

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Bruno Nascimento Huyer



Transformação, diferença e os *juruá*:  
reflexões antropológicas entre os Mbyá-guarani no Cone Sul

Porto Alegre  
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Transformação, diferença e os *juruá*:  
reflexões antropológicas entre os Mbyá-guarani no Cone Sul

Bruno Nascimento Huyer

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Departamento de  
Antropologia Social da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul como  
requisito parcial para a obtenção do  
título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza

Porto Alegre  
2014

### CIP - Catalogação na Publicação

Nascimento Huyer, Bruno

Transformação, diferença e os juruá: reflexões antropológicas entre os Mbyá-guarani no Cone Sul / Bruno Nascimento Huyer. -- 2014.  
60 f.

Orientador: José Otávio Catafesto de Souza.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em Ciências Sociais, Porto Alegre, BR-RS, 2014.

1. Mbyá-guarani. 2. Corpo ameríndio. 3. Alteridade. 4. Transformação. 5. Etnocídio. I. Catafesto de Souza, José Otávio, orient. II. Título.

*Transformação, diferença e os juruá: reflexões antropológicas entre os Mbyá-guarani no Cone Sul*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais

Aprovado por:

---

Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza (orientador-UFRGS)

---

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva (PPGAS-UFRGS)

---

Me. Diego Duarte Eltz (UFSC)

Porto Alegre

2014

## RESUMO

O presente trabalho apresenta algumas reflexões presentes entre os Mbyá-guarani acerca das alteridades que povoam seu cosmos. Apoiada no método qualitativo e etnográfico, a pesquisa foi realizada a partir de experiências de convívio entre os Mbyá-guarani principalmente nas aldeias *Tekoá Porã* (Salto do Jacuí, RS), *Tekoá Koenju* (São Miguel das Missões, RS) e *Tamanduá* (25 de mayo, Argentina). Procura-se em um primeiro momento mostrar as elucubrações nativas que, a partir da história de um *ojepotá* ocorrida na aldeia *Tamanduá* na Argentina por volta de 1970, dialogam com as noções antropológicas de corpo e pessoa ameríndia. Na segunda parte da monografia é apresentado como há uma “abertura ao Outro” nas histórias contadas pelos Mbyá-guarani sobre os *juruá*. Narrando sua origem a partir de outra divindade e contando sobre suas características, os Mbyá abrem espaço a essa alteridade atentando para o modo de ser destrutivo dos brancos e a necessária “boa distância” (Lévi-Strauss, 1986) que precisam praticar. Conclui-se ao final que é mais fácil transformar-se em onça do que em branco, pois o risco que se corre com esse último parece ser aquele do etnocídio (Clastres, 2004).

Palavras-chave: Mbyá-guarani, Corpo ameríndio, Alteridade, Transformação, Etnocídio

## ABSTRACT

This work presents some thoughts emerged between the Mbyá-Guarani about the otherness that populate their cosmos. Supported on the qualitative and ethnographic method, the survey was conducted from living experiences between the Mbyá-Guarani especially in the villages *Tekoá Porã* (Salto do Jacuí, RS), *Tekoá Koenju* (São Miguel das Missões, RS) and *Tekoá Tamanduá* (25 de mayo, Argentina). Is first shown from one story of an *ojepotá* occurred in *Tamandua* village in Argentina by 1970, that the native lucubration dialogue with anthropological notions of body and personhood. In the second part of the work is presented how it seems to be an "openness to the Other" in the stories told by the Mbyá-Guarani about the *juruá*. Narrating their origin from another deity and their specific characteristics, the Mbyá open space to this otherness without thereby denying how destructive the way of being white is and the necessary "good distance" they need to practice (Lévi-Strauss, 1986). At the end, it is concluded that is easier to transform itself into a jaguar than into a white person, because the risk with the latter seems to be the ethnocide (Clastres, 2004).

Keywords: Mbyá-guarani, Amerindian body, Otherness, Transformation, Ethnocide

## **SIGLAS E ABREVIATURAS**

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

LAE – Laboratório de Arqueologia e Etnologia (UFRGS)

NIT – Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (UFRGS)

MPF – Ministério Público Federal

## INDÍCE DE IMAGENS E TABELAS

Imagem 1: Antropologia como relação. (acervo Baptista Da Silva <i>et al.</i> , 2009) .....	12
Imagem 2: Panorama aproximado de presença guarani na atualidade. (extraído de Souza Pradella, 2009: 39) .....	16
Imagem 3: Tata rupá. (acervo Baptista da Silva et al. 2009) .....	23
Imagem 4: Kanuto, desenho por Verá Poty (Soares, 2012) .....	26
Imagem 5: Caminhos. De autoria própria. ....	27
Imagem 6: Lugar propício para o itájá no Salto do Jacuí, autoria própria. ....	31
Imagem 7: Nhande va'e kué meme'i. (acervo Baptista da Silva et al. 2009) .....	37
Imagem 8: A caneta e o cachimbo. (acervo Baptista da Silva et al. 2009) .....	39
Imagem 9: Aqueles que foram como nós. (acervo Baptista da Silva et al. 2009) .....	48
Imagem 10: A soja e o pórtico do município de concreto, já que seu nome é Derrubadas. acervo (Souza <i>et al.</i> , 2010) .....	51
Imagem 11: Yvyra'i já. (acervo Baptista da Silva et al. 2009) .....	54
Tabela 1: Ciclo da metamorfose .....	33
Tabela 2: Oposições e o terceiro ponto derivado .....	44

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de começar agradecendo àqueles que fazem parte desse trabalho e com os quais aprendi lições das mais importantes de minha vida: Elza Ortega, Ralf Werá Poty, Ariel Kuaray, Patrícia, Léo, Maria, Gustavo Karaí, José Cirilo Morinico, Santiago Franco, Vherá Poty, Dionísio, Jorge e Papito Morinico, além de outros que aqui acabo não citando, mas que certamente compõem este trabalho.

Não posso deixar de agradecer a grande oportunidade que tive de ter dois orientadores durante minha trajetória acadêmica com suas distintas e importantes referências como o Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva com o qual iniciei minha trajetória junto aos grupos indígenas e o Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza quem me rerepresentou a disciplina e a parceria em um momento em que estava quase não voltando mais. Agradeço às diversas pessoas que através desta Universidade ajudaram a promover as oportunidades de pesquisa que possibilitaram a emergência deste trabalho. E agradeço também aos professores que me marcaram por sempre darem uma atenção respeitosa e frutífera: José Carlos Gomes do Anjos, Robin Wright, Michael Heckenberger, Ondina Leal, Cornelia Eckert, e Denise Jardim.

Aos colegas de aula e de momentos importantes da vida agradeço a paciência que tiveram comigo para aguentar meus “será?”. Agradeço ao Cosminho que vive me ensinando o que é amizade. Ao Gustavo pela intensidade, ao Paulo pela objetividade, à Gutcha pela cumplicidade! Aos colegas: Billie, Luana, Leozinho, Luiz Fagundes, Jota Erre, Giba Gil, Ana Mar, Ana Men, Ana Popp, Mariana Soares, Felipe, Luciano, Gui Heurich, Maria Paula, Flávio, Marcinho, Felipe, Bruna Comel, Thomaix, Gui Malltez, Daya, Jaime Nuno, e tantos outros, valeu por me ajudarem na construção dessa trajetória esquizo! Rita, qualquer palavra seria pouco para agradecer a parceria com que fomos aprendendo um com o outro esse caminho da etnologia, seja nos campos que fizemos juntos ou nas divagações intelectuais sempre tão profundas – não teria espaço suficiente nessas páginas para agradecer todos os créditos que mereces.

Não posso me esquecer de agradecer à grande família: mãe, pai, maninha, avós, tias, etc..., que sempre me incentivaram a seguir estudando e me deram todo o suporte necessário. Também mando uma piscadela de olho direito a todos que fazem parte da comuna da banana e da juçara que desde os sertões verdes que ainda restam me brindaram com a ironia desses caminhos institucionais.

E, claro, como não agradecer àquela que troco diariamente um acordo de amor e liberdade! Muito obrigado pelo apoio *guachita*, que continuemos nossa parceria e cumplicidade em qualquer dos mundos possíveis!

*Ha'evete karái kuery, kunhã karái kuery, xondaro'i kuery, juruá kuery! Avy'a!*

*...como reza toda a tradição,*

*é tudo uma grande invenção...*

(Mundo Livre S/A. O mistério do samba)

## Sumário

<b>CAPÍTULO 1: A inserção em campo e certas questões metodológicas</b>	<b>12</b>
Introdução	13
Universo de pesquisa	17
Questões metodológicas	18
Dos capítulos	21
<b>CAPÍTULO 2: Transformação, perspectiva e pessoa mbyá</b>	<b>23</b>
Kanuto e a transformação	24
A morte	32
Corpo ameríndio	34
<b>CAPÍTULO 3: Os juruá</b>	<b>39</b>
O contato	40
Alteridade e abertura	42
<i>Os juruá</i>	46
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>54</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>57</b>

## **CAPÍTULO 1:**

### **A inserção em campo e certas questões metodológicas**



## Introdução

Minha posição em campo: lateral esquerdo. E a situação é a seguinte: eles têm muito mais preparo físico e conhecem bem todos os “atalhos” do campo, sabem como mover-se nessa área arenosa e sabem que depois de anos de academia, pouco sabemos como nos mover longe de nossas casas. Apesar disso tudo, a disciplina tática aprendida depois de tantos anos de Educação Física na escola aliada à risada pode nos ajudar a manter nosso time de *juruaá kuery* desafiando os *mbyá* em um torneio de futebol realizado na *Tekoá Koenju*, na ocasião do aniversário de um amigo que conheci há sete anos atrás, Vherá Poty.

Minha trajetória foi assim, comecei com Vherá Poty, passei por Pierre Clastres, continuei com Ariel, Ralf, Maria, Gustavo, Leo, Elza, segui com Viveiros de Castro, e agora voltei aos clássicos: Lévi-Strauss, Dionísio Duarte, e Cirilo. Durante esses anos de convívio com a antropologia acadêmica e a *mbyá*, pude experienciar diversas reflexões sobre os mundos possíveis e tangíveis. É nessas possibilidades que este trabalho se apoia, buscando evidenciar os pontos de vistas que emergiram dessa relação.

Essa trajetória começou jogando um outro jogo, há alguns anos atrás. Eu fazia parte como recém ingresso no curso de Licenciatura em Ciências Sociais de uma pesquisa quanti-qualitativa encomendada pela prefeitura de Porto Alegre com o objetivo de realizar um censo dos Guarani habitantes da Grande Porto Alegre para o planejamento de políticas públicas a serem oferecidas pelo município. Como ainda estava descobrindo todos os possíveis campos que as Ciências Sociais podiam me ofertar, e meu principal objetivo na época era ser professor, eu ainda não tinha a real noção de quão importante haveria de ser essa experiência.

Divididos em grupos de trabalho, munidos de nossas pranchetas com um questionário padrão encomendado pela prefeitura, percorremos a aldeia *mbyá-guarani* do Cantagalo para conseguir informações sobre seus moradores. As perguntas percorriam: idade, local de nascimento, se a situação dos Guarani havia melhorado ou não, perspectivas de futuro, etc.. A oportunidade não poderia ser mais interessante para uma primeira compreensão da Diferença entre “nós” e “eles”, uma ficção que ainda não era controlada<sup>1</sup> nem, portanto, inteligível.

Não houve um pergunta sequer que fosse respondida sem certo estranhamento pelos *Mbyá-guarani*, todas eram passíveis de uma introdução pelo nosso interlocutor, o professor

---

<sup>1</sup> Depois melhor entendida a partir dos estudos de Strathern (2006)

de língua mbyá Vherá Poty. Só depois de explicada, a pergunta sobre onde haviam nascido poderia fazer algum sentido para os Mbyá que ali eram questionados por nós. Ao mesmo tempo em que íamos perguntando, podia-se perceber a discrepância entre uma perspectiva estatal e uma mbyá – como preencher a lacuna “natural de \_\_\_\_\_” quando o povo é conhecido pelo *jeguatá*, um caminhar que envolve diversos aspectos de sua cultura? (Souza Pradella, 2009b) Ou ainda, pensar a própria noção de idade a partir da contagem de anos baseados no calendário gregoriano? As respostas se suas condições de vida haviam melhorado eram as seguintes:

Antes a gente ia andando. Com o pé no chão, ia e podia parar assim, em qualquer lugar. Ia andando até o mato e lá ficava um pouquinho, descansava. Agora procura mato, não tem. Procura caça, não tem. Se pega e sai andando tem cerca, tudo cercado, *juruá* cercou tudo, enferpou a terra. Fez cercadinho e botou a garantizada pra não poder mais andar. Agora tudo isso já foi feito então a gente tem que brigar pelo cercadinho, cuidar pra ter onde ficar (Valdecir Timóteo apud Souza Pradella, 2009b).

Depois de um dia inteiro de entrevistas tentando encaixar as respostas acima à alternativas pré-estabelecidas, a Antropologia mbyá percorria meus pensamentos e o “estrango” já estava começando a ser feito. A volta do “estar lá” foi marcada pelas reflexões sugeridas pela experiência de campo, pela experiência da relação com os Mbyá.

Após este trabalho, tive a oportunidade de seguir me envolvendo com a etnologia ameríndia através da minha participação no NIT e no LAE, dois grupos de pesquisa e núcleos de amigos que me ensinaram a levar a sério esses Outros (Viveiros De Castro, 2002b). Nos anos que se seguiram, participei de projetos orientados pelos professores e doutores José Otávio Catafesto de Souza e Sergio Baptista da Silva juntos aos Kaingang, aos Charrua e aos Guarani – mas foi com os últimos que acabei me envolvendo e me engajando. Em 2009, um projeto sobre o reconhecimento de que o território guarani abarca vários países no atual contexto sócio-político sul americano<sup>2</sup> abriu a possibilidade para passar alguns dias em uma aldeia mbyá e conhecer outras pessoas muito importantes para mim e para esse trabalho.

Neste trabalho específico, nosso objetivo era levantar elementos para que os Estados do Cone Sul americano reconhecessem a característica transfronteiriça das redes de parentesco e de intercâmbio guarani que se espalham por grande parte do continente através

---

<sup>2</sup> O resultado desse projeto foi publicado em Baptista da Silva et al. (2009). A maioria das fotos presentes neste trabalho saiu dessa experiência.

de sua mobilidade<sup>3</sup> - com o objetivo de poderem circular e garantir seus direitos de maneira menos conflituosa para as burocracias estatais que os tentavam demarcar enquanto seus respectivos cidadãos. Como todas as promessas que esses projetos carregam consigo, nada parece ter avançado muito em termos de garantia de direitos, contudo, a experiência certamente foi proveitosa e garantiu que mais *juruá* fossem “predados” para fazerem parte das alianças guarani. Além do mais, grande parte das reflexões aqui travadas nasceram dessa experiência.

A aldeia na qual fomos pensar esse projeto foi a de Salto do Jacuí, *Tekoá Porã*. Uma aldeia situada na curva de um dos maiores rios que percorrem praticamente todo estado do Rio Grande do Sul e deságua na bacia hidrográfica do Lago Guaíba, na região de Porto Alegre. Esse é o rio Jacuí, que nos anos 60 sofreu grande impacto com a construção da barragem Maia Filho e da Usina Hidrelétrica Jacuí localizada nesse mesmo município. Desde então, a cidade passou a ser conhecida como a “capital gaúcha da energia elétrica”, mas para não faltar ironia a aldeia que está na periferia de Salto do Jacuí não possuía rede de energia instalada. Mais uma vez, somos obrigados a nos deparar com a precária conjuntura de acesso a determinados serviços por parte dos indígenas.

Nessa aldeia pude conhecer uma família muito importante para a minha trajetória enquanto estudante de antropologia e ciências sociais como um todo, o Ortega Duarte *kuery*. Na companhia de antropólogos ficamos uma semana na aldeia, conversando em volta dos “foguinhos” das casas *mbyá*, principalmente dos Ortega, pois eram os mais receptivos a nossa presença. Foi ali que conheci Ralf Verá Poty, uma pessoa que até hoje possuo grandes laços de amizade e quem tentava sempre me explicar a complexidade e a profundidade das reflexões guarani.

Ralf nasceu e seu avô, o grande *xeramoi* e *opyguá* Dionísio, já dizia que quando fosse mais velho era provável que se tornasse um *karaí*, principalmente pela sua grande capacidade de observação e diálogo com outras alteridades. Uma das histórias que me contaram foi que quando Ralf era pequeno ele conseguia passar horas de seu dia observando os animais, inclusive acompanhando o cotidiano das formigas durante horas sem que sua atenção fosse desviada. Essa capacidade, segundo eles, fazia dele um potencial *karaí*, mais adiante se tornará mais claro como essa história dialoga com a importância dada às alteridades pelos

---

<sup>3</sup> Essa prática foi descrita por Pissolato (2006 apud Pierri, 2013) com o conceito de *multilocalidade*. E sobre o caminhar guarani ver Souza Pradella (2009b).

Guarani, sejam elas humanas ou nem tanto – e como esse pensamento ativa certos aspectos do conceito de perspectivismo ameríndio (Viveiros De Castro, 2002a).

Desse primeiro encontro em diante, minha relação de proximidade e amizade com essa família só cresceu. Diversas vezes tive a oportunidade de voltar ao Salto do Jacuí para visitá-los, sem grandes pretensões acadêmicas, mas com vontade de manter esses laços por mais tempo fazendo com que me sentisse parte e tenha grande apreço e carinho por todos. Depois de alguns anos de relação, tive a oportunidade de visitar a aldeia do *xeramoi* e *opyguá* Dionísio Duarte, grande liderança guarani na Argentina.

A aldeia se chama *Tamanduá* e é localizada no município de 25 de Mayo, na Argentina. Na ocasião de minha visita, estava acontecendo o aniversário da escola indígena da aldeia, uma das primeiras a existirem na Argentina. Essa oportunidade me fez entender a constituição das grandes redes de parentesco e alianças entre as aldeias que conformam o grande território guarani no continente Sul-americano. Abaixo reproduzo uma imagem de satélite aproximada extraída de Souza Pradella (2009a:39) do território estendido guarani.

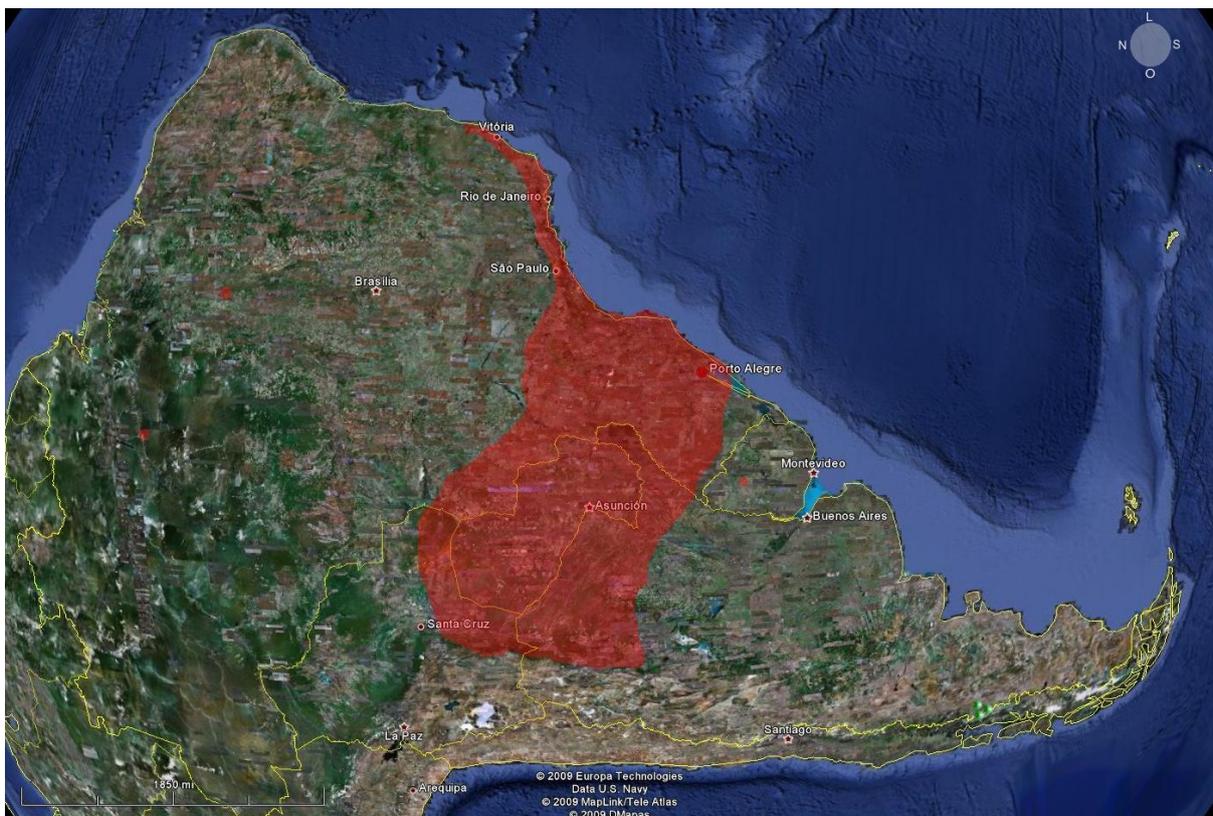


Imagem 2: Panorama aproximado de presença guarani na atualidade. (extraído de Souza Pradella, 2009: 39)

A trajetória do Ortega Duarte *kuery* evidencia aspectos muito importantes do modo de ser guarani na medida que seu *jeguatá* percorre uma grande extensão do território guarani. O percurso da família compreende estadias prolongadas na região de Misiones, na Argentina, passando por um eixo que aponta na direção do litoral sul-americano. Esse eixo é bastante visível, formando uma linha reta de Misiones ao Litoral, através de São Miguel das Missões, Salto do Jacuí, e Viamão. Foi em São Miguel das Missões, na *Tekoá Koenju*, onde mais recentemente ouvi histórias sobre a origem dos brancos de dois amigos importantes para esse trabalho, Ariel e Aldo. Dessa forma, é nessa *multilocalidade* que inúmeras redes de troca são acionadas para o livre trânsito e apoio mútuo entre os Guarani. É a partir de experiências nesses lugares, e em diferentes momentos, que este trabalho se apoia.

## **Universo de pesquisa**

Como já se tornou evidente nas páginas anteriores, este trabalho vale-se de experiências de convívio junto a certos Mbyá-guarani que por motivos que envolvem o *jeguatá* se encontravam nas aldeias *Tekoá Porã* (município de Salto do Jacuí), *Tekoá Koenju* (município de São Miguel das Missões), e *Tamanduá* (município de Veinticinco de Mayo, Misiones, Argentina).

Os Mbyá são descritos como uma parcialidade étnica de uma coletividade maior denominada como Guarani. São compreendidas enquanto guarani pelo menos sete parcialidades: Kaiowá, Mbyá, Nhandeva, Guarayo, Ava-Xiringuano, Izoceño e Tapieté, e estão presentes nos territórios nacionais de Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai, e Bolívia (Souza Pradella, 2009a). Apesar de distantes e distintas, essas parcialidades conseguem, com pouco esforço, compreenderem-se entre si. Por essa proximidade linguística e também por certos encontros conceituais-cosmológicos, são todas consideradas parte do tronco linguístico Tupi da família Tupi-Guarani. Perguntando aos Mbya quem são “Guarani”, eles logo respondem que há muitos grupos guarani, inclusive alguns que nem sabem de sua “guaranicidade”, mas que são compreendidos por eles. Dessa forma, optei por ora chamá-los de Mbyá, Mbyá-guarani, ou por somente Guarani – pois entendo que todas essas designações são aceitas por eles/as.

É impossível falar em universo de pesquisa sem pelo menos citar a precária condição territorial que se encontram os Mbyá nos dias de hoje. Expulsos de suas terras ancestrais, sem

qualquer garantia de que um dia poderão retornar a elas, são obrigados a dividirem beiras de estrada e territórios diminutos demarcados - onde vários grupos (às vezes com relações de inimizade) se espremem para terem o mínimo de espaço para cultivarem seu *tekó porã* (e também seu *tekó axy*). Esse contexto deve servir para percebermos ainda mais a grandeza desse povo e de sua forma de resistência através dos séculos:

(...) percebi que os *jurua* tão criando os *Mbyá* que nem galinha, assim tudo preso, do mesmo jeito do galinheiro. Fica então, e dão milhozinho pro *Mbyá*, pra ele não caminhar (Verá Poty Benites apud Souza Pradella, 2009b).

Os *Mbyá* com os quais procurei aprender sobre suas elucubrações estavam em diferentes aldeias espalhadas pelo cone sul do território sul-americano. A aldeia *Tekoá Porã*, está localizada no município de Salto do Jacuí, no centro do Rio Grande do Sul, e possui 234 hectares de terra já demarcadas, fato que ocorreu no ano de 1996. A aldeia *Tekoá Koenju*, localizada na região missioneira, no município de São Miguel das Missões possui 236 hectares não demarcados como Terra Indígena pelo Governo Federal, mas como Reserva Indígena do Governo do Estado do RS. Além disso, fiz uma visita de alguns dias à aldeia Tamanduá, localizada próxima à cidade de Veinticinco de Mayo na província de Misiones, Argentina. Essa aldeia possui uma área demarcada de 3.200 hectares – território grande se compararmos com os parâmetros sul-brasileiros de demarcação de terras indígenas onde os guarani sejam os beneficiários.

## Questões metodológicas

A trajetória que possibilitou este trabalho testou diferentes acordos teórico-metodológicos e finalmente se assentou em determinados autores que defendem a Antropologia como uma ciência da relação.

A partir das reflexões de James Clifford (1999), podemos pensar a chamada corrente pós-moderna da antropologia e suas influências sobre a disciplina. Clifford discute sobre a autoridade etnográfica imersa na criação do texto etnográfico. O autor descreve todo o surgimento da etnografia enquanto trabalho científico e pretensamente neutro. Sendo irmã próxima dos viajantes, missionários e comerciantes, foi se aproximando de cientistas naturais treinados pela academia que começavam a buscar dados sobre outros povos (como, por

exemplo, Franz Boas). Contudo, foi somente com Malinowski que a etnografia criou seu caráter profissional: a observação participante intensiva. Através deste método a etnografia surgia como um novo gênero científico, capaz de descrever com seriedade e neutralidade culturas distantes das Metrôpoles e portanto convencer de que Antropologia era ciência. A partir do que Clifford chama de um vaivém contínuo entre o “interior e o exterior” dos grupos estudados, a observação participante realizou “uma dialética entre experiência e interpretação” (1999).

Contudo, passados alguns anos de experiências etnográficas, Clifford (1999) assinala que é no método investigativo participante que surge a autoridade etnográfica. Para ele, os antropólogos se assemelham muito a um escritor, pois assim como na literatura, a etnografia cria um texto no qual as lógicas e as conexões entre as narrativas precisam fazer sentido a quem lê, processo semelhante à escrita de um romance. Dessa forma, a etnografia se torna uma representação arbitrária da alteridade, fazendo de extensas experiências de pesquisa interpretações culturais que evocam um caráter de verdade sobre “outro mundo”. Pela mão de um etnógrafo, um mundo inteiro é descrito e transmitido para vários contextos no processo da escrita, e é por ela que este “outro mundo” vai ser traduzido.

A partir da reflexão em relação à escrita etnográfica como um processo arbitrário, Clifford vai além, pensando na própria conceituação e descrição de Culturas enquanto lógicas delimitadas com fronteiras fixas e organizações sociais passíveis de teorização. Afinal, fazendo dos antropólogos escritores bem articulados, nada mais pode ser considerado uma *verdade*, e o conceito de cultura não passa de um conceito inventado por antropólogos para colocar grupos sociais em descrições lógicas, convencendo os leitores de suas especificidades e de sua homogeneidade. No caso específico dos ameríndios:

“A etnologia, dessa forma, enquanto “etnificação das diferenças” operou uma “cristalização de tradições” de grupos sociais específicos. Essa “etnificação” também ocasionou a “especialização cristalizante” destes mesmos grupos em territórios específicos. Os “indígenas” são considerados “autóctones” no “território americano” porque estes não atravessaram os mares em busca de novas terras para colonizarem (...) Aos “brancos”, os “não-indígenas”, é permitido não viver em seus “territórios tradicionais”. A “tradição” é uma bela prisão em que só os diferentes devem estar.” (Saldanha, 2009:36)

Além disso, como bem coloca Clifford (1999), através das experiências de campo, aspectos culturais são tornados intensamente significativos no processo subjetivo da escrita.

Para ele, não há como fugir do aspecto autoritário da antropologia, apesar de existirem diversas estratégias, ou modos<sup>4</sup>, todos pressupõe um controle autoritário do que entra, do que é importante, ou do que não serve para o texto. Como fugir, portanto, dessa autoridade em minha breve reflexão sobre o mundo das alteridades mbyá-guarani?

Não há fuga possível, contudo, apesar das importantes considerações feitas pelos que mais tarde foram chamados de pós-modernos, outros autores tentaram criar alternativas a essas críticas à etnografia e à Antropologia (Viveiros De Castro, 2002b; Strathern, 2006; Goldman, 2008; Wagner, 2010; Gordon, 2014). Goldman (2008), por exemplo, propõem uma *antropologia pós-social* na qual o principal método seria o de *afetar-se* ao invés da busca por “traços culturais” classificatórios e universalizantes. Uma antropologia que leve em conta a diferença real da alteridade, pensando o outro como realmente distinto, mas capaz de estabelecer relações que possibilitem a experiência e a capacidade de perceber outras perspectivas (nunca tornar-se o outro, mas sim ser afetado pela alteridade).

Nesse sentido, é muito esclarecedora a proposta de Wagner (2010) sobre a antropologia enquanto prática criativa, na medida em que usa o conceito de cultura para “objetificar a discrepância como uma entidade” (2010:37). Dessa forma, é necessário proceder *como se* a cultura existisse para que um “conjunto de impressões seja recriado como um conjunto de significados”(2010:41) – colocando em cheque nossos símbolos através da criação de novas analogias.

Essa inventividade, ou criatividade antropológica, se faz através da experiência no campo – é na relação com os nativos que o antropólogo reajusta os signos de sua própria cultura. Dessa forma, Wagner (2010) me parece propor uma saída interessante para o problema da autoridade etnográfica, pois ao invés de vê-la como uma ciência incapaz de ser objetiva (como me parece derivar da crítica pós-moderna), Wagner parece justamente valorizar a invenção do antropólogo como exercício simbólico capaz de desestabilizar sua própria cultura.

Goldman (2008) corrobora nesse projeto procurando justapor ideias nativas ao pensamento antropológico, pois defendendo o *afetar-se* pensa na abertura de conceitos caros à antropologia para a potencialidade da palavra nativa, destituindo de autoridade o antropólogo. Ou seja, a experiência antropológica de campo teria como objetivo a criação do

---

<sup>4</sup> “O experiencial, o interpretativo, o dialógico, e o polifônico” (Clifford, 1999).

texto a partir de um terceiro ponto no qual o nativo e o antropólogo se encontrassem, criando um “ambiente” no qual os dois estariam fora de seus lugares estabelecidos, em processo de simetrização pela experiência e não pelo diálogo (o diálogo pressupõe duas posições fixas que não saem de seus lugares. Dialogando a partir de suas perspectivas já estabelecidas, nenhuma das posições faz devir<sup>5</sup>). Essa concepção coloca antropólogo e nativo numa posição simétrica de forma que nenhum é capaz de explicar, nem mesmo interpretar o outro, mas sim experimentar.

No presente exercício antropológico, procurei levar em consideração as críticas pós-modernas sobre a autoridade etnográfica. Contudo, para não entrar em um subjetivismo onde o “Eu” antropológico se torna exacerbado na tentativa de escapar da descrição de Outrem e portanto da autoridade, busquei nessas reflexões sobre a verdade da relação uma saída produtiva desse impasse sobre o autoritarismo do texto (Viveiros De Castro, 2002b).

Dessa forma, ficará evidente ao decorrer deste trabalho que optei por raramente identificar as pessoas com as quais travei as reflexões mais profícuas com relação ao mundo mbyá. Faço isso como uma tentativa de valorizar a relação e não os Sujeitos, logo, optei por esclarecer quem são as pessoas que compõem este trabalho nessa pequena introdução, e deixar que o texto seja mesmo o produto desses cruzamentos, e principalmente, porque me parece que nem mesmo os Guaraní acreditam nesse Sujeito Existencial – aqui, um já são muitos, tanto Eu quanto o Outro.

## **Dos capítulos**

O tema geral deste trabalho são as reflexões entre os Mbyá-guarani sobre duas alteridades perigosas que povoam seu cosmos. Dessa forma, no capítulo que segue começo com a alteridade onça a partir da história da transformação de um guarani em *chivy* ocorrida na aldeia de Tamanduá, na Argentina. Essa história foi contada a mim já nos primeiros dias em que cheguei no Salto do Jacuí, lá em 2009, e me parece muito interessante para

---

<sup>5</sup> “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação (...) [devir-animal] não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal (...) [O devir] é da ordem da aliança (...) das simbioses” (Deleuze e Guattari, 1997:18). Penso que devir está relacionado à ambiguidade, opondo-se à dicotomia: fazer devir é transformar-se em ambivalências, em mais de Um.

pensarmos conceitos tais como perspectivismo, agência, noção de corpo e pessoa ameríndia que me parecem estar implícitos nessas ocasiões.

No terceiro capítulo, essas teorizações sobre as alteridades se focam sob o branco, ou *jurua*. A partir de experiências mais recentes, principalmente em São Miguel das Missões, ouvi relatos muito interessantes sobre a origem do branco que ainda estou tentando entender em todas suas dimensões. O exercício que faço aqui é pensar a diferença entre uma alteridade onça e outra branca. Se com os primeiros corre-se o risco de transformar-se, com os últimos o risco parece ser de uma sobreposição dos modos de ser *jurua* sobre os Mbyá.

## CAPÍTULO 2:

### Transformação, perspectiva e pessoa mbyá



## Kanuto e a transformação

Kanuto era um mbyá-guarani que morava na aldeia indígena de Tamanduí (Argentina). Kanuto gostava muito de praticar a caça, e seguidamente ia caçar sozinho no mato. Ficava dias caçando, e sua paixão por isso só aumentava. Quanto mais caçava, mais queria caçar, quanto mais sozinho ficava, mais gostava de sua condição solitária. Sua mulher começou a estranhar suas atitudes ao perceber a paixão pela caça crescer, e começou a desconfiar de que ele estava se deixando levar demais pelo desejo de carne – Kanuto poderia estar se transformando em outro. Tinha começado a adorar carne vermelha, e cada vez a queria mais crua.

As preocupações de sua companheira viriam a confirmar-se. Em uma noite em que dormiam juntos, Kanuto aconselhou sua mulher a não acordar no meio da madrugada se ouvisse ele falando com alguém – ele já anunciava que estava convivendo com “outros mundos” durante a noite, e sua mulher não aguentaria essa situação. Nas madrugadas, Kanuto começou a conversar com outros animais da floresta, conversava com esses outros como quem conversava com humanos. Sua mulher conta que acordou no meio de uma noite e viu Kanuto conversando com onças que caminhavam ao redor de sua casa, ela não conseguia entender o que diziam, mas Kanuto se comunicava com as onças como em uma língua própria.

No dia posterior a essa noite das onças, Kanuto foi ao mato sozinho e nunca mais voltou. Sua mulher, muito preocupada com o sumiço repentino de Kanuto, avisou seu Dionísio Ortega (avô de Ralf Verá Poty e Sandro Ariel, os contadores dessa história), o que tinha ocorrido. Falou tudo: que seu marido tinha desaparecido, sobre suas desconfianças quanto ao estranho comportamento de Kanuto, e sobre a noite passada. Depois de ouvir todas as histórias, seu Dionísio Ortega saiu ao mato com mais alguns companheiros para procurar Kanuto já temendo por sua possível transformação. Depois de dias de procura, consultas aos deuses, acharam-no suspenso em uma árvore com uma corda enrolada em seu pescoço. Ele estava tentado se matar para completar sua metamorfose. Também notaram que seu braço e peito estavam todo queimado, evidenciando que Tupã tinha lançado um raio em Kanuto.

Naquele momento Kanuto já estava se transformando – metade de seu corpo era onça, suas pernas já não eram mais eretas e estavam transformadas em patas, seu tronco já

estava curvado como a posição das onças. Sua pele também estava diferente, as manchas características das *chivy* (onças) apareciam, principalmente na parte inferior de seu corpo. Seu Dionísio trouxe Kanuto à aldeia aparentemente morto. Aparentemente, pois apesar de não aparecerem batimentos cardíacos, nem qualquer sinal de vida, Kanuto conservava um “fio de vida”. Esses “mutantes” conservam suas vidas como um último estágio para a completa transformação, condição essa que acaba enganando os Mbyá desavisados que enterram os ojepotá ainda “vivos”, possibilitando a esses “mutantes” uma espécie de renascimento abaixo da terra. Sabendo do risco do ojepotá, que ao se fingir de morto revira-se debaixo da terra desvencilhando-se dela e consegue voltar ao mundo totalmente transformado, seu Dionísio Duarte tentou cravar uma lança no peito de Kanuto. Na primeira tentativa a lança perdeu todo o seu fio, Kanuto já não tinha mais pele humana, possuía o couro grosso de uma onça. Somente na terceira lança que o couro de Kanuto foi perfurado e sua morte enfim, confirmada, garantindo a segurança da aldeia. (Caderno de campo, 17.11.2009)

A noção de *ojepotá* já foi discutida por alguns antropólogos (Mello, 2006; Pissolato, 2006; Prates, 2009; Heurich, 2011; Soares, 2012), apesar de entre os Mbya existir certo perigo em falar sobre o tema. Segundo Prates (2009) o risco de “*ojepotar-se*” é maior para as mulheres em comparação com os homens, pois elas estariam mais suscetíveis a essas transformações por causa da menstruação – o sangue é algo que as deixam sensíveis aos outros seres do cosmos (Prates, 2009). Soares (2012) relata o mesmo caso de Kanuto e outro ocorrido em São Paulo, onde um homem teria sido enterrado sem ninguém notar nada, mas a partir do sonho de um *karai* a aldeia resolve desenterrá-lo, e assim identificam a transformação: o homem estava sem pelos no corpo e com os braços compridos – “tornando-se uma espécie de cobra, minhoca ou animal aquático” (Soares, 2012:95).

A história de Kanuto foi contada a mim no ano de 2009, quando participava de um projeto que discutia a mobilidade guarani através dos diferentes países do cone sul americano. O projeto visava reconhecer essa mobilidade transnacional para que os países pudessem adequar suas políticas públicas para garantir o direito dos Guarani ao trânsito em seu macro-território. Através dos pesquisadores vinculados ao NIT e ao LAE, nos dividimos em duas aldeias no Rio Grande do Sul para pensar essa mobilidade transnacional: Irapuá, um

acampamento na beira da estrada BR-290, e Salto do Jacuí, aldeia demarcada localizada no município de mesmo nome.

A aldeia localizada no município de Salto do Jacuí se chama *Tekoá Porã*. Cheguei a ela no contexto do projeto acima mencionado, e logo me aproximei e desenvolvi inúmeras relações de amizade com alguns Mbyá-guarani que ali residiam. A família extensa na qual continuo tendo relações próximas morava na aldeia após um período conturbado que haviam passado na Argentina – na *Tekoá Tamanduá*.

Aproximando-me primeiro de Verá Poty, logo ele resolveu mostrar-me um desenho que havia feito em uma das paredes da escola. Ótimo desenhista, havia desenhado Kanuto com metade do corpo em forma mais humana e outra já em um *devir* onça:



Imagem 4: Kanuto, desenho por Verá Poty (Soares, 2012)

Foi em *Tamanduá* que Kanuto se transformou em onça. De acordo com meus interlocutores/amigos, todos os Mbyá podem tornar-se um *ojepotá* e isso pode ser um processo demorado – pode-se passar meses sem ninguém perceber a transformação de um Mbyá. Se a pessoa mbyá começa a desenvolver desejos muito acentuados com relação à

carne, principalmente se ela estiver quase crua, ou se pratica a caça exageradamente, ou ainda se começa a gostar de ficar sozinha no mato durante muito tempo – pode estar se desenvolvendo uma transformação/*ojepotá*.

Outro aspecto que já foi relacionado por outros autores (Pissolato, 2006:204), e confirmado pelos Mbyá com os quais convivi, é a relação do *ojepotá* com a libido. De acordo com eles, o desejo exacerbado de sexo, ou a imaginação continuada de relação sexual com alguém em específico aumentam os riscos de tornarem-se um *ojepotá*. Esse é o caso dos jovens que estão muito ansiosos por parceiros/as que quando estão sozinhos caminhando pelo mato correm o risco de enxergarem espíritos transformados em imagens de mulheres ou homens sedutores tentando enganá-los, seduzindo-os para ficarem no mato por mais alguns minutos, horas, ou dias.



Imagem 5: Caminhos. De autoria própria.

No caso específico da história de Kanuto, o gatilho inicial é dado a partir da obstinação pela caça (e logo, pela carne crua) e de sua situação de solidude. Kanuto começa a desenvolver um desejo exagerado de praticar a caça, juntando-se a isso a condição de estar sempre indo só à mata. Tempass (2010:173) ressalta que as carnes caçadas passam determinados atributos quando consumidas pelos Mbyá, ou seja, quando os Mbyá consomem tatu, adquirem sua força e se protegem de ataques inimigos (em referência à carapaça do tatu), quando consomem lebre ficam mais ágeis, e se comem alguma paca fortalecem seus dentes: “é pela alimentação que se tem maior eficácia na transmissão dos atributos simbólicos” (Tempass, 2010:173). Contudo, ao mesmo tempo em que a caça é valorizada, determinados atributos dela são perigosos, como o *tupixuá*<sup>6</sup>.

O *tupixuá* é descrito como um espírito que habita os animais e é cultivado nos corpos guarani se eles acabam por consumir carnes cruas. Somente o cozimento dos alimentos afasta o risco de *tupixuá*, e seria justamente essa característica da carne crua o agente causador da transformação (Id: 174). Pois se deve somar ao *tupixuá* existente na carne crua o fato dela carregar em si o risco do próprio **sangue** como agente de transformação. Conforme já relatado, o sangue da primeira menstruação é diretamente relacionado com o risco de *ojepotá* (Prates, 2009) devido a ser um dos mais fortes motores de contágio de perspectivas – mais tarde veremos como o sangue também é chave para entendermos a diferença entre os Guarani e os *juruá* (os brancos).

Somando-se a isso, outros fatores ocorrem para que se culmine na metamorfose, dentre eles vale ressaltar o gradual desprendimento da *ñe'e*, a condição de solidude e a não coletivização dos alimentos caçados (conforme Kanuto). Os dois últimos revelam valores extremamente importantes para os Guarani, o oposto de ambos reforçam os laços de sociabilidade guarani e assentam a humanidade nos corpos (Id:161). Agora, passemos para o primeiro ponto da transformação da humanidade de Kanuto, o desprendimento gradual de sua *ñe'e*.

---

<sup>6</sup> Sobre o *tupixuá*, ver mais em Tempass (2010), autor que ressalta sua relação com o jaguar: “... a existência de “espíritos malignos” que “habitam” os animais. Estes, apesar de serem vários, são corriqueiramente designados pelos Mbyá-Guarani simplesmente como *tupixua* (ou *pixua*), que é o espírito da carne crua, ou o espírito do jaguar ou ainda o espírito dos animais. (...) O *tupixua* é um agente para a transposição do domínio da sociedade para o da natureza” (Id.:157)

Segundo os Mbyá, a *ñe'e* seria o que mais se aproximaria de “nosso” conceito de alma. Ela seria o condutor da humanidade lançada pelos deuses ainda no ventre das mães<sup>7</sup>, mas somente identificada no momento do *nhemongarai*<sup>8</sup> – importante ritual realizado na *opy* (casa de reza) na época de início do ano em um calendário guarani – a *Ará Pyau* (tempo primeiro, original), mais facilmente traduzido como primavera, mas que se relaciona a diversos aspectos cosmológicos primordiais da Terra (*yvy yma*)<sup>9</sup>. Nesse ritual ocorre o “batismo” de todas as sementes e o descobrimento pelos *karaí* (xamãs) dos nomes das crianças, ou mais especificamente, do lugar de onde as *ñe'e* vieram. Se as *ñe'e* vieram de *Tupã Ru Eté* (divindade das chuvas e raios), são alguns nomes que se podem dar aos pequenos guarani, como por exemplo o nome de *Verá* aos meninos e de *Pará* às meninas; se vieram de *Ñamandu Ru Eté* (divindade do Sol) são outros, como por exemplo, *Kuaray* para meninos e *Jachuka* para meninas<sup>10</sup>.

A partir da chegada da *ñe'e*, que já se dá na barriga da mãe, diversos são os cuidados que se deve tomar para que a alma não se desprenda do corpo e a pessoa mbyá acabe se tornando Outro (espírito, onça, planta, etc.). Desde diversas restrições por parte da mãe e do pai, até os anos iniciais da criança, a *ñe'e* está sensivelmente assentada no corpo – a qualquer distúrbio pode-se perdê-la.

Quando participei de estágio em Antropologia junto ao MPF, houve um caso de uma criança que faleceu por viver próxima a beira de uma estrada e sua *ñe'e* ter desprendido de seu corpo. Tudo começou quando ela tomou um grande susto por ter sido quase atropelada por um caminhão que trafegava em alta velocidade na rodovia no momento em que brincava com outras crianças – não tardou muitos dias para ficar enferma e falecer no hospital. Segundo os Mbyá, foi uma combinação de fatores que causaram a morte da menina. Primeiro o susto, e depois a falta de terra para plantar *avaxi* (milho), e falta de mato para buscar determinados remédios, somando-se ao isolamento da criança em um hospital – fatores que conjugados fizeram a *ñe'e* abandonar o corpo. Ou seja, as condições de falta de acesso a esses elementos de fabricação e manutenção do corpo (citadas como a relação com o mato e a alimentação a base de *avaxi*) não possibilitaram que os *karaí* conseguissem manter a *ñe'e* nesse plano e no corpo da criança, ainda mais tendo que “trabalhar” dentro de um hospital.

---

<sup>7</sup> “O *nhe'e* [alma] de uma criança é trazido do mundo divino, através do *apyka* [banco ritual], para se assentar no ventre da mãe” (Assis, 2006:87 apud Soares, 2012:67).

<sup>8</sup> São inúmeras as digressões sobre o *nhemongarai*, para a primeira descrita na etnologia, ver Nimuendaju (1987).

<sup>9</sup> Cf. Cadogan (1992).

<sup>10</sup> Para uma relação completa dos nomes de acordo com as divindades que os enviam, ver Soares (2012).

São incontáveis casos como esse dentro do contexto atual de territórios minúsculos que as frentes civilizatórias impuseram aos Mbyá, mais adiante veremos como esse modo de transformar as matas em campo por parte dos *juruá* já é há muito tempo analisado pelos Guarani.

Voltando, dessa forma, o desprendimento da *ñe'e* pode acabar causando, e sendo motivado a, uma transformação corporal e de ponto de vista, afinal os mortos também são Outros (Carneiro da Cunha, 1976). Segundo Heurich (2011), os diversos *-já* que povoam o cosmos guarani possuem a capacidade de “impor” sua perspectiva sob outros seres, fazendo-os perder sua perspectiva original. Esse seria o caso dos *ojepotá*, que cederiam sua perspectiva mbyá para outros *-já* – nesse caso específico de Kanuto, ao *chivyjá* (guardião/espírito da onça).

A figura *-já* é muito importante para entendermos o processo de *ojepotá* e conseqüentemente o desprendimento da *ñe'e*. A principal tradução utilizada pelos meus amigos mbyá para esse termo é “dono”. Seriam entidades “donas” de determinadas espécies (*chivyjá* – das onças), plantas (*yvyradjá* – das árvores), sentimentos (*takateydja* – dos ciúmes), e até mesmo geografias (*itajá* – das pedras)<sup>11</sup>. Segundo alguns autores (Souza Pradella, 2009a; Soares, 2012), essas figuras seriam *quase*-espíritos que cuidariam de seus “representantes” que habitam os mesmos planos terrestres dos Guarani.

Nas vezes em que fui pescar, principalmente junto a Verá Poty e Karáí Tataendy, eles me alertavam para irmos falando baixo. Isso porque os *itajá* (donos das pedras) podiam ver-nos e possuíam sua própria aldeia perto das pedras, em um plano um pouco acima de nós, e não gostavam de serem perturbados. Além disso, não podíamos ir todos os dias pescar, pois corríamos o risco de incomodar os donos dos peixes – como ocorreu com Karáí Tataendy que ficou doente por pescar demais<sup>12</sup>.

Os *-já* estão por toda a parte, zelam por seus “representantes” em planos terrestres dos distúrbios que podem sofrer por outros seres. Além disso, são responsáveis pela maior parte das precauções e preocupações dos Mbyá – desde restrições alimentares, práticas rituais, povoando os perigos da menarca, e da couvade, eles se impõem enquanto perigo ao mundo dos Mbyá (Heurich, 2011).

---

<sup>11</sup> Termos coletados em campo e em Heurich (2011:41)

<sup>12</sup> Soares (2012:227) relata a recuperação de Karáí Tataendy quando este foi atacado por *itajá*. O motivo do ataque seria porque pescava exageradamente sem cuidar com o barulho e desorganização que fazia junto às pedras do rio. Dessa forma, foi curado pelo *karáí* Iapuá que retirou pedrinhas de seu joelho.

Heurich (2011:40) sugere a tradução como “espíritos-dono” – e vai além ao perceber certa equivalência relacional entre *-já* e *ñe’e*<sup>13</sup>. Segundo seus interlocutores, os Mbyá seriam aqueles que possuem a *ñe’e*, enquanto Outros (inclusive os brancos) possuiriam seus equivalentes *-já* – é interessante lembrar como muitos autores se referem à *ñe’e* como “alma-palavra”, mostrando que pode ser devido ao fato da exclusividade de quem é guarani ter a perspectiva humana. De acordo com os Mbyá com quem conversei sobre isso, os *juruá* também possuem *ñe’e*, e a diferença seria que os Mbyá além de possuírem uma *ñe’e*, também teriam mais duas “almas/espíritos”: a *ñe’e mbyté*, e o *ãy*.



Imagem 6: Lugar propício para o itájá no Salto do Jacuí, autoria própria.

O importante a ressaltar aqui é que para se manter uma forma corporal no plano terrestre, existe a necessidade de que um espírito se assente em uma forma. Dessa maneira, para o *ojepotá* se manter corporalmente, é necessário que a partir do desprendimento de sua *ñe’e* guarani, venha se impor um *-já*. Ou seja, os *já* teriam a capacidade de impor sua perspectiva sob as *ñe’e* mbyá – troca que motivaria a transformação.

---

<sup>13</sup> Heurich (2011) pergunta se os animais tem *ñe’e*, e escuta que não, que possuem seus *já* – assim como os não-indígenas.

Por isso, tudo aquilo que tem seu respectivo *-já* se apresenta como uma possível agência sob as formas e espíritos *mbya*. Segundo me contaram, até mesmo a preguiça pode se impor sob um corpo guarani, fazendo com que a pessoa não consiga se levantar mais por estar tomada pelo *ateyja*. Se não há nenhum espírito que assuma o corpo, o desprendimento da *ñe'e* faz com que se perca a forma e se torne somente espírito – como o caso da criança que acabou falecendo devido ao susto tomado na beira da estrada.

## A morte

Um dos aspectos bastante ressaltados nas histórias de metamorfose pelos *mbyá*, é a morte. Ao mesmo tempo em que sua condição é capaz de acabar com o perigo do *ojepotá* se realizada de forma correta, a *quase-morte* é responsável pela troca completa de perspectiva. Após certo convívio com a alteridade onça e do compartilhamento dos mesmos alimentos (gostar de carne crua), Kanuto precisava acabar com sua perspectiva de *Mbyá* para completar sua transformação corporal imposta pelo *chivyjá*. Para isso tenta através do enforcamento atingir quase um estado de morte de seu mundo *mbyá* para “renascer” em corpo de onça. É importante ressaltar que a metamorfose pode ser na direção de qualquer ser vivo, ou nem tão vivo e o (mi)tema da morte com relação à transformação corporal já foi referida por outros autores em contextos diferentes. Foi o que ocorreu no surgimento da *mandi'o* (mandioca) no mundo, conforme relatado por Soares (2012):

Há muito tempo atrás existia um casal que tinha uma menina muito feia e muito magrinha, por isso as outras crianças não gostavam de brincar com ela, então a menina ficava muito triste. Um dia ela fugiu pro mato e naquele dia veio uma chuva forte e veio um raio nela. Depois a mãe a procurou e não a encontrou. Naquela noite a mãe sonhou com uma voz que lhe falava para ir novamente ao mato e enterrar a filha dela. A mãe foi, a encontrou, enterrou e voltou para casa. Depois de alguns dias, a mãe voltou onde estava enterrada a filha e viu que tinha um pé (planta) nascendo. A mãe viu a planta nascendo e ficou muito assustada, porque não a conhecia. Depois ela sonhou de novo, naquela noite, com uma voz que falava que era a filha que tava brotando, e daí lhe falou o nome que era mandioca que iria alimentar toda a aldeia para sempre, e que tinha que guardar a rama para sempre tê-la. (Ará apud Soares, 2012:87)

Se compararmos com Kanuto, as duas transformações ocorreram de formas semelhantes, preservando certos aspectos mitológicos, uma faz a transformação completa e outra é interrompida pelo *karaí*. A recorrência da agência de Tupã nas duas histórias é intrigante, pois parece agenciar na tentativa de completar ambas as metamorfoses.

A partir da comparação entre mitemas, percebemos certos encontros entre a transformação de Kanuto com a da menina *mandi'o*. De acordo com o relatado, a morte apresenta-se como a única saída possível para não ser realizada uma transformação completa. Contudo, é interessante vermos na história de Kanuto que ele tenta se enforcar, conservando um “fio de vida” como me foi relatado. Se com *mandi'o* a transformação ocorre a partir da agência de Tupã (com chuvas e raios), no caso de Kanuto, os Mbyá parecem contrariar (ou contribuir) com Tupã ao tentar matá-lo por completo. Quando me contaram, não ficou claro se Tupã havia lançado raios contra Kanuto para ajudar os Mbyá ou para simplesmente transformá-lo: “O *djepotá* atíça esse movimento de fixação da forma, articulando a relação entre deuses, homens e seres outros” (Prates, 2009:64).

<b>Ciclo da metamorfose – <i>mandi'o</i></b>	<b>Ciclo da metamorfose - Kanuto</b>
Menina e sua solitude	Kanuto e sua solitude (caça sozinho)
Menina foge para o mato	Kanuto foge para o mato (depois de ter se comunicado com onças durante a noite)
Tupã lança um raio	Sua mulher acorda e avisa o <i>karaí</i>
A mãe sonha sobre a menina morta	O <i>karaí</i> fuma e pergunta aos deuses onde está Kanuto
Vão à busca da menina	Vão em busca de Kanuto
Com ajuda dos deuses a encontram	Encontram semi-morto Descobrem que Tupã lançou um raio
Enterram seu corpo como a encontraram	Não enterram sem antes matá-lo por completo
Menina brota debaixo da terra como mandioca	Transformação de Kanuto é estancada

O que vale ressaltar aqui é a morte como idioma da transformação. No caso da *mandi'o*, a transformação ocorre vetorizada para a mandioca, no caso de Kanuto, é interrompida do vetor onça, mas segue seu percurso não tão diferente para um vetor *angue* (forma-espírito). A morte, portanto, transforma a humanidade-mbya em uma alteridade – na maioria das vezes perigosa: é a condição de ex-parente que torna os *ojepotá* um grande risco

aos Mbyá. Segundo foi-me relatado, é essa existência entre ser Mbya e onça (no caso de Kanuto) que compõem o maior perigo para uma aldeia quando esta se depara com uma transformação desse tipo. Esse é o motivo dos vários casos de *ojepotá* tratados em diversas dissertações e teses relatarem sempre os esforços comunitários da aldeia na busca por uma solução conjunta contra esse tipo de metamorfose. Segundo aqueles com os quais convivi, pelo fato de ainda existir algum tipo de relação com a aldeia, esses *ojepotá* tendem a voltar e fazerem de todos os habitantes suas presas, pois de alguma forma ainda guardam vínculos parentais com alguns aldeãos, ficam presos num devir “mal” completado: “...dizem que o espírito dono do animal *-nhemboete*, impõe respeito, e então a pessoa *jepota* passa a ver o animal como parente e os parentes como presa (Macedo, 2009: 202 apud Heurich, 2011:45).

## **Corpo ameríndio**

A capacidade de transformação corporal já foi discutida em outros contextos etnográficos ameríndios. Como Viveiros de Castro (1979) defende em texto célebre, o corpo indígena precisa ser submetido a “processos intencionais, periódicos, de fabricação” (Id: 31). Ao que me parece, as teorizações mbyá sobre a possibilidade de transformar-se corporalmente corroboram para certos conceitos amplamente identificados com os ameríndios das terras baixas sul-americanas, e ainda mais especificamente com diversos grupos do chamado tronco Tupi. Dessa forma, experimentemos agora esses conceitos mais gerais trazidos por etnólogos de outros lugares da América do Sul.

A partir do acima exposto, Kanuto parou de fabricar seu corpo humano mbyá quando passou a conviver com outros seres, passando a compartilhar hábitos, costumes, conversas, alimentos – passando a fabricar seu corpo enquanto onça. Assim passo a outra noção que Viveiros de Castro, no mesmo texto, aponta como estrutural dessas sociedades, a metamorfose. Segundo ele, a partir da fabricação os indígenas controlam a natureza sobre sua cultura, mas com a metamorfose, a imprevisibilidade é introduzida nessa ordem. Fazendo com que corram o risco iminente de transformarem-se corporalmente, e portanto socialmente:

Se os Yawalapíti dizem que a reclusão é “para” se mudar o corpo, esta afirmativa não pode ser tomada como “metáfora”; ela deve ser ouvida ao pé da letra, desde que se entenda que o “corpo”, para os Yawalapíti, é algo diverso do que assim chamamos. (VIVEIROS DE CASTRO, 1979:37)

Outro importante autor que considera a importância dada ao corpo por grupos ameríndios, é Clastres (2003), quando defende que o corpo indígena é como uma tela onde são inscritas as leis dessas sociedades. Essas leis são marcadas sobre a superfície do corpo, processo que, segundo Clastres, gera a proibição da desigualdade. Diferente dos povos com Estado, em que as leis estão separadas e distantes dos corpos e das pessoas, as leis das sociedades “primitivas” estão sob os corpos de tal maneira conjunta que não se separa dicotomicamente lei e corpo, sociedade e indivíduo, poder e submissão, fazendo do corpo um mediador permeável dessas instâncias. Seguindo na mesma linha, Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) salientam que o corpo não só é mediador como também é central na formação da pessoa ameríndia. É pelo corpo e no corpo que os indígenas vão estabelecer sua noção de pessoa.

Dessa forma, a fabricação do corpo torna-se fundamental para entendermos as teorizações mbyá sobre a capacidade de transformação da pessoa mbyá em Outrem. A partir dessas considerações vemos que a metamorfose corporal de Kanuto também o fez transformar-se socialmente, pois passou a integrar outro mundo, o das onças. Retomo agora as considerações de alguns etnólogos sobre o corpo e a pessoa ameríndia para pensarmos sobre algumas das reflexões já realizadas.

Voltando aos três autores, segundo eles a originalidade dos grupos indígenas das terras baixas brasileiras está justamente nas teorizações sobre corpo e pessoa, uma grande contribuição para as teorias antropológicas na medida em que possuem conceitos próprios e diferentes dos conceitos clássicos da disciplina, acostumada a estudar os povos africanos e melanésios: “Tudo indica que, de fato, a grande maioria das sociedades tribais do continente privilegia uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias” (Seeger *et al.*, 1979). Segundo eles, estudar o lugar da corporalidade nessas sociedades é indagar-se sobre a própria construção da noção de pessoa, pois da concepção de corpo emanaria toda a linguagem simbólica desses grupos.

O corpo indígena não pode ser pensado enquanto Uno, sustentando papéis sociais, ou como palco de performances representacionais. Aqui, o corpo é a matriz dos símbolos, é o *locus* onde será experienciado uma perspectiva, e as relações sociais específicas. Ele “é a um só tempo individual e coletivo, social e natural” (Seeger *et al.*, 1979). O corpo forma a pessoa ameríndia: ao fabricarem seus corpos, ou corpos outros, os ameríndios transformam sua pessoa, assim como sua organização e posição no cosmos.

Assim, como afirma Viveiros de Castro (2002b), a filosofia ameríndia das terras baixas da América do Sul seria relacional: todos os seres do cosmos estão em relações de afinidade, pois todos possuem cultura, e o idioma dessas relações vai ser elaborado pela fabricação das formas dos corpos. Dessa forma, passamos a outra noção já célebre nas etnologias, o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002a; Lima, 1996).

Segundo Viveiros de Castro (2002a), o pensamento ameríndio pensaria em uma cultura inata a todos os seres habitantes do cosmos, e naturezas diferenciadas. O perspectivismo seria a concepção ameríndia de que todos os seres habitantes do cosmos percebem-se como humanos, mesmo contendo diferentes corpos/formas – todos se percebem a partir de uma perspectiva humana sobre o mundo. Dessa maneira, uma onça enxerga a si mesmo como humana, e vê outros como não-humanos, os homens vêem-se como homens e enxergam onças como onças:

“o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos, meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se veem a si mesmos.”(Viveiros de Castro, 2002a, pp. 350)

Dessa forma, condição original comum aos humanos e animais é a humanidade, os humanos foram aqueles que continuaram iguais: “os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” (Viveiros de Castro, 2002a:355). Essa concepção tenta desestabilizar a noção pressuposta da antropologia culturalista de um mundo universalmente dicotomizado: os humanos foram animais e a partir de tabus, acasos, escolhas, criaram culturas humanas – vertente teórica que considera as diversas culturas como derivadas de uma natureza comum.

Viveiros de Castro afirma que a ideia ameríndia seria a de um relacionalismo ao invés de um relativismo – já que a “humanidade passa a ser entendida como uma capacidade reflexiva e não como uma essência que pertence a uma espécie” (Heurich, 2011:46). O perspectivismo tal como proposto por esses autores, estaria pensando em um multinaturalismo, ao contrário de um multiculturalismo, ou seja, pensaria que de uma cultura (a humana) emanariam várias naturezas (vários corpos e formas diferentes). Dessa forma, as concepções ameríndias não seriam apenas “representações” de mundo, mas sim mundos vividos e experienciados.

Tendo essa base “humana” em comum, a transformação entre “espécies” passaria especificamente pela mudança de corpo, ou seja, de “natureza”. Heurich (2011) defende que a noção de *-já* ajudaria-nos a entender essa agência comum a todos os seres no caso específico dos mbyá, ou seja, configuraria a polo “cultura” nesse jogo relacional. Isso se deve ao fato da maioria de seres e entes possuírem seu próprio *-já*, responsável enquanto um espírito-dono e agente comunicador inter-espécies. No caso de Kanuto, o *chivyjá* (espírito-dono das onças) impôs sua perspectiva sob a *ñe'e* mbya-guarani, fazendo com que a forma corporal se transformasse.

Ao pensarmos com os autores acima, a partir da metamorfose corporal de Kanuto houve uma transformação em sua pessoa e logo em sua *socialidade*<sup>14</sup> – passando a integrar outro mundo, o das onças. Por isso, os conceitos discutidos acima sobre o corpo e a noção de



Imagem 7: Nhande va'e kué meme'i. (acervo Baptista et al. 2009)

<sup>14</sup> Com relação ao conceito de socialidade, ver Strathern (2006).

pessoa ameríndia são centrais para entendermos todas as nuances presentes nesse processo de transformação de Kanuto em onça.

Primeiro porque foi a relação com a alteridade (através do sangue da carne crua, e da sociabilidade com as onças) que culminou em uma transformação da pessoa. Segundo, as reflexões sobre o perspectivismo ameríndio nos ajudam a entender a onça não como um animal isento de reflexividade. Ao contrário, vemos como a onça não só possui uma perspectiva como é capaz de capturar humanos e fazê-los viver enquanto onças. Ao transformar seu corpo, Kanuto transformou seus hábitos. Porém, apesar de Kanuto ter se transformado em onça, enquanto um *ojepotá* ele era um grande risco para os mbyá-guarani de sua aldeia, pois ele continuaria a querer ficar próximo de seus antigos parentes.

Outro momento importante para pensarmos as noções sobre o perspectivismo ameríndio é aquele no qual a companheira de Kanuto o vê conversando com as onças. Quando Kanuto aparece na história convivendo e conversando com as onças de maneira “humana”, percebemos que ele está começando a assumir outro ponto de vista. Sua mulher, ao contrário, ainda conserva sua humanidade mbyá, e portanto não compreende nada do que falam. Kanuto começou ali a experienciar outro corpo, a entrar em afinidade com as onças:

Não há, no perspectivismo, um referente material, um universo previamente dado. É a perspectiva que cria o mundo, que determina a sua substância. Diferente das representações, as perspectivas não estão relacionadas ao espírito e à mente, mas ao corpo. Aqueles que partilham a mesma perspectiva possuem, por princípio, um mesmo tipo de corpo (em contínuo processo de constituição e de transformação a partir da troca de substâncias corporais, da comensalidade e da partilha de afetos e memória), sendo, portanto, consubstanciais, percebendo-se uns aos outros como humanos. (Vilaça, 2008)

Dessa forma, a partir da comensalidade, Kanuto passou a transformar-se. E como transformar não é apenas representar um papel, passou a mudar seu corpo e logo sua *socialidade*. A história de Kanuto parece, portanto, agregar novos conceitos e variações da formação da pessoa ameríndia, em específico da pessoa mbyá. Passemos agora a outras noções importantes que já estão presentes na história de Kanuto, mas que configuram o lugar do branco nessa relação entre os seres presentes no cosmos.

## CAPÍTULO 3:

### *Os juruá*



## O contato

Em primeiro lugar porque, ao contrário do que parecem crer Oliveira ou Lima, seus praticantes não consideram que as dimensões externas, tal como são determinadas pelos diversos regimes sociocosmológicos indígenas, sejam a mesma coisa que a sociedade nacional - isso seria muita presunção etnocêntrica. Em segundo lugar porque, uma vez fixada a perspectiva no polo indígena, tudo é interno a ele – inclusive a “sociedade envolvente”. Todas as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relações que a constituem, o que inclui suas relações com o “exterior”. (Viveiros de Castro, 1999:120)

– Eu ouvi uma história sobre a origem de vocês, é o que dizem né, não que realmente exista. Mas os *karai* dizem que vocês vieram de uma lagarta gigante, que fica lá no meio do mar, em umas águas pegajosas que nenhum barco consegue chegar. Quando os barcos chegam perto, eles fazem o contorno nessa água e não percebem que ela existe.

– É por isso que viemos do oceano?

– É, vocês saíram de lá. Lá está uma lagarta gigante, uma *mbi'í*, é como um Deus para vocês.

– *Mbi'í Papa Tenondé*, então? (Caderno de campo, 07.2010)

– Vocês vêm das abelhas, vão e voltam das colmeias, ficam voando. Por isso que são tantos, ficam se multiplicando. (Caderno de campo, 09.2010)

O estudo do contato interétnico foi considerado como a grande contribuição dos antropólogos brasileiros ao campo da Antropologia. A partir de Darcy Ribeiro (1983) e Roberto Cardoso de Oliveira (1972), fundou-se uma escola brasileira de estudos antropológicos sobre a situação de contato entre a sociedade nacional e os grupos tribais. Em seu livro “*O índio e o mundo dos brancos*”, Roberto Cardoso de Oliveira (1972) pretende estudar o contato interétnico como um fenômeno novo no contexto mundial, tentando entendê-lo para além de uma perspectiva que separa dualisticamente grupos indígenas e sociedade nacional. RCO não quer estudar as transformações dos indígenas, ou as transformações da sociedade nacional como estudou as antropologias britânicas e francesas,

ele pretende compreender o contato como um terceiro componente, como uma “conjunção intercultural”.

As análises de RCO fundaram o que foi chamado de “etnologia contatualista”: uma etnologia fixada na noção de que a sociedade nacional brasileira mantém relações de oposição completa e contraditória com os grupos indígenas: “Note-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas (...); mas, **contraditórias**, i.e., que a existência de uma tende a negar a da outra.” (Cardoso de Oliveira, 1972: 27).

Para Sahlins (2003), o contato entre grupos “indígenas” e colonizadores europeus colocou eventos e estruturas em relação. No momento em que James Cook atracou nas ilhas do Havaí os significados culturais de ambos os lados foram postos em risco, em conflito com aquele novo acontecimento que surgia diante deles. Para os havaianos era o “Deus do Ano Lono” que havia chegado, de acordo com as profecias antigas do grupo. Para os ingleses, era um novo povo que haviam encontrado, não prescrito em nenhuma profecia (Sahlins 2003:25).

Dessa maneira, Sahlins afirma que ordens culturais diferentes possuem modos próprios de produção histórica, “culturas diferentes, historicidades diferentes”, tipificando dois modos existentes de relação com os acontecimentos históricos que se interligam nas sociedades: as estruturas prescritivas, e as estruturas performativas. A primeira consiste na consideração de acontecimentos novos como similares ao sistema já constituído, fazendo deles algo já prescrito na história. A segunda lidaria com os acontecimentos de maneira divergente, considerá-los-ia como novos acontecimentos, passíveis de serem incorporados à lógica nativa:

“o conceito do deus Lono não seria mais o mesmo que era antes do capitão Cook estar nele referenciado, nem podiam ser mantidas as idéias sobre as terras estrangeiras, os tabus e o divino em geral da forma como eram anteriormente. Enquanto a categoria dada é reavaliada no curso da referência histórica, as relações entre as categorias também mudam: a estrutura é transformada.” (Sahlins, 1994 pp. 50)

Se com as preocupações da “escola contatualista” a dicotomia entre dominação e sujeição dos povos parece ter predominado sobre as perspectivas de estudo, pensando ainda a transformação de determinados aspectos dos grupos indígenas como aculturação (a partir de Darcy Ribeiro e não de RCO), a partir de Sahlins (2004) abre-se a noção de que o contato com os europeus seria apenas mais um de tantos outros que esses povos já acostumados com

diversas alteridades tiveram que experimentar e tirar suas próprias conclusões. Dessa forma, juntando essa premissa às elucubrações mbyá-guarani sobre a maleabilidade da forma e a resiliência de uma agência-reflexiva, podemos tentar pensar o lugar simbólico ocupado pelo não-indígena a partir desse arcabouço teórico. Qual o lugar dos *brancos*<sup>15</sup> nas mitológicas guarani? Será que os Mbyá tinham um lugar marcado para os *brancos*? Será que podem se transformar em *brancos*? Qual o lugar, as potencialidades e o perigo dos *brancos* nesse jogo relacional?

## Alteridade e abertura

Para irmos em busca de algumas respostas, ou pelo menos mudar as perguntas acima, faz-se necessário revisitar certos autores e conceitos que emergiram de suas relações com alguns grupos indígenas. Um autor que traz uma ótima contribuição para esse debate sobre o ponto de vista indígena sobre o Outro, inclusive o branco, é Carlos Fausto (2001). A partir de seu trabalho junto aos *parakanã*, Fausto difere da análise de Lévi-Strauss na qual considera a guerra dentro de uma lógica da reciprocidade. Ao contrário, Fausto a percebe como justamente a não-reciprocidade – segundo ele há troca somente em momentos de paz, e estabelece-se a guerra quando não se quer mais trocar. Partindo desse pressuposto, o autor chega à concepção de que a guerra pode ser trabalhada pela noção de consumo e perda de símbolos – a chamada *economia simbólica da alteridade*.

A partir dessa percepção de que a guerra ameríndia opera por consumo de potências, Fausto desenvolve sua ideia de inimigos fiéis. Assim, os ameríndios tem a preferência por conhecer quem matam, na medida que quanto mais poderoso for o outro, mais potências podem adquirir dele:

“A morte do inimigo produz em casa corpos, nomes, identidades, virtualidades de existência – a morte fertiliza a vida, (...) Para ser produtivo, porém, o consumo não pode ser pura negação do outro; o inimigo não pode ser reduzido à condição de objeto ou de insumo (...) a predação é uma relação social entre sujeitos (Viveiros de Castro 1993:186). Mas antes que simples reconhecimento da subjetividade do inimigo, as operações guerreiras visam qualificá-la, resgatá-la da indiferença para que possa consumir sua diferença.” (Fausto 2001:328,329)

---

<sup>15</sup> Utilizarei aqui o termo “branco” para falar sobre a alteridade “não-indígena” pois me parece ser assim a forma que os Mbyá-guarani acham melhor para marcar essa diferença.

Dessa forma, Fausto (2001) propõe um novo idioma interpretativo para entendermos como certos ameríndios pensam sua relação com a alteridade – dando pistas de como podemos entender também a relação com os brancos. Assim, a *economia simbólica da alteridade* seria uma forma de lidar com outros de maneira distinta daquela “euro-ocidental”, pois inflige valor às alteridades na medida que podem servir de potência simbólica. A partir de uma análise estruturalista sobre a origem dos brancos nos mitos *parakanã*, Fausto cria pontos de encontro com o mito dos gêmeos, comum na mitologia tupi. Assim como a história de *Kuaray* e *Jaxy*<sup>16</sup>, a história da origem dos brancos ouvida por Fausto relata a ideia geral de que os brancos são uma diferença absoluta, na medida que são filhos de seres diferentes – e sendo diferentes, podem ser predados<sup>17</sup>. O importante aqui é ressaltar que a lógica da *economia simbólica da alteridade* fundou uma cosmologia (e uma prática) não-etnocida de relação com as alteridades. Apesar de enfatizar a guerra a partir das contribuições de Fausto, é interessante perceber uma relação com a alteridade que em oposição a “nós”, não tenta aniquilá-la e nem consumí-la em momentos de não-reciprocidade.

Se Fausto e os *parakanã* (2001) nos fazem entender essa capacidade ameríndia de perceber Outros como potencialidades, Lévi-Strauss alguns anos antes abre caminho para percebermos como os ameríndios possuem uma “abertura ao Outro” já em seus mitos, em que abrem um espaço cosmológico para a alteridade não-indígena emergir. Antes de explicitar essa característica ameríndia, é interessante passarmos às ideias presentes em “O cru e o cozido” (Lévi-Strauss, 2010) para pensarmos como o pensamento ameríndio conceitualiza as oposições no mundo.

Em *O Cru e o Cozido* (2010), Lévi-Strauss organiza os mitos ameríndios de acordo com suas ressonâncias, de maneira que os mitos se parecem como uma música clássica. O autor afirma que a importância dos mitos não é sua construção única, mas a capacidade deles estarem em rede e assim ativarem dispositivos estruturais do pensamento a partir das relações entre eles. Com essa afirmação Lévi-Strauss defende que é impossível chegarmos a um centro pré-definido onde todos os mitos se desenvolveriam, pois os mitos estão em uma rede de ligações onde não há centro, mas linhas que os conectam entre si e assim os fazem operar no pensamento. Além dessa capacidade de analogias entre, os mitos são transformações

---

<sup>16</sup> Discutirei mais adiante a história desses irmãos que mais tarde subiram aos céus para se tornarem o que conhecemos como Sol e Lua, respectivamente.

<sup>17</sup> Aos *parakanã*, os *toria* (brancos) eram grandes xamãs capazes de ressuscitar mortos.

infinitas de lógicas estruturais, podem ser olhados de vários ângulos e nunca serão por completo compreendidos: “o dossiê nunca está concluído” (Lévi-Strauss 2010:23).

Lévi-Strauss (2010), portanto, procura mostrar como os mitos pensam nos homens, e não como os homens pensam nos mitos. Dessa forma, o autor defende que os mitos operam tanto no lógico quanto no sensível: a forma e o conteúdo dos mitos são como a música, fazem o tempo mudar, suprimindo-o acompanham os batimentos cardíacos, e assim fazem transformações nas estruturas do pensamento humano. Criam e constroem o pensamento. O mito se torna um mediador entre a linguagem e a música, está no entre: ao mesmo tempo que seu conteúdo narra acontecimentos, prolifera imaginações, sua forma interna trabalha no ouvinte suas operações mentais. Como Gow (2001:11) defende, os mitos seriam uma máquina de obliteração do tempo, na medida em que ao se adaptar aos eventos o fazem negando sua novidade – abrem-se à história negando-a.

A grande tese do livro é a de que o pensamento ameríndio cria oposições binárias no mundo, mas um dos polos desse binarismo sempre guarda o germe de uma nova bipartição. Mais tarde, Lévi-Strauss iria rever a ideia de polos opostos e binários para introduzir a teoria do “dualismo em desequilíbrio perpétuo”, defendendo o conceito de existir uma diferença contínua, ou seja, os ameríndios criariam dualidades que nunca se tornam estanques, mas que estão sempre em movimento. Isso é interessante, como aponta Pierri (2013:47) para pensarmos a dualidade entre Kuaray e Jaxy, onde a generalidade não é idêntica, mas Jaxy é imagem em diferença contínua de Kuaray – mais adiante pretendo voltar a esse tema.

**Tabela 2: Oposições e o terceiro ponto derivado**

<b>Polo A</b>	<b>Polo B</b>	<b>3º ponto</b>
Céu	Terra	Fogo culinário
Homem	Mulher	Criança
Vida	Morte	Doença
Cru	Cozido	Fogo culinário

Opostos: dia e noite, céu e terra, vida e morte, estão dicotomizados mas em relação. São opostos que a partir de um terceiro termo conseguem criar uma relação fundamental para o cosmos. Lévi-Strauss afirma que é preciso existir a oposição e sua alternância, para o bom andamento do mundo. Ou seja, não basta que diferenças existam, se faz necessário que se

relacionem a uma boa distância para manter o cosmos equilibrado, pois sem diferenças, o mundo seria um mundo morto – a relação de diferenças se torna indispensável para o pensamento e mundo ameríndio. Analisando mitos bororo, o autor chega a conclusão da importância do termo mediador:

Uma concepção desmedida das relações familiares leva à disjunção de elementos normalmente ligados. A conjunção é restabelecida graças à introdução de um termo intermediário, cuja origem o mito pretende explicar: a água (entre céu e terra); os adornos corporais (entre natureza e cultura); os ritos funerários (entre os vivos e os mortos); as doenças (entre a vida e a morte). (Lévi-Strauss 2010:87)

Assim sendo, os mitos tendem a mostrar como a união total de polos opostos leva a problemas cósmicos, assim como a disjunção total desses polos também acaba com a “harmonia” do cosmos. Desse modo, os mitos procuram mostrar os termos mediadores que garantem a segurança do mundo, para continuar existindo. Em “A Oleira Ciumenta” (1986), o autor continua apontando para essa “boa distância” necessária entre opostos diferentes para a manutenção da existência do mundo. Neste livro, Lévi-Strauss mostra as relações entre diversos planos cósmicos e terrestres, defendendo que o pensamento ameríndio faz um “jogo de espelhos” (Lévi-Strauss 1986:146) entre universos no qual há planos de perspectivas espalhados em níveis para cima e para baixo da terra, estando todos em tênue relação que a qualquer momento podem criar ligações por demasiado próximas e assim acabar com oposições intermediadas, dando fim ao universo.

Portanto, Lévi-Strauss parece atentar para a característica ameríndia de estabelecer o cosmos a partir de certas distâncias de relações entre alteridades. A manutenção dessas distâncias, sejam elas entre planos verticais (o céu e a terra) ou horizontais (ameríndios e brancos), garantem o bom andamento do cosmos. A característica de “abertura ao Outro” (Lévi-Strauss, 1993 apud Teixeira Pinto, 2002; Perrone-Moisés, 2008) ocorre a partir dessa disposição simbólica de pensar em oposições contendo sempre um germe de diferenciação contínua: se há a existência dos índios, haverá a dos não-índios. Por isso, já havia nas histórias indígenas a predisposição a compreender a existência de não-indígenas, como veremos mais adiante nas histórias de origem dos brancos para os Mbyá.

Dessa forma, depois de explicitadas certas características que parecem também estar presentes entre os Mbyá quando se pensa suas relações com as alteridades, sejam elas as onças ou os brancos – como a da economia simbólica da alteridade, a boa distância e a

abertura ao Outro – voltemos aos conceitos propriamente mbyá-guarani focando neste momento nos *juruá*.

## **Os juruá**

Dentro de minhas experiências em campo, foram feitas diferentes traduções para a palavra mbyá-guarani que designa a alteridade não-indígena. Quando no singular, os Guarani normalmente designam o *branco* masculino como *juruá*, e a não-indígena como *xenhorá*, mas existem outros termos que demarcam outras diferenças fenotípicas, como o negro: *cambá*. Contudo, em termos generalizantes, é comum sermos todos coletivizados como não-indígenas a partir da expressão *juruá kuery*. *Juruá* pode significar “cara peluda”, com referência à barba dos antigos (e atuais) colonizadores, assim como também se refere a uma característica muito comum àqueles que se relacionam com os Guarani: “palavras ao vento” – referindo-se à habilidade de falar sem comprometimento, sem responsabilidade – aplicando-se principalmente quando pensamos nos incontáveis contextos de negociações políticas que os Guarani precisam enfrentar.

Apesar de *juruá* ser o termo mais usado, existem outros termos que servem para designar o não-indígena, dependendo do contexto que se fala e também das experiências de relação com os *juruá* que o narrador tenha cultivado. Um desses termos seria utilizado pelos mais velhos, os *xeramoi* e *xejaryi*, conhecidos e retratados pela preferência no uso de metáforas ao se comunicarem, eles muitas vezes se referem aos *brancos* como *yvypó kuery* (*yvy* – terra; *pó* – mão; *kuery* - coletivizador). Esse termo, mas também expressão, pode ser traduzido como “o grupo que se adona da terra”, ou a “mão dona da terra”, referindo-se a uma ideia de apropriação ou propriedade da terra que os coletivos não-indígenas parecem praticar. Há ainda termos mais difíceis de serem escutados, como o que fala sobre a relação entre os não-indígenas e os gafanhotos, talvez pela sua fama de predador das plantações pode-se chamar aos brancos como *karungá kuery* (*karungá* – gafanhoto), termo que ainda mantém certa correspondência (desconhecida por mim) com o arco-íris: *karungá di'y*.

Se com relação às *chivy* os Guarani se preocupam com o sangue enquanto um potente motor de **transformação**<sup>18</sup>, com os *juruá* o sangue parece estar mais próximo de uma noção

---

<sup>18</sup> A carne crua, a menstruação, etc.. Como vimos no capítulo anterior.

de **sobreposição**. Ouve-se muito nas aldeias sobre ser imprescindível o uso da camisinha em relações sexuais entre os/as Guaraní com os/as brancos/as. Os motivos dessa necessidade, contudo, não estão diretamente relacionadas com as Doenças Sexualmente Transmissíveis (apesar da contração de doenças ser também um grande risco), mas sim com o fato dos *jurua* possuírem um sangue mais forte em comparação com o sangue mbyá – por isso quando se relacionam com os jurua, o sangue destes pode se sobrepor ao dos Mbyá (considerado mais leve) levando-os à morte. Dessa forma, o sangue segue servindo como um idioma da relação, apesar dos riscos serem outros.

De qualquer forma, para começarmos a entender as relações entre os *jurua* e os Mbyá faz-se necessário empreendermos uma viagem a outros planos cósmicos da cosmografia mbyá-guarani. Sem deter-me em caracterizá-los, o importante é simplesmente ressaltar a existência de “uma miríade de populações celestes” (Pierri, 2013:32) na medida em que a relação com os *jurua* não se restringe ao plano terrestre somente, tendo origens diversas e existências concomitantes em planos mais acima da terra. A existência de diversos planos cósmicos na cosmografia mbyá-guarani já foi referenciada por outros autores (Souza Pradella, 2009a; Heurich, 2011; Pierri, 2013).

De acordo com os Mbyá-guarani a origem dos brancos pode ser pensada através de algumas histórias. Uma delas conta que somos descendentes de uma lagarta (*mbi'i*) de proporções gigantescas localizada em meio ao Oceano Atlântico, dona de uma ilha contornada por águas pegajosas em que nenhum barco atual consegue enxergar, principalmente por fazer parte de outro plano cósmico de difícil acesso a nós mesmos. A lagarta é conhecida pela capacidade de atacar plantações de milho.

Outra história difundida pelas aldeias é a descendência direta dos *jurua* de *Tupã*, divindade das águas e das chuvas, que teria enviado um filho para o plano terrestre na tentativa de mostrar aos *jurua* o quão longe do caminho divino estavam, contudo, os *jurua* não perceberam que se tratava de uma divindade e por isso o assassinaram – esse filho seria *Tupãra'y*, ou Jesus. O interessante a notar aqui é que todas as histórias relatam uma origem descontínua aos Guaraní, ou seja, o *jurua* é uma alteridade que surgiu a partir de uma diferença em termos ontológicos.

Antes de entrarmos nos pormenores da perspectiva mbyá sobre a origem dos brancos a partir da figura de *Tupãra'y*, faz-se necessário apresentar um dos primeiros relatos que me deparei ainda no Salto do Jacuí quando Kuaray Poty me apresentou aquilo que os

antropólogos chamam de mitos: a história de *Kuaray* e *Jaxy* na terra. Essa história ainda nos servirá para pensarmos também as diferenças entre os *juruá* e as onças.

De forma resumida, me contou o seguinte:

Nhanderu cria Nhandexy e logo a engravida de Kuaray e lhe diz para seguir os conselhos de seu filho na própria barriga. Nhandexy então passa a buscar o *tapé porã* na terra, a partir das indicações de Kuaray. Porém, um dia Nhandexy se desentende com Kuaray por ser picada por uma abelha e resolve caminhar por si mesma. Disso, acaba chegando à aldeia de onças.

Nessa aldeia só há uma velhinha, mãe de todas as onças que no momento estavam caçando. A velha avisa Nhandexy do perigo e fala para ela se esconder em uma urna bem grande, para não correr risco com seus filhos. Depois de algum tempo, os filhos acabam voltando da caça sem terem pegado nada, estão todos famintos e começam a sentir cheiro de carne. Perguntam para sua mãe onde está a caça, e a velha diz não saber de nada. Até que em um determinado momento acabam encontrando Nhandexy, e a matam, mas a pedidos da velha deixam Kuaray sobreviver, passando a ser criado por ela.

Depois de jovem, Kuaray segue vivendo com as onças, sempre sendo advertido pela velha de nunca ir na grande floresta sozinho. Certo dia, Kuaray resolve desrespeitá-la e vai ao mato, onde encontra uma Arara que lhe diz sobre a morte de sua verdadeira mãe, Nhandexy.

Com essa informação Kuaray decide se vingar, cria seu irmão Jaxy para ajudar-lhe em seus planos. Primeiramente fazem uma armadilha e falam para os onças entrarem. Após ficarem zombando com os propósitos de Kuaray e Jaxy, todos os homens entram e acabam morrendo, restando somente as mulheres e seus filhos.

É quando Kuaray e Jaxy formam um plano para matá-las todas. Fazem uma ponte bem grande em direção ao Pará Guaxú, e a ideia era de que quando todas estivessem sobre a ponte, Jaxy, que continuaria no continente, cortasse a corda ao mesmo tempo que Kuaray. Quando isso está prestes a se concretizar, Jaxy, em sua ansiedade, acaba se precipitando no corte da ponte e apesar da grande maioria de onças morrerem, uma mãe com seu filho consegue escapar, dando origem a todas as onças que hoje se conhece. Ao final, Kuaray e Jaxy ficam um em cada lado, com Kuaray criando todas as coisas do plano terrestre. Como forma de levar Jaxy para a *yvy mara ey*, Kuaray fala para ele atirar a semente da Guabiroba no fogo, fazendo-o Jaxy saltar até o local que Kuaray está – termina com os dois subindo aos céus enquanto Sol e Lua. (Diário de campo, 17.11.2009)



Essa história já foi relatada inúmeras vezes na etnologia mbyá, muitas vezes de maneira bem detalhada (Cadogan, 1992; Pierri, 2013). O que interessa nesse momento é primeiro perceber a relação próxima entre os Mbyá e as onças desde o surgimento do mundo (será uma diferença contínua?), e logo perceber sua correspondência com a história de Tupãra'y. Ouvida por mim em campo, não havia percebido sua importância até quando me deparei com sua forma detalhada em Pierri (2013:59-61) que reproduzo em parte aqui:

“Naquele tempo Tupãra'y (Jesus) veio no mundo, foi na outra terra. Lá, Tupãra'y já estava indo para sua morada. E naquele tempo o Rei mandava nesse mundo, ele que mandava. E o Rei tinha uma filha caçula. E ele a colocou assim, não sei nem quantos andares de altura, bem alto ele colocou ela, e não deixava sair. O pai não a deixava sair para que ela não tivesse filhos, que não tivesse bebê. E a mãe levava comida para ela, lá no alto, levava algo para ela comer. E levava também roupas para ela usar. Ela não podia sair. Para que os homens desocupados, não viessem engravidá-la, os vagabundos, como se diz. E assim, naquele tempo o Porco, a Vaca, e o Pato falavam ainda. Eles eram *jurua* [brancos] ainda, filhos de *jurua*. É por isso que chamamos hoje esses animais de filho de jurua, o Pato por exemplo. E o Porco, dizem que ele era policial. E o Cachorro falava ainda. Todos os bichos falavam. **Então, Nhanderu Tupã veio lá no alto onde estava a Princesa. Chegou lá e perguntou: “Porque você está aqui?”. Mas ela não falou nada, apenas sorriu. E como ela não falava, só sorria, Nhanderu Tupã foi embora, e depois que ele passou lá, no dia seguinte, ela já estava grávida. E então, ela já tinha o Tupãra'y. E o Rei ficou bravo, o pai dela, ficou muito bravo. E no outro dia, já desceu ela e bateu na princesa.**

**Expulsou ela, falando: “Vai por aí, que você morra por aí em qualquer lugar”. Então, ela foi embora para os campos. Enquanto isso, Nhanderu Tupã ainda não tinha dado uma língua específica para cada animal. Eles todos falavam ainda como nós. (...)**” (Pierri, 2013: 59-61, grifo meu)

Em campo, escutei a história que segue a esses acontecimentos como a história de Jesus, com alguns brancos o percebendo enquanto divindade, mas terminando sendo crucificado. De todo modo, o que parece interessante notar são as correspondências com a origem dos Guarani a partir de Kuaray e Jaxy, como reforça Pierri (2013:62) quando defende que a narrativa guarani de Jesus “é uma transformação estrutural rigorosa da narrativa dos irmãos Kuaray e Jaxy”.

Na narrativa sobre Tupãra'y, vemos como a partir da gravidez da Princesa, inicia-se uma caminhada através dos campos – ao invés de ser nas matas como no caso de Nhandexy e Kuaray. Essa caminhada também se constitui como o primeiro movimento que atíça o

surgimento de diversos seres, tal qual Kuaray e Jaxy que vão criando tudo que existe no mundo, principalmente as coisas consideradas importantes aos Mbyá. Nesse caso, Tupãra'y vai criando aquilo que acaba se constituindo como o campo relacional próximo dos *juruá*: os campos, os patos, as vacas, os porcos, e mais tarde a tecnologia – campo esse totalmente oposto e diverso ao dos Guarani.



Imagem 10: A soja e o pórtico do município de concreto, já que seu nome é Derrubadas. acervo (Souza *et al.*, 2010)

Reproduzo abaixo quadro comparativo presente em Pierri (2013:78) entre mitos de Kuaray/Jaxy e Tupãra'y que ajuda a entender as semelhanças entre as histórias:

Sol e Lua (mbya)	Tupãra'y (mbya)
O pai reconhece o filho e pede para que ele o persiga para viverem juntos.	O avô terrestre não reconhece o neto, e o persegue para matá-lo.
Avó-onça adota os meninos depois de matar sua mãe.	Avô-branco quer matar o menino, e a mãe o protege.

Demiurgo é capaz de transformar os outros em animais, é considerado exemplo de comportamento pelos Guarani.	Demiurgo é capaz de transformar os outros em animais, é assassinado pelos brancos.
Par de irmãos.	Sentença fatídica.

Ambas as histórias os colocam como descendentes das divindades: Kuaray como modelo aos Guarani, e Tupãra'y como modelo aos brancos, inclusive destinando certos elementos a um e outro (campo, vacas, e a tecnologia aos brancos; mato, pacas, e o cachimbo aos Guarani). A diferença é que enquanto os primeiros entenderam a mensagem e buscaram o caminho deixado por Kuaray, os segundos não – pois acabaram assassinando o filho de sua divindade (ou a imagem dele – Ibid.: 79).

Se na história de Kuaray e Jaxy as onças mataram Nhandexy (mãe dos dois), na história de Tupãra'y quem morre é o próprio filho (Ibid.: 64). Tendo uma origem distinta e distante dos Mbyá, e matando sua divindade ao invés de segui-la como modelo, os brancos acabam distanciando-se dos Mbyá e também das onças. Dessa forma, parece que ao fazerem isso os brancos desenvolveram sua característica colonialista na qual não pararam de sobrepor os campos às matas. Ao assassinares Tupãra'y, assassinaram também a reflexividade de suas próprias ações e com isso suas lógicas desenvolvimentistas seguem operando – a comunicação com as divindades foi perdida.

Ao contrário dos *juruá*, os Mbyá continuam se relacionando com as divindades justamente por terem percebido os ensinamentos que elas lhe deixaram, junto com a possibilidade de utilizarem o cachimbo como manutenção dessa comunicação. Muitas vezes Verá Poty me explicou que o cachimbo era como um telefone de comunicação entre os guarani e suas divindades. Se com Kanuto parece haver uma diferença contínua entre os Guarani e os *chivy*, já que podemos considerá-los filhos da mesma divindade – com relação aos brancos parece haver uma diferença descontínua<sup>19</sup>, pois são descendentes de divindades diferentes, com origens e atributos outros. Parece assim haver mais facilidade em tornar-se onça do que tornar-se branco.

<sup>19</sup> Para uma caracterização mais completa sobre diferenças contínuas e descontínuas, ver Pierri (2013:47-49), quando mostra a continuidade vertical dos guarani com suas divindades em que através de um tekó porã pode-se entrar em devir com elas.

Assim como Fausto relata a possibilidade dos brancos serem vistos como potência aos Parakanã, me parece ser parecido como os Guaraní também os veem, pois compartilham uma noção de que a alteridade surge como uma possibilidade de ganhar potência. Como um não-parente do qual se pode conseguir esses atributos que os deuses os destinaram (a tecnologia, por exemplo), os *juruá* podem ser interessantes para se relacionar. Contudo, deve-se ressaltar que essa busca por potências não é isenta de perigo, já que nem sempre elas podem ser interessantes – basta vermos que tanto as onças como os brancos constituem-se enquanto um risco para os Mbyá. Com Kanuto o perigo resultou na transformação corporal, com o branco o perigo da transformação parece diminuir, para serem focados o perigo das doenças e da sobreposição do seu modo de ser motivado, principalmente, pelas consequências da má escolha em ter assassinado sua divindade na terra. Por isso, apesar das especificidades devem-se manter ambos a uma boa-distância (Lévi-Strauss, 1986).

Além disso, deve-se ressaltar a pertinência de discussões presentes em Sahlins e Lévi-Strauss. Salvando-se suas divergências, é importante percebermos tanto a abertura ao Outro através da noção de que o princípio dicotômico presente no pensamento ameríndio obrigaria ao desdobramento dos termos, ou seja, se há índios, há de se ter não-índios. Como também cabe perceber uma variação interessante da noção de estruturas prescritivas (Sahlins, 2003:13), já que as próprias estruturas antecipam o novo sem desqualificá-lo enquanto um evento, como um “mecanismo cosmológico de apropriação da História” (Pierri, 2013:93), em que há um espaço estrutural para o entendimento de eventos, sem sacá-los de sua novidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS



Quando ouvi sobre as histórias de Jesus, foi inevitável não pensar em um processo de influência jesuítico-missionária nas narrativas mbyá. Contudo, com o passar do tempo, com os relatos se complexificando, assim como as leituras – de Pierri (2013), principalmente – pude entender o encontro entre a história de Kuaray e Jaxy e aquela de Tupãra’y, mostrando mais uma vez que o interesse pelas explicações dos próprios Guarani deve prevalecer, alargando nossos esquemas conceituais, e nos abrindo para a potência que reside nessas elucubrações mbyá.

Atravessando essas histórias de origem dos brancos, me parece que os Mbyá sabem muito sobre “nós”, mais ou tanto quanto “nós” buscamos entendê-los. Depois de juntar todos esses conceitos empregados para nos entender, percebemos diversas críticas mbyá quanto às noções euro-americanas de propriedade, desenvolvimento econômico, e progresso – constituindo uma forte crítica ameríndia ao modo de ser branco, sem culpar ninguém menos do que os próprios brancos pela recusa em entender a falta que lhe faz o cachimbo.

Me parece ainda que os Guarani conseguiram compor de maneira muito original uma imagem interessante entre a escola contatualista e a escola clássica antropológica (conforme a distinção de Viveiros de Castro, 1999). Pois, ao mesmo tempo que defendem que os brancos passaram a se sobrepôr ao seu modo de vida, contrariando o que Tupãra’y veio lhes dizer (chegando próximo à formulação de RCO de que a sociedade nacional brasileira mantém relações de oposição completa e contraditória com os grupos indígenas), não o fazem a partir dos mesmos pressupostos eurorreferentes que tal “escola”, senão configuram esse cenário de contradição entre alteridades a partir de suas próprias lógicas internas. Lógicas essas que tentei mostrar através das histórias aqui presentes, primeiro a partir de uma transformação motivada pela relação com uma onça, e depois a partir das origens e características dos brancos, esse Outro não-parente.

Dessa forma, apesar de ambas as alteridades analisadas aqui (*chivy* e *jurua*) constituírem-se enquanto um risco aos Guarani que não saibam praticar uma “boa distância” (Lévi-Strauss, 1986), parece-me que há algumas diferenças importantes entre elas. A primeira oferece o risco maior de transformação através da relação, principalmente por já possuir uma proximidade com os guarani desde os tempos imemoriais de Kuaray e Jaxy. Já a segunda, possui uma história correlata (“transformação estrutural rigorosa da narrativa dos irmãos...”) mas com uma origem diferente (provindos de outra divindade). Assim, a partir dessa origem

diversa e distante, é uma alteridade que oferece outros tipos de perigo. Portanto, parece ser mais fácil se transformar em onça do que em branco, pois com esses últimos o risco parece apontar para aquele do etnocídio.

*Avy'a*

*Pende rata rupa aupity vy*

*Aju ajapyxaká aguã pende ayvu re.*

*Ha'evete!*

## Referências

BAPTISTA DA SILVA, Sergio et al. **Coletivos guarani e fronteiras nacionais: políticas públicas e mobilidade - a situação no Rio Grande do Sul**. 2009

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá**. Assuncion: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, [1952] 1992.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna no alto Solimões**. São Paulo: Pioneira, 1972.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, [1974] 2003.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, [1980] 2004.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 4**. São Paulo: Editora 34, 1997.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores do Antropólogo Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Revista Ponto Urbe**, v. 2, n. 3.0, São Paulo, julho 2008.

GORDON, Flávio. Manifesto do Nada: de a Onça e a Diferença. 2014. Disponível em: <<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/manifesto-do-nada-fl%C3%A1vio-gordon>>. Acesso em: 29 de Setembro, 2014.

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

HEURICH, Guilherme Orlandini. **Outras alegrias: parentesco e festas mbya**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro. 136 f. 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. São Paulo: Editora Brasiliense, [1985] 1986.

\_\_\_\_\_. **O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)**. São Paulo: Cosac Naify, [1964] 2010.

MELLO, Flávia. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã – Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, UFSC, Florianópolis. 2006.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp, [1914] 1987.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Apresentação. In: QUEIROZ, R. C. e NOBRE, R. F. (Org.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

PIERRI, Daniel Calazans. **O Percível e o Imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia, USP, São Paulo. 275 f. 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. **A Duracao da Pessoa: mobilidade parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro. 366 f. 2006.

PRATES, Maria Paula. **Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS, UFRGS, Porto Alegre. 2009.

RIBEIRO, Darcy. Introdução: as teorias do atraso e do progresso. In: (Org.). **As Américas e a Civilização**. Petrópolis: Vozes, p.15-48. 1983.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1985] 2003.

\_\_\_\_\_. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. 503-534.

SALDANHA, José Rodrigo. **"Eu não sou pedra para sempre": Cosmopolítica e Espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS, UFRGS, Porto Alegre. 165 f. 2009.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, v. Série Antropologia, n. 32, p. 2-19, 1979.

SOARES, Mariana. **Caminhos para viver o mbya reko**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, UFRGS, Porto Alegre. 320 f. 2012.

SOUZA, José Otávio Catafesto de et al. **Relatório de Diagnóstico do Potencial Arqueológico no trecho da Rodovia RS 330 entre a cidade de Derrubadas e o povoado de Pinheiro, municípios de Derrubadas e Tenente Portela (extensão de 9,6 km)**. UFRGS. 2010

SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo. **Entre os Seus e os Outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS, UFRGS, Porto Alegre. 164 f. 2009a.

\_\_\_\_\_. Jequatá: o caminhar entre os guarani. **Espaço Ameríndio**, v. 3, n. 2, Porto Alegre, p. 99-120, jul./dez. 2009b.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

TEIXEIRA PINTO, Márnio. História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. R. (Org.). **Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

TEMPASS, Mártin. **"Quanto mais doce, melhor": um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, UFRGS, Porto Alegre. 395 f. 2010.

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**, v. 14, n. 1, p. 173-204, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional**, v. Série Antropologia, n. 32, p. 40-49, 1979.

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

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, Rio de Janeiro, p. 113-148, 2002b.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, [1975] 2010.