momentos de descuido que um Outro aparentando, na maioria das vezes, ser um(a) jovem bonito/a e sedutor(a) “leva junto” a mulher/homem para viver com ele(a). A pessoa se encanta por esse Outro, se apaixona, “vira o pensamento”. A imagem que seduz é de alguém muitas vezes já conhecido da pessoa, como um marido ou esposa que partiu ou morreu.

Devo remarcar que a grande parte das narrativas que me foram contadas sobre *-jepotá* dizem respeito à mulheres. Inicialmente podemos pensar que há um

potencial maior nas mulheres, justamente pelo sangue menstrual, em se deixar levar por uma outra subjetividade, mas por ora argumentarei que a ausência de narrativas que envolvam homens se deve mais a uma deficiência de minha etnografia. Meu acesso a outros dados e interesse em investigar tal questão não assumiu um caráter significativo durante minha pesquisa, de modo que apenas indico sua recorrência envolvendo mulheres, sem que isso se mostre em uma evidência absoluta. Interdições e técnicas associadas à caça também conferem aos homens riscos de transformação como encontramos na citação de Hélène Clastres (1978), na qual acentua a relação de sedução e utiliza o termo *tapichuá*⁵⁵, que veremos mais adiante, como equivalente a *-jepotá*:

“(...) tupichua pode frequentemente tomar a aparência de uma bela mulher, enfeitada com pinturas atraentes; ela faz perder a razão; diz ela: ‘vamos fazer esta coisa’. Se é feita ‘esta coisa’ (isto é, a copulação), logo ela começa a cobrir-se de manchas e já aparece diferente de uma mulher, põe-se a unhar a terra e a rosnar; e também sua vítima se põe a unhar a terra e a rosnar... É possível a cura do tupichua enquanto a possessão não se completa”. (p. 119-120)

Cadogan (1997) também se refere ao “*tupichua*”, “*pichua*”:

“Figura interesantísima; es considerado como el alma o espíritu de la carne cruda: cho’o pyrygua ñe’è; es por consiguiente vedado al Mbyá consumir carne que no haya sido muy bien cocida o asada. Se dice, sin embargo, que la sal mata esta ‘alma’ de la carne, no siendo por consiguiente indispensable guisar con tanto esmero la carne condimentada con sal”. (p. 174)

⁵⁵ Hélène Clastres registra *tupicha*, ao contrário de Cadogan e Montoya que o grafam como *tapichuá*. Yva foi a única de minhas interlocutoras a comentar sobre esse ser invisível, referindo-se a ele como *tapichuá*, motivo pelo qual o grafarei dessa forma.

O autor aproxima mais uma vez os Mbyá da cosmologia guayaki. Para estes, *pichua* seriam fenômenos meteorológicos que rondavam a alma humana “en el más allá” e *bayja*, o espírito do jaguar que purificava a mulher púbere. Para Cadogan, os *tupichua* teriam poder inigualável no cosmos mbyá e teria mais de seis acepções distintas em coletivos falantes do guarani. A convergência entre elas seria a de conceber “tupichua” como algo misterioso que pertence ou acompanha a pessoa. Entre os Churipá estaria associado a uma doença atribuída “a um humor ou emanção que despe certas pessoas”. Há várias menções ao termo mbyá em textos do autor e ressalto a atenção que lhe dá em “Especulaciones en torno *al bai ete ri va guayaki*”, no qual se debruça sobre os Guayaki (1965).

Nota-se, voltando às correlações, uma forte relação entre estados afetivos, corpo e transformação. Esse corpo que exala o cheiro do sangue é ainda mais instável quando a mulher está *ndovy'ai, takãtey, pochy*. Ou, a mulher quando em seu ciclo menstrual é mais vulnerável ao ataque dos *ja* por seus “pensamentos”. Esses estados afetivos possuem *ja*, que extrínsecos ao corpo da mulher lhe atingem em doses cumulativas. É de suma importância proteger os sentidos, sobretudo a audição e a visão, por isso o cabelo deve ser cortado (na menarca) e a cabeça coberta quando se está menstruada: é na cabeça que mora o perigo de se fazer atacar pelos *ja* das emoções.

Esses *ja* parecem exercer uma constante tentativa de enfraquecer o “pensamento” mbyá, causando estados afetivos que favoreçam a preponderância de uma outra perspectiva de mundo que não a do sujeito enfraquecido. Vilaça (2005) ao

sintetizar o argumento central de seu artigo que trata sobre a instabilidade dos corpos na etnologia indígena, argumenta:

“Here we have seen that an appreciation of the indigenous point of view on humanity – which ceases to be a category in becoming a position to be occupied alternately by different types of beings – produces a radically different analysis in which processes of transformation become pre-eminent and where the instability of the body and the impossibility of its totalization emerge as central dimensions” (p. 459-460).

O devir constante de se tornar um Outro parece ser a continuidade possível das relações que configuram a sociocosmologia mbyá, assim como argumenta Vilaça ao interessar-se pelo caráter instável e transformacional que compõe a corporalidade entre povos da Amazônia.

Taylor (1996) também, e ainda antes que Vilaça, fizera reflexões sobre a estados de instabilidade. Observou que entre os Jivaro estados de fraqueza e incerteza induzem à doença e à comunicação com uma categoria específica de espíritos. Citando criticamente Strathern, postula sobre a concepção de corpo entre os ameríndios:

“(...) I shall attempt here to define what is implied for an individual in being alive and experiencing the selfhood of a socially constructed body in an Amazonian culture. Much research has been devoted recently to issues of this sort, so much so that the body has, to a large extent, come to replace society as our discipline's major focus of analytic exploration; in fact we have been taught, most notably by Strathern (for instance, 1992), that society is nowhere if not in the body; that is, in the sequence of sets of relations involved in constructing and deconstructing it”. (1996, p. 201-202)

Taylor todavia argumenta que a leitura feita por Strathern parece lidar de forma eficaz com muitas das dificuldades enfrentadas pelos etnólogos quando em cena a necessidade de conciliar noções nativas com a – dos pesquisadores, na maior parte das vezes, ocidentais - de individualidade. Pensar que a pessoa é constituída por uma sucessão de relações lhe parece também difícil diante da ausência de uma estabilidade mínima na subjetividade, a ponto de manterem uma continuidade em suas tradições. Ao afirmar que se trata de uma “grande questão” para a antropologia, diz pretender mostrar como a imagem do corpo entre os Jivaro é experimentada subjetivamente pela pessoa, reproduzindo estruturas sociais que a moldaram em sua individualidade (p. 202). Argumenta que a morte entre os ameríndios é jamais concebida como de causa natural, ou seja, que o corpo envelheceria, adoeceria e, por isso, morreria. A morte é sempre causada por um fator externo, pela intenção de outra subjetividade; ela só existe “como uma forma de homicídio, seja ostensivo ou seja clandestino”. Em decorrência dessa concepção, a mortalidade estaria no centro do xamanismo e da hostilidade entre diferentes grupos, mas sendo exacerbada na mitologia como desencadeada por uma ação mal intencionada ou atrapalhada de algum ser. Entretanto, se a morte não tem “causas naturais”, tratar-se-ia de um fenômeno natural universal para os ameríndios. A antropóloga se depara com o paradoxo dessas duas maneiras de entender a mortalidade, considerando que se na vida terrena a morte é sempre provocada por algo externo à pessoa, na mitologia os Jivaro contam que é a intencionalidade da própria pessoa que agencia a mesma.

Os mitos trazem termos polarizados e não estabelecem a relação entre eles, assim como conceituam a origem da finitude da pessoa com o resultado de uma

transgressão, sublinhando uma enorme consequência para atos até certo ponto banais. O ponto para Taylor é a noção *shuar*, entre os Jivaro, que se refere a um conjunto de multi-camadas de relações entre termos contrastantes. Nesse sentido, de acordo com o contexto, o termo se refere a “minha parentela bilateral”, “meu grupo local” em oposição a outros grupos territoriais e o que, em geral, significa um nós/eles. O interessante desse classificador, que pode ser muito bem aproximado do *kuéry* entre os Mbyá, é que nele os Jivaro incluem duas classes de seres invisíveis (p. 204). Uma delas refere-se a espíritos com aparência humana normal, mas com um comportamento não humano do fato de serem solitários, alimentando-se sozinhos, cegos e em permanente estado de desejo. E a segunda classe diz respeito a não humanos que possuem comportamento semelhante aos humanos, inclusive a linguagem e regras morais. No entanto, se esses seres podem ser em certa medida considerados como “pessoas”, tal fato se deve a sua capacidade de ter consciência e intencionalidade, o que por consequência lhes permite exercer interação com os Jivaro. As interdições concernentes ao risco de transformação são abundantes se contrastadas em termos de quantidade com interdições relacionadas às práticas de parto e nascimento, que também devem ser tomadas como momentos de passagem. Diferentemente do nascimento, ser capturado pela perspectiva de um Outro é sobretudo um risco de deixar de ser humano e morrer. Daí a importância de atentar para certas circunstâncias de perigo e ritualizar a morte, conquanto o nascimento se passa sem grandes marcações e não encontra no coletivo uma ação ritual. O mesmo acontece entre os Mbyá.

Após essa explanação Taylor conclui que as substâncias corporais não formam uma classe separada de Outros. Cita o sêmem e o sangue menstrual como

potentes enquanto perigosos a partir de alguns de seus atributos, como ardor, cheiro, ser pesado, ser fraco. O fundamental para que possamos entender essas cosmologias não se trata de conceber que em termos orgânicos e fisiológicos os seres sejam considerados diferentes entre si. Um cão, um morcego e uma mandioca, diz Taylor, são constituídos da mesma maneira para os Jivaro. A questão é que ontologicamente esses metabolismos são idênticos aos das pessoas, sendo a aparência o ponto da diferença. Vemos aqui a convergência com o postulado pelo perspectivismo ameríndio, com ênfase dada pela crítica da antropóloga aos cognitivistas. Ainda com Taylor (1996):

“If selfhood as person is a state, it is also by nature a highly unstable one, in so far as one's inner landscape is shaped by the understanding one has of others perceptions of oneself. The integrity of one's feeling of self is vulnerable on two counts. First, it is exposed to the death of others, the shattering of bits of that mirror on which it is dependent - an all too frequent occurrence in the course of an Achuar life, and one that provokes, as its first reaction, intense socially directed anger. Second, it is exposed to the chronic instability of relations in a society based on loosely-knit kindred groups, the frontiers of which constantly vary in the flux of endemic feuding and shifting alliances” (p. 207).

À luz dessa citação, noto que entre os Mbyá vemos algo aproximado acontecer, mas que além dessa instabilidade se dar em relações com os seres invisíveis e que por vezes tomam a forma humana, ela é também exacerbada pela instabilidade inerente a própria pessoa. Retomo a discussão sobre as almas guarani, pensando *ãngue* no sentido de antiga sombra em razão da relação estabelecida entre erguer-se, falar e princípio vital, em contraposição à animalidade, ao *-jepotá*.

Enquanto sombra, *ãngue* é o outro lado de *ñe'ë*. É seu verso. Não deixar que o – *jepotá* se complete, é não deixar que ele assuma a forma de algum animal, muitas vezes relatado com a aparência de onça, camuflando assim um ex-parente. Muitas onças são onças, ademais de se pensarem como gente. Mas algumas onças são parentes mortos em corpos de onça, que se transformaram através de um processo cumulativo, na maioria das vezes começado ainda em vida. Deixaram-se levar por um Outro, “viraram o pensamento”, alterando hábitos como modo de dormir e comer, sem se deixarem perceber pelos próximos.

Lembro-me de Atachĩ Chunu, marido de Tatchĩ Jera e de sua irmã Kerechu Ara, da aldeia de Riozinho. Ele foi acusado por Karáí Apu'a, outro morador da mesma aldeia, de ser o responsável por violentar sexualmente dezenas de galinhas, assim como de assediar mulheres de outros homens mbyá, muitas vezes as agredindo para que mantivessem relações sexuais com ele. Somado ao fato de ter “amansado” a filha de sua primeira esposa, a menina Yva Poty, o comportamento de Arachĩ Chunu é entendido como anti-social, sendo um forte indício de que ele está submetido a um processo de devir Outro, *-jepotá*. Ele constitui uma ameaça a seus próximos, mas nem todos percebem o que se passa, sobretudo seus parentes próximos.

Onde centra-se, afinal, essa instabilidade da pessoa? Se é no corpo, mas é o pensamento que “vira”, quem agencia o quê? O que seriam esses estados, que chamei de afetivos e que em etnografias recentes oscilam em qualitativos como *estados corporais*, *estados sentimentais*, *estados da pessoa* ou mesmo *estados de crise*, como nomina Schaden um de seus capítulos de “Aspectos fundamentais da cultura guarani” e que se por vezes é interior à pessoa, em outras é consequência

da agência de seres como os *ja*, presentes na cosmologia mbyá enquanto donos de animais e de plantas ou do *tapichuá*, espírito responsável por muitas das doenças que acometem os Mbyá.

Proponho desdobrar esses pontos, a fim de chegarmos a algumas considerações, começando por revisitar alguns dos clássicos e, em preâmbulo à algumas considerações iniciais à tese, consultar o que nos dizem etnografias recentes sobre os “sentimentos” mbyá comparativamente à etnografias realizadas entre outros coletivos Tupi para, assim, voltarmos aos *ja*.

De Nimuendaju a Hélène Clastres

No prefácio ao livro “As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani”, de Curt Nimuendaju (1987), Viveiros de Castro observa que o autor alemão faz autênticos registros etnográficos, entre eles, o da articulação entre “um dualismo espiritual do ser humano (alma-palavra celeste, alma-animal terrestre) a uma lógica da sublimação da corporalidade, e que gira em torno do tema de uma aniquilação cósmica da qual é possível escapar pelo acesso *hic et nunc* ao paraíso”(p. xxvi). Já na página 130, Nimuendaju quando preocupado em refletir sobre a imposição ou não de uma visão de mundo cristã aos Apapokuva, atribui o temor ao *mbaé meguá*/ terra má à “coerência e elaboração” da concepção dual da alma humana e, por fim, interroga de onde viria o “pessimismo guarani”.

Se interessado em compreender a filosofia indígena observou que eventos encontrados nas narrativas míticas, como dilúvio, incêndio, ascensão, são o que

denominou de “arqui-indígenas”, pois estavam lá, entre eles, desde sempre, foi a partir desse ângulo de contato e subjugação aos brancos e a outros coletivos ameríndios que Nimuendaju concluiu ter sido o pessimismo guarani exacerbado e consequente das migrações em busca da Terra sem Mal.

A capacidade de resiliência destes, como nos incita a pensar o autor, diante dos ferrenhos processos de cristianização sofridos ao longo dos séculos é que merece atenção, já que instigaram a atualizações ressignificadoras que resultam em, como ele mesmo adjetivou, “maravilhosas” elaborações narrativas sobre esses eventos⁵⁶. Define esse pessimismo, ou melhor, esse “estado de espírito” como uma saudade melancólica do paraíso (p. 132), atenuado já à época nos mais jovens. Lembro-me de uma noite na aldeia do Cantagalo, na qual tive a oportunidade de ouvir uma das mais longas narrativas míticas que me foram contadas, considerando que na maioria das vezes me eram relatadas de maneira entrecortada e à luz de situações cotidianas. Pará, uma sábia anciã, que com seus cento e vinte anos – segundo atestam os Mbyá –, enquanto contava em detalhes a saga dos gêmeos míticos, pôs-se a chorar copiosamente. Emocionada dizia que sentia muita tristeza ao lembrar o que haviam passado seus ancestrais, referindo-se diretamente à Kuaray e Jachy. Aproveitei para lhe perguntar, com a ajuda de Yva, sobre a Terra sem mal⁵⁷. Respondeu-me que o importante não é atravessar o oceano, como diziam e ainda dizem muitos velhos mbyá, mas sim saber ser “respeitoso” com os

⁵⁶ Lembro-me, sem deixar-me escapar do propósito deste tópico e aproveitando o pensamento de Nimuendaju, de como os Mbyá apelaram a recursos discursivos para me explicar algumas questões quando estive entre eles. Certo dia, para que eu melhor compreendesse a diferença entre Kuaray e Jasy, contaram que o primeiro, destemido e sério, era como o motorista de ônibus: todo dia percorria um longo caminho, de um lado a outro, sem faltar ao trabalho e transportando as pessoas de modo seguro aos seus destinos. Já Jasy não era confiável e por ser muito preguiçoso aparecia somente a noite, por vezes timidamente e ficando longos períodos sem aparecer.

⁵⁷ *Yvy Marãeĩ*: terra sem mal, sem tristeza, sem doença; lugar onde não mais se morre.

parentes e dançar na *opy*. É dessa maneira que chega-se a Terra sem mal com “corpo e tudo”.

Entre os mais novos, como bem remarcou Nimuendaju já no início do século XIX, a presença desse “pessimismo” vinculado e alavancador das migrações em busca pela Terra sem mal parece dissolvido na busca por outros devires. Os Mbyá tem por filosofia que os “conselhos” são dados a quem os demanda e é dessa forma que suas crianças são socializadas. Se uma criança demonstra interesse e curiosidade por saber os significados do que enunciam os Karáí na *opy*, durante as solenidades, ou o que contam as pessoas nas rodas de chimarrão diz-se que ela provavelmente será uma xamã; por isso iniciam a contar-lhe “causos”, como explicou-me Yva. Se não há receptividade, não há razão alguma para forçar alguém a ouvir o que não solicitou. Além do mais, é importante criar um cerimonioso ambiente ao enunciador que ao bem escolher e pronunciar as palavras passa aos ouvintes a herança do saber e do porquê viver dos Mbyá. Não está restrito à *opy* o espaço “sagrado” de transmissão de conhecimento sobre o mundo mbyá; ademais das suntuosas cerimônias com cantos e danças na casa de reza, quando conversa-se nas rodas de chimarrão ao amanhecer, quando os pequenos armam seus *mondéu* próximos à aldeia esses sentidos todos enlaçam-se à culminância das rezas a Ñamandu.

Foram minhas perguntas e evidente interesse pela cosmologia mbyá que processaram uma espécie de ensinamento compartilhado, suscitando entre os Mbyá uma circulação e troca de informações a respeito do que seria importante me contar. Era também simultâneo o meu aprendizado ao de muitos. Por sua vez, são os mais velhos os sábios e os jovens, quando questionados sobre algo que não sabem,

costumam dizer que todavia estão aprendendo ou que jamais haviam perguntado ao Karáí sobre o assunto indagado. Ao encontro dessas observações vai o que Shaden salientou como característica constante entre os Guarani: “o respeito pela personalidade humana e a noção de que esta se desenvolve livre e independente em cada indivíduo, sem que haja possibilidade de se interferir de maneira decisiva no processo”(1962, p. 67).

Enquanto Nimuendaju fundou, como disse Viveiros de Castro, a etnologia guarani contemporânea e apontou temas até hoje em trânsito de pesquisa, como os aqui em cena, é Hélène Clastres (2007) quem tira consequências de uma “dupla ética” na concepção guarani de condição humana. Ao definir em ética coletiva como consenso às ordens sociais e ética individual como decorrente da primeira e por conseguinte sua negação, ela, baseada principalmente nos escritos de León Cadogan, desenvolve o argumento de que entre a natureza e a sobrenatureza restam aos Mbyá duas negações da sociedade, operada pela ambivalência da pessoa que tende a um lado ou a outro, a saber, o da animalidade ou o das divindades, de acordo com sua recusa à vida entre parentes ou a voltar-se para uma conduta que a permita alcançar o *aguyje*. Nas palavras da autora:

“a primeira por assim dizer para baixo, consiste em ignorar as exigências da vida social, em pretender furtar-se à troca, mas sem se desligar do mundo que a requer. Procede de uma crítica má da sociedade; por isso, resolve no mau sentido a ambiguidade inerente ao homem, ao situar este último do lado da natureza e da animalidade – *teko asy kue* aniquila a palavra. A outra consiste, não em desconhecer a ordem social que define a condição humana, mas em ultrapassar essa condição, isto é, em libertar-se da rede de relações humanas até abandonar o espaço concreto em que elas se tecem: é a renúncia ao bem-estar deste mundo, a procura necessariamente solitária da imortalidade” (2007, p. 121).

O pensamento de Hélène Clastres deve ser contextualizado a partir do argumento geral de seu livro, no qual é dado um caráter político às migrações proféticas, uma vez que os Guarani reconheceriam os perigos do Estado e por essa razão se deslocariam toda vez que iminente a emergência de uma certa estabilidade política. Postula que os Mbyá separam a esfera do político e do religioso, considerando o profetismo como uma ação anti-política e antítese da sociedade. O anseio em encontrar um lugar sem regras sociais é o que moveria os Mbyá na busca pela Terra sem Mal . O homem nasceria com a potência divina mas sob o paradoxo de tornar-se humano. Trata-se da ambiguidade da pessoa guarani, que possui em *ñe'ë* e *ãngue* a dualidade do divino e do animal. Enquanto *ñe'ë* é alimentada pelas belas palavras e restrições/prescrições alimentares e sexuais possibilitaria a pessoa alcançar *aguyje* (estado de perfeição), *ãngue* promoveria uma regressão à natureza, avesso da vida entre parentes. A relação direta com as divindades e um investimento em alcançar *aguyje* implica também em um caminho que tende a recusar a vida em sociedade, ou seja, mais uma vez, a viver entre parentes. Cadogan ao falar sobre *kandire* e *aguyje* registra:

“*Kandiré*: voz cuya etimología me tiene algo perplejo, empleada para designar el tránsito a la inmortalidad de los que mediante los ejercicios espirituales y el régimen vegetariano, han logrado despojar sus cuerpos de todo peso y su alma de *teko asy* = imperfecciones, ingresando en el Paraíso sin sufrir la prueba de la muerte. Sigue al estado de *agüyjé*, perfección, plenitud, madurez” (1952, p. 245)

Na esteira de Cadogan, que ao tratar *aguyje* e o *-jepotá* conta que aqueles que viviam em Yvy Tendonde não morriam. Por viverem de acordo com as leis, seus

corpos eram purificados, perdiam peso e transcendiam ao mundo das divindades levando consigo seus filhos, mulheres e animais domésticos sem passar pela prova da morte. Entretanto, em Yvy Pyau, “imágenes de todos ellos fueron enviadas para poblarla”. Os habitantes atuais do mundo são imagens (*ta’anga*) de quem sofreu no mundo primeiro a transformação (*-jepotá*) em “seres inferiores por seus pecados” (1997, p. 99).

Em *Ayvu Rapta*, o autodidata paraguaio aponta que *arakuaa* significa entendimento, sendo mais precisamente *ara* correspondente a universo e *kuaa* a saber. *Arandu*, por sua vez, significaria “concepto de ciencia” (1997, p. 80). Lembremos que uma das formas dos Mbyá referirem-se a “amansar” é – *ñemboarakuaa*, que podemos traduzir como “ensinar a sabedoria do mundo”. Oliveira (2012) dá atenção aos termos *arandu* e *arakuaa*, traduzindo-os, respectivamente por conhecimento e entendimento. Seriam, segundo afirma, conceitos-irmãos e agrega a *arakuaa* a tradução de “capacidade de domar o mundo”, afirmando que seus interlocutores lhe explicaram como “saber levar (a vida)”. Ele segue as pistas de Montoya e decompõe o termo *arandu* em *ara* (tempo-espço) e *andu* (sentir, os sentidos). O interessante é que *arandu porã* é a expressão geralmente atribuída ao conhecimento xamânico, o que também é registrado por Oliveira. O que me interessa em seu argumento é o de relacionar o que chamou de “faculdades humanas de percepção e de afecção” porque diz se tratarem de “mediadores da ordem do fenômeno no funcionamento dos modelos ontológicos de incorporação de potências exteriores”, citando Viveiros de Castro.

Para explorar a noção de *arandu*, o autor afirma que a experiência do conhecimento ocorre a partir da equação desta noção com a de *arakuaa*, na qual a

sensibilidade e a eficiência na atuação do *arandu* se relacionam com o entendimento e a domesticação do *arakuaa*. Para localizar o que chama de afecções, parte de três concepções guarani a fim de refletir sobre as qualidades da agência xamânica de Rosa e Alcindo, seus interlocutores: 1. Sistema de aconselhamentos e orientações individuais e coletivas sobre as características de *ñe'e* de cada pessoa. Destaque para “o fortalecimento do vínculo entre a pessoa e seu *nhe'e* é um dos campos sensíveis que destaco entre os processos de circulação de saberes afetivos e perceptivo praticado pelos anciãos”. Ele separa a pessoa da sua *ñe'e*, note-se. São duas entidades; 2. *Mborayu*: ética fundada no amor, que apagou as pegadas do jaguar e se ergueu sobre as noções de reciprocidade e solidariedade. Para Hélène Clastres, *mborayu* seria, segundo o autor, a articulação entre a ética individual e a ética coletiva guarani; 3. *Py'a guatchu*, traduzida por Oliveira como coragem e que remete ao poder de atuação dos xamãs. Traduz *py'a* como entranhas. E define, por fim, *mborayu* por amor.

Não percamos de vista que se trata de uma família chiripá, o que certamente dá outros contornos para sua cosmologia, ademais de muito aproximada da *mbyá*. Pretendo também chegar na força dada ao *mborayu* como “idioma de domesticação” (Oliveira, 2012, p. 17).

Se, entre os Jivaro, Taylor afirma que aprender a odiar, absorvendo as hostilidades do ambiente social é tão importante quanto aprender a amar, entre os *Mbyá* vemos um investimento para que o primeiro estado afetivo esteja sempre sob controle. Ou melhor, que esse estado afetivo não se constitua como parte da pessoa já que ele sempre *lhe* é exterior. Além do mais, a bibliografia sobre os Guarani é repleta de ênfases e argumentos acerca do *mborayu* e raramente sobre situações

envolvendo ódio, raiva e conflitos violentos, a exemplo da que acabo de referir. Toda pessoa guarani tem potencialidades xamânicas, ficando a seu cargo se dedicar ou não ao seu exercício. Acusações de feitiçaria são frequentes e, se antes a pessoa acusada poderia ser mesmo assassinada como nos conta Nimuendaju (1987, p. 93), nos dias atuais sua fama corre à boca pequena e as guerras espirituais manifestam-se como doenças, materializadas em objetos nos corpos mbyá.

-*Exa'ã*/ pensar e *akã*/ cabeça-pensamento entre os Mbyá não é visto como algo a estimular. Ser sábio não está no pensar segundo uma lógica racional, conforme metafísica ocidental. E parece-me restrito aos sábios xamãs, que conhecem e têm capacidade de atenuar os efeitos de interação com seres invisíveis. O pensamento se distrai, pode ser “adoecido”, “virado”. E daí sua combinação com o termo *arandu*, conhecimento. Overing (1992) observou que: “A arte do viver piaroa está na dosagem certa do conhecimento produtivo, pois se sabe que excesso de conhecimento pode envenenar a vida dos sentidos”; na mesma direção seguiram os trabalhos de Kensinger (1995), McCallum (2001) e Lagrou (1998). Esta última, que realizou sua etnografia entre os Kaxinawa diz que seus anfitriões falam de “corpos pensantes” quando se referem à pessoa viva. Entre eles, o pensamento se encontra incorporado em um corpo pensante, pois, somente quando o corpo está em repouso ou enfraquecido, surgem almas independentes deste. O conhecimento mora no corpo e se concretiza por meio dele.

Os “conselhos” ou o fato de pedir para ser aconselhado parece ser uma maneira de exercitar esse fortalecimento da relação com as alteridades divinas, imanentes à pessoa por sua *ñe'ë*. Pradella (2009, p. 125) faz uma interessante observação ao atribuir à palavra um valor de substância, que ao adentrar no corpo

ocupa e transforma a realidade de dado estado afetivo trazendo de volta a pessoa após esta ter sido capturada pela subjetividade de um Outro. Mais uma vez vemos na audição a via de entrada de potências que tendem a alterar estados pessoais. A palavra em forma de “conselho” é a alteridade divina veiculada através da fala e que adentra pela audição. Trata-se da contra-ação aos *ja*, que seriam os enfraquecedores por excelência de *akã*/ cabeça-pensamento. Pierre Clastres ao tratar de diferentes versões para a aventura dos gêmeos míticos, na passagem que aborda Chariã e Jachy, conta que: “Tendo recolhido os ossos, levou-os e recompôs o corpo do caçula. **Fez com que uma palavra viesse habitá-lo** e, com o caldo do milho, fez-lhe um cérebro” (grifo meu, 1990, p. 69).

Se os Mbyá dizem que somente eles possuem *ñe’ë*, esse outro princípio vital, como os *ja*, tornar-se-ia equivalente relacional quando a interação entre seres é ocasionada. Dessa forma, vemos que a instabilidade intrínseca à pessoa, já que constituída pela polaridade *ñe’ë/ãngue*, é agravada pelo ataque dos *ja*. Os estados afetivos considerados anti-sociais, como raiva, ciúme, fúria, são externos à pessoa e provocados pela intencionalidade de seus “donos”. *Ñe’ë* e *ãngue* são fruto da junção entre humanidade e divindade, oscilando em polos opostos à medida que a pessoa mbyá potencializa a troca de subjetividades com outros seres. Esses estados são afetivos e não corporais porque também agenciados pela subjetividade da pessoa. Ela *-ñemboaxy*/ se faz doente; ao passo que extrínseco porque provocado por um *ja*, intrínseco porque plenamente absorvível por sua instabilidade inerente entre divindade e humanidade. Deixar-se desejar por um Outro/ *-jepota* nos remete à predação enquanto esquema relacional. A “capacidade de domar o mundo” tradução

dada por Oliveira (2012) a *arakuaa* em algo se aproxima com o significado que deu a *mborayu*, enquanto “idioma de domesticação”. Observemos em seus próprios termos: “A reciprocidade no campo social é promovida pela afecção de *mborayu*, proporcionada pelo cultivo do milho, constituindo um indício para pensarmos o devir que incorpora parentes e afins na sociedade Guarani a partir de um idioma de domesticação” (p. 17).

O convívio entre parentes, na esfera de relações entre próximos também passa por um esquema relacional que atenua hostilidades através do exercício da troca gentilezas, como em intercâmbio de sementes de *avati*/milho, visitas e do empenho coletivo em determinada época do ano em ajudar os parentes a fazerem suas roças/ *kokue*. Ademais de todo o investimento em nutrir o *mborayu* o seu avesso está concomitantemente presente. É partícipe do processo de alimentar uma rede de reciprocidade seu contrário. Se se investe em *mborayu* é porque é latente a prática da feitiçaria e/com a ação dos *ja*. O vetor da produção da pessoa é uma contra-ação ao ataque de Outros.

Além dos *ja*, que desde o capítulo anterior venho abordando, o termo *tapichuá* que em minha etnografia apareceu brevemente enquanto correlativo à *ñe’ë* de outros seres, e que em linhas anteriores apareceu em uma citação, merece atenção. Nos escritos de Montoya *tapichá* significa “*ãngue rapicha* semelhante al alma; *nañane ãnga rapichára ruguãï so’o ãnga* no es nuestra alma como la de las bestias” e nos de Cadogan “*vai-kué jepotaá*: aquel a quien se junta, en quien se incorpora o encarna lo malo, ruín”. Hélène Clastres (2007 [1978]), que como sabemos fortemente inspirada em Cadogan, postula que *tupichua* como “*choo*

pvyrgua ñe'ëng: a alma, o princípio vital da carne crua. *Choo tupichua, ñande ruwy tupichua*: a carne é *tupichua*, o nosso sangue é *tupichua*" (p. 119).

Dentro do contexto de citações e etnografias realizadas junto aos Guarani, *tapichuá* se apresenta com o princípio vital que é inserido no corpo da pessoa *mbyá* para fragilizá-la. Segundo Yva *tapichuá* entra na carne do corpo da pessoa fazendo com que adoença. Os *ja* se tomados por mediadores entre sujeitos, tal como argumentei no segundo capítulo, e diplomatas na interação, *tapichuá* enquanto princípio vital é a ação decorrente dessa troca, uma vez que ao alocar-se na carne e no sangue da pessoa tende a enfraquecer sua *ñe'ë* e, por consequência, desestabilizar e viabilizar o *-jepotá*.

CAPÍTULO 4. Narrativas míticas, mulheres mbyá⁵⁸

Neste capítulo proponho dar atenção às mulheres mbyá em consonância com o que vem sendo tratado nesta tese. Para tanto, iniciarei pelo mito de criação mbyá que me foi contado por Yva como um “conselho”.

A narrativa de Yva sobre a criação do mundo atual, Yvy Pyau, iniciou casualmente, em um desses momentos em que resolveu me “aconselhar”. Pelo fato de não ser indicado às mulheres mbyá responder rispidamente a seus maridos e muito menos lhes pedir ajuda para tarefas cotidianas - que minha amiga exemplificou como atividades de lavar a louça e as roupas -, a maneira pela qual eu me relacionava com homens juruá gerou tensões reflexivas entre nós. Diria que orientada por um lógica de deveres e direitos igualitários entre homens e mulheres, fui repreendida algumas vezes por Yva. Seu conselho foi inspirado pelo “causo” contado por sua mãe Kerechu e, em outra ocasião, por Pará, que retrata como viveram os Mbyá no “tempo dos antigos”.

Pará tem seus cabelos curtos, um pouco acima dos ombros e seus *ñambichal* brincos feitos de concha ficam à mostra quando se movimenta. Não fala o português. Talvez por opção, recusa, resistência. Em alguns dias de primavera, há cerca de quatro anos, eu e Yva ficamos em sua casa. Há tempos que minha amiga me propunha esse passeio a aldeia do Cantagalo. Nos deslocamos a partir da aldeia da Estiva em um final de tarde, contrariando nossa previsão inicial de chegarmos por

⁵⁸ Este capítulo e o próximo contém, em parte, etnografias realizadas durante meu mestrado; embora a leitura reflexiva presente nesta tese não esteja em consonância com a dada na dissertação, a continuidade entre os dois trabalhos é evidente.

volta do meio dia. Pará dirigiu-se diretamente a mim somente alguns dias depois de minha chegada, quando me pareceu desistir de manter a distância da xenhorá intrusa, amiga de sua neta.

Certa noite de calor e céu estrelado, estávamos sentadas na frente da moradia de Pará, em pequenos troncos de árvores e ainda tomando chimarrão, quando Yva perguntou a sua vó como viviam os “antigos”. Por certo que Yva sabia que essa conversa me agradaria. Foi então nesse dia que muitas das narrativas míticas e informações que considero interessantes sobre a sociocosmologia mbyá me foram contadas. O efeito do que escutei naquela noite foi sentido durante algum tempo nas perguntas que colocava para Yva e suas irmãs, sobretudo a Jachuka.

Assim que Yva lhe fez a pergunta, Pará, que tinha um facão nas mãos, baixou a cabeça e começou a cortar finas raízes de árvores que brotavam da terra, rentes e estendidas pelo pedaço de terra onde estávamos. Antes de iniciar a narrativa, disse estar muito contente que ainda hoje perguntas como essa lhe sejam feitas. Pará contou em guarani o que sabia sobre a vida dos antigos no primeiro mundo, Yvy Tendonde, capturando minha atenção, a de Yva e a de algumas crianças.

No tempo dos antigos... “teve um dia em que Ñandesy, mulher de Ñanderu Papa, respondeu grosseiramente a um pedido de seu marido para que aquecesse a água para o chimarrão. Ele estava sentado à beira do fogo e ficou bastante triste com o tom de voz empregado por sua mulher. Ficou tão triste que resolveu partir. Após se dar conta de que seu marido havia partido, Ñandesy resolveu segui-lo. Ela estava grávida e conversava com seu filho que, ainda em seu ventre, indicava qual o melhor caminho a trilhar, pois sabia o destino de seu pai. A mulher caminhou por

uma longa 'estradinha'. Caminhou, caminhou e várias vezes se deparou com encruzilhadas. Nesses momentos, seu filho dizia qual das duas possibilidades deviam seguir. Em determinado momento do percurso, Kuaray pede que Ñandesy lhe dê uma flor de girassol (*yvy poty*) de presente, o que ela faz prontamente. Ao longo do caminho, Ñandesy agrada o filho correspondendo a seus pedidos. Entretanto, como os pedidos eram recorrentes, Ñandesy se irritou com Kuaray quando este mais uma vez lhe pediu uma flor de girassol e, ao apanhá-la, uma abelha lhe picou. Respondeu, então, aos gritos que estava cansada de ter que agradar ao filho. Assim como fora grosseira se deixando levar pela fúria com seu marido Ñanderu Papa, Ñandesy repete a atitude provocando o silêncio de seu filho Kuaray. Triste, ele se cala e não responde aos pedidos de orientação que sua mãe lhe faz. Por não saber escolher o caminho que a levaria a Ñanderu Papa, Ñandesy toma o caminho que a leva ao encontro das onças (*chivi*)”.

O “causo” é longo e conta em detalhes a criação do mundo pelos gêmeos míticos e diz muito sobre uma ética das atitudes mbyá. Mais adiante voltarei à continuidade dessa narrativa que me foi contada de modo entrecortado e à luz de eventos muito pontuais. Foi em consequência de uma atitude considerada anti-social que Ñandesy chegou às onças, onde foi devorada. Mais uma vez perdeu-se do caminho de Ñanderu Papa por insistir em falar rispidamente, dessa vez calando seu filho. O mundo mbyá atual foi criado pela mulher, Ñandesy, se pensarmos que decorre das consequências de suas atitudes. Foi por conta de seu gesto que toda sorte de acontecimentos se passou com Kuaray e Jachy. Podemos também pensar que foi graças a ela que a morte e a instabilidade da forma foram instauradas na

vida mbyá. Ela agiu de maneira anti-social, não respeitando o bom uso da oratória e agredindo verbalmente seu marido e seu filho. Seu destino foi o encontro com o jaguar (*chivilonça*).

Um outro fragmento da narrativa de Pará diz respeito ao “menino lua”, modo como sempre se referiu Jachuka à história envolvendo Jachy e a menstruação das mulheres.

Um dia Jachy, que era muito arteiro, aproveitou que sua tia dormia para lhe forçar a fazer sexo com ele. Durante a relação, a mulher não conseguiu ver o rosto de quem a forçava ao ato e por isso teve a ideia de marcá-lo com cera de *jate'i* (“abelha do mato”) a fim de poder reconhecê-lo nos dias seguintes. A tia de Jachy, que era irmã de seu pai, alertou aos parentes próximos o que lhe acontecera. Em decorrência da relação sexual forçada, ela sangrou. Todos puderam ver o rosto marcado de Jachy e nos dias atuais, quando a lua está em sua fase cheia, vemos as marcas feitas por sua tia que denunciam o ato incestuoso que deu origem ao sangramento menstrual das mulheres na vida terrena. A cada “volta de lua” as mulheres menstruam e as meninas púberes são iniciadas sexualmente por Jachy enquanto dormem. Ele todavia insiste em praticar o ato, motivo pelo qual os Mbyá consideram que as meninas crescem muito mais depressa que os meninos. Criam seios, menstruam e podem engravidar antes que meninos contemporâneos a elas engrossem a voz.

Jachy tentou a todo custo tirar de seu rosto as marcas feitas por sua tia, mas não conseguiu. Kuaray lhe aconselhou a subir aos céus, dizendo para que seu irmão

mais novo cravasse uma flecha no meio do céus e, depois disso, continuasse a mirar na última flecha jogada a ponto de criar uma ponte que ligasse a terra ao céu. Quando Jachy subiu nas flechas para ir em direção ao céu, Kuaray extraiu a ponte improvisada deixando Jachy com a cara marcada e às vistas de todos lá em cima. Ele, o menino lua, não se deu por contente e fez chover para que as marcas pudessem ser lavadas.

Segundo meus anfitriões, Jachy foi criado por Kuaray a partir dos ossos de sua mãe, Ñandesy. Quando Ñandesy tomou o caminho das onças, terminou por se fazer devorar por uma “onça velha”, como vimos. Ainda durante sua caminhada em busca por seu marido Ñanderu, logo após a escolha equivocada diante de uma bifurcação na qual Kuaray não lhe orientou para a melhor direção, Ñandesy encontrou essa onça velha que terminou por lhe prender dentro de uma panela de barro. A onça (*chivi*) seguiu com sua presa para casa, onde escondeu a panela de todos os parentes com o intuito de se alimentar sem partilhar com os demais. Como bem me explicou Yva, a onça já era velha demais e não conseguia caçar. Se ela não escondesse Ñandesy para comer sozinha provavelmente não teria como se alimentar, já que seus parentes onças não a convidariam de suas caças.

A onça velha deixou a panela bem fechada, com a tampa bem colocada para disfarçar o odor da presa. Mesmo assim, outras onças desconfiaram e começaram a farejar a panela. Para a sorte da onça velha, elas não descobriram a presença de Ñandesy. Quando os parentes onças saíram para caçar, a onça velha devorou Ñandesy, descobrindo em seu ventre Kuaray. Ela optou por não comer a criança e decidiu criá-la como filho. Kuaray cresceu em meio às onças, sendo sempre muito

agradado. Certo dia ele saiu para caçar borboletas (*popó*) com o arco e flecha que a onça velha confeccionara para ele e encontrou com um papagaio (*parakao*). Nesse momento, Kuaray já sabia confeccionar *mondéu*, *mondepi* e *ñuã*. *Parakao* contou a Kuaray que a onça velha era a responsável pela morte de sua mãe Ñandesy e lhe disse onde estavam seus ossos.

Kuaray não disse nada do que soubera por *parakao* para onça velha e tomou a decisão de tentar ressucitar sua mãe Ñandesy às escondidas; durante suas tentativas, sentiu muita vontade de ter um irmão. Pensou que seria mais fácil se tivesse um irmão para lhe ajudar, além de poder contar com um companheiro. Sem saber ao certo como poderia fazer para ter um irmão, em uma das tentativas de refazer a ossatura de Ñandesy, Kuaray deu vida a Jachy. Disseram-me Yva e Kerechu que Jachy foi feito com o fêmur de Ñandesy. Com o restante dos ossos, Kuaray insistiu em ressucitar sua mãe, mas as contínuas atrapalhões de seu irmão Jachy fizeram com que as tentativas culminassem na transformação de Ñandesy em *djaitchá* (paca).

Kuaray foi quem também criou as frutas, as árvores, os animais. Criou muitos dos alimentos que hoje nutrem os Mbyá no intuito de alimentar seu irmão Jachy, que ao impedir por atrapalhão sua o desaparecimento das onças, permaneceu separado de Kuaray na outra margem de um longo rio. Na ocasião em que Kuaray e Jachy se desentenderam, uma onça grávida escapou da armadilha orquestrada pelos gêmeos a fim de dar cabo às onças no mundo. Kuaray combinara com Jachy de incitar as onças a irem até a outra margem do rio, dizendo a elas que lá se encontravam muitas e muitas frutas. Kuaray então se deslocou para uma das

margens, enquanto Jachy deveria permanecer na outra. As onças aos poucos foram subindo em um tronco de árvore que as levaria até a margem onde estava Kuaray. Jacy se precipitou ao empurrar o tronco da árvore a fim de que as onças se afogassem e foi nesse momento que a onça grávida escapou.

Kuaray ficou muito aborrecido com Jachy e o deixou na outra margem do rio. Mesmo aborrecido com o irmão caçula, decidiu criar as árvores frutíferas para que ele não sentisse fome. Jachy foi, pouco a pouco, manifestando seu desejo de comer certas coisas, sentindo certos gostos e Kuaray, sem que o irmão soubesse, atendia a suas vontades. Ainda hoje quando uma paca é presa no *mondéu*, o sol (Kuaray) “nasce devagarinho, entre as nuvens... é porque vem triste” disse-me Yva. Kuaray volta para iluminar Yvy Pyau porque tem “saudade” de sua mãe.

No que diz respeito às diferenças entre Kuaray e a Jachy, o primeiro é sempre evocado como sinônimo de destreza, coragem e discernimento, já o segundo é mostrado às avessas, como atrapalhado, bagunceiro e mentiroso. Sobre o cotidiano dos seres celestes, contaram-me: “Tem vezes que Jachy não aparece, ele tá de folga. Jachy é muito preguiçoso. Kuaray perguntou a Jachy se ele queria vir de dia ou de noite, mas Kuaray não confiou que Jachy pudesse fazer o trabalho de trazer as coisas, iluminar todos os dias e por isso decidiu que quem viria de dia seria ele. Kuaray é como um motorista que vai e volta todo dia. Esse é o trabalho dele. Ele não falta nunca. Não pode faltar, caso contrário, a gente morre. Já Jachy tira até férias: é quando a lua desaparece do céu”.

Cadogan registra uma versão muito semelhante a contada por minhas anfitriãs em seu livro *Ayvu Rapta*. Não há divergências significativas entre as versões que registrou e as que me foram contadas, conquanto que as de Cadogan

são muito mais detalhadas. Vimos no segundo capítulo que os gêmeos encontraram Chariã quando este pescava, pois o paraguaio registra que:

“Llegaron adonde Chariã pescaba. Kuaray penetró debajo del agua y tiró del anzuelo. Chariã erró el pez. Tres veces Kuaray hizo así y tres veces también Chariã cayó, yendo de espaldas. ‘Ahora yo’ dijo Luna. Luego Luna penetró debajo del agua; zambulléndose se fue. Tiro del anzuelo, y lo sacó Chariã y lo golpeó por la cabeza con un palo. Llevó el pescado a su mujer. Al cocinarse, fue llegando Sol al lugar. ‘Vas a comer pescado?’, dijo Chariã. ‘No voy a comer’ dijo Sol. ‘Dejame solamente un poco de polenta. No arrojéis los huesos, para que los pueda recoger’. Habiendo recogido los huesos, se los llevó y rehizo a su hermano menor e hizo que se volviese a encarnar el alma; con mbaipy le proveyó sesos. Es solamente debido al hecho de haberle Chariã devorado que hasta el presente la luna desaparece; sólo por haberle su hermano mayor resucitado es que hasta ahora vuelve a nacer la luna nueva”. (1997, p. 131)

Essa citação nos conta que o cérebro de Jachy é feito de *mbaipy*, massa feita de milho ou “polenta” como diz Cadogan. E que mais uma vez Kuaray dá vida ao irmão desastrado. Chariã ainda o devora quando a lua se eclipsa em seu próprio sangue, fenômeno que podemos assistir no mundo atual. Outro detalhe importante, é que se Kuaray é criado como “filho” pela “onça velha” na narrativa de minhas interlocutoras, no registro de Cadogan ele é criado como animal doméstico.

Nos dois últimos livros de sua tetralogia Mitológicas, em *L’origine des manières de table* e *L’Homme Nu*, Lévi-Strauss aborda a sexualidade da Lua entre os ameríndios. Diz que a lua inspira uma mitologia da ambiguidade, por seu caráter

incestuoso, hermafrodita e impotente que encontramos nas narrativas. Em *Histoire des Linx*, o antropólogo sintetiza:

“L’ambiguïté de la lune s’attache à la périodicité mensuelle qui lui est propre et qui la met à égale distance de la périodicité saisonnière des constellations, et de la périodicité journalière qui, elle, appartient en propre au soleil (car il y a des nuits sans lune, mais pas de jours sans lumière). Les phases de la lune ont un caractère équivoque, à cheval sur la périodicité la plus longue et la plus courte” (1992, p. 209)

Em um livro chamado “*Literatura Guaraní del Paraguay*”, no qual narrativas míticas e estudos sobre grupos guarani estão compilados, encontrei referência ao que me contaram minhas interlocutoras mbyá:

“...Yacy no es tan puro como su hermano. Por eso que cuando Yacy está grande en el cielo (Luna llena), Yacy baja a la tierra y se acuesta con las mujeres muy jóvenes, se acuesta con las que están empezando a ser mujer. Las chicas no se dan cuenta de que Yacy se acostó con ellas, pero al día siguiente comienzan a sangrar. No es que la menstruación haya existido siempre, sino que fue criada por Yacy”. (SAGUIER, 1980, p. 180)

À luz das narrativas míticas, da referência bibliográfica citada e tendo em vista que a considerável maioria dos textos e estudos que se ocupam dos Mbyá têm como foco assuntos outros que não os voltados ao cotidiano e às práticas entendidas como “das mulheres”, assim como as vozes nativas quase sempre são de homens, sejam eles com prestígio político e/ou xamânico, pretendo dar atenção às mulheres mbyá nesta parte da tese. Não significa dizer que não seja possível encontrar dados e informações sobre as mulheres e sobre seus afazeres e lugares na vida cotidiana, mas de que ainda está por vir uma sistematização mais atenta

acerca das relações entre homens e mulheres mbyá.

Essas narrativas míticas que trago neste capítulo deram a direção para perguntas e dúvidas que dizem respeito à relação entre sangue menstrual, *ãngue* e *-jepotá*: inicialmente intui que a mulher seria potencialmente mais vulnerável à transformação em *-jepotá* que o homem, justamente pelo sangue menstrual. Essa hipótese, como já vimos, foi deixada de lado e passo apenas a enfatizar a relação entre sangue menstrual, *Jachy* e *-jepotá*; relação que realmente parece representar uma particularidade do universo feminino. A pergunta aparentemente simples de “por que as mulheres sangram e os homens não” é o que dá início a esta parte da tese.

Sangue (*uguy*) como potência para Outros

Entre os viajantes, exploradores e cronistas que registraram suas impressões acerca da população nativa do extremo sul do Brasil à época da configuração de fronteiras estatais, como vimos ainda no primeiro capítulo, há algumas raras passagens sobre as mulheres guarani. Auguste Saint-Hilaire, botânico e pesquisador francês registrou informações sobre os Guarani enquanto passou por Porto Alegre, Missões e navegou pelo Jacuí e Rio da Prata, entre 1820 e 1821. No seu diário “Viagem ao Rio Grande do Sul” reparou que

“Vários prisioneiros a quem interroguei disseram-me serem paraguaios, e que trabalhavam como peões na Província de Entre-Rios, tendo sido obrigados por Artigas a pegar em armas. É muito provável que esta gente esteja mentindo e que tenha acompanhado seu chefe na esperança de praticarem a pilhagem. Como quer que

seja, os prisioneiros guaranis são, em geral, homens de baixa estatura, mas parecendo pequenos em razão do corpo apresentar desmesurada largura (...). Os guaranis são mais feios e mostram na fisionomia uma expressão de baixeza, devido talvez unicamente ao sentimento de sua inferioridade, à dependência em que vivem atualmente e ao estado de cativo que se encontram atualmente reduzidos. Mas examinados com atenção, percebe-se, entre os traços repugnantes que os caracterizam, um ar de docilidade, indicador de seu bom caráter.” (p. 48)

“Entre a campanha e o lugar onde parei, vimos às margens do rio, aldeias habitadas por índios guaranis vindos de Entre-Rios para se refugiar aqui. Suas casas não passam de choupanas frequentemente, a altura de um homem e construídas à semelhança de barracas de acampamento, com folhas e haste de uma gramínea dura e muito lisa. Ao lado das choupanas miseráveis há, geralmente, onde penduram nacos de carne; de vez em quando, vêem-se também na volta dessas cabanas, pés de milho, abóboras e melancias. Raramente se dão ao trabalho de roçar todo o terreno, onde semearam essas plantas que já mencionei, mas, em meio a um terreno baldio, abriam buracos um ao lado do outro, e ali lançaram grãos que não param de germinar pela intensa fertilidade do solo.” (p. 48)

E, por fim, as mulheres guarani:

“Se as mulheres guaranis se entregam aos homens com tanta facilidade, não é realmente tanto por libertinagem, se não em consequência desse espírito de servilismo que as impede de nada recusar. Aqui, a maior parte dos milicianos tem uma índia por companheira. Estas mulheres são úteis para eles, porque sabem lavar e costurar razoavelmente. Mas o que há de aborrecido é que os filhos nascidos dessas uniões transitórias são necessariamente abandonados pelo pai e maleducados, porque serão pelas índias e assim se parecerão com os gaúchos espanhóis pouco a pouco, a

raça branca degenerar-se-á na Capitania do Rio Grande do Sul.” (p. 277)

À luz do que nos conta Saint-Hilaire podemos intuir que essas mulheres desempenhavam um papel importante nas relações com os brancos, não fungindo à regra de povos falantes do Tupi quanto a estabelecer alianças com inimigos-cunhados/ *tovajá*.

O livro de Belaunde *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria* também principia por uma aparentemente simples interrogação: como é possível que uma mulher tenha um filho homem? (tradução minha). Pensando questões tangentes a gênero a partir da relação entre mulheres e a lua, através de mitos de diferentes etnias indígenas, a antropóloga assenta a discussão atentando para dois tipos de relações de gênero, inspirada em Marilyn Strathern: a paralela e a cruzada. Enquanto a primeira é tomada como mulher-faz-mulher e homem-faz-homem, como linhas paralelas de concepção, a segunda parte do princípio de que ambos são o mesmo ser humano e ligam-se no intuito de contribuir com a criação de um novo ser, cada qual contribuindo de algum modo, como com sêmen e/ou sangue. As duas modalidades podem se sobrepor ou se alternarem no decorrer do ciclo de vida. Todavia, o cerne de suas proposições estão pautadas pela problemática do sangue, sustentando que este constitui tanto o principal modo de diferenciar como o de unificar os gêneros. Sobre o sangue, ela postula que o sangue é o principal veículo de diferenciação e unidade de gêneros entre os povos amazônicos, que têm uma concepção do sangue muito diferente de uma noção meramente biológica. Afirma que o sangue entre os ameríndios reúne o biológico, mental e espiritual, sendo

constitutivo de um ciclo de vida que vê como um processo a fertilidade, saúde, trabalho, criatividade, religiosidade, identidade pessoal e relações interétnicas (2005, p. 19).

“Un aspecto fundamental de las relaciones de género concierne a la transformación de las personas por medio del manejo de la sangre asociado a prácticas de dieta y reclusión. Visibilizar las diferencias entre los hombres y las mujeres y abordar las relaciones de género desde una perspectiva amazónica implica necesariamente comprender el ámbito de la corporalidad generada a través de las prácticas de dieta y reclusión , producción, depredación y comunicación con los seres del cosmos, asociadas al flujo de la sangre”. (BELAUNDE, 2005, p. 19)

A órbita das relações entre homens e mulheres à luz do que faz movimentar o sangue (*uguy*) entre os Mbyá também se mostra como porta interessante para pensar a noção de pessoa entre meus anfitriões. Isso porque o sangue, seja ele em decorrência da menstruação ou de atividades de caça, aciona comunicações com Outros. Quando uma menina menstrua pela primeira vez, diz-se que ela “está *nimbé*”, em referência à cama alta onde deve dormir quando reclusa, a fim de evitar o contato com o solo. Seus cabelos são cortados e um pano é colocado sobre sua cabeça, dificultando que os *ja* das emoções ajam sobre ela. Não deve olhar nos olhos de ninguém, mesmo se esse alguém lhe for familiar; tampouco não deve sair do local onde se encontra “guardada”/ *-jekoaku*. Ela está sangrando e quente, atributos suficientemente atraentes para que se faça seduzir por um Outro. Estar *nimbé* significa estar em um período de passagem, de transição: depois dos dois

primeiros ciclos menstruais, a menina torna-se *iengué* (menina que já menstruou)⁵⁹. A menina mbyá passa pelos ciclos de *mitã* (criança pequena), *kunhã'i* (menina), *inkavaé* (que tem peitos) para depois se tornar *iengué*.

Se o sangue e a carne estão associados a *ãngue*, existe o perigo do *-jepota* e de deixar que sua *ñe'ë* se afaste nesse momento de resguardo. O sangue também faz lembrar a todos do incesto: Jachy fez sexo com sua tia e é por esse motivo que as mulheres sangram. Além do mais, as tarefas diárias, como a de preparar alimentos, são interditas nos dias em que uma mulher está menstruada. Todos à sua volta estão cientes dos perigos decorrentes de sua condição, de sua não aconselhada exposição a certos perigos. Acerca do cheiro do sangue, Albert observa entre os Yanomami:

“Le danger de polluer des menstrues se manifeste avant tout – comme celui du sang versé des ennemis – sous la forme d’une odeur délétère (*iyé riya ukumuri mahi*: le sang dégage une odeur écoeurante). Mais, à la différence du sang des ennemis, **le sang des femmes est avant tout redouté pour le danger de subversion de l’ordre cosmo-météorologique auquel elle expose la communauté**”. (ALBERT, 1985, . 574)

Gonçalves tece longas considerações sobre os entendimentos Pirahã a respeito da participação e dos significados do sangue na fabricação dos corpos, bem como no acionamento das relações com outros seres do cosmos. Refere-se ao sangue enquanto propulsor da transformação:

⁵⁹ “*Iëngue*. Niña púber; literalmente: una a quien salió el fluyó (el menstuo)” (CADOGAN, 1997, p. 139).

“O sangue (*bii*) é um dos elementos essenciais do conceito de *ibiisi* e um dos componentes deste termo. A essência do *ibiisi* é o sangue, o que assegura suas transformações, seja produzindo os *abaisi*, reproduzindo os *ibiisi* ou transformando-os em *kaoaiboge* e *toipe*. **O sangue é uma espécie de móvel da transformação, a possibilidade de dar surgimento a outros seres.** Os *ibiisi* têm sangue, assim como os *kaoaiboge* e os *toipe*; os animais possuem sangue e podem, por esse motivo, transformar-se. Os *abaisi* não têm sangue, mas uma substância branca e, por isso, não se transformam, são eternos e imortais”. (GONÇALVES, 2001, p. 233)

Essas citações enlaçam o sentido de perigo ao de transformação, no sentido de decorrerem do sangue. Ressoa pertinente tomar *ãngue* como imbricada ao sangue e à carne, pois é a partir da relação entre sangue e *ãngue* que pode ocorrer o *-jepotá*. Sangue::*ãngue*::*-jepotá*, do mesmo modo que ossos::*ñe*~*e*::verticalidade. Reporto-me ao que afirma Hélène Clastres:

“Pode-se dizer, portanto, que a vida na terra má é um tempo de prova, pois ambivalência constitutiva da pessoa humana admite duas soluções extremas e depende de cada homem realizar uma ou outra. Por um lado, a prevalência do *teko asy kue*, da ‘natureza’ animal que é manifestada por um comportamento despido de justiça (*mborayu*), quer dizer, despreocupado das regras de reciprocidade (...) acarretando a perda definitiva da alma-palavra, a morte e a metempsicose: a *angue* se encarnará em formas animais sucessivas. Por outro lado, a prevalência da alma-palavra, que é traduzida, ao contrário, por um comportamento respeitoso das leis, pela aniquilação progressiva de tudo o que é *teko asy* e, finalmente, pela possibilidade de ser *kandire*”. (CLASTRES, 2007, p. 96)

Ãngue está presente nas situações aqui ilustradas, mas é a partir da vida terrena, de uma fabricação do corpo-pessoa que as ameaças do *ãngue* configuram-

se em maior ou menor grau de ameaça aos vivos. Sobre o tema, Cadogan (1997) registra que “*mbogua*, *ãngue* o *takykuerygua*, el alma de origen telúrico que se incorpora a *Ñe’ëy*, el alma divina, poco después de nacer el ser humano. *Mbogua merodea* por el lugar en donde ha fallecido una persona; puede matar a quien lo ve u oye” (p. 143). Ou ainda:

“*Mbogua*, *takykuerygua* (*ãngue*). Nombres aplicados a fantasmas de origen humano, la segunda alma, o ‘alma animal’ que permanece en la tierra después de morir el ser humano. Es por temor a *Mbogua* que los *Mbyá* abandonan sus poblaciones cuando en ellas ha fallecido una persona”. (p. 173)

Já os perigos do sangue parecem incidir a partir da menarca das meninas, enquanto que para os meninos as atenções voltam-se à voz, à palavra, quando devém *inheguchué*. Estes tardam um pouco mais a “ficarem homens”, de acordo com os *Mbyá*, e é a partir da mudança da voz que as atenções se voltam para eles. Caso se ponham a falar demasiado ou a empregar palavras e um modo inadequado de oratória, o *tembekuá* (adorno labial feito em taquara), é colocado abaixo do seu lábio inferior. Nesse momento da vida, os mesmos também se encontram suscetíveis à transformação em *-jepotá*. Nos dias de hoje, nem todos os meninos usam o *tembekuá*, mas notei sua crescente utilização. Isso também acontece com a reclusão das meninas. Como em algumas aldeias não há *opy* ou a rotina já não mais ocorre na mesma temporalidade, a reclusão ganha novos contornos, como, por exemplo, permanecer em casa, fazer poucas tarefas, não falar e nem olhar nos olhos das pessoas, mesmo que conhecidas e que partilhem a mesma moradia.

O perigo reside no encantamento da menina por algum homem que tenha apenas a aparência de humano. Como está com seus sentidos suscetíveis à ação dos *ja*, ela pode não discernir se é ou não, de fato, um humano que está a lhe seduzir. O cabelo é cortado para que “não vire bicho”. Certa vez ouvi de um jovem guarani que o cabelo das moças deve ser cortado pelo mesmo motivo que se cortam os galhos de uma árvore: para que possa crescer mais bonita e mais forte. Muitas das narrativas acerca do *-jepotá* que me foram contadas tiveram como intuito demonstrar o quão perspicazes são os Mbyá em perceberem esse tipo de artimanha por parte de Outros. Eles estão constantemente à espreita esperando para enganar os Mbyá. Nem sempre conseguem. Caminhos percorridos durante a noite, estradas bifurcadas onde se deve escolher por qual das trilhas seguir são as cenas muitas vezes evocadas para narrar a situação de encontro com esses seres. Mas um Outro que oferece perigo de *-jepotá* não costuma “conversar”, não costuma falar frases completas: é sempre um olhar, um assobio.

Schaden (1962) dá atenção aos “estados de crise da vida guarani”, entre eles, a couvade e a menarca. Diz ser necessário valerem-se de “medidas mágicas para neutralizar a vulnerabilidade – física e psíquica – decorrente de um estado de ‘fraqueza’” (p. 87). Afirma também que os Guarani empregam a designação *ñemondyá* e *odjekóakú* para esses estados considerados por ele como críticos. Vimos no capítulo anterior que há uma convergência de atributos entre certos alimentos, estados afetivos e resguardo: são considerados quentes. A raiva, a fúria, o ciúme são considerados *aku/* quente. Sobre a menarca, postula:

“Os Mbüá não permitem à jovem caminhar no mato, para não ser vítima de cobras nem do *yvyrádjá* (“espírito das árvores”), não a deixam atravessar o

rio, para não ser agarrada pelo ydjá (“espírito das águas”), nem tocar em alguma pedra, por causa do itádjá (“espírito da pedra)” (p. 93)

Completa sua reflexão com a seguinte observação:

“Tenho a impressão de que o animismo expresso nessas crenças é peculiaridade dos Mbüá, pois não o encontrei em nenhum dos outros subgrupos da tribo” (p. 93)

Os cantos-danças são quase diários na *opy*. No teko’a Ñuundy, os rituais dependem da presença de Kerechu, que vive no teko’a Pindó Miri mas costuma se deslocar a Ñuundy com certa frequência para “cuidar” de seus parentes. À exceção de um de seus filhos que casou e vive em Santa Catarina, os demais vivem nessa aldeia, conforme destaquei no primeiro capítulo. Ela é referência nos cuidados com as crianças e com as demais pessoas diagnosticadas como “doentes”. Também é comum que todos se sentem à sua volta para escutarem seus conselhos sob a fumaça do *petynguá*. As solenidades na *opy* muitas vezes contam com a presença de mais de um xamã, o que faz pensar na não-exclusividade do uso da casa de rezas. Há, no entanto, xamãs que tem a *opy* como sua morada (que seria o *Karaí* ou *Kunhã Karaí opyguá*). Entretanto, é possível partilhar do espaço com outros xamãs em momentos específicos.

Um outro ponto são as idiosincrasias dos xamãs guarani. Não há um script a ser seguido por cada um deles; dependendo de seu prestígio, de sua eficácia em certas situações, acabam se singularizando conforme o reconhecimento de seus

poderes. Ocasões que demandam muita atenção e investimento de cuidados costumam ser partilhados entre dois ou mais xamãs. Quanto aos demais participantes das solenidades, existem os que costumam permanecer atentos na ajuda à liderança religiosa e há os que ficam um pouco mais passivos nos rituais. Conforme a pessoa intenta participar, seja cantando, dançando, o espaço lhe é oferecido; como se todos pudessem ter essa interação direta com os deuses. O xamã faz às vezes da intermediação, de um certo direcionamento das atividades, mas todos os presentes são potencialmente xamãs.

As acusações de feitiço são recorrentes entre meus anfitriões. Após a morte de três crianças em Ñuundy - que no capítulo seguinte darei atenção – a família kaingang que então morava entre eles foi fortemente acusada. Particularmente Lucia Pongué, que recebeu toda sorte de contra-ataques xamânicos por parte dos Mbyá. Yva apresentou durante certo período fortes dores de cabeça. Após recorrer aos cuidados de um xamã em Pipiri Guaçu, na Argentina, ela teve retirada de sua cabeça uma bola em forma de massa concisa, que, acredita ela, foi feita de chiclete. Ao que tudo indica foi enfeitiçada por um homem com quem recusou namorar. Ademais de ser tratado com reserva, esse tipo de relato sobre feitiços em que objetos são retirados do corpo da pessoa mbya não são raros.

Volto ao que me contou Kuaray Endyju e já abordado no capítulo anterior: “é preciso dançar para fazer o tigre que está nascendo morrer”. Esta frase nos levará mais uma vez a Hélène Clastres (2007):

“Dentre as principais técnicas que visam *sacudir a natureza doente*: a dança e o canto. A dança (*jeroky*) é sempre coletiva e para os *mbiás*, parece

desenrolar-se no interior da *opy*. Homens e mulheres dançam alternadamente e cada sexo acompanha a dança do outro batendo com força no chão para marcar o ritmo. (...) Dizem os guaranis que a dança torna leve o corpo. E dizem a mesma coisa do jejum. É que talvez o peso não venha ao corpo somente das comidas que ingere, mas também de todo peso da lei social. Se é verdade que na dança cada um volta a ser senhor de si mesmo, compreende-se melhor que ela tenha aqui tanta importância” (p. 103)

A consonância entre as palavras de Kuaray Endyju com as de Hélène Clastres explicam linhas perpendiculares entre corpo e pessoa, onde as restrições/prescrições alimentares, assim como atitudes, sentimentos compõem uma noção de pessoa *mbyá* a ser percorrida tanto por sua constituição corporal quanto pelo fortalecimento de sua *ñeñe*, em detrimento de seu *ãngue*. Transformação e fabricação como pares indissociáveis em vista do risco sempre presente de perder a forma de *mbyá*; o esforço está em fazer fixar a forma de um corpo enquanto um corpo *mbyá*.

As danças na *opy* marcam a separação entre homens e mulheres a partir da distribuição espacial e da batida diferenciada dos pés rentes ao chão. Os instrumentos musicais também são separados entre os de uso delas e os de uso deles. *Mbaracá*, *mbaracá mirĩ*, *popyguá* são utilizados pelos homens, já o *takuapú* é de uso das mulheres.

A partir da leitura do texto de Belaunde (2005), indago à luz de suas proposições acerca das relações de gênero entre os indígenas: constituiriam as relações *mbyá* paralelas, cruzadas ou ambas? As meninas *mbyá* são enviadas por Ñandesy e os meninos por Ñanderu. Nas quatro moradas – as de Karaí, Jakaira,

Tupã e Ñamandu – as divindades vivem como os humanos na terra: são casadas e têm filhos. Sendo assim, para cada uma das divindades há uma correspondência feminina, no caso de Karáí ru ete, há Karáí sy ete, seguidos por Jakaira ru ete e Jakaira sy ete, Tupã ru ete e Tupã sy ete, bem como por Nhamandu ru ete e Nhamandu sy ete. Significa um certo paralelismo entre feminino e masculino, sendo que as restrições e tabus acionados logo após o nascimento de uma criança abarcam pai e mãe. Ambos devem se resguardar, ambos se abstém de certos alimentos, evitando também as relações sexuais extra conjugais. Seria o caso de pensar, em um primeiro momento, em relações paralelas, se inclusas as diferenciações desde o envio de ñe'ë da morada divina. Ou seja, é uma divindade feminina que envia ñe'ë feminina, enquanto que é uma divindade masculina que envia uma ñe'ë masculina.

Segundo Yva e Kerechu, as divindades não mantêm relações sexuais entre si. Entretanto, homens e mulheres humanos contribuem para o feitio do corpo da criança, cada qual a seu modo. Pergunto-me quanto ao imbricamento da noção de corpo e pessoa de modo a excluir a ñe'ë que já viria “pronta”, a partir de uma origem supostamente feminina ou masculina. O que faz pensar é essa separação incompleta entre alma e corpo, pois ela também partilha do corpo, mas apenas em parte, já que ao fazer um corpo-pessoa “ideal” prima-se por escolhas associadas à ñe'ë. É no sentido de fortalecê-la, de segurá-la na vida terrena, mas não de constituí-la, de fazê-la, tal como com *ãngue* que inevitavelmente ganha “corpo” com o passar do tempo e com sua constituição a partir alimentos, tabus, estados afetivos, comportamentos. As considerações de Shaden referentes aos Ñandeva contribuem no mesmo sentido de reflexão:

“A criança masculina é filha do pai, a feminina o é da mãe. Isto apesar de na estrutura da família o parentesco ser considerado bilateral e não bilinear e de, por exemplo, ser o pai sujeito à couvade também quando nasce uma filha”. (SHADEN, 1962, p. 111-112)

Ao contrário do que apontaram as narrativas de meus interlocutores, Pissolato (2005) afirma não ter ouvido nada sobre o assunto entre os Mbyá com que conviveu. Segundo a antropóloga, as crianças viriam ou para o pai ou para a mãe, mas no sentido de alegrá-los. De todo modo, não conclui acerca das postulações de Shaden, deixando em aberto as aparentes incongruências de uma análise por parentesco bilinear ou bilateral. Também diz não saber a respeito das substâncias corporais envolvidas na produção e crescimento fetal, diferente do que encontrei na etnografia de Larricq, realizada entre os Guaraní da Argentina (1995). A antropóloga diz:

“A cópula durante a gestação merece atenção especial sobretudo pelos resultados que poderá provocar sobre os estados de saúde do futuro recém-nascido. Não que haja entre os *mbyá* a noção corrente entre outros ameríndios da necessidade da cópula repetida para a completa formação do feto; o caso aqui é a centralidade do tema do adultério e suas consequências para a criança que vai nascer”. (PISSOLATO, 2007, p. 269)

Por sua vez, Larricq observa:

“A través de las sucesivas relaciones sexuales que mantiene con la embarazada, el hombre forma la sangre y el cuerpo del feto. Por su parte, el padre debería guardar estricto control sobre sus alimentos ya que la ‘mala’ alimentación, sumada a las enfermedades que posea o contraiga, serán mal formadoras del hijo”. (LARRICQ, 1993, p. 30-31)

Ao encontro do que pensa o antropólogo argentino, entendo que a criança no ventre mbyá necessita ser feita através de relações sexuais com o parceiro. Seria como o somatório entre prescrições alimentares e sexuais com condutas a serem seguidas, de modo a contribuir efetivamente na fabricação da criança que está para nascer. Os Mbyá parecem estabelecer uma forte relação entre sangue e sêmen. Manter relações sexuais extraconjugais faz com que as atenções se desviem desse feito. O adultério não implica somente em uma conduta entendida como imoral, mas também como um enfraquecimento ou distanciamento de uma ação que deve ser contínua, de um investimento no nascimento de um filho. Exemplos trazidos a respeito de crianças que nasceram com sérios problemas de saúde se remeteram justamente a essa “falta” do marido quando a mulher se encontrava grávida. É o sêmen do homem que dá forma ao sangue e à carne da criança, enquanto os ossos estariam relacionados com a sua alimentação e conduta. Os *ja* estão desde o nascimento a postos para pregar os Mbyá. A pessoa mbyá parece se desdobrar nessa relação entre corpo, almas e Outros.

Quem não se pode deixar viver

Kerechu teve seu primeiro filho morto por um xamã, assim que o bebê nasceu. Ela era jovem e ainda não estava casada: engravidou de um homem juruá. Assim que deu à luz, sua mãe entregou seu filho para o xamã que enterrou a criança ainda viva. O parto silencioso contou unicamente com a ajuda de sua mãe, Pará. Como explicou Yva, não se pode deixar a mãe escutar o choro da criança, pois se não ela “cria sentimento”; deixa-se seduzir por esse Outro recém nascido, que ao chorar seduz a mulher para que fique com ele. Assim acontece

com o *-jepotá*, processo no qual a audição e a visão constituem portas de entrada para a submissão da perspectiva.

Do mesmo modo que crianças filhas de mães solteiras, crianças gemelares e portadoras de deficiência são mal vistas. Até pouco tempo, e imagino que em regiões em que o controle estatal não se faça presente essa prática ainda perdure, essas crianças não existiam entre os Mbyá.

Além do filho de Kerechu morto ao nascer, soube de vários casos envolvendo crianças gemelares e de mãe solteiras. As narrativas dão conta de que as crianças são enterradas vivas, com o nariz asfixiado para que não chorem e para que seus gritos não sejam escutados por ninguém. Porém, um dos casos que me foram contados diz respeito a um recém nascido de mãe solteira que não foi morto prontamente devido à presença regular da equipe médica da FUNASA, que acompanhava a gravidez da mulher. A criança nasceu durante a noite e sem poder matá-la porque os Juruá saberiam, a *mitã jaryil* “parteira” (avó) não fez um nó no cordão umbilical do recém nascido. O bebê morreu em decorrência de uma infecção e sem que os Mbyá pudessem ser responsabilizados por sua morte.

Ao contrário do que vemos no cotidiano mbyá, em que as crianças são soberanas em suas vontades e tratadas com muito carinho e respeito, algumas delas não foram enviadas por Ñanderu. É o caso de crianças gemelares, de mãe solteiras e com deficiências físicas aparentes, para as quais os Mbyá atribuem uma natureza fruto da relação com o *-jepotá* e enviadas por seres maléficos. “Somente bicho tem mais de um filho” disse-me Verá Chunu ao tentar me explicar porque algumas pessoas mbyá não aceitam essas crianças.

Meninas gêmeas nascidas no Cantagalo não puderam ser mortas por conta do controle exercido pelos Juruá. Lembro-me de chegar na aldeia do Cantagalo e avistar uma delas, a pequena bebê abandonada, no canto da casa, coberta de moscas e faminta. Enquanto a outra delas, a que segundo meus anfitriões havia sido enviada por Ñanderu, estava no colo das mulheres, sorridente e bem alimentada. Karaí Atá disse-me que “não é matar a criança, é não deixar que ela viva. Ela já nasce morta. Não é Mbyá”. Segundo Jachuka, nos dias atuais e após os Juruá tomarem conhecimento que os “antigos” matavam crianças gêmeas, as mulheres grávidas mbyá são submetidas a exames de ultrassom se há suspeita de que estejam esperando mais de uma criança.

Cadogan (1997) na tradução que faz de um dos cânticos mbyá, mais precisamente de um que trata de dar conselhos aos filhos que desejam se casar, registra:

“Las niñas púberes no deben tocar cosas gemelas. Si llegaron a tocarlas, el Ser Furioso se esforzaría por trocar el alma buena. En tales casos, las mujeres en estado de concebir deben recelarse de ellos, por temor a tener hijos imperfectos. Cuando nacen mellizos, su madre no debe amamantarlos, sino arrojarlos lejos de sí”. (p. 205)

Não seria somente “arrojarlos lejos” (jogá-los fora), como registra polidamente o paraguaio, mas dar-lhes um fim. A única de minhas interlocutoras que contou em detalhes a prática de matar crianças foi Yva. Todas as outras pessoas com quem conversei sobre o assunto utilizaram de recursos como “não queria criar”, “deu pra outra pessoa”, “a xamã não deixou ficar na aldeia”, “não vem de Ñanderu”. Um dos casos que Yva contou diz respeito a dois meninos

gêmeos também nascidos na aldeia do Cantagalo há alguns anos. Eles foram mortos pela xamã. O interessante desse evento é que o irmão mais velho das crianças presenciou o parto da mãe e viu a xamã matá-las por asfixia, o que até hoje o faz considerar a kunha karaí uma “assassina”. Segundo Yva, alguns mbyá discordam que os dois gêmeos sejam mortos, entendendo que um deles seria enviado por Ñanderu. Já outros dizem que não há como saber se um deles é de fato enviado pelas divindades e que deixá-los vivos põe em risco todo o grupo de parentes. Parecem ser unânimes em atribuir um caráter perigoso a esse tipo de nascimento, muitas vezes sendo atribuído à mãe a responsabilidade de ter mantido relações sexuais com um animal. Ou seja, em dado momento de sua gravidez ela se deixou seduzir por um Outro, por um animal ou planta com aparência humana. Além do mais, tal fato revelaria o adultério, muito combatido entre os Mbyá durante a gestação de uma criança, tanto pela mulher quanto pelo homem.

Há sem dúvidas um drama em nascimentos como esses. Não há absoluto consenso, sobretudo nos dias atuais, de que as crianças devam ser mortas. As pessoas se entristecem, há um desequilíbrio e a pergunta pendente de por que teriam as divindades permitido que tal evento ocorresse entre eles. Ninguém parece querer ser protagonista ou cúmplice de intervenções desse tipo. Matar ou parir crianças que devam morrer não constitui uma ação sem consequências reflexivas. Constitui uma intervenção drástica e necessária para que o cosmos restabeleça seu inconstante equilíbrio.

As mulheres solteiras também não devem gerar filhos pelo mesmo perigo atribuído às mulheres grávidas de gêmeos: provavelmente foram seduzidas por

um Outro, já que Ñanderu costuma enviar *ñe'ë* para casais. Já as crianças com deficiência física aparente não deixam dúvidas de serem seres não portadores de *ñe'ë*.

Matar certas crianças não é algo particular aos Mbyá. Pierre Clastres (1995) já registrara que entre os Guayaki se costumava vingar a morte de um parente matando um dos filhos do assassino. Também matavam o filho de um guerreiro, preferencialmente uma menina, para que a criança fizesse companhia ao pai na vida após a morte, alegrando-o a ponto de não atormentar aos demais parentes vivos. Relata nesse mesmo sentido o abandono de um menino de cerca de dez anos na floresta por conta de estar seriamente doente e os Guayaki não mais acreditarem em sua melhora. Clastres observa que “as crianças eram preciosas para eles (Guayaki), contudo, por vezes as matavam” (p. 178-179).

Thevet relata, segundo Hélène Clastres (1972), a execução de um prisioneiro e de seus dois filhos, um menino e uma menina de sete e seis anos respectivamente. As crianças, por serem filhas de um prisioneiro, eram chamadas de *cunhambira*. Diz que os Tupinambá eram uma sociedade patrilinear e que, conforme Thevet, as crianças alcançariam “l'âge d'être mangés”. “Simple conséquence de la règle de filiation agnatique? Pourquoi en ce cas les mères (puisque, dit-on, certaines essayèrent) ne parvenaient-elles pas à faire adopter leurs enfants par quelqu'un de leur parenté?”, agrega. Refere-se a uma “pedagogia da vingança” voltada para crianças e jovens tupinambá.

Lévi-Strauss (1992) afirma que os gêmeos ocupam um lugar importante na mitologia dos ameríndios. O fato de não serem realmente idênticos e terem temperamentos incompatíveis entre si evidenciam uma contradição entre

aparências. Para ele a discussão parte de uma afirmação implícita, a saber, de que toda unidade encerra uma dualidade e que, quando esta se atualiza, é impossível dar um patamar de igualdade para duas metades. Os gêmeos são uma punição dos deuses, diz o antropólogo francês. Ao tratar dos gêmeos míticos Tupinambá, a partir de narrativas registradas por Thevet, encontrando recorrência entre outros coletivos indígenas, como os Guarayu da Bolívia e os Mbyá do Paraguai, observa:

“Ces versions, comme celle des Tupinamba, concernent moins l’origine du soleil et de la lune que leur gouverne: qu’il s’agisse, comme dans les versions nord-américaines, d’instaurer leur alternance régulière ou, pour le mythe tupinamba, d’éloigner le soleil à une distance convenable afin qu’il ne consume pas les Indiens, comme il advint au compagnon trop impatient du fils de Maire-Pochy. Celui-ci existe toujours sous son nom (Maire-Pochy) chez les Mbya-Guarani du Paraguay. Ils assignent pour fonction de punir les couples qui ont offensé les dieux. Comment? En leur faisant procréer des jumeaux...” (p.72)

Mba’e Pochy (correspondente a Maire-Pochy), que literalmente traduziria por “coisa raiva” é referido por Cadogan como “*Mbochy* o *pochy*, voz que nuestro guaraní se emplea con el significado de enojo, cólera, es, como puede colegirse del contexto de los mensajes transcritos, la raíz, el origen de todo mal; al demonio lo designan los Mbyá con el nombre de *Mba’e Pochy*, el Ser Colérico” (p. 71). Os Mbyá desde cedo são incentivados a dominar *mbochy*, a raiva; como vimos no capítulo anterior, *pochy ja* (dono da raiva) é responsável por desestabilizar a pessoa mbyá. Lévi-Strauss diz que Cadogan faz uma importante observação ao afirmar que o fato das crianças serem geradas por um só pai e nascidas em tempos diferentes, mesmo que próximos, faz com que na mitologia ameríndia não se dê muita atenção que são

gêmeas. Os Mbyá também fazem questão de não ressaltar que Kuaray e Jachy são irmãos gêmeos, que possuem em certo momento das narrativas um lugar idêntico, mesmo que inverso. Há uma recusa, enfim, em enxergar os irmãos míticos enquanto pares gemelares.

Lévi-Strauss diz que “en effet les Mbyá, et en général les Tupi, tenaient les naissances gémellaires pour maléfiques: ils mettaient à mort les jumeaux sitôt nés” (1992, p. 89). Se os gêmeos míticos não nascem de modo concomitante e são engendrados de formas distintas por Ñanderu (Kuaray nasce do ventre de Ñandechy e Jasy dos ossos dela), é somente quando começam a se aventurar pelo mundo que se evidencia sua gemelaridade, conquanto a identidade de ambos se mostra dispar: um é corajoso, o outro medroso; um é agressivo, o outro pacífico. Lévi-Strauss diz que a “inspiração profunda dos mitos” revela que a organização do mundo e da sociedade acontece sob uma série de bipartições, mas de uma maneira que nunca uma das partes se sobrepõe a outra. É justamente desse desequilíbrio dinâmico que depende o bom funcionamento do sistema, pois assim não haveria risco de recaírem sobre a inércia. Para o antropólogo, o pensamento ameríndio confere à simetria um valor negativo, por isso a atribuição de um grande malefício ao nascimento gemelar. Reflete também o papel de trickster sempre atribuído a um dos gêmeos, ressaltando que o desequilíbrio se situa na própria relação entre os pares.

Entre os Mbyá conheço dois pares de crianças gemelares que foram criadas sem restrições aparentes. As meninas filhas de Verá Chunuá e Jachuka Rataa e, portanto, netas de Yva; e os meninos netos de Takuá. Nos dois casos, ademais de saudáveis e hoje já com certa idade, sempre uma das crianças me pareceu *apenas* sobreviver. Diferentemente do que costumamos observar em sociedades de matriz

ocidental, na qual a gemelaridade é evidenciada pelo hábito de vestir as crianças igualmente e de exacerbar características pessoais idênticas, entre os Mbyá, e entre os ameríndios em geral, se ressalta a diferença. Por isso, uma das meninas de Jachuka Rataa era constantemente descrita como tímida, medrosa e a outra destemida e expansiva. Fisicamente, ademais de para mim se parecem muito, minhas anfitriãs exaltavam qualidades particulares a cada uma das meninas. Uma delas tem quase a metade do peso e da altura da outra, além de ter permanecido durante longos períodos internada no hospital. É considerada a filha caçula, ademais dos Juruá/ brancos que participam do cotidiano da aldeia chamarem as meninas de “as gêmeas”. Ambas possuem nomes mbyá diferentes, assim como os meninos netos de Takuá.

Jachuka Rataa foi acusada de adultério tanto por Yva quanto por suas irmãs Jachuka e Pará Reté quando as crianças nasceram. As suspeitas e acusações constantes de adultério atribuídas à Jachuka Rataa desde que pariu filhas gemelares não são publicamente justificadas por tal acontecimento. No período que estive entre minhas anfitriãs não ouvi ou observei, entretanto, nada que justificasse tantos rumores e suspeitas. Os meninos gêmeos netos de Takuá são menores em idade das meninas de Jachuka Rataa, embora possamos estabelecer um paralelo muito aproximado para o modelo de criação que receberam. Um dos meninos tardou muito a dar os primeiros passos, diferentemente do outro, considerado mais velho. Assim como uma das meninas de Jachuka Rataa, o pequeno foi internado algumas vezes em Hospital de Porto Alegre. Ambos os casais de gêmeos cresceram na mesma aldeia, em Ñuundy.

Quem sabe se mesmo sendo impelidos a atualizarem a prática de matar crianças nascidas sob essas condições os Mbyá continuam a operar dentro de uma lógica de malefícios atribuídos a situações como essas? Ou se, ademais de terem significado em termos contrários aos dos “antigos”, conferindo a essas crianças *ñe’ë*, os nascimentos gemelares continuam a ser consequentes de comportamentos não adequados, anti-sociais? A mulher, em todo caso, é o veículo da relação com Outros, tanto por ser responsabilizada por manter relações sexuais com eles, quanto por gerá-los dentro de si.

Corpo e pessoa

Ao pensar o corpo como tela e ao enfocá-lo nas sociedades indígenas sul-americanas, Clastres (2012) observa que a organização social e política advém da *lei escrita no corpo*. Sociedades que não somente não tem Estado como também são *contra* ele. De forma particular, o autor mostra que o corpo é a superfície onde são impressas leis e códigos sociais. Observa o rito como articulador entre sofrimento e memória, de maneira que, uma vez impressos, os códigos agem como lembretes de que se é um entre outros (humanos, no caso). Os rituais como momentos de marcação no indivíduo, mostrando que a vida coletiva impera sobre ele. Nas palavras de Clastres, a lei da sociedade primitiva diz:

“tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia. A lei primitiva cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância

inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoa de cumprir a lei.”(CLASTRES, 2012, p. 129-130)

O corpo é mediador entre indivíduo e sociedade. Escrever na pele é marcar a memória no corpo: “o corpo é uma memória” (1973, p. 128). A “função do sofrimento” promove o processo de individuação à medida que socializa. Processos que parecem se dar de forma concomitante. Já a reflexão encontrada em “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, escrito por Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1987, p. 11) anos depois, segue o sentido de análise proposto por Clastres, mas, no entanto, salienta que este corpo enquanto tela do social é também formador da *pessoa* indígena. Ou seja, postula não somente o corpo como meio de inscrição de regras e códigos sociais mas como princípio formador do que é entendido ser um ideal de pessoa. A proposta colocada pelos autores advoga a noção de pessoa maussiana como referencial pertinente, pois:

“...tomar a noção de ‘pessoa’ como focal é o resultado de várias opções: deriva da necessidade de se criticarem os pré-conceitos ligados à noção de indivíduo que informam muitas das correntes antropológicas; deriva da percepção de que o termo pessoa é um rótulo útil para se descreverem as categorias nativas mais centrais – aquelas que definem em que consistem os seres humanos – de qualquer sociedade; e deriva da constatação de que, na América do Sul, os idiomas simbólicos ligados à elaboração da pessoa apresentam um rendimento alto, contrariamente aos idiomas definidores de grupos de parentesco e de aliança.” (SEEGER, DA MATTA & VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 15-16)

Assim, esse referencial teórico privilegia a problematização de uma categoria muitas vezes tomada como universal. O desdobramento da proposta de

Marcel Mauss em suas pontuadas considerações sobre a pessoa como sujeito, a *persona* latina, a pessoa cristã, incita à reflexão da idéia do *eu*, da categoria de espírito humano. Acentuada a importância de se rever os modelos explicativos destas sociedades, esses autores postularam que ao tomar o corpo não mais “como suporte de identidades e papéis sociais” (1987, p. 20) abriu-se uma nova frente de pesquisa. Tomar o corpo como instrumento analítico fez somar à discussão teórica o entendimento de que este operava como articulador de significações sociais e cosmológicas (1987, p. 20). Portanto, o que se postula à compreensão destes contextos sociocosmológicos aflora de etnografias onde a observação em etnografias permitiu sistematizar dados e propor que o corpo tal como entendido em sociedades de matriz ocidental não se constitui adequado como noção-parâmetro de análise. É necessário notar:

“O corpo físico (...) não é a totalidade do corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, e a relação disto com a transmissão da substância (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiativa), e a dialética básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define como uma pluralidade de níveis, estruturados internamente”. (1987, p. 22)

Assim como observado com as restrições/prescrições alimentares/sexuais, esse corpo também é conformado por adornos, por substâncias e qualidades afeitas a outros seres que ao serem trazidas para si ajudam a compor sua forma *mbyá*. Adorno não somente como termo para enfeite, decoração, mas no mesmo sentido da palavra nativa *porã*: como adjetivo que significa tanto belo, bonito, quanto bom, saudável. Significa ressaltar que os adornos corporais são vistos a

partir de uma lógica estética em que não há separação entre bom e bonito. Ao longo do ciclo de vida mbyá, vários ornamentos são utilizados: colares, pulseiras, tornozeleiras, enfatizam determinadas qualidades entendidas como importantes para a fabricação desse corpo e também para constituí-lo e diferenciá-lo de outros corpos.

Colares confeccionados com parte do cordão umbilical da criança recém-nascida são utilizados pela criança em seus primeiros anos de vida. É tecido um pingente feito em algodão, de formato retangular, onde é alocado parte do cordão umbilical, de forma que a criança carregue junto a seu corpo as substâncias contidas nele. A criança o utiliza até incorporar definitivamente todas as suas potências, momento em que o cordão se romperá e não mais se fará necessário para construção desse corpo. Diz-se que “dá força” para os pequenos. Sendo assim, absorção por completo de suas substâncias e essências se dá concomitante ao seu rompimento e/ou desgaste. Há também o colar feito com pequenos caramujos, tendo por objetivo fazer com que a criança consiga controlar sua vontade de urinar, como vimos. Em um cordão de algodão, vários caramujos pequenos são colocados de maneira que circundem o pescoço da criança, já que os caramujos “são um bicho que não faz xixi”. Também são utilizados cordões em volta dos joelhos de meninos e meninas no intuito de fortalecer o caminhar. A confecção deles é feita a partir de ossos das pernas de *arakul* saracura e *jacul* jacutinga. Outros cordões são colocados em volta da cintura da criança, pois segundo *Yva*, ajudam a criança a crescer “reta e firme”.

Na tese de Valéria Assis, esses adornos são trabalhados à luz da relação entre objetos e pessoas, trazendo variados exemplos de adornos corporais.

Também Ladeira dedica-se ao assunto em um artigo, voltando-se especificamente aos utilizados por crianças. Na direção das proposições de Seeger (1980) e a partir de uma análise pautada pela perspectiva de gênero, Valéria Assis argumenta:

“(…) parece significativo que os adornos masculinos estejam relacionados à oratória e, por outro lado, o principal adorno feminino, o *nãmbicha*, ligue-se à audição – embora fique clara a importância da voz feminina em várias situações, como nos rituais na *opy*. Quanto à audição, basta lembrar das reuniões políticas em que o papel feminino consiste, eminentemente, em ouvir os discursos proferidos pelos homens.”(2006, p. 121-122)

E no trabalho de Maria Inês Ladeira (2007), encontra-se uma descrição em detalhes do colar feito a partir do cordão umbilical ao qual me referi:

“Quando nasce uma criança (após verificar se é menino ou menina) o cordão umbilical é cortado com uma lasca de taquara bem fininha, bem no alto, “na altura do coração” e é amarrado com uma tirinha feita de fibra de *pindó* (especialmente *jerivá*) ou de bananeira. O umbigo cortado assim, mais longo, permite uma reserva de modo que, quando secar e cair, seja suficiente para se fazer com um pedacinho o *mboy pyaguaxu* (colar de fortalecimento, “coração grande”) e guardar o restante para ‘remédio’ para a mesma ou para dar às outras crianças e pessoas, como ‘remédio’”.(LADEIRA, 2007, p. 05)

Cada um dos ornamentos tem por princípio formar e/ou reforçar as características da pessoa, ressaltando e potencializando as qualidades observadas como importantes para a fabricação desta. Em relação às mulheres, pensar na expressividade dos *nambicha* (brincos), em consonância com o que postula Seeger (1980), já que o ouvir parece uma das características a ser posta

em evidência nas mulheres mbyá, acontecendo o mesmo para a oratória dos homens, que utilizam o *tembekuá* abaixo do lábio inferior. Esses aspectos sensoriais das capacidades de cada um dos gêneros expõem suas relações, conquanto os modos diferenciados de fabricar os corpos de homens e mulheres. Conforme Cecília McCallum (2001), não há como pensar gênero para sociedades indígenas antes de pensar corpo, pois ambos são inseparáveis. “Gênero é conhecimento corporificado”, considera a antropóloga. Acrescendo o sangue nas discussões sobre gênero, Belaunde (2006) postula que este arquiteta as relações entre homens e mulheres desde as características que lhe fazem pertencer ao feminino, podendo ser transmitidas de um corpo a outro, de modo a corporificar determinada peculiaridade de gênero. Utiliza-se do exemplo de um homem que, após necessitar de uma transfusão de sangue, preocupa-se em saber se o sangue recebido é proveniente de um homem ou de uma mulher. O que as autoras colocam é que um corpo por si só não exprime pertencer a um gênero ou a outro, pois o gênero não se constitui como algo imutável. As experiências de homens e mulheres, através do que comem, com quem e como se relacionam, ou seja, suas experiências pessoais é que agenciam a pertença a um dos gêneros. Ambas estão orientadas a partir das premissas de Joanna Overing (1986) que aponta as relações entre gêneros como quaisquer outras relações sociais, onde parece orbitar uma “noção filosófica sobre o que significa ser diferente e ser igual”. Segundo a síntese de Belaunde (2006):

“A mistura de diferença e semelhança mantém todas as relações de reciprocidade, incluindo relações entre outras pessoas do mesmo gênero e parceiros de gênero diferente. Homens e mulheres estão unidos em

ligações e transações recíprocas na irmandade, na sedução, no casamento e em outros aspectos rituais. Portanto, suas relações também respondem a uma dinâmica de igualdade dentro da diferença, e diferença dentro da igualdade”. (p. 208)

No que diz respeito aos Mbyá e em consonância com as narrativas que iniciam este capítulo, poderia-se pensar no mesmo sentido do proposto por Belaunde, em que exalta a diferenciação entre os gêneros a partir do sangue. As explicações nativas de por quais motivos as mulheres sangram e os homens não, podem indicar caminhos interessantes para entender os significados dessas relações. Sobre gênero, Viveiros de Castro reflete:

“(…) o gênero não é uma relação entre dois sexos, mas é uma relação entre duas relações, uma relação de tipo “mesmo-sexo” e uma relação de tipo “sexo-oposto”, o que é uma ideia que se pode deduzir de Lévi-Strauss”. (2011, p. 22)

Os riscos inerentes ao sangramento menstrual expõem os perigos de uma transformação em *-jepotá*. As atenções ao seu corpo enquanto investimento para fixar a forma mbyá, demanda cuidados não somente seus, como também de seus parentes próximos. A mulher como centro das relações intra-humanas, conquanto os homens assumem posições de lideranças políticas, voltando-se para fora. São eles quem se relacionam com o exterior, por assim dizer: participam de reuniões, negociam atividades, recursos, demandas por território. Se pensarmos pela via das relações de gênero, acentuando a corporalidade feminina, vislumbramos também a sociocosmologia mbyá desde um lugar que possibilite atentar para a

complexidade e intensidade de sua forma de pensar o mundo. O que quero dizer com essas palavras é que não haveria uma submissão das mulheres aos homens, tendo em vista toda a exterioridade evocada pelos últimos em detrimento do recolhimento das primeiras. A mulher mbyá enquanto mediadora de relações sociocosmológicas inverte a centralidade do homem, fazendo com que ela seja colocada no centro. Sua relação primordial com Jachy, sua potencialidade recorrente em se deixar seduzir por conta do sangue menstrual não incidem somente sobre ela, mas, sim, sobre todos à sua volta. O preparo dos alimentos, a conduta a ser seguida, o cuidado com os filhos e parentes são ações de equilíbrio do cosmos que dependem dela, fazendo com que seja protagonista da cena. Há também o contraponto para os homens, pois ao exercerem atividades fora da aldeia, colocam-se em perigo ao manterem proximidade com o domínio cosmológico dos Juruá, necessitando dos rituais na *opy* para atenuar os efeitos dessa relação. Logo após as reuniões e eventos que mobilizam encontros com os Juruá, as lideranças precisam se fortalecerem. São raras as vezes em que xamãs mbyá participam de reuniões realizadas fora de seus domínios; caso participem, costumam falar pouco ou quase nada.

Retomando a discussão teórica tangente ao imbricamento das noções de corpo e pessoa, no sentido de aparar algumas arestas, reporto-me às considerações de Seeger (1980) e Gallois (1992). Pensando a pessoa indígena a partir do que pinta no corpo, como e quando, o que veste, como e o porquê de certos ornamentos, os autores sugerem a importância de tais ações em consonância com os argumentos aqui apresentados: ênfase em certos pontos sensoriais, bem como na utilização de adornos que acabam por compor o corpo-

pessoa. É nesse sentido que Seeger apontou os motivos da ornamentação dos lábios e das orelhas entre os Suyá. Segundo o antropólogo, a fala e a audição mostram-se como “faculdades eminentemente sociais” para os Suyá (1980, p. 45), de maneira que são enaltecidas e marcadas corporalmente. A pessoa deve ouvir bem, o que possibilita que compreenda e aja de acordo com o que é entendido como adequado. Já no texto de Gallois (1992), o imbricamento das noções de pessoa e corpo apresenta-se na afirmação da antropóloga de que “as diversas maneiras de transformar o corpo” (p. 227) objetivam a alteração dos componentes da pessoa humana, sendo que estar ou não ornamentado indica a plenitude da pessoa entre os Waiãpi (p. 224). Ainda nessa direção, Lagrou (2007), mesmo que destoando no ângulo de entendimento do corpo, observa: “Porque objetos, pinturas e corpos são assuntos ligados ao universo indígena, no qual a pintura é feita para aderir a corpos e objetos são feitos para completar a ação dos corpos” (2007, p. 50). Enquanto Seeger (1980) e Gallois (1992) tratam o corpo enquanto tela do social, tal como apontei também nas considerações de Clastres (2012), Lagrou (2007) aponta o corpo ameríndio a partir de uma perspectiva mais flexível quanto à sua forma, devido às suas constantes mudanças e alterações. Seguindo uma leitura de corpo perspectivista, a possibilidade de troca com outros domínios cosmológicos, traz nuance diferenciada quanto a um entendimento de corpo somente como local para inscrição de fatos sociais. Na definição de Viveiros de Castro:

“Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as

‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores (...). (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350)

Entre os Mbyá, como de algum modo já tentei demonstrar, seus Outros têm intencionalidade, um princípio vital como o *tapichuá* para os *ja*, através do qual é possível interação com os humanos. As árvores e os animais podem agir sobre a pessoa mbyá contou Kuaray Endyju. O *tapichuá* não tem forma, mas tem intencionalidade. A importância de fazer diferenciar o corpo mbyá de outros corpos advém da constante ameaça sofrida por Outros, assim como a necessidade de trazer para si potências externas:

“(...) a ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau e de situação, mais que propriedades diacríticas fixas desta ou daquela espécie. Alguns não-humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-se com uma intensidade superior à de nossa própria espécie, e, neste sentido, são ‘mais pessoas’ que os humanos”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 353)

“A possibilidade de que um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 353)

Assim como os cuidados para fortalecer *ñe’ë* e não se deixar atacar pelos *ja*, prevenindo condutas e estados afetivos nocivos, a pessoa mbyá é responsável por

se deixar ou não agenciar por outras perspectivas, como ressalta o antropólogo nesta última citação. Sendo assim, a pessoa se constitui enquanto tal em decorrência de suas relações, de suas trocas, no sempre arriscado cotidiano em que vive. O esforço em manter seu corpo *mbyá* é o mesmo esforço empregado para manter uma conduta condizente com as premissas do *aguyje*. Corporalidade, pessoa e *aguyje* como tríade que assenta a humanidade *mbyá*. Ainda na esteira das narrativas sobre *-jepotá*, lembro-me da ênfase dada por Yva a situação vulnerável das meninas muito jovens, que quando recém púberes tendem a serem seduzidas pelo “espírito da anta”. Este animal costuma aparecer como um lindo rapaz, fazendo com que a menina não resista a seus encantos. O que está por trás da anta é justamente uma outra humanidade – a de anta – e a qual a menina não tem como saber de antemão. A não ser que esteja muito atenta e desconfie. A distração é a morte da forma *mbyá*. Ao se transformar em anta “ela segue a viver enquanto anta mas pensa que é gente e pensa também que as outras antas são gente” contou Yva.

O ritual de passagem para a puberdade das meninas constitui o momento de transformar esse corpo, em fabricar esse corpo a fim de atender aos atributos considerados de uma humanidade *mbyá*. Em relação ao sangue como potencializador da transformação, ele está intrinsecamente relacionado com essa outra transformação, que conta com a intervenção *mbyá* de fortalecer *ñe’ë*, atenuando os perigos inerentes ao sangue que, por sua vez, estão associados à *ãngue*.

“As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextrincavelmente atributos humanos e não-

humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana – , e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354-355)

O mito de criação do mundo, na qual os gêmeos são os protagonistas, é bastante conhecido na bibliografia que concerne aos grupos falantes do Tupi-Guarani. E contém inúmeras variáveis. Se em relação à versão registrada por Nimuendaju (1987) é possível encontrar algumas breves diferenças, em linhas gerais segue na direção de mostrar as peripécias dos irmãos. Eles acabam por delinear o mundo mbyá. Kuaray dá vida ao mundo a medida que Jachy cria eventos que permanecerão na vida terrena mbyá e serão vistos como infortúnios, como as onças e a menstruação.

A mulher mbyá à luz do mito de criação do mundo aparece marcada pelos infortúnios de Jachy, causados também por suas próprias atitudes diante do marido e do filho. Por outro lado, é justamente por ela que o mundo acontece, que o mundo se desenrola tal como é atualmente. São suas ações, mesmo que não valoradas segundo a ética moral mbyá, que o mundo é criado, que as coisas são criadas. É também através dela que se dá a relação entre as coisas imperfeitas e o retorno dos parentes mortos. Foi por não conseguir transformá-la em humana novamente que Kuaray fez a paca por meio de seus ossos. Kuaray transformou sua mãe em um

Outro ser. Ela, assim como já encontrara junto às onças, encontrou novamente o caminho da animalidade. Afirma Cadogan (1997):

“*Ângy reve, Kuaray noë pojavái!* Hasta el presente el sol no sale pronto (cuando una paca cae en una trampa). Sucede a veces, hallándose cargada la atmósfera, que el disco del sol asoma con aparente lentitud sobre el horizonte; en tales casos dicen los Mbyá que una paca ha caído en una trampa y que el Sol, hijo de la que fue metamorfoseada por él en animal, se entristece por ello. La lentitud con que se eleva el astro es una demostración de su remordimiento por haber, en un arrebato de impaciencia, convertido a su madre en animal en vez de haber perseverado en su intento de volverla a la vida en su forma de ser humano” (p. 141)

A volta diária de Kuaray para iluminar o mundo fica a cargo da permanência de Ñandesy no mundo. Há a relação entre Ñandesy, a mulher que pauta a criação do mundo, a paca, que é feita de seus ossos, Jachy (lua), que também é feito a partir de seus ossos, e Kuaray (sol) que retorna para iluminá-la. A relação incestuosa entre Jachy e a tia é o que faz as mulheres até hoje sangrarem mensalmente.

Enquanto os gêmeos míticos Kuaray e Jachy se aventuravam pelo mundo primeiro (*Yvy Tendonde*), criando frutas, árvores, animais, Aña esteve sempre a lhes perseguir e causar transtornos. Assim como Chariã, que vimos na narrativa mítica sobre o uso do *timbó* como técnica de pesca, Aña foi mais um dos inimigos dos gêmeos. Em dado momento, Kuaray e Jachy, para escapar de Aña, sobem em um ingá (árvore da *Subfamília Mimosoideae*, muito comum nas margens de rios e lagos). Aña sacode demasiadamente forte a árvore, fazendo com que Kuaray transforme todos os frutos do ingá em *coati*. Aña se distrai ao tentar caçar o máximo

de coatis possíveis e os gêmeos mais uma vez escapam. Ao se depararem novamente com Aña, Kuaray e Jachy tentam uma conciliação, oferecendo uma irmã para se casar com ele. Aña aceita e Kuaray transforma um balaio (*ajaká*) em mulher. Os irmãos, no entanto, avisam Aña que sua irmã não sabe nadar e que é preciso cuidar para que ela não apanhe água ou mergulhe no rio. Na verdade, como vemos, Kuaray e Jacy o estão ludibriando, pois, afinal, não se trata de uma irmã dos gêmeos, mas sim de um balaio transformado em mulher. Aña logo põe a perder sua mulher, pois decide colocá-la na água para que nadassem juntos. Pede aos gêmeos que lhe dêem uma outra irmã, já que caso contrário voltará a persegui-los. Mais uma mulher é feita de um balaio e dada a Aña. Ele desaparece com a irmã-balaio de Kuaray e Jachy. Segundo Cadogan (1997, p. 299), Aña seria “el demonio, pero no tiene nada que ver con nuestro demonio bíblico”.

Essa narrativa indica que, a partir desse momento, a mulher ganha vida no mundo mítico. Conforme Yva, a mulher se perde de Aña mas continua a viver, não mais “se afoga” como a outra. A mulher mbyá é criada a partir dessa perspectiva fluída de seu corpo, transformável. Ela é resultado de uma transformação. Aña, por sua vez, devem *tovajá*/cunhado dos gêmeos míticos. A mulher-irmã-balaio foi oferecida em troca da paz de seus irmãos. Faria sentido, então, associar a potencialidade de transformação da mulher a essa instabilidade da forma corporal que desde tempos primórdios a acompanha?

Lévi-Strauss ao dar atenção a relação entre mito e história afirma que em sociedades ocidentais a História substitui a Mitologia, desempenhando a mesma função que esta última encontra entre culturas sem escrita. Vejamos o que nos diz:

“O carácter aberto da História está assegurado pelas inumeráveis maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originariamente mitológicas. Isto demonstra-nos que, usando o mesmo material, porque no fundo é um tipo de material que pertence à herança comum ou ao patrimônio comum de todos os grupos, de todos os clãs, ou de todas as linhagens, uma pessoa pode todavia conseguir elaborar um relato original para cada um deles”. (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 43)

Descola ao tratar da dicotomia natureza e cultura, recorre à mitologia para argumentar que os mitos não evocam a passagem do irreversível da natureza para a cultura, mas exacerba descontinuidades entre um e outro polo ao evidenciar um continuum entre humanos e não humanos. Quando os ameríndios reportam-se aos eventos míticos, segundo o antropólogo, eles não vêem o que chamaríamos de cultura como unicamente restrita a humanos, considerando animais e até mesmo plantas como vivendo de acordo com suas mesmas regras de socialidade. Como afirmou Viveiros de Castro “o mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo”(2011, p. 11).

É importante considerar que essas narrativas advêm de três gerações de mulheres, Pará, Kerechu e Yva, que possuem experiências de vidas distintas em si e também casamentos com homens juruá/kaingang. Tampouco esqueçamos que tais narrativas me foram contadas justamente com o objetivo de explicar o porquê de não poder “ralhar” com os homens. É um modo de atualizar o mito e de lançar luzes sobre questões atuais que demandam reflexões. A história como meio de propagar células mitológicas inclui as interpretações pessoais dessas mulheres, trazendo as atualizações necessárias para que os mitos continuem a nutrir considerações acerca

de questões diárias, colocadas a cada momento pela experiência pessoal e repassadas às gerações mais novas em forma de conselhos. As palavras entram pelos ouvidos e adquirem a função de substância, contra-atacando os *ja*.

Ao principiar os primeiros passos e a balbuciar as primeiras palavras, a alma da criança parece indicar que está assentada, “acostumada” neste plano. Nesse momento, o xamã media a nomeação, informando aos pais a morada divina da qual provém seu filho. O nome é a alma-palavra, a alma divina, como já registrado na capítulo II, sendo muito importante a atuação do xamã na nomeação, pois em caso de algum equívoco, a criança pode adoecer e até mesmo falecer. Algumas das crianças que ficaram doentes junto com *Karai Tataendy* e que também foram levadas ao hospital, tiveram seus nomes indígenas trocados. Prontamente ao enterro de *Karai*, *Kerechu* realizou o ritual de nomeação, averiguando o nome acertado de cada um dos adoentados. Quando uma criança não atende pelo nome ou quando se irrita ou chora ao ser chamada, é indício de que não lhe foi conferido o nome condizente com a morada da qual se origina. O nome da pessoa é a alma-palavra, é o que a anima enquanto *mbyá*, mas no cotidiano da aldeia, percebi que não são chamados por ele: quase todas as pessoas possuem apelidos. *ituá* (rã), *karumbé* (tartaruga), *tokó* (cigarra), *kavureí* (coruja), *kanju* (cabelo amarelo), entre outros, são alguns dos nomes que designam pessoas na aldeia da Estiva. Sempre associados a características pessoais, os apelidos são os nomes corriqueiros do *mbyá*, e motivo de graça também, principalmente quando lhes questionava os motivos para dada associação com algum animal. Ciccarone (2001) faz comentários a respeito, postulando que os apelidos estão atrelados à parte terrena da pessoa,

enquanto o nome revelado pelo xamã corresponde à sua parte divina. Haveria, então, um nome referente a cada uma das almas: dualidade de almas, dualidade de nomes. Registro as considerações da antropóloga no intuito de pensá-las adiante, pois além de não dispor de maiores reflexões acerca dessa especificidade da onomástica *mbyá*, tampouco encontrei referência em outras bibliografias.

Os Outros das mulheres mbya

Ñanderu envia *ñe'ë* masculinas, enquanto Ñandesy envia ao mundo *ñe'ë* femininas, sendo todos os Mbyá imanes a suas divindades pois trazem consigo parte delas. Voltemos ao *-jepotá*, que é sempre do sexo oposto de ego, masculino ou feminino, e a predação é a via sedução sexual. O ponto âncora é que tanto homens quanto mulheres são presas em potencial, já que este sempre terá a posição de predador e o sexo contrário ao de quem pretende subjugar. Taylor (2000) ao colocar em relação mulheres e presas, remarca: “que les épouses doivent être soumises à un processus de ‘familiarisation’ s’explique aisément par leur position d’alliées issues des étrangers dangereux que son les affins”. Ainda com a antropóloga:

“Il existe cependant une autre manière de décliner ce principe d’incomplétude qui fait qu’un corps ne se suffit jamais à lui même, c’est d’imaginer que sa forme est déterminée par le regard porté sur lui, en fonction de la relation entretenue avec lui. Dans ce cas de figure, le corps humain n’occupe plus une place unique et stable dans le schème du cosmos puisque sa forme est entièrement relative à la perspective d’un témoin: l’humain – ou l’inhumain – est dans le regard de l’autre au lieu d’être l’attribut essentiel d’une classe d’êtres”. (p.149)

Sem rituais que marquem a aliança por casamento, como comum aos demais coletivos das terras sul-americanas, os homens mbyá passam a viver na casa de seus sogros e a realizar tarefas para estes, como enfatizado por Yva ao falar que seu novo namorado, homem juruá que conhecera em baile no Cantagalo, que iniciava a “carpir” para seus pais. Expunha ela que a aliança por casamento estava em curso, sendo a hostilidade de sua mãe a seu recém marido uma forma de marcar a distância mas não necessariamente de impedir o laço. Trata-se de uma situação que merece ser também abordada a partir de uma noção de corpo, pois por ser ele um homem branco, seu sangue não é o mesmo que o dela. O sangue branco é tido como mais forte pelos Mbyá, como vimos, e que por essa razão tende a minar seus corpos. O desequilíbrio entre o mais e menos forte reincide na relação entre substâncias, já que oriundas de naturezas diferentes.

Entre os Candoshi, o homem toma a mulher pelos cabelos, com violência e como modo de ritualizar a captura de um afim, firmando assim a aliança. Entre os Achuar, estudados por Descola e Taylor, os pais da mulher são reticentes ao genro mesmo após o demorado processo de negociação para deixá-lo desposar sua filha, que deverá também mostrar-se reativa às investidas do marido. O casamento nesses casos são ritualizados como se fossem raptos. A mulher é agarrada pelo cabelos e tornada esposa do homem.

Os homens mbyá afins devem ser aproximados, como acontece desde o início da configuração social da aldeia de Ñuundy: são as filhas de Verá Chunu e Kerechu com seus genros e netos/netas. Podemos pensar que se a menina é “amansada” pelo futuro marido, ele também o é por seu sogro e seus cunhados. O

que vai ao encontro do emprego de *ambovy'a* para “amansar” meninas e “alegrar” genros.

Houve um tempo em que as alianças por casamento com homens kaingang e juruá foram alternativas ou escolhas no seio da rede de parentes de Yva. Sua mãe Kerechu teve dois filhos com um homem juruá, um que foi morto ao nascer e outro, sua filha Pará Reté, que foi criada por Verá Chunu. O fato de Kerechu estar casada à época do nascimento dessa sua segunda filha talvez tenha sido impeditivo para que também fosse morta. A questão não parece ser ter um filho com um homem juruá, mas ter um filho sem ter um marido. Se o feitio do corpo da criança conta com a participação de um homem, que nas relações sexuais contribui na formação do sangue a partir de seu sêmen, quem estaria por trás do feitio de uma criança que é concebida unicamente por uma mulher?

Yva casou com um homem kaingang, assim como suas irmãs Jachuka e Takuá em algum momento de suas vidas; e Pará Reté casou com um homem juruá. Kerechu, entretanto, investiu em conselhos para que as recentes gerações de mulheres de sua família não se casassem com Outros. Ela conseguiu que todas as suas netas se casassem com homens mbyá, realizando um fechamento à esfera de potências estrangeiras que de acordo com ela vinham enfraquecendo os corpos de seus parentes. A rede de parentes de Yva é a única, entre todos meus interlocutores mbyá, que apresenta essa particularidade na configuração de alianças por casamento.

Por que somente as mulheres dessa família se casaram com estrangeiros? Não conheço nem um homem mbyá que tenha firmado aliança com uma xenhorá, ademais de por vezes alguns estabelecerem relações sexuais com elas. As alianças

com homens kaingang e juruá fizeram parte de uma política de relações que permitiu territorializarem espaços físicos na região noroeste do estado do RS. Além de permitir acesso a recursos imprescindíveis para sua subsistência em meio a tempos de escassez e política indigenista estatal de confinamento. O que vale ressaltar é que a troca com essas alteridades estrangeiras passaram pelas mulheres. Foram elas a ponte da simetrização das relações, pois ao estabelecerem vínculo com esses homens Outros, seus pais e irmãos tiveram cessadas suas dívidas por partilharem espaços e terem acesso a recursos que antes seriam vistos como favores. Inverteu-se a negativa da relação.

Hélène Clastres, quando dedicada a refletir sobre os cunhados-inimigos, observou a relação entre território e alianças. Conquanto as mulheres eram trocadas entre aldeias de uma mesma província, entre províncias se trocavam prisioneiros. Em ambos os casos, se no interior eram cunhados, no exterior eram inimigos, a palavra para designar um ou outro era a mesma: *tovaja*. Afirma que a diferença entre os Tupi e os Yanomami e Jivaro é que, entre estes últimos, as guerras são feitas para capturar mulheres que se tornarão esposas e entre os Tupi as guerras são feitas para capturar cunhados, a quem darão esposas que os devorarão.

A partilha é a forma que reveste a troca quando cada parte aspira poder receber, afirma Lévi-Strauss (2000) ao tratar da troca generalizada orientada e aleatória, na qual a primeira modalidade se apresenta como um caso particular da segunda. Essa abertura aos *pongué* ou índios, como chamam aos Kaingang e aos Juruá, como denominam os brancos, mostra que os Mbyá estabeleceram uma troca restrita na linguagem levistraussiana, onde se constituiu um limite inferior ao da troca generalizada, pontual e circunstancial.

CAPÍTULO 5. Mortos, morte e emoções

Neste capítulo abordarei a morte e os mortos entre os Mbyá a partir da descrição de ritual funerário que acompanhei há alguns anos, dedicado a uma criança. Tenho como objetivo também refletir sobre *ñe'ë*, enquanto princípio vital e alteridade divina, à luz das associações entre feitiçaria, de voltar ao mundo terreno (*ñe'ë*) e das emoções.

A maior parte das mulheres mbyá que conheço tem em sua trajetória de vida a perda de um filho, de um irmão pequeno, de um sobrinho, de um neto. A morte de crianças não constitui evento raro na vida de meus anfitriões. Durante o tempo em que participei dos rituais destinados ao pequeno Karáí Tataendy, a forma como pareciam oscilar entre o riso e o choro, demonstrando uma instabilidade significativa e a busca em manter o cotidiano de sempre da aldeia marcaram minhas impressões. Em muitos momentos cheguei a pensar que a morte desse menino era só mais uma morte; que a vida na aldeia continuava em ritmo normal porque nada se impusera de tão grave a ponto de precisarem alterar seus afazeres diários. Aos poucos entendi a intensidade do acontecido e o esforço por dar equilíbrio ao caos que se abatera sobre todos. A tentativa de driblar e ludibriar os inimigos invisíveis para restabelecer a ordem e o fluxo de relações com a divindades era intensa. A morte trouxe o movimento, a inquietude, o alerta sobre traições em curso. Deve-se promover o silenciamento de expressões emocionais destemperadas, sobretudo porque agentes externos se aproveitam da fragilidade da pessoa para desestabilizá-la ainda mais, como já dito. Quando a morte chega, o tempo de buscar compreender

quais suas causas deve ser rapidamente iniciado. Não há tempo para distração. Se a morte é uma traição, os mortos são inimigos. Como disse Taylor citada anteriormente, não existem causas naturais para uma morte entre os ameríndios, ela é sempre uma captura, uma traição, um homicídio. Ela é, em suma, provocada por um Outro.

Carneiro da Cunha (1978) se pergunta porque o feitiço penetra e a doença faz escapar. Porque um perfaz uma trajetória fora-dentro e a outra a trajetória inversa? Porquê um é o acréscimo de algo que está desde logo em “excesso” e que pertence ao exterior, e a outra carência de algo que pertence ao interior? (p. 15). O menino Karaí Tataendy morreu por conta do feitiço de uma mulher kaingang. Sua morte foi a terceira em pouco tempo na família de Yva. Um filho e um neto de minha amiga mbyá morreram em decorrência dos mesmos sintomas apresentados pelo pequeno Karaí. Se a doença deixa o corpo pesado é porque os *tapichuá* adentram a carne e o sangue, fazendo escapar o princípio vital *ñe'ë*. O feitiço partiu de uma estrangeira que, por conseguinte, é uma inimiga. Mbyá e Kaingang por mais que compartilhem o espaço físico, não compartilhem, em grande medida, os laços de reciprocidade.

Cadogan (1997), depois de ter muito escrito sobre os Mbyá, remarca que não havia até então dado a devida importância desempenhada pela feitiçaria entre eles. Ao falar de um de seus principais interlocutores, Tomás Benítez, observou:

“Estaba sumamente agitado, diciéndome que un dirigente de no recuerdo dónde, le amenazaba, motivo por el cual me pidió un papel. Le di un salvoconduto, y comentando el caso con otro indio, llegué a saber que se le acusaba a Tomás de haber causado la muerte, por hechicería, de un mozo joven; si mal no recuerdo, su propio yerno. Este hombre había muerto repentinamente, aparentemente de una afección cardíaca, y si no lo mataron a Tomás, fue gracias al papel que le di. El incidente demuestra el

papel que desempenha la hechicería en la vida del Mbyá, cosa que no había llegado a saber (...)" (p. 168)

Cadogan conta ainda mais dois casos de acusação de feitiçaria. Uma envolvendo uma criança enfeitiçada por uma mulher, que precisou se refugiar entre pessoas de outro grupo para não ser morta; e um homem, que foi morto de "hidrofobia", sendo o acusado também perseguido até conseguir se refugiar em outra localidade. O único caso, no entanto, que diz ter presenciado a setença de acusação aconteceu no ano de 1935, em Alto Montay, ocasião em que uma mulher foi acusada de feitiçaria e, junto com suas cúmplices, foi ferida nos braços (p. 171).

Assim como acontece quando sangues diferentes se misturam, a doença que tem causa externa se acumula no corpo da pessoa. Se um entra, o outro escapa como observa Carneiro da Cunha. Um(a) juruá/xenhorá tem o sangue mais forte que o mbyá e deixar que esse sangue forte entre em contato com o fraco é provocar que este último seja corroído. O sangue é veículo usado pelos inimigos: o cheiro, a cor, sua densidade, a atração dos *tapichuá*. Karáí Tataendy foi enfeitiçado e atacado por pequenas flechinhas, que se acumularam em sua carne e enfraqueceram sua *ñe'ë*. Por mais que Kerechu tente intervir em casos de enfeitiçamento como esses, sua força tem limites. Seu contra-ataque é limitado pela frágil competência de guerrear com xamãs de outra natureza como são os Kaingang. A potência de uma ataque kaingang é devastadora quando não se está de sobreaviso.

Karáí Tataendy morreu repentinamente, quase de um dia para o outro. Sem prenúncio de doença grave, sorrateiramente. Quando Yva alertou sua mãe Kerechu, a velha kunhã solicitou ajuda de Tupã Kuchuvi, seu filho mais velho que também é xamã. As tentativas de fazerem *ñe'ë* de Karáí regressar para o mundo terreno foi em

vão. Seu corpo estava tomado pelo *tapichuá*, motivo pelo qual Atachi notara estar a criança “incomodada”. Ela morreu em seu colo, enquanto ele balançava seu corpo apoiado em suas pernas e Yva enfumaçava o alto de sua cabeça. Assim como as palavras, *tatachi* fumaça tem poder de adentrar na cabeça da pessoa e impregnar o corpo com potências divinas. São substâncias plenas de alteridade divina e capazes de animar o princípio vital que mantém eretos os Mbyá.

Tão pronto soube da morte do pequeno menino, desloquei-me para Ñuundy. Foi em um domingo frio de inverno e avisada às pressas por Yva, entendi que quem morrera era o bebê que Ara esperava. Ela estava grávida de nove meses e pronta para dar à luz. Para minha triste surpresa soube assim que cheguei na aldeia que a morte se abatera sobre meu pequeno amigo Karaí Tataendy. O fato de ser o menino neto de Yva, filho de Ara e que conhecia desde seu nascimento provocou em mim um efeito muito impactante e inesperado, de modo que reagi esquecendo os protocolos etnográficos. Chorei e me deixei entristecer deixando de lado a contenção de emoções tão importantes para os Mbyá diante da morte de um parente. Karaí não era apenas um criança conhecida, era uma criança que vi crescer, que brincava com meus filhos.

Tempos depois de acompanhar os rituais funerários e mesmo de ter escrito sobre o mesmo em outro trabalho, quando já iniciava a escrita desta tese reli meu diário de campo a fim de pensar sobre as expressões das emoções de meus anfitriões e as minhas próprias. Durante longo tempo remói minha inação diante da possibilidade de ter registrado todos os cantos fúnebres que escutei ao longo desses três dias. A oportunidade de observar um ritual funerário entre os Mbyá talvez não se apresente uma segunda vez. Em momento algum atinei que poderia gravar esses

cantos e utilizá-los posteriormente. Se minha emoção fora tanta a ponto de compartilhar com meus anfitriões da tristeza pela morte daquela criança, eu somente lá estava porque algo a mais que a relação entre antropólogo-nativo se colocava. Escrever sobre tudo o que agora registro nesta tese requer muita delicadeza de minha parte. Conversei com Yva sobre o fato de contar por escrito, segundo o “sistema do juruá”, muitas das coisas que me contara e das situações que vivenciei junto dela e de sua família. Eu não sei até que ponto ela dimensiona a circulação de trabalhos acadêmicos e as discussões envolvidas, mas não pôs objeções.

Emoções

As emoções foram deixadas de lado pela antropologia durante um longo e relativo tempo, tendo ficado restritas à área da psicologia. Entre indivíduo e sociedade, corpo e alma, as emoções e suas expressões constituem um dos aspectos mais perceptíveis da maneira de viver dos coletivos humanos e, portanto, às vistas de quem a um estudo etnográfico se dedica. Entretanto, nem tudo o que “nos” emociona, emociona a outros. E, além do mais, o que seriam emoções em termos de Outros?

A antropologia das emoções parece ter nascido oficialmente como especialidade no ano de 1986, em seguida que Catherine Lutz e Geoffrey M. White publicaram um artigo sob o título de Antropologia das Emoções. Em etnografia realizada junto aos Ifaluk, na Melanésia, Lutz (1986) parte de uma concepção não essencialista da emoção, entendendo que elas devem ser definidas como suporte para comunicação empregada para caracterizar situações, justificar atos e persuadir

quem assim lhes parecer importante. Elas devem ser vistas e associadas a situações sociais, políticas e culturais, pois são vazias de sentido se tomadas isoladamente. Completa Lutz que as emoções são exacerbadas em contextos onde o exercício do poder se sobressai.

Para os etnólogos do parentesco, estados afetivos seriam 'système des attitudes' (distância, familiaridade) ou 'sentiment d'appartenance' (confiança, hostilidade) pelos observadores da etnicidade. Ao descrever as emoções entre os Balineses, Geertz (1973) colocou em relação a noção de pessoa com a cultura local, sendo o mesmo também realizado nos trabalhos de Michele Rosaldo (1980) e em um número especial da revista Ethos, organizado por Raymond Levy.

O problema é justamente a 'tradução' desses produtos intensamente significativos que são as emoções de uma cultura particular em outra, a do antropólogo. Nesse sentido, mostra-se importante colocar em paralelo o vocabulário emocional dos Mbya, sua inscrição na noção de pessoa e sua significação nas relações sociais. Não seria possível traduzir diretamente uma emoção apreendida em um repertório mbya e traduzi-la. Para obter uma aproximação é importante que se compare contextos sociais e morais nos quais essas noções aparecem e com as quais elas são completamente ligadas. Espero ter feito tal descrição do contexto social ao longo da tese, sobretudo no terceiro capítulo.

O ponto frágil de uma leitura relacionada às emoções é que, como o próprio Geertz sugere, é o etnógrafo que constrói seu objeto de pesquisa: não estaria ele condenado a encontrar o que ele procura, sem jamais chegar a cultura do outro? Se os relativistas em sua maioria tendem a concluir que não existe nem mesmo uma palavra para 'emoções' em dadas culturas, os universalistas são incapazes de

distinguir emocionalidade de disposições universais do ser humano, concebendo-a em seu caráter generalizante e não como entidade culturalmente construída. A separação clássica entre razão e emoção é responsável por isso e ela é aceita sem debate na antropologia, como se ela constituísse uma partição universal da vida física (Surrallés, 2002). Surrallés questiona se não trata-se de perguntar se a análise crítica da distinção entre razão e emoção não constitui, de início, aquilo que a própria antropologia denomina de emoções. Ou seja, começar pela designação "emoção" ratificaria a separação entre razão e emoção. Segundo ele, o estudo da subjetividade humana em geral deveria passar pelo reconhecimento do fato de que nossa teoria corrente do psiquismo não é a mesma para todas as culturas com as quais os antropólogos costumam se vincular. O tempo em que os antropólogos consideravam os grupos que estudavam irracionais e pré-lógicos julgava que estes não sabiam distinguir verdade de desejo. Sendo assim, o tempo de emprego de noções como "crenças", "metáforas" para explicar expressões do pensamento selvagem está ultrapassado. Atualmente o que merece crítica é a racionalidade, aproximando-se mais do sentir do conhecer.

Por outro lado, se o relativismo enxerga as emoções como culturalmente construídas, diferentemente de correntes universalistas, o paradoxo é o de balizar a "incomensuralidade das culturas". Volta-se, então, para o impasse da construção de objetos, como bem refletiu Geertz, envolvendo emoções dos Outros dos antropólogos. Não tenho como intenção levar às últimas consequências uma reflexão sobre o que viriam ser emoções entre meus anfitriões, de modo que determe-ei neste capítulo em descrever a expressão das emoções mbyá diante da morte e a cercar algumas problemáticas advindas da tensão na relação entre eu/eles.

Quando ñe'e escapa

Há alguns anos ocorreu “uma virose” em Ñuundy, provocando vômitos e diarreia em muitas crianças e adultos. Contaram-me que o pequeno Karaí começara a vomitar três dias antes de sua morte, mas que mesmo assim chegara a brincar com as outras crianças. Segundo Atachi, pai de Karaí, ele estava com uma forte diarreia. Morreu em um amanhecer, em seu colo. Yva disse que foi nos braços de Atachi que ele “se aquietou”. Pará Reté, ao vê-lo por volta da metade da manhã, disse: “ele está mortinho já”. Chamaram a ambulância, mas esta custou a chegar. Chamaram um táxi. No hospital deram a causa do óbito, fizeram os trâmites necessários e liberaram o corpo para os rituais funerários.

Cheguei a aldeia pouco tempo depois da chegada do corpo. Ao fundo, na parede oposta à porta da *opy*, pude ver o caixão pequenino branco de Karaí Tataendy suspenso por duas classes de sala de aula. Ele estava vestido com a mesma roupa azul e calçando o tênis branco, tal como o havia visto poucos dias antes. Kerechu fumava seu *petyngué* (cachimbo) e cantava sem parar, enquanto muitos jovens, meninas e meninos, enfumaçavam o corpo da criança. Tratava-se de um momento de muita tristeza para todos. Para mim foi desesperador permanecer entre eles e comecei a chorar sem parar, não conseguindo reter os olhos em Karaí. Assim que sentei ao lado de Yva, ela fez sinal para que Ara e Pará Reté se aproximassem. Cheguei logo após o corpo do menino ter sido levado para a *opy*, o que justificava a profunda comoção em que todos estavam. Kerechu cantava ao som de um *mbaracá* (violão) e um *ravé*⁶⁰, tocados por dois jovens, um em cada canto da

⁶⁰ Nos moldes de um violino.

parede ao fundo. Uma das coisas que me causaram estranhamento foi a continuidade dos toques no corpo, as massagens e apertões nas mãos e nos pés. A fumaça era intensa, tendo mais de cinco pessoas, em determinado momento, a postos com o *petynguá*. A cabeça era acariciada ao passo que era enfumaçada pelo cachimbo. As pernas e braços do pequeno eram removidos para que a fumaça pudesse alcançar todos os cantos do caixão. As mãos de Karaí foram diversas vezes trocadas de lugar: ora colocadas ao lado do corpo, ora colocadas sobre a barriga, algumas vezes entrelaçadas, outras não. Houve um momento em que Yva, suas irmãs Takuá, Para Miri, Pará Reté e Jachuka rodearam o caixão e começaram a falar concomitantemente, cada uma dizendo qual uma frase compassada ao som do violão. Ara se levantou do banco em que estava e juntou-se a elas. Tocou e mais uma vez tocou o corpo do filho, segurando firme seus pés e acariciando seus cabelos. Longos minutos se passaram até que aos poucos fossem se dispersando. Após esse momento, os Mbyá incentivaram os Juruá presentes na aldeia que viessem para perto do caixão a fim de verem o pequeno. Karaí Tataendy faleceu numa manhã de domingo, dia em que estava agendada a gravação de um cd de músicas guarani. Por esse motivo, haviam pessoas não indígenas na aldeia⁶¹. Vale registrar que esses juruá são colegas da pós-graduação em Antropologia Social, voltados aos estudos de Etnomusicologia.

Diante do convite para se aproximar do caixão, não esbocei qualquer reação. Pará Reté, porém, insistiu dizendo que “eu poderia” ir até lá, entendendo que me sentia reticente em relação a autorização ou não de tal aproximação. Não queria e não quis me aproximar, naquele momento. Estava ainda muito surpresa e muito

⁶¹ Tratava-se de colegas da pós-graduação em Antropologia Social, voltados aos estudos de Etnomusicologia.

triste com tudo o que ocorrera. Mais uma vez, Yva senta-se ao meu lado e me abraça. Quando diz “tem que ter coragem”, percebo que estou chorando muito e reflito sobre a maneira de me comportar naquela situação. Enquanto os Mbyá choravam de forma intermitente e preocupavam-se em enfumaçar o corpo da criança, eu chorava, simplesmente. Eles choravam e mostravam-se emocionados, porém havia algo a fazer, um cuidado a ser dispensado àquela criança; não cabia isolar-se e chorar sem dar atenção ao morto.

Dois anos antes da morte de Karaí Tataendy, a filha de Verá Chunuá falecera sob as mesmas circunstâncias, com dois anos e meio. Também um filho de Yva faleceu de maneira semelhante há dez anos. Todos da mesma família. De forma repentina e aparentemente sem apresentar uma continuidade na enfermidade, o que fez com que os cuidados não fossem intensificados. Não pude deixar de me questionar quanto aos motivos para a morte dessas crianças. “Tem de haver uma explicação mais plausível, mais aceitável”, pensava, que a suspeita de feitiçaria. Porque a equipe médica não interveio imediatamente levando a criança ao hospital ou lhe medicando e acompanhando a evolução de seu estado? Para mim tratava-se de uma questão de saúde e, mais do que isso, de efetividade de uma presença estatal diária nas aldeias, que muitas vezes contrária aos anseios dos Mbyá, e mesmo assim ineficiente diante de casos aparentemente simples.

Permaneci na *opy* durante muito tempo, só depois que Ara saiu é que olhei ao redor e percebi que eram poucas as pessoas ali restantes. Nesse momento, Kuaray Endyju, aproximou-se de Karaí e começou a conversar com Kerechu, estando ela

sentada próxima ao caixão e ele em pé observando o menino. Compreendi poucas palavras soltas, mas pude entender sobre o que trocavam informações, o que Yva me confirmou logo depois. Conversavam sobre os motivos da morte, dizendo Kuaray Endyju que Ñanderu havia chamado “seu filho” e que ele partira bem - *guatá pora’i*. Também entendi que era um caminho onde haviam flores e que ele teria partido contente, porque há tempos se preparava para ir. Kerechu dizia *añeté* (“é verdade”), confirmando as palavras do filho. Iniciavam-se aí as reflexões acerca das causalidades da morte. Ara, já novamente sentada ao meu lado, baixou a cabeça e parecia reconfortar-se com as palavras de Kuaray Endyju (ou talvez eu tenha me reconfortado, e não ela), prestando atenção no que diziam. As crianças brincavam pela aldeia, percebendo que algo ocorrera e buscando saber o quê. Alguns entraram na *opy* junto com seus pais. Os já grandinhos, como Humaitá, aproximaram-se de Karáí. Humaitá chorou olhando Karáí no caixão e, assim como seus parentes haviam feito, tocou as mãos e os cabelos do pequeno, afastando-se logo em seguida. Ele também fora levado ao hospital pela manhã, mas retornara pouco tempo depois, tendo sido medicado e liberado pelo hospital. Junto com ele também fora Karáí, bem como o filho de Pará Mirí. Ademais de Karáí, os três voltaram para a aldeia sob recomendação médica, e com vida.

Em dado momento, quando estavam na *opy* um rapaz jovem e Humaitá, filho de Yva, aproximei-me do menino Karáí Tataendy e orei por ele. Mas não o toquei, talvez contrariando as expectativas de minha amiga mbyá. Do lado direito de quem adentra a *opy*, uma fogueira continuava acesa. Permanecemos ao seu redor e Yva várias vezes preparou seu *pety*, colocando nele brasas para que pudesse fumar o

petynguá. Conversamos sobre a morte. Comentou que se sentia muito triste e que não sabia por que isso havia acontecido. “É assim que tem que ser”, balbuciou. Kuaray Endyju e seus dois filhos pequenos chegaram. Abrimos a porta para eles e as crianças se sentaram bem afastadas do caixão e olharam reticentes em sua direção. Os preparativos dos ritos se voltavam para a noite. Mulheres e homens se recolheram ao entardecer, revezando-se na *opy*. Foram se alimentar e se preparar para o longo período noturno que os aguardava. Eu estava tão comovida com a morte do menino que voltei a adentrar a *opy* somente no dia seguinte.

Yva contou que, pouco antes de um de seus filhos morrer, ela sonhou com ele. Disse que no sonho estava tomando mate no interior de sua casa, quando o menino entrou e lhe disse que queria mostrar onde iria. Yva se recorda de lhe ter repreendido, dizendo: “que besteira é essa!”. Quando chegou na porta de casa para ver o que a criança queria lhe mostrar, viu que as nuvens se abriam no céu azul. Deste céu, uma luz muito intensa descia em direção à criança, iluminando-a, completou Yva. Lembra ter contado a Chunu, seu marido, sobre o que sonhara. Ele respondeu tratar-se de um “sonho ruim”. Pouco tempo depois, o menino faleceu.

No segundo dia do ritual funerário, os Mbyá pareciam mais abatidos, como se somente nesse dia se dessem conta do que ocorrera. Tudo acontecera muito rápido e a agitação devido à gravação do cd ajudou a movimentar a aldeia. A efervescência da morte, do espanto, do medo e da dor. A tristeza já era mais recolhida e também mais marcada nos rostos, na postura dos corpos, no jeito dos olhares. Yva pediu para que eu a acompanhasse até sua casa. Ela e Ara, em silêncio, iniciaram a busca pelos pertences de Karaí Tataendy. Vasculharam os cantos onde se amontoavam

roupas, recolheram outras que estavam no varal, abriram armários no intuito de juntar tudo o que era considerado pertencente à criança. As roupas e demais objetos foram separados e colocados em uma mesa localizada em um dos cantos do único cômodo da casa. Ara dobrou algumas roupas e as colocou em uma sacola. Essas iriam para parentes distantes, não há problema que façam uso dessas vestes. As mais usadas, as mais impregnadas pela presença de Karaí foram deixadas do lado oposto à sacola; em minutos, muitas e muitas roupas foram destinadas ao fogo. Ara parou, tocou em uma das blusas mais usadas pelo menino e chorou. Yva a abraçou e aconselhou, mas somente muito tempo depois suas lágrimas cessaram. Atachĩ também estava muito abatido. Um sofrimento calado, não manifesto em palavras. Aliás, quase não ouvi sua voz. Esteve quieto, introspectivo, andando pela aldeia. Atachĩ, Ara e Jachuka queimaram as roupas de Karaí Tataendy. Ara, enquanto observou o fogo consumir as pequenas vestes, chorou mais uma vez a morte do filho.

O posto de saúde contava com a equipe médica de Viamão (pólo base FUNASA), e algumas crianças estavam à espera de atendimento na manhã seguinte à morte de Karaí Tataendy. Fui, guiada pelas crianças, até a casa de Para Mirĩ em busca de Yva, *mamo* Yva? Ao que me respondiam com um sorriso jocoso, apontando em direção à *opy*. Sempre que fazia minhas perguntas ensaiadas, os pequenos se divertiam e iniciavam a testar meu guarani, frustrando-se, logo em seguida, com minha correspondência um tanto tímida e escassa. Já na *opy* sentamos eu e Yva na parede em continuidade a porta. Estávamos sozinhas com o pequeno corpo. Conversamos sobre os antigos enterramentos, sobre os “caixões dos antigos”. Yva disse que em Pipiri Guaçu, na aldeia da Argentina, ainda enterram

os mortos em um tipo de *ajaká*, como uma esteira. Disse que há poucos anos presenciou o sepultamento de um “tio” (não soube precisar sua relação de parentesco com ele). Enrolaram o corpo em cobertores, cobrindo-o todo. Depois, envolveram-no na esteira de taquara e fizeram amarras para segurar o corpo. Yva disse que nos tempos passados, enquanto o morto era velado na *opy*, a esteira de taquara era preparada para o enterramento. Nos dias de hoje há “esta facilidade dos brancos”, reflete ela. Como na Argentina os Mbyá estão em piores condições, segundo diz, “os brancos nem sabem o que acontece na aldeia”.

A cena em que Ara separava as roupas do filho morto não saíram do meu pensamento nos dias seguintes. Além de minha memória intoxicada pela tristeza, comecei a pensar na continuidade entre corpos-pessoas e coisas. As roupas, os tênis, os paninhos... cada um deles suscitando uma lembrança, uma recordação. Investe-se em um apagamento das lembranças, como um desaparentamento do morto. A continuidade entre pessoas e coisas, a troca de substâncias, a troca de essências entre a pessoa e suas coisas faz com que esses objetos tornem-se uma extensão de si mesma. Se o morto, no caso, fosse uma mulher ou um homem adulto, seu *petynguá* (cachimbo) seria enterrado junto, pois objetos, coisas, adornos, são constituintes desse corpo-pessoa indígena, fazendo parte de sua vida, de suas experiências. No capítulo anterior, ao retomar a discussão teórica sobre a noção de pessoa e a fabricação do corpo, busquei contemplar a relação estabelecida com o que comumente chama-se de adornos, mas que não somente embelezam no sentido ocidental do termo, como também fazem, fabricam esse corpo a partir de substâncias e qualidades a serem trazidas pra si.

Foi nesse sentido que os pertences de Karáí Tataendy foram enterrados ou queimados: eles realmente partilhavam enquanto fluídos, enquanto substâncias da vida dessa criança e, assim como ela, precisavam ser afastados, destruídos do convívio dos parentes do menino.

Escutei a Kunhã Karáí Kerechu cantando na *opy*. Um canto triste, uma lamúria. Uma entonação que crescia e se recolhia prontamente; uma dança ritmada pelos pés, as mãos que passavam por cima do corpo da criança e subiam em direção ao teto, a fumaça na cabeça de Karáí Tataendy; um canto bonito e emocionante. Durante essa cena, Yva não resistiu e se dirigiu até o caixão. Parou, olhou o pequeno, segurou suas mãos e chorou compulsivamente. Chorou e sem mais poder chorou sem parar. Estávamos eu, Yva, Kerechu e um outro jovem. Foi um dos momentos mais emocionantes e solenes. Não havia visto Yva chorar daquele jeito. Novamente eu não soube o que fazer. Quando Yva começou a se desesperar, Kerechu prontamente enfumacou sua cabeça com o petynguá. Não é aconselhado chorar dessa forma. É momento de se afastar do morto, sob pena de “querer ir junto com ele”. Sob o risco de também morrer.

No dia do enterramento, em cortejo, seguiram professores da escola e parentes um tanto distantes do menino Karáí. Os pais, avós e pessoas próximas a ele permaneceram durante mais algum tempo na casa de rezas. A sepultura já estava pronta quando chegamos para sepultar a criança. Cordas foram amarradas nas laterais do caixão para que pudesse ser baixado até a sepultura. Foram os jovens meninos os encarregados. Alguns recém casados. Aos poucos, todos se aproximavam para, simbolicamente, jogar um punhado de terra em cima do caixão, iniciando o enterramento. Tupã Veve disse para que eu participasse e seguindo sua

orientação joguei um punhado de terra no caixão do pequeno Karáí Tataendy. Lembro todavia de todas as sensações: o vento forte que começou a soprar, o violão ao fundo, o silêncio sóbrio e triste de todos. As professoras da escola não ficaram até o final, logo após o caixão ser colocado no fundo da sepultura, elas deixaram o local. Eu, no entanto, permaneci. Um pouco sem saber o que fazer, outro tanto sem conseguir reagir.

Os instrumentos que estavam na *opy* foram levados para o local do enterro – *ravé*, *mbaracá* e o *popyguá* (exceto o *takuapu*⁶²). Verá Chunu chegou em passos lentos. Ele não foi a *opy* durante os rituais. Acompanhou o enterro de longe e se retirou antes de terminada a cerimônia. Kerechu chegou quando a terra já cobria o caixão, mas ainda em tempo de jogar um punhado de terra sobre o monte que se formava. Ela ainda ajudou a acomodar a sepultura, colocando uma sacola plástica sob a cruz de madeira. Perguntei a Tupã Veve o que teria dentro da sacola, imaginando que a criança pudesse ter sido enterrada nua. Tupã Veve disse que na sacola havia roupas do menino. Nos meses subsequentes, soube que não eram as roupas que Karáí vestia enquanto esteve na *opy*, mas roupas esquecidas na bolsa de Ara e que não puderam nem ser queimadas com as demais e nem colocadas no caixão junto ao corpo. Muitas roupas estavam no caixão, todas acomodadas ao redor do corpo, amparadas nas laterais internas.

Atachĩ chegou quase no fim do enterramento. Estava muito, muito abatido. Ficou distante dos ritos finais, como se esperasse para ficar a sós. Muitas velas foram colocadas ao redor do túmulo. Também lascas de taquara, preenchendo as laterais e a parte em oposição à cruz. Acima da terra que cobria o caixão também

⁶² Instrumentos musicais *guarani*: o *popyguá* ou *ywyrá'i* é utilizado pelos homens e o *takuapu* é de uso das mulheres.

havia outra lasca, no mesmo sentido das colocadas nas laterais. Ao cair um pouco de terra na cruz, Humaitá se aligeirou para limpar. Todos os Mbyá presentes se voltaram para os últimos cuidados detalhadamente. Yva disse, a respeito de Atachĩ: “ele ficou sem palavras”. Como se sua *ñe’ë* tivesse partido junto com o filho, como se não houvesse meios de expressar maior tristeza que ficar sem palavras. Também não ouvi Ara falar. Tampouco ambos se falaram, se tocaram. Como se a morte do filho fizesse os pais se apartarem propositadamente. Os parentes mais distantes atuaram com presteza na hora dos cuidados ao morto, sobretudo no enterramento. Os mais próximos a Karáí Tataendy não permaneciam longos períodos junto ao corpo quando na *opy* e tampouco dispensaram a ele cuidados intensos. Eles, os parentes próximos, também precisavam ser cuidados. Muitas vezes Kerechu alternou os cuidados a Karáí com cuidados a Yva e Ara, que se punham a chorar com muita força. A kunha karáí não parou um minuto sequer. Enquanto esteve na *opy*, assumiu a direção dos cuidados. Na última manhã dos ritos, dividiu a cena por alguns instantes com o pai de Atachĩ. O choro ritual da kunhã karáí foi impressionante. O ritmo dos pés, o balanço do corpo. O pai de Atachĩ a acompanhou no canto, no choro e na dança. Em uma batida mais marcada e mais forte, parecia demonstrar sua dor, seu sofrimento. O contato com o corpo de Karáí Tataendy foi o mesmo dispensado por Kerechu ao longo desses três dias: fumaça do *petynguá* na cabeça da criança, principalmente, e no restante do corpo. Em determinado momento, o pai de Atachĩ tomou o *mbaracá miri* (chocalho) nas mãos e marcou o ritmo da dança. Atrás dele, uma fileira de jovens meninos seguida por uma fileira de jovens meninas. Estes jovens foram várias vezes chamados a dançar. Os passos eram os mesmos que observamos nas apresentações dos corais: as meninas

arrastando a sola dos pés na terra e os meninos com passos mais descolados do chão. Ao mesmo tempo, o som do *ravé*, do *mbaracá*, do *mabaracá miri*, do *takuapu* e do *popyguá*. Em certo momento, Tupã Kuchuvi começou a cantar também. Junto a sua mãe Kerechu viraram na direção oposta à porta, voltados para parede ao fundo da *opy*⁶³. A kunhã karáí segurou o *takuapu*, enquanto Tupã Kuchuvi tocou o *mbaracá miri*. Entoaram uma reza baixinha, que me pareceu dirigida a Ñamandu Miri. Os jovens meninos e meninas continuaram a dançar em filerías. A reverência do canto, do ritual dirigia-se ao norte. Os xamãs estiveram voltados para parede ao fundo, cada um com seu instrumento. No canto direito, estava ela e, logo mais ao canto, um dos filhos de Yva tocava o *popyguá*. Do lado esquerdo estava Tupã Kuchuvi e, logo em seguida o som do *ravé*, tocado por um jovem. Foi nesse momento que *ñe'ë* foi acompanhada para seguir até sua morada divina. Através do canto-reza, Karáí Tataendy retornou ao seu *amba*. Entre as pessoas que tocavam instrumentos e as fileiras de jovens dançantes, estava o corpo da criança, deitado com a cabeça voltada para o leste e os pés para o oeste. Nesta mesma posição foi enterrado.

Transformando-se em Outro

Se para Viveiros de Castro o que tange à socialidade, tange a relações, para Strathern é importante pensar esta socialidade não somente em termos de pluralidade de relações. Ao modo da antropóloga, caberia rever a individualidade da pessoa, a impossibilidade de multiplicidade do singular; a pessoa-indivíduo enquanto uma unidade de um todo composto por números inteiros de pessoas. O conceito de indivíduo como essa aparente unidade do ser, tomada certa de posição neste ou

⁶³ A *opy* está exatamente posta com a porta voltada para o sul e os fundos para o norte.

naquele gênero – feminino/masculino – não havendo a chance de uma conjugação de possibilidades é pensada por Strathern a partir de seus dados etnográficos acerca dos melanésios. Da mesma forma, refere-se à problemática do conceito de sociedade, já que parece prever uma certa organização, uma organizada forma de fazer contrastes a partir de uma matriz ocidental. O método comparativo, o conceito de sociedade e de indivíduo como fruto de uma metafísica particular aos ocidentais, a partir da qual busca-se esmiuçar as formas sociais dos Outros é criticada pela antropóloga.

A morte de Karáí Tataendy pode ser lida como um momento mobilizador de relações e, todavia, como um momento de finitude da pessoa, entrelaçando-se, mais uma vez, a uma noção de corpo. No âmbito das relações mbyá, o morto é um Outro que deve ser distanciado e por isso os rituais bem marcados e as despedidas cuidadosamente comedidas. Chorar intensamente não é aconselhado, é perigoso: a instabilidade da pessoa faz com que sua ñe'ẽ se enfraqueça e ela “queira ir” junto, morrer assim como aconteceu com o parente que tanto gostava. Qualquer roupa, qualquer objeto que suscite a lembrança de um parente morto deve ser afastado dos parentes próximos, considerando que eles se apresentam como uma extensão. Memória e estados afetivos estão fortemente imbricados na promoção de situação de instabilidade. Por isso também algumas roupas de Karáí Tataendy foram queimadas e outras foram colocadas no caixão. Yva disse que as outras poucas roupas separadas foram enviadas a parentes distantes, principalmente os que vivem na aldeia da Guarita.

Observei que os cuidados ao morto, como o enfumaçar constante de seu corpo, ficaram a cargo de parentes não muito próximos a Karaí Tataendy e que tampouco se punham a chorar em lágrimas. Essas pessoas parecem se diferenciar justamente pela maneira como expressavam sua tristeza. O que marcava a proximidade ou não ao morto era a manifestação de tristeza, a forma como se comportavam nos rituais e nos cuidados. Carneiro da Cunha (1978) observa que “são os parentes de direito que governam as manifestações de luto”. A estes parentes próximos, como Yva, a aproximação do morto se dava acompanhada pelos cuidados de Kerechu. Quando Ara, Atachĩ ou Yva se aproximavam de Karaí Tataendy, outros participantes da solenidade chegavam junto a eles a fim de enfumaçar o alto de suas cabeças. As atenções e cuidados também estiveram voltados a eles. Ara e Atachĩ também se afastaram do filho com o passar dos dias; afastaram-se um do outro, inclusive. No dia da morte de Karaí Tataendy, eles se aproximavam do corpo no intuito de tocá-lo, de chorá-lo. Mas já no segundo e terceiro dia dos rituais, eles já não mais chegavam próximos ao menino.

Vilaça (1993) faz observações nesse mesmo sentido sobre o canibalismo funerário entre os Pakaa-Nova:

“Identificados pelo choro fúnebre, os parentes diferenciam-se, por suas tarefas no funeral, entre parentes próximos ou verdadeiros (*iri' nari*) e parentes distantes (*nari paxi*), a quem os *Wari'* costumam também chamar de *xükün wari'* (outra gente). Os primeiros organizam o funeral, enquanto os últimos, a seu pedido, cuidam dos preparativos, manipulam o cadáver cru e o consomem assado. São eles também que bebem os ossos triturados misturados com mel ou os reduzem a cinzas para enterrá-los junto com outros vestígios do cadáver do funeral”.(p. 286)

Já Viveiros de Castro ao observar a morte entre os *Araweté*, postula:

“Não existem marcações visíveis de luto, nem determinações de parentesco ou aliança que impliquem gestos rituais, prestações cerimoniais, ou qualquer coisa do gênero. Também não se pode falar em término formal do luto; o que há é um apagamento paulatino da tristeza”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 493)

Além de uma não formalizada ritualização que expressa relações de parentesco e de aliança, é possível tomar os cuidados ao morto como próprios a parentes que não estejam acometidos por ausência de alegria/ *ndovy'ai*. Estados afetivos com o de *ndovy'ai* são muito perigosos para os vivos. Sentir tristeza e saudade de um parente morto promove perigos e é, em parte, provocado por um desejo de “ir junto”. O “ficar sem palavras” de Atachĩ dava a entender que poderia ser abatido por uma saudade tão forte do filho a ponto de morrer. Assim como de estar enfraquecido, já que *ñe'ë* (princípio vital e palavras) lhe escapava como demonstra sua reação de não se expressar oralmente. Verá Chunu chegou a dizer que queria morrer junto com o neto Karáí Tataendy.

Durante anos a fio, os mortos são lembrados. –*Ñemboachy*, como vimos no terceiro capítulo, decorre da ausência de alegria, da saudade de um familiar já falecido. A pessoa sente-se fraca, doente. O choro ritualizado de Kerechu, com uma entonação de voz que oscilava entre o agudo e o grave sem que palavras fossem ditas, é uma das formas de expressão controlada das emoções. Ela esteve no comando das solenidades, tomando a dianteira nos cuidados ao morto e aos parentes tristes. Também se preocupou com os demais participantes, seja pelo

enfumaçamento de suas cabeças, seja pelas orações ritmadas e entoadas para aplacar a “saudade” (*ndovy'ai*) de Karaí Tataendy.

Entre os Mbyá, aquele momento foi vivido com uma intensidade absurda, como se um laço devesse efetivamente ser rompido, como se o extravasamento da dor fosse uma prescrição. Era preciso esgotar aquele momento e transformar Karaí Tataendy em um morto, em um Outro. Os toques e o contato direto com aquele corpo provocaram em mim um constrangimento maior do que qualquer outro já experimentado junto a meus anfitriões. Eu não quis tocá-lo, não quis senti-lo. Mas para eles esse constrangimento não existia: o corpo de Karaí Tataendy foi muito tocado, muito enfumaçado, aliás, era isso o que deveria ser feito. O clima quente dentro da *opy*, onde o fogo esteve sempre aceso e onde o *petyngué* esteve permanentemente em uso, propiciou uma aceleração no processo de decomposição, causando rapidamente uma aparência cadavérica ao pequeno Karaí. Quando o vi no primeiro dia, parecia uma criança que dormia e muitas vezes pensei que acordaria, pois era inacreditável para mim que houvesse morrido. Já no terceiro dia, seus olhos estavam sanguinolentos⁶⁴, sua boca roxa e com um indiscutível aspecto de cadáver. Ele deveio, por fim, um desaparentado, um morto-inimigo.

Entre “nós”, estas situações quase não mais ocorrem. Os velórios e enterros são cada vez mais rápidos e assépticos. Mas entre os Guarani, o corpo é muito curtido, no sentido de macerado. Esse processo intenso a que todos se submetem de contato com o morte parece ter o objetivo de dissolver vínculos afetivos. O morto é um Outro, muito mais outro do que qualquer Outro vivo, diferente do que acontece

64

entre “nós”, que cultivamos a lembrança de nossos avós e de nossos bisavós como mais próximos e mais dignos de consideração do que qualquer outro vivo que não nos seja aparentado. Sobre este ponto, pondera Descola (2006),

“Para nós que somos imbuídos do culto da lembrança e veneramos os mortos à vontade, tal atitude pode parecer chocante. Não se deve ver indiferença nessa expulsão dos defuntos para fora da memória dos vivos, e sim da idéia de que os vivos só podem estar verdadeiramente vivos se os mortos estiverem completamente mortos. Ora, a fronteira que os separa nem sempre é claramente delimitada, como não é instantânea a passagem de um para outro estado; esta se cumpre gradualmente ao longo de um perigoso período liminar em que as pessoas próximas ao quase-desaparecido ficam ameaçadas de ter o mesmo destino, expostas a seus constantes convites, obrigadas a dissolvê-lo num esquecimento voluntário para que, esvanecendo-se dos seus pensamentos, possa levar a termo o processo de extinção”. (DESCOLA, 2006, p. 425)

Um morto mbyá é um Outro a ser mantido distante, quer pelas lembranças, quer pelo afastamento de pertences e objetos; é um Outro no âmbito das relações possíveis, mas evitadas. Acerca dos Araweté, observa Viveiros de Castro:

“Uma morte é uma catástrofe cósmica, que desorganiza o aparelho do mundo, invertendo tudo: os humanos vão para o mato, o caminho de descida dos deuses se fecha, os *Ñi* se multiplicam, e um ex-semelhante – o morto – se torna um inimigo perigoso, invadindo a aldeia. E no entanto, sem a morte a ordem cósmica tampouco teria razão de ser. Há deuses porque há mortos, há mortos porque há deuses – e por ambos, há viventes”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 493)

Do mesmo modo que para os Araweté, o morto mbyá é também um inimigo perigoso. Isso porque ao morrer *ãngue*, que como vimos está associada ao sangue e à carne, ameaça à espreita os parentes, enquanto que *ñe'ë* volta para sua morada/*amba*. O esqueleto, a linguagem e *ñe'ë* atrelados a uma noção de pessoa que mantém a imanência entre homens e deuses. É no se erguer, na verticalidade que uma condição ideal de pessoa se manifesta. Sendo assim, esqueleto/verticalidade/*ñe'ë*/nome constituem indicativos de uma humanidade mbyá.

Sobre *-jepotá* e aparência, Lagrou em suas reflexões sobre os Kaxinawa observa:

“Os *Kaxinawa* nunca consideram as formas das coisas como dadas ou naturais, pois é na própria fluidez da forma perceptível que se baseia o conceito de agência e de poder *kaxinawa*. Os seres não humanos, *yuxin* e *yuxibu*, são os mestres da transformação da forma e da condição humana reside na conquista de uma determinada forma fixa no meio de uma multiplicidade de formas possíveis. A cuidadosa produção da forma apropriadamente *kaxinawa* de pessoas enquanto ‘corpos pensantes’, ou seja, de sujeitos com princípios sociais compartilhados, depende de uma lógica específica que rege a atenção dada ao poder das imagens e da forma”. (LAGROU, 2007, p. 24)

A aproximação entre a discussão da antropóloga e a transformação entre os Guarani parece apontar que no contexto etnográfico em pauta também se mostra em um investimento em fixar determinada forma em detrimento de outras possíveis. Fazer com que uma pessoa guarani permaneça enquanto tal envolve o esforço coletivo e investimento da pessoa em não se deixar *-jepota/* desejar por um Outro.

O risco do parente de um morto é o de se transformar em *-jepotá*, em deixar que sua *ñe'ë* se afaste. A parte da alma entendida como telúrica, *ãngue*, perambula pela vida terrena. *Ãgue* significa morto, aquele que já esteve ereto. Nimuendaju faz a seguinte consideração:

“O Guarani tem muito mais medo dos mortos que da morte. Quando se convencem que seu fim está realmente próximo, eles são, como todos os índios, de um sangue frio admirável. (...) O Guarani não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma”. (NIMUENDAJU, 1987, p. 36)

No que tange à morte de Karai Tataendy, há algumas particularidades por se tratar de uma criança. Crianças ainda não nominadas oferecem menor ameaça à vida dos parentes e, desse mesmo modo, não mobilizam tanta atenção. Karai Tataendy já havia passado pelo ritual do *ñemongarai* e, portanto, já estava com sua *ñe'ë* assentada, “acostumada”, como dizem. A morte de uma criança não se constitui tão ameaçadora quanto a morte de um adulto. De todo modo, os cuidados se fizeram presentes: Ara, Atachi e Yva se abstiveram de ingerir café e carne vermelha, já que são considerados alimentos “fortes” e não indicados para este momento. As solenidades na *opy* seguiram nos dias posteriores ao enterramento, sendo os parentes próximos ainda alvo de cuidados por parte da xamã.

Os mortos

Muitas *ñe'ë* retornam à vida terrena: “voltam para alegrar seus parentes tristes”, dizem os Mbyá. O filho falecido de Yva, aquele que lhe avisara em sonho

que iria morrer em breve, voltou. Sua *ñe'ë* voltou. Karáí Chunu, o filho caçula de Yva, é reconhecido como *ekoviakue*⁶⁵ (“aquele mesmo que voltou”). Possui a mesma *ñe'ë* do menino falecido e voltou do *amba* (morada divina) para viver junto aos vivos novamente. Yva disse que muitas vezes chama Karáí Chunu carinhosamente de “meu *ekovia*” (“meu aquele mesmo”). Segundo Yva e suas irmãs, Karáí Tataendy também já retornou para viver entre eles. Ara estava grávida quando Karáí Tataendy faleceu e logo após dar à luz, cerca de duas semanas após enterrar seu filho, iniciaram-se as primeiras especulações acerca do retorno ou não de sua *ñe'ë*. O bebê de Ara e Atachī, que nasceu após a morte de Karáí Tataendy possui a mesma *ñe'ë* de seu irmão, ele é um *ekoviakue*, assim como Karáí Chunu. Algumas características foram reconhecidas para justificar a suspeita de se tratar da mesma *ñe'ë*, o que foi confirmado no ritual de nomeação/ *ñemongaraí*. O novo bebê possui o mesmo nome, chama-se Karáí Tataendy tal como o menino falecido. “O Guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome”, conclui Nimuendaju (1987, p. 31-32).

Quanto ao retorno de *ñe'ë* ao mundo dos vivos, Nimuendaju observa ocorrer o mesmo entre os Apapocuva, grupo também falante do guarani:

“Quando alguém morre tendo deixado um ardente desejo sem realizar, ou se ficaram na terra pessoas que amou muito vivamente, seu *ayvucué* não empreende sua viagem de volta ao Além, sobretudo se a morte foi súbita e violenta, sem que nenhum canto de pajé tenha conduzido ao reto caminho a alma que partia. (...) Uma tristeza demasiado intensa dos parentes também impede o *ayvuvué* tome seu caminho para o Além, o que determina sua reencarnação. O pajé encarregado da identificação ou busca do nome reconhece logo um *ayvucué* renascido, e seus parentes se alegram ao

⁶⁵ Consta no dicionário Dooley (1982): *-ekovia*: substituto, algo em troca de outra coisa: *aa va'erã nderekovia* vou como seu substituto.

saber que aquele pelo qual choravam encontra-se de novo entre eles”.
(NIMUENDAJU, 1987, p. 45)

Já Pissolato (2006), em sua etnografia realizada junto aos Mbyá da região litorânea do Rio de Janeiro, não afirma nos mesmos termos o retorno de uma *ñe'ë* ao mundo dos vivos. Postula:

“Durante minha pesquisa, conheci entre os *Mbyá* com quem convivi algumas crianças que, conforme o comentário de suas próprias mães, teriam vindo em substituição de uma criança morta anteriormente. Há quem diga que, neste caso, de voltar o *nhe'e* de uma criança que morreu (isto só acontece no caso da morte de criança, a propósito), quem veio antes como menino volta como menina, e vice-versa. Outros afirmam que volta para a mesma família, mas não para os mesmos pai e mãe. De todo modo, todos dizem para o caso que é *Nhanderu* quem manda de novo, por ‘sentir pena’ (*-mboaxy*) daqueles que perderam a criança, e ainda que os xamãs são capazes de reconhecer um *nhe'e* que tenha assim voltado”. (PISSOLATO, 2006, p. 266)

As crianças que morrem podem retornar para o mesmo pai e mãe e também sob a mesma condição de menina ou menino, segundo meus interlocutores. Nesse mesmo sentido, a reencarnação de uma pessoa que tenha morrido já adulta também pode acontecer. Não haveria nenhuma restrição, podendo voltar tanto *ñe'ë* de adultos quanto a de crianças. Aliás, esse constitui um outro ponto interessante: a *ñe'ë* retorna ‘pronta’, independente de ter vivido muito ou pouco em uma experiência terrena passada. Por isso, o acolhimento das vontades e desejos dos pequenos, promovendo todo um esforço para que eles não fiquem tristes, não sintam-se contrariados diante de anseios seus. Ou seja, todo um esforço para que sejam

alegrados/ *ambovy'a*. As crianças têm vontades próprias na esfera das relações mbyá. Elas não são meras depositárias de ensinamentos, são também produtoras, criativas na sua maneira de viver entre os seus. Assim são vistas por seus pais e demais parentes; isso implica em uma não diferenciação entre mortos adultos ou crianças, pois a *ñe'ë* de ambos não se constitui a partir da vida terrena, mas, sim, de sua origem divina, que é independente de uma divisão entre adultos e crianças; é *ñe'ë*, princípio vital, e, até onde posso compreender, sem critérios etários.

Com o passar dos dias na aldeia de Ñuundy, percebi que a “saudade” de Karaí Tataendy se fazia presente. De certo modo, estar junto a eles nesse momento de tristeza foi visto como algo inusitado, pois até então não havíamos compartilhado situações como essa. Penso também que a forma com que me deixei abater, pelo modo como reagi àquela tristeza profunda pela morte do menino, influenciou conversas posteriores, tal como as narrativas acerca do retorno de Karaí Tataendy. Aos poucos, contaram-me que certas pessoas voltam para viver junto a seus parentes, e que isso provavelmente acontecera com o pequeno Karaí, como vimos. Outras tantas informações sobre pessoas que hoje eram este ou aquele parente já falecido também me foram contadas. Mesmo que o bebê de Ara recém nascido seja mesmo Karaí Tataendy, a saudade de todos por aquela criança que morreu era evidente, mas evitada. Com o passar do tempo, Karaí Tataendy começou a pertencer ao plano da memória afetiva acobertada pela necessidade em estar alegre para não sucumbir a Outros. Os Mbyá não falam de seus mortos. Falar é dar vida tanto para sua instabilidade quanto para a presença hostil do morto.

Desde o que me foi contado sobre o retorno de *Ñe'ẽ*, perguntei a meus anfitriões como poderia ser a mesma pessoa a voltar a viver entre eles. A fabricação do corpo incide na construção da pessoa, tendo em vista que ao nascer apenas *Ñe'ẽ* está “pronta”, sendo o esforço em fazer com que ela “se acostume” acionado pelo acolhimento de suas vontades. Algumas vezes presenciei crianças de tenra idade experimentando o *petynguá*, pois elas assim desejavam e, segundo os Mbyá, não havia motivo para Iher proibir. É inclusive considerado motivo de alegria que crianças manifestem esse tipo de vontade. *Ñe'ẽ* também sente saudade de seus parentes vivos e por isso *Ñanderu* permite que retornem para viver entre eles.

Nas etnografias realizadas entre os Guarani, *aguyje* seria passar pela prova da morte, alcançando a imortalidade, “com corpo e tudo”, como contaram meus interlocutores. Nesse sentido, o corpo não seria a condição propriamente de humanidade. O corpo não é justamente esse mesmo que fica na terra quando *Ñe'ẽ* retorna a *amba*. *Ãngue* como ex-sombra, ex-alma telúrica, mortos, é o “corpo” que fica, é o sangue e a carne, é o que amedronta os vivos. É o espectro do corpo que parte. A humanidade está entre a animalidade e a divindade segundo Hélène Clastres (2007), então não haveria propriamente uma dualidade, mas uma ambiguidade, um “entre”. Fazer a vida durar, cultivar emoções como a alegria, como aponta Pissolato (2006), pode ser compreendida como uma fórmula para a imortalidade. Estender a duração da vida aqui em Yvy Pyau é driblar a morte. Natureza-cultura-sobrenatureza, nos termos de Hélène Clastres, evidenciam a problemática do dois, que finda por ser a do três. É a corporalidade que se constitui enquanto estruturante para pensar essas relações.

Entre os Aché, Hélène Clastres observou que *iäve*, a alma dos mortos, surge da floresta para assombrar seus parentes vivos. Assim que a sepultura era feita, o morto era enterrado sem demora e o acampamento onde viviam era abandonado. Eles, assim como os Mbyá, tinham receios de encontrar sepulturas remexidas. Todos os pertences do morto eram enterrados, como até hoje acontece entre os Mbyá: cestas, arcos e flechas. Entre os Mbyá havia a prática do enterramento duplo para chefes e xamãs, o que atualmente parece não mais acontecer. Após a putrefação da carne, os ossos dessas pessoas eram guardados na *opy*. Os ossos, a parte que liga humanos a deuses.

Hélène Clastres (1968) diz ainda que o crânio era quebrado nessa segunda etapa do enterramento, quando já haviam apodrecido a carne e as partes moles do corpo. Registra que tal atenção era dada somente ao crânio dos adultos, nunca aos das crianças. Quebrar e queimar crânios era a última coisa que os vivos faziam por seus mortos. Se os Guarani comiam seus prisioneiros de guerra, os Guayaki comiam seus iguais. E entre os Guarani antigos também havia a prática de quebrar crânios dos mortos, mas de inimigos encontrados já falecidos, em oposição aos crânios de inimigos por eles mesmos assassinados. Esses últimos, por sua vez, eram expostos como troféu na entrada das aldeias.

Porém, havia algumas interdições para comer mortos entre os Guayaki, como não serem comidos os órgãos genitais masculinos pelas mulheres e as cabeças por pessoas jovens. Os parentes próximos de modo algum comiam seus mortos, igualmente em caso de vingança: o matador nunca comia sua vítima. Hélène Clastres observa que os Guayaki eram coerentes, pois se os mortos são inimigos qual o impeditivo para comê-los?

Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986) afirmam que esfacelar crânios e matar constituíam pares da vingança tupinambá. E esfacelar cabeças seria ainda mais importante do que matar. Somente assim para assegurar a incorporação do nome do morto-inimigo. O ciclo de vida, o agora e o que viria depois, era organizado em torno desta, sendo a instituição por excelência da sociedade tupinambá. Entre os Guayaki também observamos a prática da vingança; vimos a prática relacionada às crianças, que são mortas para acompanhar seus pais ou para vingarem pessoas e quando da prática do canibalismo recém referida entre eles. Os autores acima citados tecem comparações entre os Tupinambá e os coletivos jê no que diz respeito a forma de se relacionarem com seus inimigos. Para os primeiros a vingança era interminável e para os segundos era almejada, a todo custo, uma conclusão. Se entre os Mbyá modernos não vemos a vingança como modo relacional imperativo, a relação como interminável com seus Outros é certamente um fato. Não se tem como objetivo cessar a continuidade das relações, seja entre afins, com os Juruá ou com os mortos. Não se pretende um fim para relações com inimigos, em suma.

Epílogo



Ilustração 29: Aldeia da Pacheca, maio de 2010.

É impossível estar além ou aquém das relações. E, se todas as relações (sociais) podem ser descritas a partir da troca, no pensamento ameríndio elas firmam-se pela e não para (o fato de tal afirmação parecer óbvia não exclui a validade de sua ratificação). As alianças por casamento evidenciam o estrangeiro, o afim; aquele que deve ser aproximado. Nas relações com os Juruá, é a recusa pelo conflito que não converge com a contínua pressão de se ver às margens das estradas, da História e dos desejos de viverem segundo bem entenderem. Não raro

vemos que os Mbyá terminam por encontrar saídas à altura de suas vontades pessoais, embora neutralizem o conflito e seduzam os Juruá com a oratória pacifista. É pela troca que as relações não findam. Diante dos Juruá, os Mbyá parecem exercer um estado de presa aparente com suas falas vitimizadoras, que em nada distantes estão da realidade que vivem em muitas circunstâncias. Porém, a balança na esfera das macrorelações mostra que meus anfitriões dominam a linguagem da relação com esses Outros vorazes de seus corpos, almas e territórios. Certa vez, indignou-se Kuaray Verá, morador à época do Lami: “a divisa é o mar. Pra quê que a gente vai dividir? Yvy é o chão, é o solo e é por isso que o Guarani caminha no yvy sem se preocupar com um papel que comprove que ele é dono de tal ou tal local. Como é que o branco fala que tem um papel? Ñanderu não dá papel!”. Em outro momento, Verá Chunu, explanou acerca das insistentes contestações de ocupação de seu grupo familiar neste ou naquele lugar pelos Juruá, e interrogou “tem lugar pra todo mundo, porque o branco sempre quer o restinho que ficou pro Guarani?”. Que “os Juruá têm ciúme da terra” é consenso entre os Mbyá.

Lévi-Strauss (1992) remarcou que menos de um século depois do encontro entre ameríndios e europeus os primeiros alocaram os segundos em sua mitologia. Movido pela reflexão que já referi anteriormente, a saber, que os seres e as coisas operam a partir de uma série de bipartições, as etapas das relações entre pares se revelam sempre desiguais. Em suas palavras:

“Or nul déséquilibre ne pouvait paraître plus fort aux Indiens que celui entre les Blancs et eux. Mais ils disposaient d’un modèle dichotomique permettant de transporter en bloc cette opposition et ses séquelles dans un système de

pensée où elles avaient une place en quelque sorte réservée; de sorte que, sitôt introduite, l'opposition se mettait à fonctionner". (p. 92)

Os Juruá não encontram um lugar na mitologia mbyá, mas possuem significações para sua existência, como vimos. Como explica Lévi-Strauss, tão logo a relação se estabeleceu o sistema de pensamento ameríndio alocou os recém chegados estrangeiros em lugar desde sempre reservado a eles. Da parte de meus anfitriões não parece existir problema em co-existir com os brancos, já que somente se somariam a tantos Outros se não tão nocivos fossem. Os Juruá são vistos como mesquinhos, ciumentos, descumpridores de acordos e toda a sorte de sovinice e, apesar da assimetria de acesso a recursos necessários para existência, a começar pela terra, água, produção de alimentos, os Mbyá não se vêem como presas. Parecem, é certo, se colocarem na discursividade como subjugados pela lógica juruá, sendo reagentes à práticas estatais dentro de suas possibilidades. E assimetria de lugares nem de longe se confunde com dominação. "Os brancos ganham os Guarani no cansaço", manifestou Tupã Guyra ao término de uma reunião desgastante com a FUNAI.

Ciccarone (2001) observa que o fato dos Guarani-Mbyá insistirem no discurso sobre sua religiosidade não está isento de um "processo de manipulação em um campo de imagens negociadas", já que são eles conscientes do poder de sedução e persuasão que sua retórica religiosa tem em atingir os Juruá. No mesmo sentido da argumentação da antropóloga, mostrei nos primeiros dois capítulos que os aliados juruá constituem mediadores predadores de Outros juruá para os Mbyá, que amansados, pacificados pela oratória afetiva funcionam como veículo de predação da exterioridade. Não há, entretanto, uma vontade de trazer para dentro da esfera

do parentesco potências distantes. Os Juruá são Outros distantes, portanto sua comida, seu modo de viver, suas ganâncias são o que enfraquecem o corpo mbya e fazem escapar ñe'ë. Por outro lado, já não lhes parece mais interessante recusar a relação de contato. Se antes a relação era de recusa, hoje é de mediação. O conflito continua a ser evitado, até mesmo temido, mas a munição para fazer frente aos Juruá é encontrada em aliados e em lideranças mbyá que fortalecidos (*mbaraete/forte*) suportam o peso nocivo dessa relação.

Na microesfera das relações, os Outros próximos, os afins, passam por processos de tentativa de transformação para que venham a ser como o sujeito que os aproxima, com um limite de negatividade. Não se quer transformar realmente esse Outro em igual, pois perderia por inteiro sua outridade; mas amansar é “se acostumar” a viver junto e isso é necessário para que o recém chegado queira ficar. Vimos no segundo capítulo o extremo das relações entre homens e mulheres, sendo algumas delas forçadas a se casarem muito jovens. Pissolato (2011) diz que ao focar gênero é importante atentar para a figura do casal como lugar por excelência da cooperação, da produção de crianças e do lugar para a atualização da diferença. Tomei um rumo diferente motivada pelo percurso das relações vividas por alguns de meus anfitriões, de maneira que o casal como via da produção da pessoa se converteu em predação quase constante da diferença. Amansar filhas de suas mulheres, relacionar-se com as irmãs de suas mulheres, enfim, os homens não me parecem investir somente na produção cooperativa do casal e das crianças, por mais, é claro, que meus dados não devam ser generalizados. Entretanto, realçar a problemática do conflito é jaguarificar os Mbyá sedutores dos Juruá. A direção que

trilhei foi condizente com o que minha etnografia mostrou, considerando os lugares catalisadores de emergências de conflitos que ocupei ao longo dos últimos anos.

A correlação entre ato sexual e ato de comer se estende ao “amansar” das meninas, que uma vez menstruadas são cozidas e devem prontas para predação dos homens. O sangue, que por possuir vínculo somático com a alma telúrica é agente da transformação, é despotencializado com o fogo. A menina após o resguardo (*jekoaku*, estado quente) é cozinhada assim como a carne de caça, que também precisa ter suas potências (*tapichuá*) neutralizadas. Entre corpo e alma, dicotomia complicada de encarar, o que flutua no entre é o *-jepotá*. A instabilidade está nesse duplo imbricado e a transformação é o elemento à espreita. O *-jepotá* é um estado intensivo, latente. O violento, o que é conflitivo está sempre oculto. Se o fundo humano é o animal, o do animal é o humano, conforme observamos na relação de sedução sexual que desencadeia a transformação em *-jepotá*.

A menstruação seria vingança porque ela (a mulher, tia paterna do Lua) o marcou ou o sangue menstrual é consequência do namoro? Da relação sexual incestuosa? A mulher somente menstrua se alguém abre o caminho para o sangue sair. Entre os Matis, antes do contato sexual propriamente dito, a criança é preparada. Uma pessoa mais velha prepara o caminho. A menina quando muito nova casa com um homem adulto, com quem não terá relações sexuais prontamente. Ele irá prepará-la para mais adiante ser considerada pronta. São intervenções que modelam o corpo feminino. Se a menina menstrua é porque ela namorou com alguém. Por essa razão dizem os Mbyá que Jachy faz as meninas crescerem mais depressa que os meninos. Ele as prepara, fazendo com que o sangue menstrual encontre sua saída. O mesmo acontece entre os Yaminawa e os

Kaxinawa, segundo Els Lagrou (comunicação pessoal, ocorrida durante qualificação de tese, em novembro de 2011). Se o homem é feito pelo homem e a mulher é feita pela mulher na Melanésia, aqui entre os ameríndios, na maior parte das vezes, um faz o outro. O homem abre o caminho para fazer a mulher. As narrativas míticas mbyá nos levam a pensar sobre isso ao nos darem pistas sobre a origem da menstruação e da etiqueta das relações entre homens e mulheres.

Quando a lua é identificada, em alguns mitos amazônicos por sua irmã ou tia, entre os Mbyá ela é tia de Jachy, ela (a lua) fica com vergonha e parte. O *-jepota*, que é sempre do sexo oposto, encontra seu vetor de transformação no sangue. Menstrual entre as mulheres e de caça entre os homens. O fato dos irmãos gêmeos criarem a irmã-balaio para dar para seus inimigos nos indica que a primeira mulher é feita para acalmar a ira inimiga. Lembremos que essa mulher-irmã-balaio dos gêmeos Kuaray e Jachy foi oferecida em troca da paz dos irmãos.

No que concerne à relação com os mortos, a instabilidade se desloca para *ñe'ë* e *ãngue* passando por *ete/* corpo. Princípio vital, mortos e a captura do corpo, a morte. Viver é ser constantemente colocado em posição de submissão à morte, de risco sempre possível de se deixar capturar. Há também um entre no interstício do risco e da captura de fato, no qual residem os Outros. Heurich (2011) afirma que “dentre os seres que encarnam a jaguaridade, os mortos – *ãgue* – são aqueles que frequentemente insinuam-se durante os bailes”. Ao longo de sua reflexão, o antropólogo busca positivar comportamentos considerados anti-sociais, como os alavancados pela raiva/ *pochy*. São nos bailes que a experiência da embriaguez pela cachaça é por ele analisada à luz das cauinagens entre outros coletivos ameríndios, nos quais a distância máxima requerida para o contato com os mortos

delineia-se mínima. A medida entre o máximo e o mínimo é a flexibilidade entre a alteridade e a identidade para que a relação mantenha seu caráter vital e contínuo.

Descrevi no último capítulo o ritual funerário dedicado a uma criança e assim teci algumas reflexões sobre reverências ao morto e desaparentamento para que aconteça a transformação em inimigo. As relações com os mortos mostram-se como a propagação da produção da diferença entre mortos e vivos, na qual inclusa a necessidade da distância sem a negação de uma relação intensa. O parente morto deve ser esquecido para que os vivos não sucumbam também à captura da morte, uma vez morto ele não é mais parente e sim inimigo. E por serem os inimigos provocativos à produção da pessoa *mbyá*, a não conveniência em estancar essa relação dilui parentes próximos em Outros na categoria de mortos distantes.

Há uma certa equivalência entre mortos Outros e Outros juruá por serem ambos capturadores por excelência de *ñe'ë*. Investe-se nessas relações porque impossíveis de serem negadas, mas nem de longe convém aproximá-los. Assim como acontece com a relação com os mortos, na qual o xamã adquire importância na mediação com as divindades e por consequência na potencialização da distância de inimigos, a relação com os Juruá demanda também um mediador. Relações mediadas por pessoas fortalecidas para tanto. No que concerne aos *ja*/ donos, que assim como os mortos e os Juruá não são afins mas inimigos em toda sua potência, tratam-se de um aspecto de pessoa/sujeito da rede de relações sociocosmológicas *mbyá*. Se tudo tem seu dono, tem sua “alma”, o dono tem função de eu. O *ja* só se torna dono diante de Outro e jamais diante daquilo que é intitulado dono. Ele também é um mediador do modo relacional da predação. Da mesma forma que se faz possível correlacionar mortos e juruá por sua outridade inimiga, os *ja* ressoam

equivalentes aos Juruá na lógica da mediação mbyá. Para capturar potências bem-vindas para pessoas ou coletivos, é preciso primeiro predar donos (*ja*) e aliados brancos. Somente por esse meio para alcançar a potência pretendida.

Essas potências guardadas por *ja* e aliados juruá são equivalentes porque imprescindíveis à existência; animais que tornam-se alimentos e alianças que possibilitam permanecer em seus territórios advém como potências vitais através de relações mediadas. As aberturas ao “sistema do juruá” se mostram descontínuas e operantes desde um mesmo prisma relacional, contando com a dinâmica reagentes à configuração de fronteiras estatais e acesso a direitos tornados legítimos no pós Constituição Federal de 1988. Os movimentos de abertura e pleito de potências que somente os Juruá têm o poder de conceder aos Mbyá, por serem eles os gerentes do acesso à terra e aos benefícios homeopáticos consequentes de sua restrição, são inversamente alocados à abertura a alianças por casamento com afins estrangeiros por mulheres da família de Yva. Os mortos, penso eu, estão para os Juruá assim como os *ja* estão para os afins próximos. Enquanto os dois primeiros devem ser o ponto distante do laço relacional, os dois últimos são as presas vitais para constituição primeira de si. Entretanto, esses dois extremos contam com mediadores, que potentes na negociação alimentam a cadeia das relações infindáveis.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et space politique chez les Yanomami du Sud-Est* (Amazonie brésilienne). Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris-X (Nanterre).

ALMEIDA, Ruben Thomás. 1985. *Relatório sobre a situação dos Guarani-Mbyá do Rio Grande do Sul: a questão das terras*. Fundação Nacional do Índio(FUNAI).

ARNT, Mônica. 2010. *Mediações musicais e direitos autorais entre grupos mbyá-guarani no Rio Grande do Sul*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ASSIS, Valéria. 2006. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

BARCELLOS, Arthur. 2006. *O Compasso e a Cruz. Cartografia Jesuítica da América Colonial*. (CD-ROM).

BARROS, Valéria. 2003. *Da casa de rezas à congregação cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na terra indígena Laranjinha/PR*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2011. *Mito e Histórias nas narrativas dos Guaranis da bacia do Paranapanema*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

BELAUNDE, Luisa. 2005. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciências Sociales-UNMSM.

_____. 2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol. 49 (1).

BETHELL, L. (org). 1999. *História da América Latina*, vol. 1. São Paulo: Edusp.

BONAMIGO, Zélia. 2006. *A economia dos Mbyá-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá – PR*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná.

BONILLA, O. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana*, 11(1), 41-66.

_____. 2007. *Des proies si desirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Paris.

BROCHADO, José P. 1984. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*. Tese de Doutorado, University of Illinois.

CADOGAN, León. 1950. “El culto del árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones Guaraníes”. *América Indígena*, 10(4): 327-333.

_____. 1950a. “La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesia sagrada ‘esoterica’ de los Jeguaka-va Tendondé Porã-gue (Mbyá-Guarani) del Guaira, Paraguay”. *Revista do Museu Paulista*, 4: 233-246.

_____. 1950b. “El urutaú en la prehistoria guaraní”. Suplemento especial, *El surco*, dedicado al Centro de Estudios Antropológicos del Paraguay.

_____. 1952. “El concepto Guaraní de ‘Alma’: su interpretación semantica. *Folia Linguistica americana* 1(1): 1-4.

_____. 1955. “Aves y almas de difuntos en la mitologia guaraní y guajakí”. In: *Anthropos*, v. 50, Fribourg/Switzerland.

_____. 1997[1959]. *Ayvu Rapta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

_____. 1965. “Especulaciones en torno al *Bai ete ri va Guayaki*”. *América indígena*, vol. XXV, N° 3, julio, p. 303-319.

_____. 1971. *Ywyrá Ñe'ery* – fluye del árbol la palabra. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad CCADOGAN, León. 1950. “El culto del árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones Guaraníes”. *América Indígena*, 10(4): 327-333.

CANABRAVA, Alice. 1944. *O Comércio Português no Rio da Prata (1580-1640)*. São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

CAPRANZANO, Vincent. 1994. “Réflexions sur une anthropologie des émotions”. In: *Terrain* n° 22.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

_____. 1993. *Legislação indigenista do século XIX*. São Paulo: EDUSP e Comissão Pró-Índio de São Paulo.

CICCARONE, Celeste. 2001. *Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Paulo.

CLASTRES, Hélène. 1968. “Rites funéraires guayaki”. In: *Journal de la société des américanistes*: Paris, vol. 57.

_____. 1972. “Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme Tupinamba”. In: *Nouvelle revue de psychanalyse*: Paris, Gallimard, n° 6.

_____. 1990. “Un modèle d’inscription territoriale. Les Indiens forestiers de l’Amérique du sud”. In: *Tracés de fondation*, bajo la dirección de M. Détiéne, Louvain: Peeters.

_____. 1978 [2007]. *A terra sem mal*. Corumbiara, Roraima; Ed. Tapé.

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

_____. 1972 [1995]. *Crônica dos índios Guayaki. O que sabem os Aché caçadores nômades do Paraguai*. Paris.

_____. 2012. A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo, SP: Cosac Naify Portátil.

COSTA, Ana C. 2011. *Há erami rãema jaiko: vamos levando a vida desse jeito...* Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

DALLANHOL, Kátia. 2002. *Jeroky e Jerojy: por uma antropologia da música entre os Mbyá-Guarani do Morro dos Cavalos*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

DE LÉRY, Jean. 1880. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Alphonse Lemerre, Paris.

DE ROSE, Isabel S. 2010. *"Tata Ndereko – Fogo Sagrado: Encontro entre os Guaraní, a ayahuasca e o Caminho Vermelho"*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

DESCOLA, Philippe. 1993. "Les affinités sélectives Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. In: *L'Homme*, vol. 33, nº 126-128. Avril-Décembre.

_____. 2002. "Genealogia de objetos e antropologia da objetivação". In: *Horizontes Antropológicos*, vol. 8, nº 18, Porto Alegre.

_____. 2006. *As lanças do crepúsculo*. Cosac Naify, São Paulo.

_____. 2011. "As duas naturezas de Lévi-Strauss". In: *Revista de Sociologia e Antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – v. 1, n.2 (nov. 2011). Rio de Janeiro: PPGSA.

DOOLEY, Robert A. 1982. *Vocabulário do Guarani*. Brasília: Summer Institut of Linguistics.

EBLING, Paula E. 1981. *Levantamento de dados sócio-econômicos e culturais em dois grupos Guarani que habitam fora de áreas indígenas sob jurisdição da 13ª Delegacia Regional/FUNAI*.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14(2).

FAVRET-SAADA, J. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.

FIGUEIREDO, M. 2010. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GALLOIS, Dominique. 1992. Arte iconográfica Waiãpi. In: *Grafismo indígena*. (Lux Vidal, org.). São Paulo, Studio Nobel/Edusp/Fapesp.

GANZ, Valdirene. *Os Mbyá e a Natureza: um ensaio bibliográfico. Dissertação de mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, 2003.

GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbya: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 1997.

GEERTZ, C. 1973. *The interpretation of cultures*. Basic Books.

GOBBI, Flávio. 2008. *Entre parentes, lugares e outros: traços na sociocosmologia guarani no Sul*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

GONÇALVES, Marcelo. 2011. *Ethos e movimento: um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá-Guarani no litoral sul do Brasil*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná.

GONÇALVES, Marco A. 2001. *O Mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

GUASH, A. 2010. *Dicionário básico*. Centro de Estudios Paraguayos, Asunción.

_____ & ORTIZ, D. 2008. *Dicionario Castellano-Guarani, Guarani-Castellano. Sintáctico-Fraseológico-Ideológico*. Centro de Estudios Paraguayos, Asunción.

GUIMARÃES DE SÁ, S. 2006. *Relatório Final. Portaria FUNAI Pres/1342-2006*.

GUZMÁN, Ruy. 1914. *Historia Argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional Argentina.

HEURICH, Guilherme. 2011. *Outras alegrias: bailes e parentesco mbya*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

KESINGER, K. 1995. *How real people ought to live. The Cashinawa of eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

LADEIRA, Maria Inês. 2007. *Notas etnográficas sobre o uso dos adornos corporais Guarani Mbyá na Infância*. VII Reunião de Antropologia do Mercosul, Porto Alegre/RS.

LAGROU, E. 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

_____. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro, TopBooks.

LARRICQ, Marcelo. 1993. *Ipytuma: construcción de la persona entre los Mbyá Guarani*. Misiones, Editorial Universitaria.

LATOUR, B. 2004. "How to talk about the body? The normative dimension of science studies". *Body & Society* 10.

LÉVI-STRAUSS, C. 1943. "The social use of kinship terms among brazilian Indians". *American Anthropologist*, n. 45.

_____. 1968. *L'origine des manières de table*. Ed. Plon, Paris.

_____. 1971. *L'Homme Nu*. Ed. Plon, Paris.

_____. 1978. Mito e Significado.

_____. 1992. *Histoire de Linx*. Paris.

_____. 2000. "Postface". In: *L'Homme*, avril-septembre.

LUTZ, C. e ABDU-LUGHOD, L. 1990. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.

LUTZ, C. e WHITE, G. 1986. "The anthropology of emotions". *Annual Review os Anthropology*, nº15.

McCALLUM, C. 2001. *Gender and Sociability in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.

MACEDO, Valéria. 2010. *Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do São Paulo.

MAGNOLI, D.; OLIVEIRA, G. e MENEGOTTO, R. 2001. *Cenário gaúcho. Representações históricas e geográficas*. São Paulo: Moderna.

MARTINS, Moreno. 2007. *Ywyrá'idja: do Xamanismo às relações de contato. Auxiliares xamânicos e assessores políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos (SC)*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MELLO, Flávia. 2006. *"Aetcha nhanderukuery karai retarã": entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MELIÀ, B.; SAUL, M. E MURARO, V. 1987. *O Guarani – uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior.

MELO, Clarissa. 2008. *Corpos que falam em silêncio: escola, corpo e tempo entre os Guarani*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MÉTRAUX, Alfred. 1927. "Les Migrations Historiques des Tupi-Guarani". *Journal de la Société des Américanistes* 19.

MONTARDO, Deise. 2002. *"Através do 'Mbaraka': música e xamanismo guarani*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

MONTOYA, A. 1639 [1993]. *Tesoro de la lengua Guaraní. Arte vocabulario Tesoro y Catecismo de la lengua guaraní*. Tomo Primero. Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guash (CEPAG), Assunción, Paraguay.

_____. 1639 [2002]. *Tesoro de la lengua Guaraní. Arte vocabulario Tesoro y Catecismo de la lengua guaraní*. Tomo Segundo. Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guash (CEPAG), Assunción, Paraguay.

_____. 1639 [2011]. *Tesoro de la lengua Guaraní. Arte vocabulario Tesoro y Catecismo de la lengua guaraní*. Tomo Cuarto. Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guash (CEPAG), Assunción, Paraguay.

MORAES, Carlos E. 2010. *A refiguração da Tava Miri: São Miguel na memória coletiva dos Mbyá-Guarani (Missões/RS/Brasil)*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

NIMUENDAJU, C. 1987 [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec – Edusp.

_____. 1981. *Mapa etno-histórico de Curt-Nimuendaju*. IBGE/Fundação Nacional Pró- Memória. Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, D. 2011. *Arandu Nhembo'ea: Cosmologia, Subsistência e Xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2012. *Arandu Nhembo'ea: a noção de conhecimento e a circulação de saberes entre os Guarani em Santa Catarina*. 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo.

OLIVEIRA, M. 2004. *Kyringué o kuery guarani: infância, educação e religião entre os guarani de M'Biguaçu, SC*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

OVERING, J. 1981. "Review Article: Amazonian Anthropology". In: *Journal of Latin American Studies*, vol. 13(1).

PIRES, D. 2007. *Alegorias etnográficas do mbyá rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007): discurso prático e holismo mbyá frente as políticas*

públicas diferenciadas. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PISSOLATO, E. 2006. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2011. “Gênero, casamento e trocas com brancos”. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), Belém do Pará, Pará.

PRADELLA, L. 2009. *“Entre os seus e os outros”: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PRADO, F. 2002. *Colônia do Sacramento: o extremo sul da América portuguesa no século XVIII*. Porto Alegre: F.P.P.

PRATES, M. 2009. Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PRATES, M. & PEREIRA. “Nas margens da estrada e da história juruá: um ensaio sobre as ocupações mbyá na região hidrográfica do Guaíba (Estado do Rio Grande do Sul)”. In: Revista Espaço Ameríndio, v. 6, n. 2 (2012).

PORTO, A. 1943. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde.

QUEZADA, S. 2007. *A terra de Nhanderu: organização sociopolítica e processos de ocupação territorial dos Mbyá-Guarani em Santa Catarina, Brasil*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

ROSALDO, M. 1980. *Knowlege and Passion, ilongot notions of self and social life*. Cambridge University Press.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. 1998. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: DIFEL.

SAGUIER, R. 1980. *Literatura guarani del Paraguay: compilación, prólogo, estudios introductorios, notas y cronologias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

SAINT-HILAIRE, A. 1999. *Viagem ao Rio Grande do Sul (1820-1821)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

SEEGER, A. 1980. "O significado dos ornamentos corporais". In: *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Campus.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: OLIVEIRA FILHO, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero.

SHADEN, E. 1962. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EdUSP.

SILVA, Evaldo M. 2007. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos guarani (Mbya e Nhandéva)*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SILVEIRA, Nádia H. 2011. *Imagens da abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

SOARES, Mariana. 2012. *Caminhos para viver o Mbya Reko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de*

pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

STADEN, H. 2008. *Duas viagens ao Brasil*. L&PM Editores.

STRATHERN, M. 2006 [1988]. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Editora da Unicamp, Campinas.

SURRALLÉS, Alexandre. 2002. "Peut-on étudier l'émotion des autres?" In: *La culture. De l'universel au particulier*. Auxerre: Editions Sciences humaines.

_____. 2003. *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Maison des Sciences de l'Homme. Paris.

_____. 2004. "Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects. In: F. Heritier & M. Xanthakou (sous la direction de) *Corps et affects*. Pp.59-75. Paris : Odile Jacob.

SZTUTMAN, Renato. 2005. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

TAYLOR, A.-C. 1996. "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S. 2.

_____. 2000. "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté". In: *L'Homme*, 154-155.

TEMPASS, Martín. 2005. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia mbyá-guarani*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

_____. 2010. “Quanto mais doce, melhor”: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade mbyá-guarani. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

TESCHAUER, Carlos. 1922. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. Porto Alegre, Selbach, v. 3.

VASCONCELOS, Viviane. 2011. *Tramando redes: Parentesco e Circulação de crianças Guarani no Litoral de Santa Catarina*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

VILAÇA, A. 1993. O canibalismo funerário Pakaa-Nova. In: *Amazônia – Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP.

_____. 2005. “Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities”. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. São Paulo: Zahar/ANPOCS.

_____. 1986. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. In: *Anuário Antropológico*, 85.

_____. 1987 [1914]. “Nimuendaju e os Guarani”. In: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

_____. 1993. “La puissance et l’acte. La parenté dans les basses terres d’Amérique du Sud”. In: *L’Homme*, vol. 33, nº 126-128. Avril-Décembre.

_____. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *Mana* 2(2).

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. Cosac Naify, São Paulo.

_____. 2011. “Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro”. In: *Revista de Sociologia e Antropologia*.

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – v. 1, n.2, Rio de Janeiro: PPGSA.

