

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

FLÁVIO SCHARDONG GOBBI

**ENTRE PARENTES, LUGARES E OUTROS:
TRAÇOS NA SOCIOCOSMOLOGIA GUARANI NO SUL**

**PORTO ALEGRE
2008**

FLÁVIO SCHARDONG GOBBI

**ENTRE PARENTES, LUGARES E OUTROS:
TRAÇOS NA SOCIOCOSMOLOGIA GUARANI NO SUL**

**Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia
Social da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul**

**Orientador: Sérgio Baptista da
Silva**

**PORTO ALEGRE
2008**

FLÁVIO SCHARDONG GOBBI

**ENTRE PARENTES, LUGARES E OUTROS:
TRAÇOS NA SOCIOCOSMOLOGIA GUARANI NO SUL**

**Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade Federal
do Rio Grande do Sul**

Aprovada por:

**Sérgio Baptista da Silva (orientador)
PPGAS / UFRGS**

**Adriana Schmidt Dias
PPGH / UFRGS**

**José Otávio Catafesto de Souza
Departamento de Antropologia / UFRGS**

**Rogério Reus Gonçalves da Rosa
Departamento de História e Antropologia / UFPEL**

Para Lina

Agradecimentos

Sérgio Baptista da Silva, pelos ensinamentos e confiança depositada nestes últimos anos de aprendizado em antropologia.

Adriana Schmidt Dias, José Otávio Catafesto e Rogério Rosa, pelas colocações na banca de avaliação deste trabalho. Os dois primeiros, somados aos demais professores do PPGAS, também pelas aulas.

Alexandre Aquino, Ana Popp, Bruno Marques, Diego Soares, Diogo Raul, Guilherme Heurich, José Miguel, Maria Paula Prates, Mônica Arnt, Tiago Araújo, colegas e amigos em espaços e tempos variados.

Godi, parceria no campo.

Mariana Neumann leu a primeira versão.

Nuno e Moreno, contribuição discreta, mas decisiva, no momento crucial.

Flávia Westphalen contribuiu com o resumo em inglês.

Gurias do GT, Grupo de Trabalho Ações Afirmativas - UFRGS, Luanda, Tati, Junara, e demais participantes, conquistadoras.

Meus pais, apoio constante.

Carolina, juntos nos últimos anos.

Os Guarani, razão da existência deste trabalho, que pouca importância dariam a estas linhas. Nas pessoas de Vherá Poty Benites da Silva, Mário Karai Moreira, João Paulo e Alex Acosta, expresso minha dívida com um povo.

Grato a todos, e aos que porventura foram esquecidos.

RESUMO

Esta dissertação insere-se em um dos movimentos recentes da etnologia Guarani, qual seja, o direcionamento do foco para as relações que tomam corpo na série humana, o que não implica, de modo algum, desconsideração pelas (des)associações entre os homens e outras agências do cosmos. Tem por eixo três contextos etnográficos diferenciados, enfatizando práticas nativas que indicam modos de aparentamento ao mesmo tempo diversos e similares. Uma história que narra o processo, reversível, de virar branco, diferentes configurações aldeãs e um ritual envolvendo pessoas de distintas localidades são o substrato para a reflexão em torno da produção do parentesco entre os Guarani. Recorre-se, para isto, a analogias pontuais com as formulações recentes da etnologia amazônica.

Palavras - chave: Guarani, etnologia indígena, parentesco.

ABSTRACT

This dissertation is part of one of the recent movements in Guarani ethnology: the focus on the relationships that take place in the human series. That does not imply, however, a disregard for the associations/dissociations between men and other cosmological agencies. It takes three different ethnographic contexts as an axis and emphasizes native practices indicating forms of kinship that are, at once, diverse and similar. A narrative on the reversible process of becoming white, different configurations of villages, and a ritual involving people coming from various locations are the basis for this study of the relations of kinship between Guarani people. To that end, punctual analogies to recent formulations of Amazonian ethnology have been made.

Key words: Guarani, amerindian ethnology, kinship.

LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 1 - Mapa dos principais lugares mencionados no texto
- FIGURA 2 - Esquema de algumas relações masculinas no Cantagalo
- FIGURA 3 - Esquema das relações na *tekoá ka'agüy poty*.
- FIGURA 4 - Disposição inicial das linhas, com ênfase na linha visitante
- FIGURA 5 - 'Ataques' iniciais dos *xondaro* anfitriões
- FIGURA 6 - Passagem da linha visitante diante da linha anfitriã e seu posicionamento diante do *moramói* da linha anfitriã
- FIGURA 7 - Investidas dos *xondaro ruwixá kuery* anfitriões, testando os *xondaro kuery* anfitriões que guardam o acesso ao *moramói* da aldeia
- FIGURA 8 - *Xondaro ruwixá* visitante investe contra anfitriões
- FIGURA 9 - Anfitriões abrem a linha ao *xondaro* visitante
- FIGURA 10 - Linha visitante passa em frente à linha anfitriã
- FIGURA 11 - Final da saudação entre as linhas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	
1.1 Antropologia e roubo	9
1.2 Papel esgotado?	12
1.3 Quase província e a precariedade do social	14
2 Entre múltiplos	
2.1 Uma história de Karaí	20
2.2 Tema e eventos	28
2.3 Excurso pela terminologia de relações - sociocosmológicas - masculinas	34
2.4 Distanciamento e (re)aproximação: entre homens, mulheres e crianças	39
3 Lugares e coletivos	
3.1 Social: entre a natureza, o cosmos e a história	45
3.2 Um pouco de história	53
3.3 'X' <i>pyguá kuery</i> , 'Y' <i>reguá kuery</i>	59
3.4 Um lugar e seus coletivos: Cantagalo <i>pyguá</i>	65
3.5 Um coletivo local: <i>jojoapy kuery</i>	81
4 Ritual, guerra e alegria	89
4.1 Contexto: étnico e cultura	90
4.2 Linhas	96
4.3 Inimizade, afinidade, consangüinidade	106
5 CONCLUSÕES	111
REFERÊNCIAS	117

1. Introdução

1.1 Antropologia e roubo

Pega-se um ônibus urbano no centro da cidade de Porto Alegre, em direção a uma aldeia indígena, cujo trajeto até ela leva aproximadamente duas horas. Ao chegar, se é convidado a sentar e tomar um chimarrão. A pessoa posicionada para receber os visitantes passa então a proferir uma longa fala sobre as mazelas ocasionadas pelos brancos ao seu povo indígena. Dentre os atributos negativos dos brancos está a obsessão pelo papel. O papel como espaço para registro das palavras e um tipo especial de papel, que é dito o deus dos brancos: o dinheiro. Na relação com os brancos, estes dois papéis aparecem articulados, principalmente para com aqueles que vão para a aldeia fazer suas pesquisas: registram o conhecimento do índio no papel, preocupam-se em anotar tudo que vêem e ouvem na aldeia para depois fazer um livro e ganhar dinheiro com isto, em cima do índio. Os pesquisadores roubam dos índios. E assim são os *juruá*¹: tiraram tudo do índio, roubaram e continuam roubando. Aquele que lhe fala sorri, e silencia. Em outra ocasião, esta mesma pessoa que lhe recebeu diz que uma pesquisa, para ser boa, leva no mínimo dois anos. O filho dele, certa vez, colocou que já notou que os pesquisadores passam um tempo indo na aldeia, para fazer exatamente o que eu fazia, ser mestre ou doutor, e depois desaparecem. Disse que este seria o meu destino. Tentei argumentar o contrário, dando o exemplo de alguns pesquisadores. Ele pareceu não se satisfazer. Então, sugeriu uma aposta, seis terneiros para um churrasco, dizendo que depois do mestrado eu iria sumir. Como ele sabe onde moro, iria lá cobrar. Aceitei a aposta.

¹ Não índios, brancos.

Bruno Latour, nos agradecimentos de seu 'Políticas da natureza' (2004) evoca uma frase de Sully², ressaltando sua deturpação: "Pilhagem e bricolagem são as duas tetas da ciência". A deturpação, imagino, diz respeito a uma possível valoração moralmente negativa diante da ciência. O autor francês está aí afirmando suas pilhagens das idéias de Isabelle Stengers. As fontes para as pilhagens, a partir das quais construí a bricolagem que segue, são, grosso modo, três: os Guarani, os outros antropólogos que com eles estiveram e os antropólogos que produziram suas idéias a partir do encontro com outros povos indígenas. Não me considero um bom ladrão, sendo que das três fontes retirei fragmentos bastante parciais, deixando-as com inúmeros recursos para roubos futuros.

Há quatro anos que pesquiso, de modo intermitente, os Guarani. 'Tão perto e tão longe' é uma frase que freqüentemente me ocorre quando penso na intensidade de minha etnografia. Estive por diversas vezes em aldeias. Contudo, por um estranho desenrolar do processo de investigação, estando os sujeitos índios objeto da pesquisa tão próximos da instituição e do pesquisador, avaliando esta etapa considero que, caso eles se encontrassem, por exemplo, na Amazônia, e havendo recursos disponíveis, possivelmente teria pesquisado mais tempo nas aldeias do que no caso em pauta. Talvez os encontros com os sujeitos índios na aldeia e em minha casa sejam numericamente equivalentes.

Do meu ponto de vista, tenho por amigos algumas destas pessoas com quem pesquiso. Do ponto de vista deles, não tenho certezas³. Com amigos, rio desinteressadamente e busco lições existenciais e conhecimentos de várias ordens; com amigos também tenho tensões, afastamentos e aproximações. Do mesmo modo como procedo com amigos não-índios, nas ocasiões de indisposição rejeito visitas. Assim, estas visitas em minha casa

² Não há referências para Sully.

³ Martins (2007) disserta sobre a categoria da amizade, *-ïru*, no contexto das relações interétnicas a partir de sua experiência etnográfica junto aos Guarani em Santa Catarina. Sua proposta é que o modelo da relação entre os xamãs e seus espíritos auxiliares, tendo por referência para este a etnografia de Mello (2006), pode servir de análogo para a construção de um modelo da relação entre as lideranças políticas e seus aliados brancos. Tanto o xamã quanto o líder utilizam o termo *-ïru*, amigo / companheiro, para categorizar o outro aliado em suas relações. Não tenho conhecimento a respeito dos espíritos auxiliares dos xamãs. Trato brevemente do termo *-ïru* no capítulo 2, com um outro foco.

são momentos geralmente muito agradáveis, nos quais recebo amigos para conversas diversas, algumas relacionadas a trabalho (como a reflexão sobre projetos possíveis). Procurei não fazer de minha casa um espaço privilegiado para a construção da etnografia. Quando recebo estes amigos que pertencem ao povo sobre o qual escrevo, busco não carregar nas perguntas sobre minhas inquietações etnográficas. Contudo, algumas das conversas resultam em materiais etnográficos; o segundo capítulo é um exemplo.

Pode-se vislumbrar no parágrafo acima algum assombro ético. Talvez. Mas ainda me causa desconforto pensar dados etnográficos como moeda de troca pela hospedagem, o que inevitavelmente acaba ocorrendo. Contudo, não há antropologia indígena sem miçangas. E tendo a concordar que “A vida é roubo e o ladrão requer uma justificativa” (Whitehead. A.N., *apud* Viveiros de Castro, 2007), que em toda troca algo se preda. Assusta-me a possibilidade de perder a aposta, e creio que os seis terneiros seriam mais caros para mim do que para meu parceiro Guarani. Nesta aposta, diga-se de passagem, o risco de perder é somente meu. Etnografias mais ou menos recentes colocam que os Guarani são pacíficos; um destes jovens amigos colocou certa vez que a palavra é a arma do Guarani. Tais armas, assim me parece, não são apenas as palavras inspiradas.

A palavra jovem será recorrente neste trabalho, exatamente pela situação descrita acima. Minha interlocução ocorreu predominantemente com homens de idade aproximada entre 17-35 anos, embora também mantive algumas conversas com homens mais velhos. Portanto, o privilégio dado às relações masculinas é consciente e intencional. Trabalhos como o de Ciccarone (2001) mostram o potencial de etnografias com o foco direcionado para outros movimentos, distintos daqueles tradicionalmente abarcados pela etnologia Guarani, os grandes xamãs e líderes políticos. Por outro lado, as opções etnográficas dependem das circunstâncias de cada aldeia, e Ciccarone pôde desenvolver seu belo trabalho com mulheres Guarani em virtude de, nas aldeias do Espírito Santo, haverem mulheres posicionadas para a interlocução com uma mulher branca. Minha interlocução com mulheres é praticamente nula. A interlocução com os jovens se dá num contexto em que há um forte movimento entre os Guarani, inclusive

estimulado por lideranças mais velhas, para que eles, os jovens, passem a assumir com mais intensidade a dianteira nas relações inter-étnicas. Lidar com os brancos, me parece, é extremamente desgastante para as pessoas mais velhas. Em reuniões que vêm ocorrendo no Rio Grande do Sul, entre representantes de diversas aldeias, está em lenta formação um grupo de jovens Guarani. Nestes encontros, homens adultos e mulheres de prestígio (geralmente as *Kunhã Karatá*⁴) reúnem-se num círculo em separado. Outros dois círculos são formados, um por mulheres e outro por jovens homens⁵. Nestas reuniões, foi junto a este último grupo que me posicionei, refletindo as afinidades de outros contextos. Creio ser este um espaço interessante para alterações de foco na guaraniologia, cujo potencial foi apenas parcialmente explorado neste trabalho. Um espaço de, talvez, predação recíproca.

1.2 Papel esgotado?

O projeto de pesquisa previa uma etnografia em aldeias, com o olhar direcionado para as questões de parentesco, o que daria continuidade a um dos movimentos recentes nas pesquisas junto aos Guarani, qual seja, a articulação dos temas clássicos que caracterizaram o campo no último século, em torno da religião, com a dimensão propriamente sociológica, o que acontece no entre-si dos humanos. A articulação entre estas séries, humana e cosmológica, vem sendo chamada, no conjunto da etnologia amazônica, de sociocosmologia. Não foi possível estar nas aldeias por um tempo considerável, que permitisse dar contribuições substantivas a tal movimento, acrescentando material etnográfico e reflexões antropológicas do porte dos trabalhos recentes de Assis (2006), Mello (2006) e Pissolato (2007).

Com tal carência de dados, em alguns momentos a escrita desta dissertação se deparou com a sensação, por vezes desesperadora, de

⁴ Mulheres xamãs.

⁵ Participei de dois deles, ambos em São Miguel das Missões. Mas foi-me informado que dois destes encontros, com a separação dos 'grupos de interesse', já haviam ocorrido antes.

esgotamento dos 'Guarani de papel'. Bartolomeu Meliá inicia sua apresentação ao livro de Pissolato, "A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)" (2007, 17-19), fazendo menção à famosa colocação de Nimuendajú: "Os índios Guarani são tão conhecidos, que pareceria supérfluo escrever ainda mais alguma coisa a seu respeito" (1987: 3). Nesta mesma apresentação, Meliá diz que na frondosa selva da bibliografia Guarani "há ainda caminhos ocultos que não foram trilhados", e finaliza-a com as seguintes palavras: "Esperamos que muito em breve os próprios Guarani nos digam o que são com suas próprias palavras e ainda com sua própria racionalidade, quando mostrem o que são, não somente o que parecem. De dentro para fora" (Meliá, 2007: 19). Parece-me que nesta apresentação do grande guaraniólogo há, por um lado, a indicação de que novas possibilidades para a produção dos 'Guarani de papel' estão sempre abertas - 'caminhos ocultos que não foram trilhados'-, por outro, um indício de esgotamento de tal empreendimento - as palavras produzidas 'de fora para dentro'.

Da posição de Nimuendajú, irônica ou não, para a de Meliá, há uma notável diferença. O primeiro disse que os Guarani 'são tão conhecidos...'; para o segundo, o que conhecemos é 'somente o que parecem', cuja essência, 'o que são', dependeria dos 'próprios Guarani' nos dizerem 'em suas próprias palavras'. Não me parece que os 'próprios Guarani' tenham interesse em assumir a posição de produtores de 'Guarani de papel'. Creio que nestas oscilações sobre o 'tão conhecidos', 'aparências' e 'essências', e 'Guarani de papel', coloca-se em jogo o sentido do ofício antropológico. Independente disso, não há, felizmente, o menor risco dos produtores de 'Guarani de papel' sermos mais numerosos ou importantes do que aqueles, vivos, com os quais pesquisamos.

Em sua apresentação ao "As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani", de Nimuendajú, Viveiros de Castro, referindo-se à mesma frase do etnólogo alemão - para ele propositadamente irônica, servindo de 'ressalva ou desculpa' -, extrai uma posição otimista para casos de sinais de esgotamento:

mesmo as realidades que supomos ‘conhecidas’ oferecem mundos de insuspeitada complexidade. O trabalho antropológico é tarefa interminável, de direito e de fato; as culturas indígenas em geral, a dos Guaraní em particular, estão longe de não mais oferecerem enigmas para uma etnologia digna deste nome – seja porque, vivas e não coisas, elas estão a revelar faces constantemente novas ao olhar, seja porque este mesmo olhar se desloca, inventando ou sofrendo novas perspectivas. (1987: xxvii).

Esta dissertação busca dar uma modesta contribuição nesta reinvenção de perspectivas que caracteriza o movimento, acima indicado, nos estudos Guaraní. Uma das questões que os Guaraní contemporâneos – habitantes nos estados do sul / sudeste brasileiro e nos países limítrofes⁶ – colocam com força àqueles que se dedicam pensar a seu respeito é a constituição destes espaços múltiplos que caracterizam sua ampla e complexa territorialidade. As formas, composições e dimensões deste coletivo multi-aldeão inspiram a reflexão sobre um tema que, no passado, foi definido como precário: o social.

1.3 Quase província e a precariedade do social.

Viveiros de Castro, responsável por formulações instigantes para o campo atualmente denominado etnologia das terras baixas sul-americanas, em sua já clássica monografia *Araweté*, no capítulo “Pontos e linhas: teoria e tupinologia”, diagnosticava: “A etnologia dos povos Guaraní do sul do Brasil e Paraguai constitui quase uma província separada, dentro do campo Tupi-Guarani” (1986:99). Oscar Calávia Sáez, outro nome destacado da etnologia ameríndia, num balanço realizado na apresentação de um volume da “Revista de Indias” dedicado aos Guaraní, repete o diagnóstico de 20 anos atrás, colocando que a bibliografia Guaraní “es un enclave con límites bien definidos, que hace muy escasa referencia a los estudios ajenos a ella, y que,

⁶ Ver mapa no final desta introdução.

simétricamente, tiene muy poco eco en el resto de la cada vez más vasta producción de la etnología de las llamadas Tierras Bajas americanas” (Sáez, 2004: 9). A menção à província separada é feita na maioria das etnografias Guarani na transição do século XX para o XXI.

Note-se que no balanço de Viveiros de Castro a etnologia Guarani ‘quase’ constitui uma província separada. O vetor de fechamento da província dizia respeito às particularidades históricas dos Guarani, ao estilo da antropologia ali praticada (baseada, majoritariamente, em coleta e exegese de textos de grandes xamãs-filósofos) e, concomitante aos dois pontos, o desinteresse pela “descrição de aspectos da morfologia e estrutura social” (1986: 100).

Para tornar a etnologia uma quase-província, ou seja, com limites não tão bem definidos, um possível vetor de abertura seria o livro de Hélène Clastres, “Terra sem mal”, central no argumento de Viveiros de Castro para a construção de um modelo Tupi-Guarani, matriz triádica das séries Natureza – Cultura/Sociedade – Sobrenatureza, na qual o termo intermediário é definido pela ambivalência e instabilidade diante dos outros dois pólos:

(...) creio na possibilidade de extrapolarmos, com as devidas transformações, a intuição de H. Clastres sobre a cosmologia Guarani (...) afirmando que a ambivalência é nada menos que a qualidade distintiva da Sociedade, na concepção TG. A Sociedade ela mesma é uma margem ou fronteira, um espaço precário entre Natureza (animalidade) e Sobrenatureza (divindade). É por esta mesma razão, sugiro, que a morfologia social e o ‘código sociológico’ são plásticos e fluidos, entre os Tupi-Guarani (Viveiros de Castro, 1986: 115, destaques do autor).

Assim, do fato da etnologia Guarani ter sido a-sociológica, não se depreende que ela estava errada ou algo do gênero, apenas não procurou investir num código sociológico “plástico e fluido”, formas fugidias aos esquemas clássicos da disciplina, principalmente àqueles provenientes do estrutural-funcionalismo britânico produzido a partir do contexto etnográfico

africano (cf. Seeger *et. al*, 1987, Rivière, 1993). Aliás, neste aspecto, do baixo rendimento sociológico, a etnologia Guarani não estava tão distante assim dos demais povos do continente, considerando a menção que o próprio autor que está na origem da provincialização faz a Taylor, em sua caracterização do americanismo tropical como “a mais a-sociológica das etnologias regionais” (Taylor apud Viveiros de Castro, 2002: 90)⁷. Esta breve digressão sobre a província apenas tem o intuito de não tomá-la como um ‘dado’.

Hélène Clastres define a precariedade do social de um ponto de vista ontológico. A busca da terra sem mal, pelo profetismo ou pela ascese, era o efeito de uma avaliação negativa da sociedade: “Quer dizer que o *mal* – trabalho, lei – é a sociedade. A ausência de mal – a terra sem mal – é a contra-ordem” (Clastres, H., 1978: 67). A ambivalência do social estaria nas duas formas de negá-lo. Uma má: o *teko achy*, egoísmo, violência, carne, o caminho da regressão à natureza. A outra, aparentemente contraditória, é a aceitação deste social, expresso no *mborayú* - reciprocidade, tranqüilidade, vegetais -, cujo fim não é o entre-si dos humanos, mas sua superação, por cima, através do *aguyje*, visando alcançar, com o próprio corpo, a terra sem mal. Nesta última crítica do social, que o aceita para superá-lo, o que se evita, para Hélène, é a multiplicidade (1978: 101): a dessemelhança é o risco ao entre-si, via de acesso ao outro, os deuses.

Uma das críticas feitas ao modelo de Hélène Clastres diz respeito ao tratamento unidimensional conferido às migrações Guarani, antigas e contemporâneas. Ou seja, o caráter único de explicação estaria na busca obstinada pela terra sem mal, proféticas e coletivas no passado, ascéticas e individuais no presente, de qualquer modo razão determinante da existência Guarani (p. ex. Garlet, 1997).

Etnografias recentes com os Guarani têm focado a positividade dada à permanência da pessoa nesta terra. Pissolato (2007) enfatiza nos movimentos realizados pelos Guarani contemporâneos, a partir de sua etnografia nas aldeias Mbyá no estado do Rio de Janeiro, os modos de

⁷ O artigo de Taylor ao qual Viveiros de Castro faz referência é de 1984, época em que “Os Araweté” foi escrito. Não acessei tal artigo. O texto original da menção é, salvo engano, de 1993, primeira síntese, *idem*, do projeto de pesquisa “Etnografia e modelos analíticos: tipos de estrutura social na Amazônia meridional”, coordenado pelo autor (cf., Viveiros de Castro, 1995).

duração da pessoa num mundo pensado sob o signo da imperfeição. A imperfeição está naquela multiplicidade já apontada por H el ene Clastres: as ag encias causadoras de sofrimento, doença e morte, as quais caracterizam esta terra e distingue-a dos lugares habitados pelos deuses. O entre-si dos humanos na etnografia de Pissolato é o espaço de produção do contentamento e transmissão das capacidades que permitem este ficar na terra. Nela permanecer abre a possibilidade de realização do ideal dos antigos, a passagem para o lugar em que a multiplicidade que caracteriza esta terra está ausente. O coletivo de parentes, associado ao xamanismo, é o espaço de produção de alegria e capacidades construtoras dos corpos pessoais que fazem, no fim das contas, o povo seguir existindo na multiplicidade deste entre-si, que em termos espaciais conforma a multilocalidade (Pissolato, 2007, *passim*).

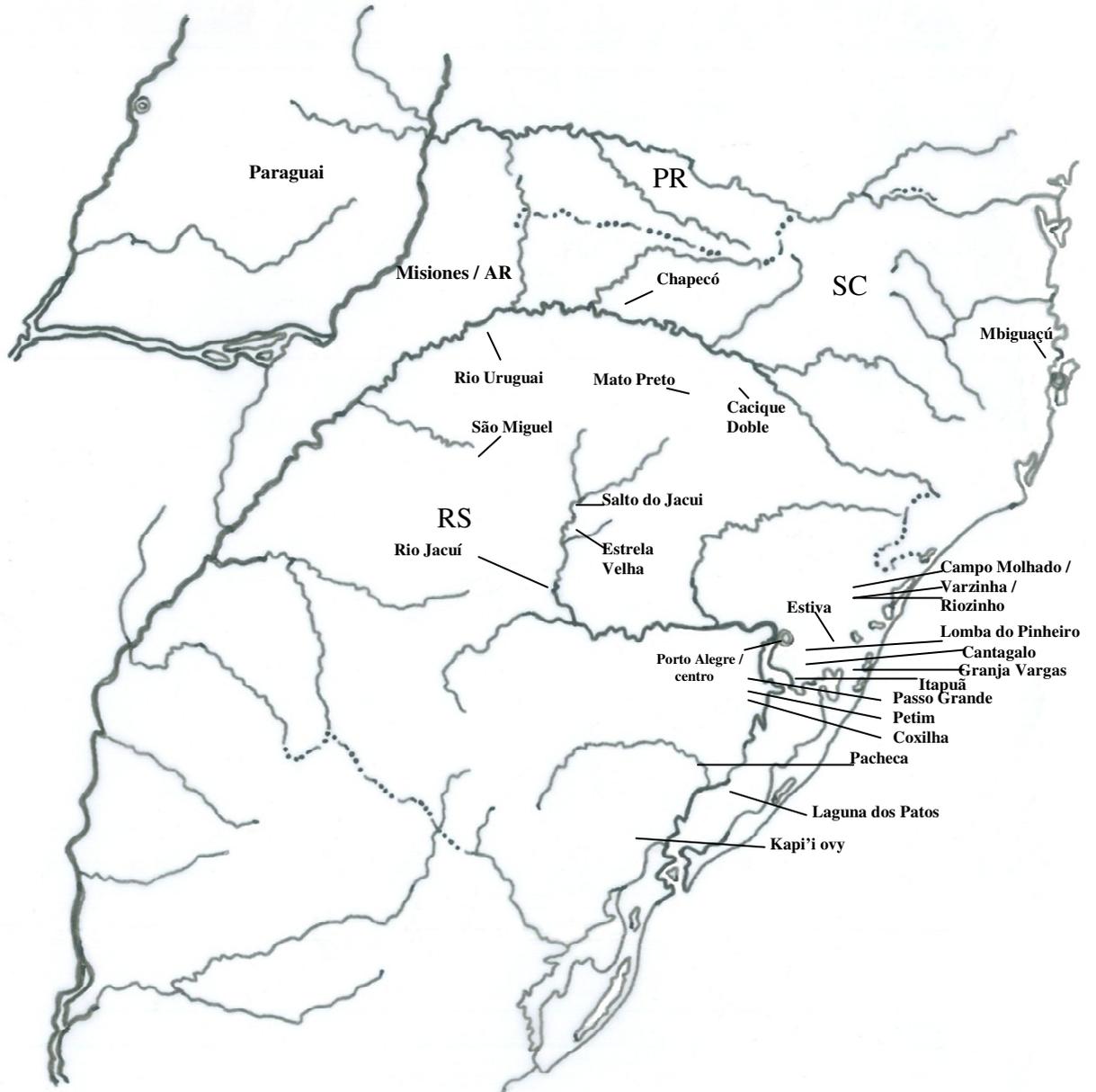
Nesta dissertação, busco acrescentar alguns elementos para a reflexão conjunta que vem sendo feita acerca deste ficar na terra dos Guarani contemporâneos. Parto de uma história ‘individual’, que nos mostra o processo reversível de um jovem que virou branco e voltou a ser  ndio. Esta narrativa apresenta a intensidade das ações dos parentes para que Kara ⁸ ficasse entre eles. No terceiro capítulo visito as discussões sobre a história da presença Guarani no sul e apresento a descrição de dois locais específicos de produção de parentes, na relação com as alteridades que povoam o cosmos. Este povoar o cosmos  , também, povoar as aldeias. Pois se o *tekoá*   geralmente traduzido como o ‘lugar do exercício do modo de ser Guarani’, ele também está nas proximidades dos lugares em que outros seres, eventualmente perigosos, vivem ao seu modo. Juntamente com a história e as aldeias, há uma breve busca por conceitos que possam auxiliar esta reflexão sobre coletivos e lugares indígenas. Por fim, no quarto capítulo, apresento a descrição e análise de um ritual que reuniu pessoas de diversos lugares do Rio Grande do Sul, realizado em São Miguel das Missões, na aldeia do Inhacapetum (*tekoá koe’já*).

⁸ Nome pessoal.

Nota sobre os etnônimos:

Nesta dissertação optei por escrever Guarani quando as distinções entre o que vem sendo chamado de parciais étnicas não são relevantes. O título Guarani no sul pode ter causado estranheza. Mello (2006) opta por colocar em seu título Mbyá e Xiripá. Pissolato (2007) coloca Mbyá. Chamou-me a atenção que um dos principais interlocutores desta última, Augustinho, cacique e xamã da aldeia de Araponga, em um evento público para os não índios, assim se identificou: “guarani nhandeva tambeopé” (*op.cit.*: 83). Em pontos específicos do texto abordo a questão dos etnônimos e autodenominações (cf. Mello, 2006: 125-131). Enfim, meu trabalho reflete sobre um povo indígena a partir do Rio Grande do Sul. Povo que não se encontra, de modo algum, restrito às fronteiras estaduais e nacionais, e ao denominá-lo Guarani, a partir do Rio Grande do Sul, não restam muitas dúvidas sobre qual é a referência. A seguir, um mapa com as principais localidades que aparecem no texto.

Figura 1 - Mapa dos principais lugares mencionados no texto.



2. ENTRE MÚLTIPLOS.

2.1 Uma história de Karaí⁹.

A história que segue foi motivada por uma conversa sobre mulheres. Falávamos, eu e Karaí, sobre as *xinhorá*¹⁰, as Mbyá, suas semelhanças e diferenças. Sobre nossas vidas de casados. Perguntei para Karaí, em tom de brincadeira, se ele nunca tivera vontade de se casar com uma *xinhorá*. Karaí sorri, movimentou as sobrancelhas, deu alguns passos pela cozinha, e diz que tem uma *xinhorá* esperando por ele, até hoje. Sentou e começou a contar.

Karaí começa sua história pela aldeia em que passou os primeiros anos de sua vida, próximo à cidade de Cacique Doble. Falou de sua saída desta aldeia. Era jovem ainda, com 14/15 anos de idade; saiu junto com seu irmão mais novo, Verá, que tinha então 10/11 anos. Acordaram às 2 horas da manhã, pois tinham que chegar às 5 horas num ponto da estrada em que passava um ônibus para Cacique Doble. Desta cidade pegariam um outro ônibus para Erechim. Seu pai os acompanhou até Cacique Doble, com tudo bem explicado como eles deveriam fazer para chegar em Chapecó, destino desta viagem dos dois irmãos. Karaí dá risada quando comenta que ele e o irmão dele pouco tinham saído da aldeia, e pouco falavam o português. Se viravam, mas não entendiam como que era o jeito. Chegaram em Erechim perto do meio dia, com fome e faltando umas duas horas para a saída do ônibus para Chapecó. Para pegar este outro ônibus, eles teriam que caminhar até outra rodoviária. Como tinham tempo, decidiram pedir comida numa padaria. Karaí ri, diz que seu irmão mais novo que ia pedir. “Não sabia como era, mas ia assim mesmo”. O padeiro preparou para eles dez

⁹ A história que segue foi-me contada em minha casa, enquanto preparava um carreteiro para comermos. Prestei atenção à história de Karaí e perguntei o que ele achava de eu escrevê-la. Ele questionou: “mas tu pegou tudo?” “Alguma coisa, sim”, respondi. Escrevi e passei-a para Karaí, que concordou com sua publicação, sugerindo a utilização apenas do nome Guarani. Falei-lhe que aqueles que conhecem os Guarani, possivelmente iriam identificá-lo, ao que Karaí não demonstrou preocupação. Karaí, com inicial maiúscula, refere-se ao nome Guarani do narrador. Quando aparecer *karaí* com inicial minúscula e em itálico, refere-se à posição de xamã.

¹⁰ Um dos modos de se referir às mulheres brancas. Em algumas conversas com jovens em que eles falavam de mulheres, perguntei “*jurúá?*”, para saber se tratavam de uma mulher branca, eles respondem “*xinhorá*”. Outra forma é *xiary'i*.

sanduíches com mortadela e lhes deu um litrão de guaraná de laranja. Eles guardaram os sanduíches, tinham que pegar o ônibus, mas não sabiam bem a distância até esta outra rodoviária. Foram indo, carregando suas bagagens. Karaí dá risada da situação. Então, diz ele, passou um carro da polícia, com apenas um policial dentro. Olharam. Seu irmão fez sinal e o carro parou. Karaí diz que enquanto ele começava a explicar a situação para o policial, seu irmão já ia entrando para dentro do carro. O policial então disse: “já que está dentro... vamos né”. E foram. Era longe a rodoviária. Faltavam poucos minutos para as duas da tarde, horário em que saía o ônibus. O policial então ligou a sirene, e ia passando pelos canteiros, andando na contramão. Karaí ri novamente. Eles dois ali dentro do carro da polícia com a sirene, o que os outros deviam pensar. Diz que o policial entrou na frente do ônibus que já estava pronto para sair. Desceram. Karaí ri novamente, fala que seu irmão ainda foi procurar os sanduíches nas sacolas. Entraram no ônibus. Conta que no ônibus é que começou a se preocupar.

O ônibus andando, era longe Chapecó. E eles sem conhecer nada. O sol baixando. Pensou como seria chegar de noite. Em cidade do interior, tudo fecha cedo, fica tudo vazio. Chegaram já era noite. Comeram os sanduíches. Seu irmão queria outro refrigerante. Diz que ele olhou para um boteco que estava aberto. Enquanto Karaí pensava, Verá já estava indo. Voltou com outro litrão. Tomaram.

Karaí conta que foi ligar para o número que seu pai tinha lhe passado. Falou com o cara. Achava que era da Funai. Este para quem ligou falou que ia até a rodoviária às 10 da noite. Eles ficaram ali, tudo vazio. O cara chegou e levou-os para uma casa perto da Funai. Aí seu irmão começou a chorar. Chorava, chorava, que não tinha o que fizesse parar. As mulheres da casa até lhe davam comida na boca. Mas ele não parava, não tinha jeito. Karaí conta que era saudade. Diz: “é este lado dos Guarani, este que tu sabe um pouco”. Confirmo com a cabeça e pergunto: “é a *nhe'ë*?”. Ele responde: “isto, a *nhe'ë*, que tava com saudades da mãe”. Karaí diz que então perguntou para as mulheres onde que tem aldeia Kaingang ali, onde que era a aldeia de Xanxerê. Falam que a aldeia de Xanxerê é longe. Karaí fala que ali perto

tinha o Condá, mas que era acampamento Kaingang em beira de estrada. Mas tinha também o Ximbang, uma outra aldeia Kaingang ali perto. Era uma aldeia no meio dos morros. O cara da Funai falou que no inverno ali não entrava sol. Que sol mesmo só quando estava tempo bom em todo estado, senão não entrava. Tinha neblina, nevoeiro, fechava tudo. “Não sei que clima é aquele”, disse Karaí. Mas foram prá lá. “Não que fosse bom lá, mas a gente vai acostumando”. Não falavam o Kaingang, mas foram aprendendo. “Porque piá novo pega fácil”, comenta. E ficaram. O vice-cacique de lá que os ajudou foi como um pai, “virou o nosso pai lá”, disse Karaí. Eles ficaram perto do posto da Funai. O cacique da aldeia era de Xanxerê. A aldeia de Ximbang não tinha cacique, só o vice, pois fazia parte de Xanxerê, explicou Karaí. E assim passou um ano. No fim do ano, um dia antes de acabar as aulas (apenas neste momento Karaí disse que estudavam lá) o irmão dele começa a querer ir embora para casa. A volta é adiada uma semana. Aí seu irmão começa a ficar doente, reclama que quer ir embora. “Ficou mal mesmo, sabe como funciona né. Era saudades da mãe mesmo”. Seu irmão, Verá, fala para Karaí que a mãe deles está doente, que eles precisam voltar.

Pegam o caminho de volta para casa. Seu irmão mais novo estava decidido a chegar em casa naquele mesmo dia. Karaí comenta que para ele, naquela situação, não teria como ir para casa, pois de noite, que era quando chegariam em Cacique Doble, não tinha como pegar ônibus. Ir a pé seria muito longe. Mas seu irmão estava decidido. Karaí comenta que seu irmão, destacando seu nome, Verá, não tinha jeito. Ele, que é Karaí “pensa mais nas coisas, avalia”. Mas “o Verá não tem jeito, vai indo mesmo, não quer nem saber”. Chegam em Cacique Doble de noite. Os dois brigando. Karaí comenta que irmão mais velho com irmão mais novo é assim mesmo. E discutem sobre ir para casa naquele mesmo dia. Seu irmão estava decidido a ir caminhando, pelos atalhos do mato. Karaí disse para Verá que teria de levar suas coisas; ele, Karaí, não iria carregar. Karaí conta que seu irmão tem muita sorte no jogo, no par ou ímpar. Cada vez que ele ganhava, Karaí tinha que encontrar um jeito de voltar atrás, negociar, dizer para Verá levar pelo menos a metade de sua bagagem.

A cidade vazia. Então eles viram um carro branco parado na praça. O carro não era da Funai, pois não tinha adesivo. Eles ficaram olhando aquele carro, pensando quem era. Foram ver e era o pai deles que estava lá. Diz que seu irmão já foi entrando no carro. Seu pai então falou para esperar. Que tinha que conversar com eles sobre o estado da mãe deles. Falou que ela estava doente, que eles teriam que chegar na aldeia com jeito. Karaí então perguntou aonde ela estava, em casa ou na *opy*. Seu pai falou que ela estava na *opy*. Diz Karaí que daí eles viram que era sério mesmo, pois quem vai para a *opy* já está para se ir. Foram para a aldeia. Outro de seus irmãos, o menorzinho, então com um ano e pouco, dormia na *opy* com a mãe; o pai também. Karaí e seu companheiro de viagem vão dormir em casa. Seguem discutindo, mas dormem. Então, pelas 6 da manhã, Karaí conta que um outro irmãozinho deles vem e joga um balde de água na cara de Verá, e foge. Verá acorda e olha para o Karaí. Pega um pedaço de pau e bate nele. Karaí diz que se tivesse pego mais para cima, indicando a parte de trás da cabeça, ele poderia ter morrido ali mesmo. Nisto os dois começam a brigar. O irmãozinho que jogou a água avisa o pai que os dois estão em casa chorando, brigando. Karaí e Verá fogem para o mato. Seu pai os chama. Karaí comenta que o pai é ruim, mas que sabe a medida. Karaí fala para seu pai que a culpa é do menorzinho. Eles voltam para casa.

Com o retorno deles para a aldeia sua mãe melhora, e na outra noite já foi dormir na própria casa. Era saudade dos filhos mesmo, diz Karaí, acrescentando que quando eles foram embora sua mãe gritava contra. Karaí comenta que não sabe o que passava na cabeça do pai quando ele mandou os filhos para Chapecó.

O período de férias foi passando e se aproximou a data em que eles tinham que voltar para o início das aulas. Seu irmão mais novo, Verá, diz que não queria mais partir, mas sim ficar em Cacique Doble. Nisto ele tinha o apoio da mãe, que adoecera com a distância dos filhos. Karaí então diz que sozinho ele não ia, que se ele fosse sozinho não voltava mais. Karaí então ouviu muitos conselhos da sua mãe, do seu pai, bem como do velho Eduardo, *karaí* da aldeia. “*Karaí* grande mesmo, destes que eu ainda não vi

até hoje”, comenta. Seu irmão ficou. Karaí foi embora. Diz que, de fato, ficou três anos lá em Chapecó, sem nem ligar para casa.

Em Chapecó ele foi se acostumando, e lá conheceu uma branca. Karaí ri e comenta: “era sobre isto a história né”. Foi ficando lá por Chapecó, conhecendo esta *xinhorá*, se aproximando, namorando ela. Aproximou-se da família dela, que são italianos. Do sogro, dos cunhados. Karaí fala que nessa época que ele foi vendo o jeito de eles se divertirem, comer churrasco, jogar bocha, fazer baile. E a *xinhorá* foi gostando dele, querendo casar com ele. Karaí diz que pensava na mãe, nos seus conselhos, no velho Eduardo, no que eles falavam, aquilo sempre ali, junto.

Assim foi um bom tempo, vivendo junto com os brancos, com a família da *xinhorá*. Foi se acostumando. Então, a conversa de casamento foi surgindo, o sogro e os irmãos gostando muito dele. O sogro oferecendo muitas coisas. “Aí entrou o capital também”, disse Karaí. “E eram uns italianos muito boa gente”, complementou. Mas ele decide voltar para Cacique Doble. Fala da viagem, o sogro lhe dando carona até Erechim, falando que gostava muito dele, que queria muito que ele casasse com sua filha.

Karaí foi para casa, para a aldeia. Lá ele já conhecia a Kerexú¹¹, com quem ele também pensava em casar. Este casamento, diz Karaí, já tinha sido planejado por seus pais, em virtude de casamentos passados entre as famílias, “câmbio né”, ressalta, fazendo gesto cruzando os dedos indicadores. Mas ele pensava muito na mulher lá de Chapecó. Decidiu quealaria para seus pais que iria para Chapecó, casar por lá. Diz que quando contou para sua mãe, ela perguntou: “ela é índia?” Karaí respondeu: “não, é branca”.

Aí foram dias de conselhos, de recriminações. Sua mãe lhe falando para não casar com a branca. Karaí falou de uma conversa que teve com seu pai, sobre o porquê da regra de não casar com brancos. Seu pai então lhe disse que concordaria que ele casasse com a branca, no caso de não haver mais nenhuma Guarani para casar. O que não era o caso, acrescenta Karaí, dizendo que “tinha cada Guarani bonita mesmo”.

¹¹ Nome pessoal feminino.

Mas Karaí estava decidido em ir para Chapecó. Chegou o dia de partir. Para sair da aldeia ele tinha que passar na frente da casa do velho Eduardo. De manhã bem cedo ele foi caminhando e Eduardo estava lá, na porta da *opy*. Chamou Karaí. Sentaram e tomaram chimarrão. O velho então lhe perguntou para onde ele ia. Karaí disse que ia passear, e me comenta que neste momento pensou: “vou lograr este velho”. Aí, explica Karaí, que ele viu como que é um *karaí* forte mesmo. Diz que só de pensar em lograr o velho, este já falou: “tu não vai me lograr não”, com o dedo apontado, “o dedo daquele jeito dos *karaí*, apontando”. Eduardo então ficou horas dando conselho. Falou da tristeza que ia ser para seus parentes, para seu pai e sua mãe, se ele casasse com a branca. Karaí ouviu. Até o sol estar bem no meio. Foi para Chapecó assim mesmo. Karaí fala que nesta época seu pai estava planejando mudar de aldeia.

Lá em Chapecó ficou com a branca. Vivendo com a família dela. Mas disse que tudo aquilo que sua mãe falou, que o velho Eduardo falou, não lhe saía da cabeça. Mas foi ficando por lá assim mesmo. Uns três anos. Até que decidiu voltar para casa. Disse que arranjou uma desculpa para viajar. Nesta época seu pai, sua mãe e seus irmãos já estavam morando no Cantagalo. Karaí tinha decidido ficar com eles. Nisto seu sogro italiano e a mulher branca falando o quanto gostavam dele, como queriam que ele ficasse na família deles. O sogro falando de tudo que poderia dar para ele. Que mesmo que ele não voltasse e sua filha casasse com outro, o neto que ele queria ter era de Karaí. A *xinhorá* também falou que nunca esqueceria dele. Que se ele não voltasse, ela iria, mesmo assim, ficar esperando. Que mesmo que ela casasse, não seria a mesma coisa do que com ele. Mas Karaí diz que aquilo que Eduardo e sua mãe lhe falaram estava sempre com ele. Foi para casa.

A ida para o Cantagalo não foi fácil, disse Karaí. Chegou lá e não falava mais o Guaraní. As outras famílias que ali moravam o desprezavam. Ao andar pela aldeia, nos caminhos, quando cruzavam com ele, as pessoas passavam de cabeça baixa, nem olhavam. As roupas, o jeito, a fala, o cabelo, tava tudo mudado. “O jeitão não era mais de Guaraní”, comenta. E os Mbyá não lhe davam a mínima atenção. “Porque tem os mitos né, dos *Mbya*

meme". Aí ele ficava só em casa. Seu pai o consolava, dizia que os Mbyá eram assim mesmo. E tinha uns bailão na aldeia, diz Karaí, porque naquela época o Cantagalo era o centro dos Guarani. Não tinha nem energia elétrica, aí os índios compravam um fardo de pilha, faziam o bailão a noite inteira no rádio de pilha mesmo. E cada Guarani bonita que tinha, ressalta novamente Karaí. Só que ele não conseguia nem falar com elas. Comenta que se prometeu de que um dia ele voltava a falar bem a língua, para chegar naquelas Guarani bonitas.

Karaí então resolve ir para Cacique Doble, porque tinha a Kerexú lá, prometida para ele. Só que chegou lá e a Kerexú estava casada com um amigo dele, que tinha se criado com ele, "como um irmão". Mas ele ficou por lá, na casa de *Takuá*, sua irmã. E aí ficou sabendo que a Kerexú não estava feliz com seu marido. Mas ele não podia se meter. Ficou lá. Nisto a Kerexú começa a passar tempos no mato, e o pessoal começou a pensar que ela estava com uma doença séria. Kerexú fica doente mesmo, e passa a ocorrer sessões de cura na *opy*. Numa destas sessões, Karaí estava presente. Kerexú desmaia, e sucessivas tentativas são feitas, por várias pessoas, para levá-la. Karaí diz que ficava sentado, só olhando. Nisto o Eduardo dá umas baforadas em seu *petynguá* e olha para o Karaí. Karaí levanta e dança, mas resiste em levantar Kerexú. Ela ali, desmaiada. Até o momento em que Karaí decide tentar levá-la. Karaí diz que todos tentaram. Quando ele vai em direção a ela, Eduardo pede que todos cantem para ajudar Karaí. Karaí a levanta, diz que não foi difícil para ele. Kerexú estaria curada. Karaí continua em Cacique Doble, mas Kerexú continuava casada.

Karaí fala de um dia em que saiu para pescar. Voltou pelas duas da tarde e notou que não tinha ninguém em casa. Fritou seus peixes e ficou ali comendo. Então surgem três *xondaro* com seus *tejú ruguai*¹². Falam para Karaí que ele deve subir para a casa de Eduardo. Karaí pergunta o porquê. A cara dos *xondaro*, diz ele, sinalizava que era séria a coisa. Então Karaí vai em direção ao pátio da *opy*. Só de calção e chinelo, lembra. Viu de longe todo mundo na frente da *opy*. Aí sentiu que a coisa era forte. Viu que seu pai também estava lá.

¹²Espécie de chicote, literalmente, rabo do lagarto.

Karaí viu Kerexú sentada. Sentou perto dela, mas virado para outro lado. Então lhe falaram: homem apaixonado não fica assim (de costas para a mulher). Veio então um *xondaro* e colocou o braço de Karaí sobre o ombro de Kerexú. Os velhos falaram do casamento, da importância do casal estar bem. Passam a colocar as condições para que o casamento de Kerexú possa ser desfeito. Entrou em questão as compensações que Karaí teria que dar para ficar com Kerexú. A proposta do marido era que Karaí trabalhasse duro para ele. Karaí comenta que os trabalhos eram ditos nos detalhes, por exemplo: fazer uma casa de certo jeito, arrumar uma ponte. Karaí então fala que ele que não era mais de trabalhar deste jeito, não poderia aceitar. Karaí se nega a trabalhar para o marido prestes a perder a mulher. Diante do impasse, Kerexú diz que ela trabalharia no lugar do Karaí. Aí a mulherada enlouqueceu, diz Karaí. Falaram: como que ela, uma guria nova, sem costume com a lida, ia fazer este tipo de trabalho. A mãe de Kerexú então falou que também ajudaria. Mais palavras contrárias. Então, a situação ficou feia, sem solução aparente. Umas famílias apoiando o Karaí, outras contrárias a ele. O sol baixando. Fizeram um intervalo para que se buscasse uma solução.

Karaí diz que reclamou com sua irmã que não falou nada em seu favor, ficou só servindo chimarrão. *Takuá* lhe falou que a confusão era com ele. Falou também com seu cunhado, que igualmente não quis se intrometer. Karaí diz que olhou para eles e falou: “ah é, então tá”. O pai de Karaí foi falar com ele. Disse que ele tinha que aceitar, que era a única solução. Que ele aceitasse e depois eles resolviam. Karaí ali, pensando no que fazer.

Voltaram à reunião. Karaí disse que aceitava. Então o marido e seus parentes voltaram a detalhar como seria o trabalho. Diziam ponto por ponto. Apresentavam a tarefa e perguntavam se Karaí aceitava. Ele concordava, baixava a cabeça e dizia que sim. Ficou acertado que no outro dia, de manhã cedo, Karaí começaria os trabalhos. Karaí vai para casa, bravo. Kerexú nesta noite iria para a sua casa. A mãe dela a levou. Karaí disse que não dormiria com ela. Não tinha jeito. Então seu pai foi falar com ele. Disse para ele que desse um jeito de ficar doente, pois cedo os *xondaro* viriam buscá-lo para o

trabalho pesado. E que não saísse de casa. Então dão para Karaí algumas plantas para ele passar pelo corpo. Karaí fica numa casa separada, deitado, com vários copos de remédio em volta. Coloca alho-burro na cabeça, enrolado numa faixa. Karaí fala que ficou como doente mesmo. No outro dia, cedo, vieram buscá-lo. Seu pai então diz para os *xondaro* que Karaí passou a noite doente, muito mal. Os *xondaro* olham Karaí. Seu pai se propõe a pagar alguns jovens que aceitam trabalhar por dinheiro, eles fariam o serviço. Karaí diz que saía um pouco de casa, olhava escondido a gurizada trabalhando embaixo do sol forte, e voltava pra dentro. Resolve-se a questão com a família do, a partir de então, ex-marido.

Karaí conta que segue resistindo, passa um bom tempo sem querer dormir com Kerexú, e não tinha jeito de comer o que ela fazia. Karaí fala que conhecia os perigos da mulherada, que podiam estar armando para ele. Karaí passa a ajudar uma velha, para saber o que a mulherada poderia estar aprontando para ele. Levava farinha, ovos, e a velha falava tudo para ele. Falou para ele ter cuidado com seus cabelos cortados, para guardar tudinho e levar para o mato, colocar num oco de uma árvore. A velha também fala que podiam armar por ele de longe mesmo, mas que aí era para ir até ela para tirar.

Atualmente, Karaí é casado com Kerexú e tem três filhos.

2.2 Tema e eventos

A narrativa acima talvez tenha levado o leitor a se perguntar sobre as razões dela estar aí colocada. De certa forma, foi uma das maneiras que encontrei para a fuga dos temas clássicos da etnologia Guarani, nos quais, uma vez enredado, em virtude de sua amplitude, complexidade e poder de fascínio, é difícil outra saída que não a de repeti-los¹³. Ou seja, conforme tratado na introdução, apoiar-se na história de Karai integra esta disposição de buscar outros olhares e focos para a construção da etnografia. A história

¹³ Sobre os temas clássicos, os quais serão abordados transversalmente no decorrer do texto, ver Ciccarone (2001, Introdução), Sáez, (2004), Mello (2006, Introdução).

de Karaí encaixa-se, portanto, num movimento de ‘minoração’¹⁴ na escrita sobre os Guarani, que busca trazer à tona algumas ‘complexidades insuspeitas’.

A própria história, desnecessário dizer, é já mediada pela minha memória e subjetividade que a transpôs para o papel algumas horas após ter sido contada. Penso que outro modo de proceder, como um gravador, não reduziria o caráter de ficção, pois pela extensão teria que ser submetida a cortes. Além disto, foi contada em português. Karaí é fluente nesta língua. Na aldeia, fala o Guarani, admitindo que até hoje mistura um pouco, resultado deste movimento narrado acima, de virar branco e voltar a ser Guarani.

Para a construção de minha narrativa sobre a narrativa de Karaí, parto de alguns pressupostos bem estabelecidos na disciplina, tais como os colocados na abertura da já longínqua introdução de Marshall Sahlins ao seu “Ilhas de História”:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. (2003 [1987]: 7)

A reflexão de Sahlins neste livro centra-se na segunda parte da sentença acima, enfrentando uma das questões centrais na antropologia da

¹⁴ A idéia de minoração vem da leitura de Márcio Goldman, que por sua vez toma-a de Deleuze, sintetizada na seguinte passagem: “‘Maior’ e ‘menor’ não são dados ou características ‘objetivas’ de textos ou autores; são operações. Não há, pois, nem divisão rígida nem maniqueísmos (menor = bom, maior = mau). Qualquer autor é simultaneamente maior e menor. Ou antes: toda obra pode ser explorada no que tem de maior ou de menor” (1999: 56, destaques do autor). A operação menor nesta dissertação diz respeito a uma ‘leitura’ dos Guarani que não se dá a partir da ‘grande tradição’ (Nimueñajú, Cadogan, Schaden, Meliá, Hélène Clastres), o que significaria tratar, antes de qualquer coisa, dos grandes temas (religião, terra sem mal, migrações). Assim, inicialmente a operação se dá pela negativa. A posituação é perseguida no decorrer do texto.

segunda metade do século XX, qual seja, a relação das formas culturais com a prática, “de como conceitos culturais são utilizados de forma ativa para engajar o mundo” (*op.cit.*: 181). A posição de Sahlins está resumida na citação: a cultura, sistema arbitrário de significação, é histórica, portanto dependente de dinâmicas particulares que promovem transformações estruturais, as quais não ocorrem ao acaso, mas em acordo com a situação pré-existente. Contudo, isto não anula a força da primeira assertiva, de que a história, as formas de organizar o passado, depende dos processos de atribuição de sentido, a partir dos esquemas culturais particulares, ilhas de histórias. Pois, se “a cultura é justamente a organização da situação atual em termos do passado” (2003 [1987]: 192), ‘o contrário também é verdadeiro’, que a cultura é a organização do passado em termos da situação atual¹⁵.

Trato a narrativa de Karaí como uma história indígena, Guarani. Não a história de um povo, tampouco a de um indivíduo, mas uma história na qual vislumbro algumas relações possíveis de serem estabelecidas com escritos antropológicos das últimas décadas, tanto sobre os Guarani quanto sobre outros povos ameríndios, bem como com minha experiência etnográfica para além desta história. Assim procedendo, creio que é possível, através dessa história, ressaltar alguns movimentos que podem ser ‘tornados’ interessantes no processo de constituição e articulação do complexo sócio-territorial Guarani no sul do Brasil. Processo histórico que acontece na intersecção das dinâmicas nativas e da violência colonial, dos modos indígenas de parentamento e da espoliação de suas terras. Enfim, a produção de pessoas ao seu jeito e do jeito que é possível.

Sujeito indígena, Karaí não é um grande xamã ou um filósofo da cultura Guarani; sua história não trata dos princípios do universo ou da ação dos deuses. Inicialmente uma conversa sobre mulheres, Karaí apresenta, em sua narrativa, indícios para pensarmos questões como parentesco, noção de pessoa, xamanismo, transformações e história.

¹⁵ Cf. também Heckenberger, M. & Francheto, B. (2001: 8)

Os Guarani são narradores de histórias, de “causos”¹⁶. A narrativa condensada acima foi de aproximadamente duas horas. No Encontro da Cultura Guarani em São Miguel¹⁷, ocorrido em dezembro de 2006, um *tujá'i*¹⁸ passou bem umas quatro horas contando, sozinho, em Guarani. De início uma platéia numerosa, aproximadamente trinta pessoas. No final, três ou quatro adultos. Ficaram ali, prestando atenção, quietos. A intervalos, gargalhadas, altíssimas. Comentei com um jovem sobre a força do velho para contar histórias, ao que ele respondeu: ‘também, com essa idade’. Numa outra conversa com um jovem Guarani, ele expressou seu desejo em viver bastante tempo, 120 anos, dizendo que era para ‘fazer histórias por aí’.

É possível destacar com facilidade um tema geral na história de Karaí. Motivado pela simples pergunta a respeito da vontade de se casar com uma branca, Karaí discorre sobre o processo, reversível, de virar branco. Não se trata apenas de desejos por mulheres brancas, mas um casamento, com sogro e cunhados; com partilha de alimentos, objetos e diversão. Viver com os brancos. A narrativa é densa nos detalhes, é neles que opera a transformação dos acontecimentos em eventos. É também em Sahlins que se encontra a relação entre acontecimento e evento, sendo que a transformação de um no outro é o trabalho da cultura, fundamentalmente a atribuição do sentido: “um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um evento e um dado sistema simbólico. (...) O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam” (2003 [1987]: 191). O sistema simbólico, no caso dos eventos que destaco, é o do pesquisador, o qual se constitui tanto na relação com os acontecimentos etnográficos quanto na leitura de teorias e etnografias outras.

Nesta direção, permito-me, visando uma tradução desta história para a linguagem antropológica, recorrer ao instrumental de inspiração estruturalista, que consiste, grosso modo, quando a matéria em questão são os mitos, destacar de uma narrativa maior partes menores a fim de, a partir desta separação inicial, tecer relações com outras referências, com vistas a

¹⁶ Para uma reflexão do contar Guarani, Ciccarone, 2001.

¹⁷ Evento promovido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o qual serve de contexto para a discussão do capítulo 3.

¹⁸ Velhinho.

adquirir um ganho de complexidade no que, no caso da história de Karaí, poderia ser visto como uma simples história de vida, e no caso dos mitos, lendas desprovidas de lógica. Estas partes menores – que no conjunto não constituem uma totalidade, pois a transcrição para o papel já implica uma perda de densidade e certamente novos elementos poderiam ser somados, e outros retirados, num outro momento do contar – da história de Karaí chamarei simplesmente de eventos, e não operarei com o rigor que o método exigiria.

Primeiramente, teríamos o evento da aventura para o desconhecido da dupla de irmãos, enviados pelo pai: irmão-mais-velho e irmão-mais-novo, Karaí e Verá.

Karaí fala que não sabia o que se passava na cabeça de seu pai, quando este o mandou para Chapecó. Converso com o pai de Karaí com frequência. Ele faz recorrentes menções à importância de se aprender ‘o lado dos *juruá*’. Comente que ele, o pai de Karaí, não aprendeu, mas que agora tem que aprender. Por exemplo, uma vez ele apresentou com orgulho uma peça de artesanato feita por seu genro, exímio artesão. Fez questão de ressaltar que a forma genérica do objeto, uma sacola com alças, para carregar compras, é do *juruá*. Mas enfatizou que o jeito de trançar e desenhar, uma forma particular, era próprio do Guarani, como os que estão no *ajaká*¹⁹. Então, como ele fala seguidamente, ‘é assim que tem que ser, metade *juruá* e metade Guarani’²⁰. O pai de Karaí também ressalta que, neste movimento de aprender o lado dos *juruá*, é importante o estudo dos filhos, para não ficar para trás. Por vezes deu o exemplo dos Kaingang²¹, que estudaram e agora, disse ele, estão na frente dos Guarani. Seu pai o enviou

¹⁹ Sobre os grafismos presentes nos *ajaká*, cestos, cf. Silva (2001). Assis (2006) aprofunda a questão da produção e circulação de objetos no interior e no exterior do grupo.

²⁰ Em conversas com outras pessoas, distantes deste grupo em questão, ouvi esta expressão da metade *juruá* e metade Guarani, ou, dito de outra forma, 50 por cento *juruá*, 50 por cento Guarani. Estes exemplos simples podem inspirar uma reflexão sobre as relações entre o dentro e o fora nos termos de forma e conteúdo. Poderíamos considerar, por exemplo, que a sacola, a forma, é preenchida com um conteúdo autóctone. Por outro lado, a forma autóctone, os grafismos e trançados, remetendo às relações com os domínios da natureza e sobrenatureza, pode ser vista como preenchida por um conteúdo alóctone. Num jogo de fundo e figura, o posicionamento de um e de outro conduz à interrogação sobre o englobante e o englobado.

²¹ Cacique Doble localiza-se no planalto sul-riograndense, região de intensa ocupação Kaingang, sendo que as áreas Guarani situam-se entre as áreas Kaingang, e vice-versa.

para Chapecó, sendo que na mesma viagem Karaí viveria com os Kaingang e com os brancos. Talvez, Chapecó aparecia para o pai de Karaí como a alteridade duplamente interessante, pois o aproximaria dos Kaingang, que ‘estavam na frente’, e, meta propriamente dita, no sentido das capacidades a serem adquiridas, dos brancos: os primeiros aparecendo como mediadores na relação com os segundos. Ressalto que os estudos, este aspecto das capacidades que se buscam, são apenas circunstanciais na história de Karaí. Há nas proximidades de Chapecó aldeias Guaraní, mas elas não estavam nos planos de Karaí e de seu pai. O foco do empreendimento, assim me parece, era viver com os Kaingang²².

Um dos aspectos que podemos ressaltar da relação irmão-mais-velho / irmão-mais-novo, na história de Karaí, é a complementaridade, a qual se desdobra em oposição. Karaí explicita que, na saída para o desconhecido, ‘sem saber como era’, Verá, na sua intempestividade, possibilita o acesso a recursos: os pães com mortadela, o guaraná de laranja, o transporte com o carro de polícia. Karaí acompanha e se beneficia das peripécias do irmão-mais-novo. No retorno, contudo, a oposição é marcante, sem privilégios para a figura do irmão-mais-velho. Karaí – na sua prudência, diante da ânsia do irmão pelo retorno, pois com saudades da mãe, a qual Verá, à distância, sabia que se encontrava doente – tem de recorrer a estratégias sutis para fazer o irmão perder a pressa. Mas não adianta, Verá quer voltar, mesmo que seja caminhando. Outro impeditivo para a imposição da vontade de Karaí é a sorte de Verá. A decisão entre vontades inconciliáveis ia para o par ou ímpar, no qual Verá levava a vantagem, sempre. O sênior não detinha o controle do empreendimento, o que nos levaria a supor, neste caso, simetria na relação. Numa outra ocasião, ouvi um jovem comentar que ‘o irmão mais novo foi feito pra ser malandro’.

²² Karaí tem parentes de Cacique Doble que vivem com os Kaingang na TI Serrinha (não se trata de aldeias Guaraní em TI Kaingang, como também ocorre, mas pessoas que vivem em aldeias Kaingang, cf., Mello, 2006: 106)

2.3 Excurso pela terminologia de relações – sociocosmológicas – masculinas.

É uma dupla masculina de consangüíneos que sai da aldeia²³: irmão-mais-velho e irmão-mais-novo, Karaí e Verá²⁴. A senioridade, ou o princípio de idade relativa, entre germanos e colaterais de mesmo sexo é marcada na terminologia de relações de parentesco entre os Guarani, tanto para ego masculino (-*rykey* / -*ryvy*, mais-velho / mais-novo) quanto para ego feminino (-*ryke* / *kypy'i*, mais velha / mais nova). Para o sexo oposto a distinção terminológica é feita com os complementos *tujá* e *kyri* (respectivamente velho e novo, ou menor). Privilegio aqui as relações entre homens, pois é a partir deles eles que desenvolvo minha etnografia.

Sobre a terminologia de parentesco, os trabalhos de Mello (2006) e Pissolato (2007) preenchem a lacuna até então existente para os Mbya e Xiripá. Os poucos trabalhos sobre o assunto referiam-se às outras 'parcialidades étnicas' (cf. Pereira, 1999). Trago a seguir um resumo terminológico a partir das pesquisas das duas autoras, com destaque para as relações que auxiliarão no seguimento da reflexão sobre a história de Karaí. Assim, ressalto que este excuro não tem a ambição de dar um tratamento aprofundado sobre o tema, sendo a intenção apenas a de tecer alguns comentários a partir da etnografia, elaborando alguns contrastes com os trabalhos em questão.

Vocabulário de parentesco (para ego masculino) resumido (para algumas relações entre homens) em Pissolato (2007).

FF, MF, FFB, MFB²⁵ – -*ramói* (G+2)

²³ Numa conversa com outro jovem na aldeia de Estrela Velha, ele colocou que para freqüentar a escola fora da aldeia, é bom ir em dois.

²⁴ Sobre a onomástica Guarani, cf. Cadogan (1959), Assis (2006), Mello (2006) e Pissolato (2007).

²⁵ Notação inglesa. Por exemplo, MFB - irmão do pai da mãe; e = mais velho, y = mais novo.

F – *-ru*; FB – *-ruvy*; MB – *-tuty* (G+1 consangüíneos). WF – *-rayxy'u* (G+1 afim)

eB, FBSe, FZSe, MBSe, MZSe – *-rykey* (GO consangüíneos)

yB, FBSy, FZSy, MBSy, MZSy – *-ryvy* (GO consangüíneos)

WB, ZH – *-ovajá* (GO afins)

Vocabulário de parentesco (ego masculino) resumido (para algumas relações entre homens) em Mello (2006).

FF, MF, FFB, MFB – *-ramói* (G+2)

F – *-ru*; FB – *-ruvy*; MB – *-tutj* (G+1 consangüíneos). WF – *raytchiru* (G+1 afim)

eB, FBSe, FZSe, MBSe, MZSe – *-rykey tudjá* (GO consangüíneos)

yB, FBSy, FZSy, MBSy, MZSy – *-rykey kuri* (GO consangüíneos)

WB – *-rovadjá* (GO afim)

Das duas autoras, apenas Mello dedica-se a uma reflexão específica sobre a terminologia. Pissolato descarta-a em favor da ênfase, que atravessa sua etnografia, na experiência individual, influenciada pelos trabalhos de Joanna Overing, com o foco na dimensão da convivialidade. Como coloca Pissolato:

A análise que apresento do parentesco mbyá coloca em primeiro plano as relações interpessoais e a dimensão afetivo-cognitiva, considerada aqui especialmente sob o enfoque do tema-chave da produção de satisfação e alegria (...) (2007: 174)

Nesta dimensão afetivo-cognitiva, os termos de parentesco ocupam um lugar secundário para Pissolato. Voltarei outras vezes ao seu trabalho, importando neste momento uma comparação breve com o material de Mello. Mesmo não tendo realizado um levantamento completo do vocabulário de parentesco, faltando principalmente aqueles termos referentes a ego

feminino²⁶, o que registrei aproxima-se dos termos de Pissolato, ressaltando que as diferenças entre os dois quadros são mínimas²⁷, mas importantes. Passo a elas.

Mello não faz a distinção de consangüíneos em GO para ego masculino pelo critério de senioridade, com os termos *-rykey / -ryvy*, deixando ausente o segundo termo. Trata as categorias formadas através dos complementos *tujá* e *kyry*²⁸ como termos específicos. Assim, o par *-rykey / -ryvy* em Mello fica *-rikey tujá / -rikey kyry*. Aceito que o termo *-reindy kyry / 'irmã'* mais nova, por exemplo, é um termo específico, utilizado para situar um consangüíneo de sexo oposto de ego masculino a partir do critério da idade relativa. Mas apenas pretendo ressaltar que as relações de mesmo sexo em GO são marcadas pelo critério de senioridade sem necessitar a aplicação dos termos *tujá* e *kyry*.

Por que isto importa? Vejamos. A distinção está presente no mito dos 'gêmeos'. Ora, não são gêmeos, na versão de Nimuendajú, tanto por possuírem dois genitores masculinos quanto pela distinção de senioridade não ser algo menor (1987). Neste autor, os termos para o par de irmãos são *Nhanderyquey* e *Tyvyryí*. Em suas traduções do mito, Nimuendajú deixa o primeiro termo no original, enquanto o segundo é traduzido por "irmãozinho" ou "irmão mais novo". Certa vez perguntei a um jovem Guarani do porquê de não se falar *Nhanderyvy*. Ele riu, disse que ele é bem mais velho que nós, só é mais novo que *Kuaray* (outro modo de referência a *Nhanderyquey*).

Com freqüência me pego pensando nisto: *kuaray* e *jaxy*, sol e lua, as transformações dos heróis míticos, filhos de *Nhanderú Tenondé*, são ambos *nhanderykey*. Não são *nhanderu* 'plenos' (*Jaxy*, por exemplo, não envia almas-palavras para 'animar' os humanos). Um dos *Nhanderú* é *Nhamandú*. É de *Nhamandú retã* que partem as almas palavras que na terra compõem as

²⁶ Não que os homens não saibam os termos de ego feminino, mas meu levantamento dos termos não buscou preencher todas as posições, mas sim apreender algumas, que aparecem de modo disperso neste trabalho, e prestar atenção nos seus usos, em diversos contextos. Logo, categorias e atitudes estão aqui completamente entrelaçadas.

²⁷ A principal diferença é na grafia dos termos, uma vez que Mello acompanha a convenção de cursos para professores bilíngües em Santa Catarina, convenção que se afasta consideravelmente da grafia em Pissolato, a qual é semelhante a que adoto, seguindo principalmente Vherá Poty, nosso professor.

²⁸ Grafado como *kuri* em Mello.

peças denominadas *Kuaray*. É de lá que vem *Kuaray*, o sol, que se vê nesta terra todos os dias. Este, contudo, seria um GO cósmico, ao passo que *nhanderu kuery* seria um G+1 cósmico. Ou bem podemos imaginar que *Kuaray*, o sol que ilumina esta terra, seja um dos múltiplos de *Nhamandú*, mas quem procria, dá vida aos humanos, é este último, pois o primeiro é *nhanderykey*.

Note-se também que *nhanderu kuery* não são *nhanderamói kuery*, estes seriam os ‘antepassados’, ex-humanos que viveram nesta terra, morreram, e dos quais pouco se fala e lembra. *Nhanderu kuery* não se transformariam em *nhanderamói*, pois renovam-se anualmente entre *kyry* e *tujá*: novos, jovens, no *ara pyau*, ‘verão’, ‘tempo novo’; velhos, no *ara yma*, ‘inverno’, ‘tempo antigo’. Ou seja, não haveria um G+2 cósmico. A condição de ‘pai’, que pode ser circunscrita pelos atributos de procriar e cuidar, de *nhanderu kuery* é perene, ao passo que a dos humanos é transitória, transformando-se em *moramói* / *tujá* (‘avô’ / ‘velho’) definitivamente, e não mais procriando. Este é meu modesto modelo cosmográfico um pouco fora de lugar, ao qual retornarei em outros momentos.

Mello ressalta que na versão do mito registrado por ela em Mato Preto (2007: 262-274), os irmãos eram gêmeos de fato, embora *Kuaray* desenvolva suas habilidades vitais mais rapidamente que *Jaxy*. Talvez daí a indistinção da senioridade masculina através de *rykey* / *ryvy*, ou seja, ela não seria tão marcada quanto nas outras versões da dupla concepção masculina. Não ouvi versões do mito, apenas conversas sobre ele, em que foi indicado que não eram gêmeos, *Jaxy* sendo criação de *Kuaray*. Ou seja, aí também desapareceria a figura do segundo genitor masculino, *mba’e kuaá*, e da infidelidade feminina como enredo cosmogônico (cf. Lima, 2005: 32-36). No mito registrado por Mello, *Kuaray* ‘re-cria’ *Jaxy*, a cada ciclo de devoração deste último pelos *Anhã Kuery*, bem como após a devoração total por ocasião dos eclipses.

Mas voltemos à série humana. O sistema de parentesco dos Guarani no sul poderia ser inserido sob o rótulo do dravidiano amazônico, sendo um dos casos de ocorrência da ‘deriva havaiana’ (Viveiros de Castro, 2002a;

Fausto, 1995). Há a distinção terminológica cruzada entre consangüíneos e afins em G+1 e G-1, a qual é neutralizada em GO. Os cruzados de geração ascendente e descendente, contudo, não são afins *a priori*. A regra matrimonial é casar fora do grupo de cognatos bilaterais. Do ponto de vista masculino, uma das questões é saber, neste universo multi-aldeão, quem são os *-rykey* / *-ryvy*. Voltarei a este ponto.

Em suas reflexões sobre as formas da amizade entre os Yudjá, povo de língua Tupi do médio Xingú, Lima coloca:

(...) para um homem, em certo sentido, a socialidade subentende senioridade, afinidade e amizade simétrica: três noções que se traduzem por intermédio de termos de relações, u'uraha, uaha, e umamitima (2005: 90).

A correspondência poderia ser estabelecida – em certo sentido, com as devidas transformações e a título hipotético-experimental – com os termos Guarani *-rykey*, *-ovajá*, e *-irü*, que podem ser traduzidos por irmão-mais-velho, cunhado / afim, amigo / companheiro. Ao *-rykey* teríamos que acrescentar o *-ru* (F), *-ruvy* (FB), *-tuty* (MB) e o *-ramói* (G+2, G+3... masculino). Não saberia dizer se o *-rykey* pode extrapolar as relações de GO. O *-ramói* refere-se, do ponto de vista de um jovem, a todo *tujá* que se respeita.

Passemos brevemente ao *-ovajá*, o cunhado / afim. Para Pissolato, o *-rovajá*, do ponto de vista masculino, nas relações de mesmo sexo, é aplicado apenas a GO. Para Mello, do mesmo ponto de vista e para as mesmas relações, o *-rovajá* aplica-se a GO e também, enquanto possibilidade, a G+2, quando for para definir que o *moramói* em questão é um afim (o que parece acontecer nos cálculos de consangüinidade / afinidade cujo foco é GO). Pelas minhas observações, que estão distantes da densidade da etnografia das duas autoras, arriscaria dizer que o *-rovajá* refere-se ao afim – real e potencial/virtual – genérico (para a discussão sobre as formas da afinidade, ver Viveiros de Castro, 2002a). Ou seja, àquele(s) com quem se tem um

vínculo por aliança, ou com quem é possível tê-lo. O que faz de um homem da mesma geração um não-afim (potencial ou real), um *-rovajá e'y* (não-cunhado), é ser ele um *-rykey / -ryvy*. Ou ainda um *-irü*, amigo simétrico, companheiro, podendo ser aplicado ao afim do afim real (aquele que casou com a irmã da minha esposa). O *-rovajá*, contudo, pode ser aplicado ao conjunto dos homens relacionados por afinidade, e não apenas de GO. Ou melhor, o outro, Guarani, é antes de tudo um *-rovajá*, que sai desta condição ao ser posicionado entre os *-rykey / ryvy*. Me parece haver aí um jogo nas relações masculinas, pois se um ego classifica o outro como *-rovajá*, ou *-rykey / -ryvy*, este outro pode não aceitar a condição, posicionando o primeiro de um modo não desejável. O pretenso cunhado de um pode posicionar o outro como *-ryvy*. E isto não depende apenas do desejo pessoal.

O sogro é em Mello e Pissolato um termo descritivo, *-raytchiru* para a primeira, *rayxy'u*, para a segunda, embora para esta o *xy* modifica-se em relação ao *xi* (mãe). A relação descrita seria: pai da mãe do meu filho. Percebo, ao contrário, que o sogro é uma categoria propriamente classificatória, *-rateú*, podendo, contudo, também ser um *-rovajá*²⁹. Voltarei às classificações no próximo capítulo, no momento de descrição das aldeias.

2.4 Distanciamento e (re)aproximação: entre homens, mulheres e crianças.

Articulo nesta seção dois eventos da história de Karai: o quase-casamento com a *xinhorá*, o que implicava o exercício de uma sociabilidade outra; o retorno ao universo indígena, quando o protagonista se depara com a situação de ser concomitantemente acolhido e desprezado pelo coletivo

²⁹ Sobre o *tovajara* dos tupinambás, Viveiros de Castro coloca que sua “raiz remete ao locativo posicional ‘oposto’, ‘fronteiro’” (2002a: 132, destaques do autor). Tal locativo posicional entre os Guarani no sul contemporâneo é *rovai*, formando, por exemplo, *nhanderovaigüá*, nossos inimigos, contrários; ou também *yyrovaigüa*, ‘terra sem mal’ em Vietta (1992), cuja tradução literal seria ‘o outro lado da água (mar)’. Para seguir nas conjecturas etimológicas, sugeriria refletir e investigar se o *-rovajá* não viria do termo *ová*, ‘rosto’, o que levaria à interessante noção de ‘dono do rosto’.

(multi) aldeão³⁰. Os dois eventos condensam o tema da reversibilidade do virar branco, o risco da aventura de Karaí que mobilizou as ações de homens e mulheres de ambos os lados. Trajetória que tem como um de seus efeitos a ‘casa’ atual de Karaí, com Kerexú e seus três filhos, nas proximidades da casa de seu pai e sua mãe, onde moram dois de seus irmãos menores. Verá, o irmão-mais-novo protagonista da etapa inicial da história de Karaí, atualmente vive numa aldeia em Santa Catarina, próximo ao irmão de seu pai. A *xinhorá* está distante; todavia, segundo Karaí, ela, seu ex-sogro e seu ex-cunhado, até hoje o aguardam, como que indicando que ainda está aberta a possibilidade de relação com o outro.

Coloquei que a história originou-se a partir de uma conversa sobre mulheres. Como disse posteriormente, a narrativa apontou que não se tratava de um simples desejo pela *xinhorá*, mas de uma sociabilidade outra, com sogro e cunhados, enfim, afins. Sobre o que se deixou em Cacique Doble, possivelmente, para Karaí, desde fora, todos eram parentes, *-etarã*³¹.

O que fragiliza a relação de Karaí com seu coletivo de parentes é a desistência de seu irmão-mais-novo seguir a aventura. Verá, naquela época, no entre-outros, sofreu um abalo sócio-cosmológico para dar seqüência à empresa. Sua *nhe’ë* distanciava-se, o que o levava a relutar no comer com outrem (as mulheres davam-lhe comida na boca e ele chorava). Mesmo com a construção de uma outra relação de paternidade³², colocando-se sob os cuidados e proteção do vice-cacique Kaingang na aldeia Ximbang, Verá tem saudades da mãe, e decide não se distanciar. Com ele ocorre algo semelhante ao que acontece com o protagonista da versão parakanã, povo tupi-guarani do sul do Pará, do mito do desaninhador de pássaros: “Ele chega à aldeia das antas, onde é bem acolhido, mas como sente saudades dos seus resolve partir.” (Fausto, 2002: 15) Para Karaí, a aventura solitária significava um não-retorno, um distanciamento definitivo, um virar branco. Para isto contribuía de modo decisivo o acostumar-se com um outro coletivo, dos ‘gringos’, comendo, divertindo-se com eles. Aprendendo o jeito. No

³⁰ Para uma abordagem da multilocalidade desde uma perspectiva estrutural do socius Mbya, ver Pissolato (2007: 171-224).

³¹ No capítulo seguinte discutirei o termo *-etarã* no gradiente consangüíneo – afim.

³² O termo de parentesco para designar o pai não-genitor é *-ru ra’anga*, a ‘imagem’ do pai.

transformar-se em branco, podemos destacar como centrais este comer com os brancos - o churrasco- e divertir-se com eles - a bocha.

Como colocado na seção anterior, a etnografia de Pissolato centra-se no tema da produção de alegria no entre-si do corpo de parentes. Para os Mbyá, o *-vy'á*, estar alegre / contente, seria o fator determinante na duração da pessoa nesta terra. Articulando este tema ao xamanismo, parentesco e deslocamento, a autora destaca esta dimensão que também aparece na história de Karaí: transformar-se em branco envolvia a dimensão do divertir-se como os brancos. Creio que este tema da alegria pode bem ser associado àquele do comensalismo na produção do corpo de parentes (cf. Fausto, 2002). Como este autor coloca:

A comensalidade é um vetor de identificação que não se aplica apenas às relações sociologicamente visíveis entre parentes humanos. Ela é um dispositivo geral que serve para passar de uma condição à outra e, portanto, aquilo que chamei de familiarização (2002: 15)

A reflexão de Fausto neste artigo volta-se para a questão da associação potencial entre canibalismo e consumo de carne animal, tendo por pano de fundo as formulações recentes em torno do animismo e do perspectivismo ameríndios, que apontam para uma continuidade ontológica entre os seres que povoam o cosmos, e uma descontinuidade física, corpórea, cuja construção é exatamente o trabalho do parentesco. Para os propósitos deste texto, o que interessa é o fato de que o aparentamento liga-se diretamente com a comensalidade: comer com e como alguém.

Assim, a partir das propostas de Pissolato e da história de Karaí, suspeito que para os Guarani seja importante acrescentar a dimensão da alegria no processo do aparentamento: o alegrar-se como alguém, mas principalmente o alegrar-se com alguém. Pois os bailes que ocorriam no Cantagalo - com rádio de pilha, como aparece na narrativa -, e que continuam ocorrendo, embora em condições menos precárias, tocam principalmente 'músicas de branco'. Creio que aí está em jogo exatamente

este alegrar-se com, sendo que o como pode ser buscado em outros lugares. E nesta apreensão de fontes de alegria entre os brancos, o produzir alegria ‘com’ os parentes transforma-se em alegria ‘como’ os parentes: ‘antropofagolegria’. O fato dos bailes serem um espaço para namoro, com possibilidade de arranjos matrimoniais reforça esta hipótese.

Entre o abandono por parte de seu irmão-mais-novo e a promessa de Karaí em viver entre outros interpuseram-se as palavras, os conselhos e a lembrança da tristeza por parte dos parentes. Tais palavras, das quais não tenho muita idéia dos conteúdos além da tristeza pelo abandono, acompanharam Karaí. Assim, divertir-se com os brancos tinha a contra-prestação de causar tristeza aos parentes da aldeia

No final, as palavras falaram mais forte: as coisas prometidas pelo sogro (o capital, como disse Karaí), o desejo pela *xinhorá*, o comer e alegrar-se com e como os brancos e a vontade destes outros para que Karaí lá fizesse filhos não foram suficientes para aproximar Karaí. ‘As palavras são as armas do Guarani’, como disse o jovem mencionado na introdução.

Karaí retorna, alterado. Seus pais tinham já se mudado para o Cantagalo, estando na época compartilhando aldeia com os *Mbyá meme*³³. O protagonista não tinha mais o ‘jeitão’. Sente que virou outro. Os *Mbya meme* o estranham e desprezam. Seu pai acolhe-o e aconselha-o a agüentar. Karaí fica. Freqüenta os bailes dos Guarani e se lamenta de não mais poder falar com as mulheres, bonitas aos seus olhos. Voltar a falar a língua é condição imprescindível para este retorno de Karaí ao coletivo de parentes. Da perspectiva da vida aldeã no Cantagalo, nem todos eram *-etarã*, parentes. Karaí volta para Cacique Doble para buscar Kerexú.

As relações de parentesco em Cacique Doble são intrigantes, e remeto o leitor aos textos de Mello (2001, 2006), que tem naquela região um dos focos etnográficos privilegiados. Este grupo formou-se a partir da união de homens e mulheres fugidos do Paraguai na virada do século XIX para o XX

³³ Creio que se possa fazer uma analogia do *meme* Guarani com o *nana* dos Yudjá, um ‘outro’ que “arrasta consigo a idéia de similaridade” (Lima, 2005: 92). Pois de uma perspectiva Xiripá, aqueles que se dizem Mbyá, seriam *Mbyá meme*; Mbya os Xiripá também se consideram, mas há aqueles Mbyá outros, embora similares, que desta perspectiva outra, são *Mbya ete*, autênticos, e vêem os Xiripá como *Mbya’i*, ‘reduzidos’.

com pessoas que já estavam no Brasil, no oeste de Santa Catarina e Paraná e noroeste do Rio Grande do Sul. Nos termos das parcialidades, é um grupo formado a partir de alianças entre Mbya e Xiripá.

Tomando Karaí por ego, Kerexú é sua MBD, o que chamamos de prima cruzada matrilateral. Se não houvesse ocorrido aí casamento, Kerexú seria sua *-reindy* (termo aplicado por ego masculino aos germanos e colaterais de sexo oposto). É uma replicação de aliança realizada em G+1. F e FB de Karaí são casados com duas irmãs. Não sei dizer ao certo se o ‘câmbio’ a que Karaí se refere é exatamente este.

A história do grupo de Cacique Doble, é, aparentemente, marcada pela constituição de uma forma endogâmica, embora não possamos visualizar regras rígidas de transmissão da aliança. Ou seja, a partir de alianças entre distantes, principalmente homens vindos do Paraguai e mulheres que já viviam no Brasil, por duas ou três gerações os casamentos são realizados no interior do grupo, unindo numa taxa relevante primos cruzados ou mesmo paralelos.

Certa vez, quando realizei minha primeira tentativa de levantamento genealógico com o pai de Karaí, sugeri a ele a possibilidade de realização de casamentos entre primos cruzados, desenhando no papel os casamentos deste tipo. O pai de Karaí foi taxativo em dizer que o correto é casar fora, discorrendo sobre as possibilidades matrimoniais existentes na aldeia. Insisti mais uma vez nos primos cruzados. Ele olhou algo contrariado para o desenho e perguntou: “E lá pra baixo como fica?” Não tive resposta.

É possível sugerir que o fechamento temporário do grupo de Cacique Doble tenha ocorrido pela escassez de alianças possíveis no exterior: os Guarani sendo poucos, os Kaingang e os brancos sendo muitos. Com pessoas destas duas alteridades ocorreram casamentos em Cacique Doble, e este quase foi o destino de Karaí. Note-se a ênfase dada pela narrativa de Karaí ao desestímulo por parte de seus parentes a estas alianças.

Como dito, Karaí ao retomar o processo de aparentamento entre os Guarani encontra-se diante dos *Mbyá meme*, pessoas ‘similares’ àquelas que deram origem ao grupo de Cacique Doble. Contudo, quando Karaí chega no Cantagalo, os *Mbyá meme* não estão dispostos a realizar as alianças que

anteriormente se deram em Cacique Doble, na ‘primeira’ leva migratória proveniente do Paraguai³⁴. Desprezam o recém-chegado. Karaí agüenta, mas para o casamento volta à terra de origem, em busca de Kerexú, a mulher prometida.

Este evento final da história de Karaí mobiliza a todos na aldeia de Cacique Doble: *karaí guaçu* Eduardo, *xondaro kuery*, seus consangüíneos e afins, potenciais e reais. Kerexú adoece. Entre os Guarani e demais povos amazônicos, a doença é também signo do risco de um aparentamento com um outro transespecífico (Fausto, 2002). A aldeia mobiliza-se, *karaí guaçu* Eduardo empenha-se na sessão de cura. Kerexú sai da condição ambígua, retorna ao coletivo de parentes, através de Karaí. As mulheres aparentadas de Kerexú atuam intensamente para que se efetive seu casamento com Karaí, inclusive oferecendo-se para pagar a dívida, em trabalho, com os familiares do ex-marido pela perda da mulher. Aí já era demais. Seu pai mobiliza *pirá piré*³⁵ para a quitação da dívida. Mesmo assim Karaí reluta em viver com Kerexú (comer e dormir com, viver na mesma casa – oo), sabe dos perigos da mulherada e é aconselhado por uma velhinha a cuidar-se com partes de seu corpo. Karaí tem três filhos com Kerexú. Coisas acontecem na série intra-humana, nestes lugares e coletivos múltiplos.

³⁴ No capítulo seguinte resgato um pouco da história Guarani.

³⁵ Dinheiro, literalmente ‘pele de peixe’.

3 LUGARES E COLETIVOS

3.1 Social: entre a natureza, o cosmos e a história.

O problema das formas, composição e dimensões dos agrupamentos indígenas sul-americanos (designados por vários termos, de acordo com o período histórico: nações, províncias, povo, tribo, aldeia, bandos, hordas, assentamento) está colocado desde muito para aqueles que se dedicaram a uma sociologia na região. Como bem sabemos, o poder de sedução dos índios das terras baixas sul-americanas aos olhares exóticos não se vinculou ao que se concebia correntemente por sociedade. Tradicionalmente mirados por um viés 'andes-cêntrico' - que nada mais era que a atualização do evolucionismo europeu no panorama indígena sul-americano, o qual encontrou no ponto de vista incaico um poderoso aliado - os povos da floresta foram classificados pela ótica da falta em comparação com as formações que se aproximavam do ideal europeu de sociedade / cultura / civilização (Fausto, 2000).

A oposição natureza / cultura foi operacionalizada por Steward em seu *Hanbook of South American Indians* para a construção do denominado modelo padrão³⁶, uma tipologia de áreas culturais ancorada no determinismo ambiental que resultava em diferentes formações, classificadas através de variáveis econômicas e sócio-políticas, as quais poderiam ser situadas na grade simples - complexo. As terras baixas eram preenchidas por populações representantes dos mais baixos níveis de especialização tecnológica, econômica e política, em virtude do ambiente inóspito. Assim, as imagens da cultura/sociedade das terras baixas eram derivadas das imagens da natureza, uma vez que as primeiras resultavam de processos adaptativos à segunda. Deste modo, diferentes avaliações sobre o meio ambiente informavam diferentes expectativas quanto às formações

³⁶ A referência para o 'modelo padrão' é Viveiros de Castro (2002b).

sociais da região. O modelo padrão, tendo em Meggers a referência principal na arqueologia da segunda metade do século XX, ancorado no determinismo ecológico que via nos fatores limitantes das florestas tropicais o impeditivo para a expansão demográfica e, segundo o modelo, por consequência, complexificação social (leia-se centralização e hierarquização sócio-política, agricultura, domesticação de animais e inovação cultural), foi colocado em xeque exatamente através de uma avaliação positiva do mesmo meio ambiente – tendo em Lathrap e Roosevelt os principais expoentes –, o qual, revisado, causaria as consequências não previstas pelo modelo antigo. A crítica dos antropólogos (Fausto, 2000; Viveiros de Castro, 2002, p. ex.) refere-se ao fato de que o modelo explicativo permanece preso ao determinismo ambiental.

O que cabe guardar no momento para as discussões deste capítulo e do próximo são os debates que envolvem as disciplinas da arqueologia, história e antropologia, referentes às continuidades e discontinuidades das formas pré-históricas, históricas e contemporâneas. Pois aí está em jogo, e esta é a crítica aos antropólogos, a possibilidade de projeção da situação encontrada pelos etnógrafos do século XX, bem como aquela vislumbrada nos relatos dos cronistas e historiadores, para o período pré-conquista, desconsiderando os impactos provocados pela violência colonial na forma de epidemias, aprisionamentos, reduções, e outras, as quais, truísmo dizer, ocasionaram perdas populacionais difíceis até mesmo de serem mensuradas. A imagem resultante dos encontros com estas populações no século XX, em virtude da entrada tardia do continente nos interesses das pesquisas antropológicas, corroborava a imagem do modelo padrão: pequenos povoamentos vivendo em relativo isolamento, propícios ao registro de ausências de diversas ordens.

Contudo, nas últimas décadas do mesmo século, a etnologia regional promove um salto qualitativo que teve como um de seus focos a alteração dos próprios critérios de avaliação de complexidade. Formulações paradigmáticas, como as de Lévi-Strauss e Pierre Clastres, bem como o estudo intensivo de povos particulares através de procedimentos equivalentes aos utilizados em outras searas antropológicas, conduziram à

criação de um instrumental conceitual próprio para as sociedades ameríndias, tanto nos aspectos referentes ao pensamento nativo quanto na dimensão propriamente sociológica (Descola & Taylor, 1993). Um dos resultados foi a constatação de que não é através da projeção de quaisquer padrões de complexidade que alcançaremos uma imagem apropriada dos múltiplos modos de ocupação do território americano – que o complexo do outro não será necessariamente o complexo do ocidente. Ou seja, a imagem contemporânea dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas apresenta um quadro distante da simplicidade do modelo padrão, da determinação da vida indígena pela natureza.

Na arena antropológica, no que diz respeito às formas, composição e dimensões dos grupos locais ameríndios, a oposição natureza / cultura (ou sociedade) é re-inscrita de um modo sutil. Refiro-me ao contraste de certo modo constituinte do campo etnológico entre, por um lado, as formações do Brasil Central e, por outro, aquelas das Guianas e de grande parte dos povos tupis³⁷. Fazendo referência a um dos debates que movimentou os estudos americanistas nos anos 70/80 - a crítica aos modelos importados de outros contextos etnográficos, especialmente aqueles do estrutural-funcionalismo britânico que enfatizavam o papel da descendência na constituição de grupos corporados (cf. Seeger, 1982; Seeger *et al*, 1987; Viveiros de Castro, 2002) -, Lima assim se expressa:

O que está em questão é a diferença entre parentesco e sociedade: a conceitualização do primeiro como a base natural sobre a qual se ergueria a sociedade, isto é, a estrutura social, compreendida como um sistema sociocêntrico dotado não apenas de uma autonomia relativa como de um valor analítico superior (Lima, 2005: 82).

Como coloca a autora na seqüência, as distinções entre formações egocêntricas e sociocêntricas serviu tanto para opor os grupos guianenses e

³⁷ As sociedades Jê do Brasil Central, posicionadas no pólo extremo da simplicidade na tipologia de Steward, recebem sua dignidade teórica com os trabalhos de Lévi-Strauss e das pesquisas do projeto Harvard-Brasil Central, coordenados por David Maybury-Lewis.

tupis (dentre outros) aos Jê e Bororo centro-brasileiros, bem como os Tukano do noroeste amazônico, mas também os dois blocos, o conjunto das sociedades das terras baixas sul-americanas, aos modelos africanos. Não tendo a intenção, bem como condições, de aprofundar os exercícios comparativos Guiana / Jê / Rio Negro³⁸, opto apenas por indicar alguns caminhos na comparação Guiana / Tupi-Guarani / Guarani³⁹ que, embora já abertos e parcialmente trilhados, mantêm um potencial para a reinvenção de perspectivas para se pensar os lugares e suas relações daqueles últimos, em sua versão no Brasil meridional. Não se trata de uma revisão exaustiva da bibliografia das duas regiões; a intenção é de apenas traçar um quadro que auxilie as descrições deste e do próximo capítulo.

Rivière, de modo intencional ou não, produziu um tipo ideal guianês em seu “O Indivíduo e a Sociedade na Guiana” (2001) que motivou inúmeros debates na etnologia sul-americana, tanto na região em questão quanto naquela produzida junto aos povos tupis e tupis-guaranis⁴⁰. No momento, nos detenhemos no extremo norte.

O mosaico da região desenhado por Rivière possuía, grosso modo, as seguintes invariantes: grupos locais pequenos, idealmente endógamos e independentes, centrados na figura de um líder sogro; filiação cognática; tendência uxorilocal; ênfase na co-residência como englobante em relação à consangüinidade; ideal de fechamento das mônadas em relação ao exterior, que se caracterizou como a xenofobia típica da região: o modelo atomista ou das sociedades minimalistas (cf. Viveiros de Castro, 1986b). No jogo da oposição constituinte do pensamento social moderno que dá título ao seu

³⁸ Overing apresenta o contraste da seguinte forma: “When compared to the highly ritualized social organization of the Central Brazilian societies and with well-conceptualized layout of the North-West Amazon villages, the endogamous kinship groups on Guianese Amerindians appear fluid and amorphous in shape. In the Guianas there exists no complex spatial figuration reflecting the order of social life; there are no naming groups, no moieties in ritual exchange with one another acting out ceremonially a particular vision of cosmological ordering or expressing an eternal ordering of ‘another world’ from the mythic past. There exists no ritual to declare the elaborate interlocking of the units of which society is comprised. To sight, Guianese social groups are atomistic, dispersed and highly fluid in form.” (Overing, 1983/84: 332, *apud* Grupioni, 2005: 38)

³⁹ Pierre Clastres é referência importante para os debates da etnologia guianense, cf. Rivière, 2001; Grupioni, 2005.

⁴⁰ Cf. Viveiros de Castro, 1986a, 1986b; Lima, 2005. Para um histórico dos debates na Guiana, ver a reformulação crítica em relação ao modelo de Rivière em Gallois (org.), 2005. Para o debate entre Rivière e os críticos, ver Rivière et al, 2007.

livro de síntese da região, o indivíduo e a sociedade, a balança pende com força para o primeiro termo:

A sociedade nada mais é do que o agregado de relacionamentos individualmente negociados e, em conseqüência, os relacionamentos individuais e societários permanecem na mesma ordem de complexidade. É por esse motivo que os índios da Guiana parecem ser tão individualistas. (2001: 136)

Os agregados corresponderiam idealmente à aldeia endogâmica que guardaria com o exterior uma relação de evitação, ideal irrealizável na prática, pois a escassez de mulheres e conhecimentos rituais, bem como as constantes fissões, produziriam uma inevitável abertura ao exterior. À despeito da prática, o que impera nestas relações entre as aldeias, na falta de instituições que as articulem, é o fechamento no entre-si, mesmo que ideal e relativo:

Em toda a região o modelo difundido de espaço social baseia-se em um dualismo concêntrico estando nós no lado de dentro e eles no lado de fora. (...) O espaço social é estruturado em termos de dentro : fora :: parentes : estranhos :: familiar : não familiar :: segurança : perigo. (...) Ser estranho, porém, não é uma qualidade absoluta, mas relativa; existem graus de alteridade. Do mesmo modo não existe uma dicotomia entre “nós” e “eles”, mas, na verdade, um escala móvel, sendo a distinção estabelecida de acordo com o contexto (Rivière, 2001: 102-103).

As aldeias da região, portanto, oscilavam entre o fechamento e a abertura, entre a sociabilidade reduzida do assentamento aldeão que em contextos específicos, contudo, via-se forçado a neutralizar as ameaças do exterior e com ele estabelecer relações e troca. Entre o fechamento e a abertura, Rivière, no conjunto de sua proposta, teria enfatizado a primeira,

aspecto que foi alvo das críticas. Nestas, ser estranho não é uma qualidade relativa: “(...) para Rivière, na Guiana indígena teme-se os estrangeiros porque eles representam ameaça de troca não recíproca” (Grupioni, 2005: 31). O que é enfatizado na crítica ao modelo de Rivière é que a abertura do grupo local não se dava em virtude de uma necessidade, determinada pela escassez, mas era um movimento desejável e determinado pela ação e intencionalidade indígena.

À parte as querelas dos debates, a etnologia guianense se vê às voltas com aquela questão indicada no começo deste capítulo, qual seja, a incongruência entre a imagem produzida a partir de um contexto etnográfico de uma determinada época, no caso os anos 60/70, período das pesquisas que servem de referência para Rivière, com outras que emergem dos relatos dos cronistas dos séculos anteriores, bem como no contraste com o período posterior.

Tais variações nas imagens são indicadas por Grupioni como resultantes tanto de períodos históricos específicos dos povos em questão quanto dos focos teóricos dos pesquisadores (2005: 32-50) Ou seja, a imagem de pequenas aldeias fechadas sobre si mesmas é questionada tanto em relação ao passado quanto em relação às transformações ocorridas após a produção de tal imagem. No cenário intra-guianês, as reações ao modelo atomista são diversificadas. A alternativa proposta por Grupioni está na recuperação do conceito de descendência, buscando articular a sincronia e a diacronia para a compreensão de linhas que se reproduzem no tempo em relação com outras linhas, para o caso específico dos Tiriyó, mas com ressonância em outros contextos. Tais linhas, segundo a autora, não estão restritas aos grupos locais. Estes, de fato, são os espaços de fechamento endogâmico; contudo, a eles preexistem relações de abertura entre linhas díspares.

Outro movimento crítico ao modelo de Rivière enfoca as relações que têm como termos agências humanas e não-humanas. Sztutman argumenta que os estudos na região das guianas, ao reduzirem o foco para as relações intra-humanas, deixaram escapar uma série de movimentos e agências que se multiplicam para além das fronteiras do humano. Ou seja, que reduzir a

reflexão à dimensão sociológica, às relações macroscópicas dos agregados locais, responsável pela produção da imagem do fechamento, impede a justa avaliação dos processos de abertura e constituição de redes de relações que atravessam os grupos locais tendo por lócus as fronteiras, encaradas como áreas de comunicação, e não limites, entre humanos e não-humanos (Sztutman, 2005, *passim*). Realizando uma leitura dos sistemas xamânicos da região, este autor chama a atenção para o fato de que, nas Guianas e alhures, as análises sobre os regimes nativos devem incorporar à política dos homens a política dos espíritos. A extrusão da diferença que caracteriza a primeira, conforme as formulações de Overing, é uma atualização particular da multiplicidade de agências dispersas no cosmos, característica na segunda. Nesta direção, ecoando as reflexões de Descola, Sztutman propõe:

de maneira a refinar a análise etnológica, a crítica ao sociocentrismo deve incorporar aspectos desse cosmocentrismo, ao considerar que as redes que se configuram na região das Guianas são operadas por agentes não exclusivamente humanos. Pelo contrário, o xamanismo permite aceder uma teoria que postula como fonte de qualquer ação e conhecimento a comunicação com o mundo não-humano, mundo povoado de agência (2005: 220).

Podemos passar para outra resposta aos debates nas Guianas, com vistas a finalizar este preâmbulo à descrição que seguirá. Trata-se de um retorno às idéias que motivaram esta limitada incursão amazônica. Pois se um dos resultados da crítica ao fechamento do/no parentesco foi esta abertura para a cosmologia, parece-me que Tânia Stolze Lima, ao se posicionar neste debate particular, busca dar um passo aquém e além deste 'domínio cosmológico', o qual, diga-se de passagem, marcou boa parte dos estudos tupi-guarani após a monografia *Araweté* (Viveiros de Castro, 1986). Tal domínio, como vimos na breve nota sobre a província, em parte inspirava-se em leituras Guarani, consistindo em afirmar que o sentido do *socius* deste conjunto estaria dado na cosmologia. Contudo, como já advertira o próprio autor:

(...) o fato também é que não basta dizermos que, entre os Araweté (e entre os Tupi-Guarani), a cosmologia ‘predomina’ sobre a organização social; tampouco basta reconhecer, e levar às devidas conseqüências, que a cosmologia é parte constitutiva da estrutura social e, no caso em pauta, via de acesso à estrutura. Pois há que encontrar o problema, o sentido problemático desta cosmologia – e, a partir daí, tentar dar conta do caráter singular, sociologicamente ‘fluido’, do sistema social (Viveiros de Castro, 1986: 25).

Lima, como vimos acima, coloca a discussão de egocentrismo e sociocentrismo nos termos da oposição entre parentesco e sociedade, sendo que, conforme a tradição antropológica, “esta [sociedade] teria mais realidade, mais complexidade e menos *relatividade* que aquele [parentesco]” (2005: 87, grifos da autora). A alternativa por ela colocada é que o ponto de vista da sociedade como totalidade é apenas uma perspectiva que se produz na articulação sociocosmológica, dentre outras possíveis, sendo que sua ausência (da perspectiva do todo, do espectador absoluto, nos termos de Lima) não implica em um fracasso da teoria e prática social nativa em produzir instituições que cumpririam com as funções integradoras, dando-lhes complexidade⁴¹. Apoiando-se em Viveiros de Castro e Marilyn Strathern, Lima coloca que, conforme o primeiro, “a questão em pauta era a parte do todo”, e também que, conforme a segunda, “o holismo era um aspecto de uma parte – não do todo – da vida social” (Lima, 2005: 88). O todo, o espectador absoluto, no caso de ‘faltar’, indicaria apenas que – por motivos a serem investigados no ‘sentido problemático’ de cosmologias particulares – certos sistemas não possibilitariam tal tomada de perspectiva, da sociedade como um todo. Para o caso Guarani, este é um ponto de vista interessante para pensarmos suas ‘formas na história’.

⁴¹ Exemplo de tal oposição no estrutural-funcionalismo britânico pode ser encontrado em Firth (que pesquisou na Polinésia, e não na África), nos termos da organização social, que diria respeito às relações familiares, e a estrutura social, enfocando a constituição de unidades, ‘casa’ e ‘clã’, através da descendência, e as relações entre linhagens. Ao parentesco descrito como organização social, egocentrado, seria acrescido o parentesco como formação de linhagens, que representaria este ganho de complexidade (Firth, 1998).

3.2 Um pouco de história.

A história da ocupação Guarani no que hoje se configura como o Brasil meridional pode ser esquematicamente colocada nos termos de uma longa e de uma curta duração⁴². A longa duração diz respeito à perspectiva proporcionada pela arqueologia e pela historiografia dos primeiros séculos de conquista colonial. Desde a primeira, os registros cerâmicos, associados a estudos lingüísticos, históricos e etnográficos, apontam para a presença de povos da ‘sub-tradição guarani’ que ocuparam a região há, pelo menos, 2000 anos (cf. Brochado, 1989; Noelli, 2000). À época da conquista, encontravam-se com intensa povoação no sudeste sul-americano, tendo por referência os cursos dos grandes rios (Paraguai, Paraná e Uruguai) e seus afluentes, que desembocam no Prata, bem como aqueles rios que correm a leste, formando a Laguna dos Patos ou desaguando diretamente no Atlântico.

A história de curta duração vem sendo escrita de modo ainda disperso nas etnografias dos últimos 20 anos (por exemplo, Vietta, 1992; Garlet, 1997; Catafesto, 1998; Basini Rodriguez, 1999; Mello, 2001, 2006; Ciccarone, 2001; Quezada, 2007). A conexão entre as duas durações, o que possibilitaria construir um modelo da *longue durée*, conforme as propostas de Heckenberger (2001: 21-62), apresenta-se como o desafio para a historiografia Guarani, uma vez que entre elas está a complexa experiência colonial, relativamente bem registrada no caso das missões jesuíticas e lacunar no que diz respeito ao século XIX, “una edad media singularmente oscura” (Saez, 2004: 12) para o caso dos Guarani⁴³, dificuldade que Garlet também encontrou em seu trabalho etno-histórico (1997: 37).

A relação dos Guarani contemporâneos com os reduzidos, também se apresentou para um jovem⁴⁴ que conversei certa vez nas proximidades das

⁴² Ressalto que a história a respeito da qual traço algumas linhas está longe de ser uma história *stricto sensu*, com trabalho em arquivos ou materiais propriamente historiográficos, faltando também um exame cuidadoso da arqueologia Guarani. A intenção é apenas de esboçar um quadro genérico para não deixar a etnografia demasiadamente ‘presentificada’.

⁴³ Assumo o risco de erros na colocação da história Guarani nestes termos; a intenção é apenas de não fazer da história recente uma história desconectada da história mais antiga.

⁴⁴ Sandro Ariel Ortega, atualmente mora na *tekoá ko’ejú*, São Miguel das Missões.

ruínas de São Miguel. Dizia ele que gostaria de saber se seus parentes antigos moraram ali nas ruínas, que teria que conversar mais com os velhos para aprender esta parte. Uma das reivindicações que este jovem apresentou, que deveria ser discutido com a administração das ruínas, era a possibilidade dos velhos dormirem nas ruínas, “para lembrar, sentir o peso”, falou ele. O regime de produção da memória mito-histórica nativa foi analisado por, dentre outros, Ciccarone (2001), quem, a partir do cruzamento de múltiplas narrativas tendo por eixo a trajetória da personagem Maria Tatati, apresenta uma micro-história dos caminhos de saída do Paraguai, a partir do marco histórico da ‘guerra’ no século XIX, a referência espaço-temporal da curta duração⁴⁵.

Para além deste período da guerra, o ‘lembrar’ dos pesquisadores não-indígenas, em sua história objetiva – “a história dos objetos (artefatos e textos)” (Heckenberger, M. & Franchetto, B., 2001) –, oscilaria entre uma resposta negativa e outra positiva. Garlet coloca que os antigos *Ka’yguá* ou *monteses*, que ele define com ancestrais dos Mbyá, enquanto um grupo étnico (*ibid.*: 36), teriam permanecido fechados entre si nas matas do leste paraguaio até fins do século XIX, para então empreenderem seu movimento de fuga que constituiu a territorialidade contemporânea. Ladeira, por sua vez, considera que os movimentos visualizados no século XX correspondem a movimentos pré-históricos dos antigos Mbyá. Assim, uma das questões que se colocam com força à historiografia Guaraní diz respeito ao grau de homogeneidade e o quão fechados eram aqueles grupos que se encontravam nas matas, os *ka’yguá* ou *monteses* - antes, durante e após o período reducional -, os quais, por mais de dois séculos, enfrentaram a violência colonial numa posição guerreira e, após sucessivos reveses, surgem no século XX como ‘pacíficos’, tendo ‘apenas’ a palavra como arma. Para além da guerra, a história subjetiva alcança o *Kechuíta*, personagem mito-histórico que confunde a história objetiva (cf. Ciccarone, 2001; Basini, 1999; Garlet, 1997).

⁴⁵ As rotas de migração também foram tema da investigação etno-histórica de Garlet (1997), como tratarei adiante.

Do ponto de vista cosmológico, um modelo da longa duração para os Guarani, que busca contemplar a relação entre estrutura e história sem cair nos extremos da resistência e da aculturação, mas investe na noção de transformação, foi proposta em artigo recente por Carlos Fausto (2005). Tendo por foco as transformações cosmológicas operadas pelo contato com o cristianismo, o autor apresenta um modelo para o processo que resultou no que ele denomina por ‘desjaguarificação’ dos Guarani: “uma negação do canibalismo como condição geral do cosmos e mecanismo de reprodução social” (op.cit.: 396). Tendo por método a reflexão histórica em comparação com outros sistemas xamânicos ameríndios (dentre os quais os Guarani não são os únicos a atenuar o vetor sócio-cósmico da predação), Fausto argumenta que a função-jaguar – estreitamente associada ao xamanismo em outros povos tupi-guarani – teve suas pegadas ocultadas pelo “amai-vos uns aos outros” da mensagem cristã (Fausto, 2005: 404). Para Fausto, portanto, a idéia dos *ka’yguás* ou *monteses* como um grupo fechado com uma cosmologia auto-referenciada (e a idéia associada da religião como lócus da resistência), conforme transparece na obra de Nimuendajú e Cadogan, por exemplo, não seria congruente com as transformações estruturais apontadas por ele.

Deixando para adiante a questão das posições presa-predador na sociocosmologia Guarani contemporânea, destaco que um modelo da longa duração, concordemos ou não com ele, foi produzido sobre este aspecto que predomina na bibliografia, qual seja, a religião. Com relação ao entre-si dos humanos, mais especificamente sobre as formas, constituição e dimensão dos grupos locais, as sugestões que surgem do contraste entre o atual e o antigo tende a ser formulado nos termos da desintegração (p. ex., Schaden, 1962)⁴⁶. Isto porque para os Guarani contemporâneos, principalmente no que toca aos Mbyá e Xiripá, faltariam aquelas instâncias que na literatura histórica aparecem como possuindo a função de articular grupos locais, como as *teyy*, *tekohá* (enquanto articulação entre aldeias) e *guará* (cf. Noelli,

⁴⁶ Na proposta de Fausto, a transformação operada na cosmologia tem como efeito na série humana a introjeção do *mborayu* (amor, reciprocidade) como princípio ético nas relações inter-pessoais, mas não nos diz nada sobre possíveis reflexos nas transformações de um ponto de vista propriamente sociológico.

1993; Soares, 1997), ou seja, o ponto de vista do todo. Tais noções nativas, retiradas da literatura jesuítica, são centrais para a elaboração do modelo arqueológico Guarani, o qual possui fortes inclinações estrutural-funcionalistas, no sentido de uma imagem do socius que vai das unidades menores às maiores, sendo que estas últimas englobariam as antecedentes constituindo uma totalidade, através dos cacicados relacionados às unidades territoriais, às províncias (Soares, 1997: 115 – 202). O parentesco em Soares aparece como o idioma da política, na sua recorrente colocação de que o central da organização social Guarani era o prestígio, sendo que o motivo do parentesco era o prestígio masculino (*ibid*: 214). Tem-se, neste modelo arqueológico, a equivalência entre o territorial, o social e o político, o que produz uma imagem das formações sócio-políticas Guarani pré-históricas que não teriam resistido ao contato, contrariando a prescritividade do *nhande rekó* que serve de premissa ao próprio modelo de Soares.

A oscilação entre uma imagem máxima e mínima do socius, que remete à questão das condições de possibilidade para a emergência da perspectiva do todo, insinua-se na obra de Pierre Clastres, quem, como dito, influenciou o debate das Guianas brevemente descrito acima. Por um lado, destaca a independência dos grupos locais e os mecanismos indígenas de recusa à emergência de instâncias totalizadoras do socius, sua repulsa ao Um (Clastres, 2003: 207-234). Por outro, coloca que certos móveis de abertura, como a exogamia, propiciam a articulação dos ‘demos’, criando tendências centrípetas que poderiam conduzir à emergência de formas semelhantes àquelas sugeridas por Soares (*te’yi – tekoá – guará*). Daí sua hipótese para os Tupinambás, mas que também, do ponto de vista de Clastres, poderia ser estendida aos Guarani pré-conquista, que consistia na passagem dos demos às linhagens, e deste ponto à emergência da história (leia-se Estado), o que caracterizaria a situação litorânea às vésperas da conquista (Clastres, 2003: 65-93). Portanto, podemos esboçar para os Guarani um quadro semelhante ao encontrado nas Guianas, ou seja, uma imagem de uma determinada época, século XX, em que o quadro minimalista parece ter maiores ressonâncias, ao passo que, no passado, o que se propõe é a integração regional nos termos de cacicados. Das unidades

resumidas às aldeias, ou menos que elas, às unidades magnificadas em províncias.

Em relação à curta duração, sua referência são os movimentos registrados desde a época em que Nimuendajú iniciava suas pesquisas no Brasil, e resulta na formação do complexo sócio-territorial do início do século XXI. Nesta passagem, identificam-se, grosso modo, dois movimentos distintos: um primeiro, mais antigo, seria daqueles convencionalmente chamados de Xiripá⁴⁷; um segundo, mais recente, dos que são designados por Mbyá.

Esta divisão em dois grandes blocos - Mbyá e Xiripá (ou Nhandeva) - funcionou como parâmetro para a organização da história recente da presença Guarani no Brasil meridional. Os Xiripá teriam aberto um movimento de fuga da guerra do Paraguai que posteriormente seria seguido pelos Mbyá⁴⁸, localizados tanto no leste paraguaio quanto na região de Misiones. Tal separação, geralmente colocada nos termos de parcialidades étnicas, tem recebido um maior refinamento nos últimos anos, atentando para seu caráter histórico e dinâmico, bem como para a intensidade dos casamentos entre pessoas que seriam consideradas de diferentes pertencimentos, tanto na atualidade quanto nesta história recente do século XX. A etnografia que melhor posicionou esta questão, das relações constituintes e modos de expressão dos etnônimos e auto-denominações, é a de Mello (2006).

Tomando por base tais parâmetros, a referência principal na antropologia para a história Xiripá, ou Nhandeva no sul, são os trabalhos de Flávia Mello (2006). Para os Mbyá a dissertação de Ivori Garlet (1997) e a tese de Celeste Ciccarone (2001)⁴⁹. A Guerra do Paraguai⁵⁰, como dito, é o

⁴⁷ Nota-se certa redução dos blocos em relação ao período das pesquisas de Nimuendajú, no qual ele fazia o registro de diversas 'hordas' com denominações específicas.

⁴⁸ Garlet coloca que tal movimento pode ter ocorrido em algumas regiões, como Erexim, Salto do Jacuí e Pacheca, enquanto noutras, como o noroeste do estado, os Mbyá teriam constituído suas próprias aldeias (1997: 75).

⁴⁹ Inclui-se nesta construção da historiografia Mbyá os trabalhos de Maria Inês Ladeira.

⁵⁰ Garlet coloca: "A Guerra do Paraguai (1865-1870) surge como um marco histórico a partir do qual *ñaneramõikuery*/nossos avós, cruzaram a fronteira. Os informantes nem sempre precisam este acontecimento enquanto causa da saída, mas o tem na condição de

marco para a deflagração dos dois movimentos, com o incremento do avanço colonial sobre as áreas que permaneciam sob relativa autonomia indígena no leste paraguaio. A guerra é um modo de se falar do passado, servindo de referência nas narrativas daqueles que falam dos movimentos dos antigos, aparecendo nos escritos de Mello e Garlet. É interessante que nas histórias registradas por Mello (conforme indicado no capítulo anterior), a formação do que desde fora é denominado como um grupo Xiripá, constitui-se na aliança entre pessoas Mbyá - com destaque para os homens -, fugidas da guerra na virada do século XIX para o XX, com mulheres Xiripá que já estavam no Brasil. Pouco se sabe, pelo menos na bibliografia que acessei, sobre os processos anteriores destes que estavam já a leste do rio Paraná, se tal presença era de longa data, recuos diante as forças coloniais, ou de deslocamentos recentes desde o Paraguai.

Na única vez em que ouvi uma narrativa da guerra, não gravada, a ênfase foi dada nas inúmeras peripécias do *moramoi* que conseguiu escapar das investidas do exército: a fuga da prisão, as alianças com não-indígenas que auxiliaram o *moramoi* a se esconder dos militares, a caminhada dias a fio pela mata, o avistar sinais de uma aldeia, o encontro com índios outros, o reconhecimento do *moramoi* por estes outros, e sua condução até a aldeia outra. Esta narrativa, que muito se assemelha à referência de Mello às histórias de Eduardo Karáí Guaçú Martins, xamã já falecido da aldeia de Cacique Doble e Mato Preto, me foi contada como um mito, no mesmo tom, por exemplo, de uma narrativa sobre *kuaray* e *jaxy*. Quando a ouvi, o narrador não fez referência ao personagem histórico (ele conheceu Eduardo), mas a um 'antigo' Mbyá, que saiu do Paraguai.

Garlet (1997) aponta algumas rotas de dispersão de grupos a partir do que ele identifica como o território original Mbyá, no leste paraguaio, ocasionados pela 'guerra'. Inicialmente os movimentos seriam na direção de Misiones, oeste do Paraná e Santa Catarina, e noroeste do Rio Grande do Sul. A partir daí, com grupos seguindo caminhos diferenciados, teriam, durante o século XX, lentamente ocupado os lugares que atualmente

um referencial de tempo" (1997: 63) Ou seja, não é a Guerra do Paraguai *stricto sensu*, mas as sucessivas investidas coloniais sobre as terras Guaraní na segunda metade do século XIX e início do XX.

configuram a territorialidade Guarani, desde o Uruguai até o Espírito Santo, incluindo aí os ‘desvios’ de alguns grupos Mbyá que chegaram ao norte/nordeste do Brasil.

Não possuo recursos etnográficos para enriquecer de modo significativo estas trajetórias dos grupos Guarani que nos seus deslocamentos pelos estados do sul / sudeste brasileiro ‘encontraram’ lugares múltiplos para a produção dos coletivos de parentes. Tais processos, ‘moleculares’, ‘rizomáticos’, nos termos de Deleuze e Guattari (1995), difíceis de serem captados a partir da ótica sedentária⁵¹, são irreduzíveis a quaisquer formas de territorialização num plano unidimensional, seja ele a terra sem mal ou a violência colonial. O que segue é, mais uma vez, mas com outro foco, um olhar menor, agora para estes lugares de produção de coletivos indígenas no sul do Brasil.

3.3 ‘X’ pyguá kuery, ‘Y’ reguá kuery

É intensa a ocupação Guarani no atual estado do Rio Grande do Sul. No leste, no sentido sul - norte, temos as seguintes aldeias: *Kap'i Ovy* (Canguçu – Pelotas⁵²), *Pacheca* (*Yyguá Porã* / Camaquã), *Água Grande* (*Ka'a Miridy* / Camaquã), *Velhaco* (Tapes), *Coxilha da Cruz* (*Porã* / Barra do Ribeiro), *Petim* (Barra do Ribeiro), *Passo da Estância* (Barra do Ribeiro), *Passo Grande* (Barra do Ribeiro), *Lomba do Pinheiro* (*Anhetengüá* / Porto Alegre), *Cantagalo* (*Jatai'ty* / Viamão – Porto Alegre), *Lami* (Porto Alegre), *Itapuã* (*Pindó Mirim* – Viamão), *Estiva* (*Nhü'ndy* / Viamão), *Capivari* (*Porã Mirim* / Capivari do Sul), *Granja Vargas* (*Yryapú* – Capivari do Sul), *Interlagos* (Osório), *Varzinha* (*Ka'agüy Pa'ü* – Caraá), *Riozinho* (*Itá Poty* – Riozinho), *Campo Molhado* (*Nhu'ü Porã* / Maquiné, Caraá, Barra do Ouro),

⁵¹ O que não quer dizer que os Guarani sejam nômades, afirmação que deixa espaço para toda sorte de mal-entendidos.

⁵² Entre parênteses estão os nomes dados às aldeias em Guarani e o município em que se situa, com exceção desta primeira.

Linha Pinheiro (Maquiné), Torres (*Guapo'y Porã*)⁵³. Assim, numa lista que pode não cobrir todas as áreas de ocupação na região⁵⁴, temos aproximadamente 20 aldeias que estão geograficamente próximas.

As relações entre as aldeias extrapolam este conjunto no litoral gaúcho. Envolvem ainda as aldeias no centro-norte-oeste do Rio Grande do Sul (Irapuá, Estrela Velha, Salto do Jacuí, São Miguel das Missões, Guarita, Mato Preto⁵⁵), nos estados de Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, bem como as aldeias na Argentina e no Paraguai. As aldeias paraguaias não ocupam, ao menos com as pessoas com que tenho uma relação mais próxima, um lugar de destaque no que diz respeito às relações inter-aldeãs, mesmo que a região que chamamos de Paraguai é considerada como o centro do mundo, *yvy mbyté*⁵⁶.

As aldeias têm sido denominadas *tekoá* (com variações na grafia, por exemplo, *tekohá*, *teko'á*), tanto nos registros não-indígenas (antropológicos, arqueológicos e outros), quanto pelos próprios Guarani. Sobre esta categoria

⁵³Esta última aldeia recentemente foi extinta e desdobrada em duas, em virtude das compensações pela duplicação da BR 101. Não acompanhei o processo e tampouco visitei as novas aldeias.

⁵⁴ Pequenas ocupações podem escapar deste registro. Recorri à publicação do CTI (LADEIRA E MATTA, 2004), onde encontramos, além das áreas acima citadas, indicações de locais de parada e áreas desocupadas no leste do RS.

⁵⁵ Há outras aldeias Guarani, principalmente no norte do RS.

⁵⁶ Uma vez conversei com dois jovens na aldeia do Cantagalo sobre *yvy mbyté*, a respeito deste ser localizado no Paraguai. Puxei o assunto, perguntando, em tom afirmativo, conforme consta em vários registros, que o Paraguai é o centro da terra para os Guarani. Eles conversaram um pouco entre si, em Guarani. Um deles, que é professor bilíngüe em Santa Catarina, respondeu com uma série de indagações: “é lá mesmo o centro do mundo? Onde tu acha que é o centro do mundo? Como é que está lá nos mapas do *juruá*? É no Paraguai?” Vacilei em minha resposta, enveredando pelas reflexões relativistas que costumo fazer nas conversas com os jovens, dizendo que a visão da terra dos brancos é o seu mundo, mas que a antropologia, especificamente, busca compreender os outros mundos, que o branco não pode afirmar que o seu mundo é único e verdadeiro. Eles escutaram com atenção, mas não seguiram a conversa. Num primeiro momento pensei que estava diante de uma abertura da cosmografia à história, num processo de reinterpretação do centro do mundo, um re-centramento. Tal hipótese se mostrou errada, pois por diversas vezes, seja por jovens em contato freqüente com os “mapas do juruá”, seja por pessoas mais velhas, o Paraguai foi afirmado como o *yvy mbyté*. Penso atualmente que o jovem tinha em mente as acusações freqüentes que os Guarani em ‘solo brasileiro’ sofrem de serem estrangeiros, algo que está no centro da luta por direitos; em Santa Catarina inclusive com a esdrúxula reportagem “Made in Paraguai” na revista Veja (edição 1999 – 14/03/2007), questionando a nacionalidade dos Guarani – revista que tem uma postura assumidamente liberal, financiada por multinacionais, crítica contundente de nacionalismos, quando convém. Por exemplo, na recente eleição para presidente do Paraguai, o grande medo da grande mídia brasileira era a adoção de uma posição nacionalista por parte do candidato vitorioso, expulsando os ‘brasiguaios’ plantadores de soja naquele país, exatamente no território que Garlet aponta como original dos Mbyá. A nação, ou o pós-nação, contra os índios.

nativa, há uma ampla bibliografia a respeito (p. ex. Meliá, 1981,1990; Noelli, 1993). A palavra *tekoá* forma-se a partir do *tekó*. Este último define-se como o modo de ser Guarani, enquanto a *tekoá* indica os lugares em que este modo de ser se realiza, as aldeias, entendidas num sentido amplo, abarcando os espaços residenciais, de roça, matas e rios. Nosso professor de língua em uma de suas aulas definiu *tekoá* como o lugar em que os corpos (Guarani) crescem.

O *tekó*, podemos dizer, é o conceito que os Guarani apresentam, a si mesmos e para os outros, para designar a sua cultura⁵⁷. Com que conteúdo ele será preenchido, dependerá daquele que busca a tradução, seja o tradutor indígena ou não: lei, hábito, sistema, identidade, economia, tradição, costume, jeito, modo de ser. Recentemente, em projeto destinado ao prêmio culturas indígenas, o grupo de jovens de aldeias do Rio Grande do Sul, o qual vem se formando nos últimos 2/3 anos, intitulou sua iniciativa por “*Teko Nhemombaraceté*”, traduzido por eles como “Fortalecimento da Cultura”⁵⁸.

Elizabeth Pissolato analisa a trajetória da noção de *teko* e seu derivado *tekoá* na literatura Guarani, em relação com a situação histórica dos Guarani e os interesses dos autores. Os trabalhos de Nimuendajú, Hélène Clastres e Meliá seriam operadores paradigmáticos na definição de algumas posturas para a interpretação do *tekó* e do *tekoá*. Para os dois primeiros, a ênfase está no *tekó* como movimento em busca da superação da condição humana, a busca da *yvy marã'ey*. Para Meliá, a atenção recai na busca por lugares nesta terra com condições ecológicas que possibilitem a realização do *tekó*, entendido como sistema religioso e sócio-econômico. O *tekoá*, para Meliá, retomaria a tradução de “solo intacto” de Montoya. Nesta direção que a correlação entre *tekoá* e aldeia se estabeleceu (cf. Pissolato, 2007, p. 105-121).

Pissolato busca ampliar o sentido de *tekoá* para além da dimensão espacial, deslocando a identificação imediata com a aldeia:

⁵⁷ A si mesmos pois é recorrente em reuniões nas aldeias ou fora delas, nos momentos em que as falas são em Guarani, referências ao *orerekó*, “nosso (exc.) modo de ser”.

⁵⁸ Prêmio Culturas Indígenas é um programa do Ministério da Cultura direcionado às iniciativas de povos indígenas de todo o Brasil.

Tomando por base a experiência dos Mbyá contemporâneos, sugiro que uma tradução mais apropriada de *tekoá* seja a de realização de um jeito de ser, de um costume, um modo de vida, o que envolve certamente uma dimensão espacial ou, melhor dizendo, espaço-temporal, mas não se define inicialmente por ela. Isto não impede, por outro lado, que o termo assuma conotações espaciais muito concretas em determinados contextos discursivos, sendo usado, por exemplo, como sinônimo de ‘aldeia’ (2007: 119).

Ouvindo, como é de costume, os Guarani conversarem entre si, treinando a escuta na língua, percebi que há outro modo de se referir às aldeias, nestas conversas cotidianas, além do *tekoá*. Trata-se de um modo corriqueiro de fala, sem o ‘peso’ do *tekoá*, por assim dizer, como uma referência simples aos lugares, aldeias ou não. Se diz, por exemplo, *Lomba pyguá*, *Cantagalo pyguá*, *Lami pyguá*; também Porto Alegre *pyguá*, Viamão *pyguá*. Ou apenas *py*. Pacheca *py*, Petim *py*.

Por exemplo, a situação em que alguns homens estão conversando no pátio de uma casa na aldeia do Cantagalo e avistam uma pessoa chegando, momento em que eles buscam identificar aquele que caminha longe ainda. Passam a tecer comentários sobre a pessoa ser ‘Guarani’ ou não. Destaco o Guarani, pois no momento em que o termo é pronunciado o mesmo é motivo de risos. Após a identificação de que a pessoa é ‘Guarani’ (neste momento tampouco ouvi o termo Mbyá, ou Xiripá, ou Nhandeva), buscam designar a procedência daquele que já está um pouco mais próximo. Neste momento que escuto o *Lomba py*, *Coxilha py*, *Estiva py*. Até que alguém fala o apelido e confirma o lugar de procedência, *Itapuã pyguá*, daquele que chegou à aldeia e se dirigiu para outra casa que não aquela em que estávamos.

O *py*, em termos lingüísticos, pode ocupar a função de posição referente a lugar (Dooley, 1998)⁵⁹. O *gua* um sufixo que indica pertencimento. Se articulam de várias formas, por exemplo no *popyguá*, para

⁵⁹ O *py* como substantivo refere-se ao pé, e como adjetivo à qualidade de largo (Dooley, 1998)

denominar os bastões, literalmente⁶⁰ ‘da mão / pertencente à mão’, os quais, num outro nível de linguagem, são chamados por *yvy’ra’i*, objetos associados ao xamanismo. Ou também no *karai opyguá*, uma das denominações para os xamãs.

Pyguá também compõe a expressão que Garlet (1997: 125) traduz por família, *oo pyguá kuery*⁶¹, ou, como ele mesmo coloca, literalmente, ‘os de casa, os habitantes de uma casa ou os que são de uma casa’. Não há expressão em Mbyá, e me parece que também em Xiripá, que possa ser traduzida de modo incontestado por ‘família’⁶², como ocorre de alguma forma no kaiová, com *te’y* (Pereira, 1999), identificado por parentela, como grupo de residência, de atuação política e econômica. Isto conduz à constatação de que nossa noção de família extensa não encontra de forma imediata um correspondente nativo. Sobre o *–etarã*, parente, tratarei adiante.

Valéria Assis (2006: 50-54), em sua tese de doutorado, fez do *kuery* um dado etnográfico, e foi a partir de sua leitura que passei a encará-lo como uma noção a ser ‘perseguida’. Ao se fazer referência a uma outra aldeia, com destaque para as pessoas que lá habitam, pode se formar a expressão *X pyguá kuéry* (o grupo de pessoas que habitam o lugar X). Ou ainda, quando for para se referir a alguém que articula um grupo de pessoas, pode se falar *Y kuery*, ou *Y reguá kuéry re* (o grupo de pessoas relacionadas à pessoa Y). *Xe reguá* é um modo de falar meus parentes, que podemos traduzir como aquele(s) relacionado (s) a mim. Se for mais de dois (aqueles relacionados ao falante), diz-se *xe reguá kuery*. O ‘X’, portanto, refere-se a lugares e compõe expressões com o *pyguá*; o ‘Y’, a pessoas e compõe expressões com o *reguá* e/ou o *kuery*.

Atento-me no momento ao *kuery*, tomando-o como uma categoria para definir grupo(s), inspirado no *–away yudjá* da etnografia de Lima (2005:

⁶⁰ As referências ao dicionário são apenas um apoio, reconhecidamente frágil. A busca pela tradução literal não é o melhor modo para a tradução cultural junto aos Guarani. Hélène Clastres já chamava a atenção a este ponto em sua referência às belas palavras: “(...) para nomear certo número de objetos, a bela linguagem utiliza sempre metáforas e não os termos que designam correntemente estes objetos. Assim, a fumaça do tabaco é a ‘bruma mortal’; ‘esqueleto da bruma’ é o cachimbo; ‘florzinha do arco’, a flecha; ‘o que os vossos dedos afloram’ é a expressão adotada pelos deuses para o trabalho de plantação” (Clastres, H., 1978: 87). Silva (2001) também trata dos níveis de linguagem Guarani.

⁶¹ Dooley, no índice Português-Guarani, também traduz família por esta expressão.

⁶² O que, segundo Rivière, também ocorre na região das Guianas (2001: 69)

110). Argumentando pela utilização do termo grupo no caso dos Yudjá, noção que estaria em desuso na antropologia americanista em virtude da empresa crítica aos modelos africanos levada a cabo nas últimas décadas, já referida acima, a autora coloca:

Os Yudjá, por meio do que não deixariam de ser categorias, introduzem linhas que atravessam o *socius* de modo que faz que, contra o pano de fundo deste, se destaquem grupos (um povo, uma aldeia, um grupo doméstico, uma família ou um pessoal) que se concebem como um “entre si” (*op.cit.*: 111).

Temos, portanto, estas várias espécies de gente, que constituem coletivos, com os quais os Guarani vêm-se envolvidos: *nhanderú kuery*, o grupo dos deuses; *tupã kuery*, o grupo de tupã; *nhe'ë kuery*, o grupo dos espíritos, almas-palavra; *xeretarã kuery*, o grupo dos meus parentes. A última expressão é recorrente em reuniões públicas em que há presença de guaranis e brancos. A saudação sempre é feita com o *kuery*. Por exemplo, *javy pa ju xeretarã kuery*, “bom dia”⁶³ meus parentes. O *kuery*, portanto, é um modo particular de se formar coletivos. O pluralizador de ‘coisas’ constitui-se pelo *ty*, ou *ndy*, no caso de palavras anasaladas. Por exemplo, *itaty* / coletivo de pedras, *avaxity* / coletivo de milho, *nhuündy* / ‘muito’ campo / pasto. Note-se que o ‘coisas’ aqui não indica uma ausência de agência, mas que esta agência está ‘na vizinhança’. A agência ‘própria’ é um efeito da agência de outrem que se relaciona diretamente com um objeto, fazendo-o, portanto, agir. A hipótese, bastante inicial aqui, é que o *kuery* constitui o coletivo daqueles cuja agência emana deles próprios, não estando ‘na vizinhança’. Tal hipótese, admito, é fraca, pois os humanos também estão na vizinhança de agências, sendo que sua capacidade de agir é inicialmente dada por outrem, através de *nhe'ë kuery* e outras agências⁶⁴.

⁶³*Javy ju*, saudação matinal, recebeu uma tradução mais ampla que o recorrente bom dia, por parte do nosso professor de língua Vherá Poty: “mais uma vez nos levantamos na companhia de nosso irmão sol (kuaray)”.

⁶⁴ Em conversa com Bruno Marques, que realiza pesquisa com os Maku Hupda, no alto Rio Negro, ele colocou que o *dã* (grafa-se *dæ*) do *Hup* (humanos) também opera como um pluralizador / coletivizador. Passou-me a referência de Reid, que pesquisou com os Hupda, e que aponta a distinção no sistema taxonômico nativo através do critério da capacidade de

Minha intenção é atentar para as relações, específicas, neste *kuery* formado pelos *-etarã*, o entre si dos humanos que se espalham por múltiplos lugares. Busco aqui traçar algumas situações concretas dos modos pelos quais os *-etarã kuery* se destacam de outros conjuntos de agências, sendo que o *kuery* é uma destas categorias que introduzem linhas que diferenciam grupos, entre humanos e não humanos, e entre humanos entre-si. Enfim, o *kuery* é um dos operadores que auxiliam minha ficção.

3.4 Um local e seus coletivos – Cantagalo *pyguá*.

“O Cantagalo é uma aldeia estranha”, disse-me certa vez um de seus moradores. “Nada aí está à toa. Esses morros, esses rios que descem, *yyakã*. Este mato, se tu andar aí pra dentro tu vai ver, um mato estranho, lá no meio. Vocês mesmo, *juruaá*, por que vem tanto aqui? Por que o *juruaá* pra fazer pesquisa sempre lembra do Cantagalo? Não é à toa. Estas famílias Guarani que vieram prá cá?. O fulano x⁶⁵ que saiu? E fulano y, que ninguém acreditava, acabou desviando. Não é à toa. Eu mesmo já sofri muito nesta vida, já troquei de nome três vezes. Que nem agora, ...⁶⁶. Pode ver, eu só estou metido em fria, no que não tem solução, lá estou eu. O meu corpo mesmo, tem muita sujeira, e sabe né, eu sou meio louco (risos). Mas eu estou agüentando. Que nem fulano x. Por que ele saiu? Não tá querendo pagar. Porque é que nem o banco né, se tu pega alguma coisa, tu tem que pagar, uma hora tu vai pagar, não dá para fugir. Um irmãozinho e uma irmãzinha minha morreram. Acontece isso com as famílias Guarani. É levado. E aqui no Cantagalo não é fácil. Eu fui liderança aqui e posso falar. Antes falavam destas coisas, do lado de lá, o lado este do Guarani que vocês

movimento. Aos seres que se movem através de sua intencionalidade o pluralizador *dã* pode ser aplicado.

⁶⁵ Optei por omitir o nome, pois conversávamos de noite, momento em que o tom da conversa nas aldeias geralmente se altera, quando os acontecimentos envolvendo as pessoas são relacionados nas narrativas às agências extra-humanas de um modo mais incisivo. O narrador tem plena consciência de que estávamos na aldeia pesquisando.

⁶⁶ Não memorizei seu nome, que foi traduzido por guardião da luz. As falas dele são ‘parafraseadas’. Não gravei a conversa, mas a escrevi no dia seguinte, conforme a memória sustentava.

conhecem um pouco, mas eu nem dava bola. Porque tu sabe, eu só acredito quando acontece mesmo, as tais lendas né. Mas eu passei por isto e posso dizer. O outro lado, vira a cabeça da gente mesmo, vira a cabeça da liderança. Se não tem *karaí*, pra agüentar não é fácil. Taí o fulano z, tu vê só, quem é que faz isto?”

Denominado em Guarani por *Teko'á Jata'ity* / coletivo de árvores de butiá, o termo Cantagalo também possui sua explicação Guarani, conforme contou-me Vherá Poty. Disse ele que um Guarani morou ali há muito tempo e lhe disse, recentemente, que um galo dourado morava nos morros que envolvem a aldeia, e que ele cantava toda madrugada, por volta das quatro horas. Os *yyakã* eram o bebedouro deste galo. A presença dos brancos, expressa na retirada das pedras⁶⁷, fez com que o galo deixasse de cantar e fosse embora

O Cantagalo é uma aldeia antiga, nos termos da longa e da curta duração, ou seja, com registros arqueológicos que indicam a presença dos Guarani pré-históricos, bem como uma história recente que aponta para uma ocupação de pelo menos 40 anos. Trata-se de uma aldeia de extrema importância enquanto referência para os deslocamentos de grupos de parentes na segunda metade do século XX. Como disse Karaí em sua história do segundo capítulo, Cantagalo era o centro dos Guarani. Aparece em diversos relatos dos movimentos que produziram o atual complexo sócio-territorial que se estende pelo sul/sudeste do Brasil, como ponto de parada daqueles que vinham do oeste (Ciccarone, 2001; Mello, 2006; Quezada, 2007). Há ali um cemitério já relativamente antigo, nesta história recente, sendo que boa parte dos falecidos da região são ali enterrados, pois é uma das poucas áreas homologadas⁶⁸.

O Cantagalo fica no extremo sul do município de Porto Alegre. A maior parte da área da Terra Indígena fica no município de Viamão. Pode-se chegar

⁶⁷ Há relatos, como do dono do armazém nas proximidades da aldeia, e o de Rodrigo Venzon (com. pess. 2005), de que pedreiras operaram na região há aproximadamente 30 anos atrás, causando intensa derrubada de matas e interrupção dos cursos d'água, os quais se regeneraram.

⁶⁸ Homologada em 2007, com 286 hectares, encontra-se em processo final de indenizações dos ocupantes não-indígenas. Outros fatores podem concorrer para que os enterros sejam no Cantagalo.

até ela com o transporte coletivo de Porto Alegre. Na parada de ônibus, junto a um armazém, é comum encontrarmos alguns Guarani, saindo ou chegando. A mobilidade em torno da aldeia do Cantagalo é intensa. Visitantes de outras localidades que ali vão passar alguns dias, chegando ou partindo. Moradores que vão visitar outras aldeias. Homens que vão para o centro atuar enquanto representantes junto aos órgãos públicos. Jovens que vão para as aulas, assistir ou proferir – nosso professor de língua Guarani mora no Cantagalo. As mulheres que com frequência vão para o centro da cidade “esperar troquinho”⁶⁹, produzindo a cena que choca os mais sensíveis (meu caso), assemelhada à mendicância, no que são acompanhadas por mulheres de outras aldeias próximas a Porto Alegre. Cena que inevitavelmente leva o pesquisador a se questionar sobre as razões do ofício, causando uma sensação momentânea de desconforto e absoluta impotência. Nunca avancei na busca do sentido do pedir troquinho⁷⁰. As mulheres não olham para os *juruá*, apenas respondem, com surpresa e, às vezes, sorrindo, aos *javy'jú* e *nhande ka'aru jú* que falo quando dou um troquinho. Nas vezes em que conversei com homens, eles se mostraram desgostosos com a situação, mas colocaram que não podem proibir, afinal falta alimento. Não me parece que os homens ‘mandem’ suas mulheres para o centro. Trata-se de uma atividade para a qual os homens não se dispõem.

A partir da parada de ônibus, caminha-se uns duzentos metros e se alcança a entrada da aldeia. Dali, uma estrada conduz à área residencial, aproximadamente trezentos metros de descida e algumas curvas. As residências localizam-se no vale formado por dois grandes morros. O que está à direita de quem acessa a aldeia é denominado *itá verá* / pedra brilhante, reluzente, em virtude de uma grande pedra que é avistada à distância, também chamada *itá peró* / pedra pelada. O morro à esquerda é denominado *cerro*⁷¹ *korá* / morro, do espanhol *cerro*, ‘fechado’, pois ele vai da

⁶⁹ Glosa em português para se referir à prática das mulheres que sentam com seus filhos pequenos nas calçadas do centro de Porto Alegre, com artesanatos estendidos sobre um pano e um pequeno cesto artesanal, e ali ficam boas horas esperando os recursos monetários que serão revertidos em alimentos.

⁷⁰ Há pesquisa em curso sobre tal cena (Andréia Grazziani Otero, mestranda na UnB); ainda não acessei os escritos.

⁷¹ Pronuncia-se ‘tsero’, ou ‘tchero’.

esquerda ao fundo do núcleo residencial. Denominados não é a melhor forma de dizer, pois é apenas uma forma de se fazer referência a eles em momentos muito pontuais, como por exemplo a divisão dos times numa partida de futebol. Há nascentes nestes morros que formam um pequeno curso d'água que corta a aldeia, sem, no entanto, produzir qualquer divisão sociológica entre os de um lado e os de outro. A estes morros que um de seus moradores fazia referência, dizendo que eles não estavam ali à toa, conforme colocado no início desta seção.

Ainda pela estrada, à esquerda de quem entra na aldeia, aproximadamente cinqüenta metros antes de chegar à primeira casa, passa-se próximo ao cemitério. Apenas após um bom tempo em que visitava o Cantagalo vim saber que era ali o cemitério / *yvy kuá*. Pouco se fala sobre ele, e nunca solicitei ir até lá. Perguntar sobre os mortos parece não ser um bom negócio, como já notara Schaden⁷²:

Um dos assuntos de conversa mais difícil com um Guarani – qualquer que seja o subgrupo a que pertença – é o que se refere à morte e às práticas funerárias. Tal é o medo dos defuntos que os informantes em geral emudecem logo que a conversa toque nesse domínio. Quanto aos Mbüa, nem sequer me foi possível, em nenhum dos grupos visitados, persuadi-los a que me indicassem alguma sepultura (Schaden, 1962: 134).

Nas raras vezes que entramos neste tema, um jovem contou-me que sempre que se passa perto de um cemitério, a pessoa deve se concentrar, pois os mortos estão olhando para os vivos. Não se deve ter medo, mas respeitar. Passar em silêncio e ir para casa, principalmente de noite. ‘Os mortos’ diz respeito à porção das pessoas que, após a morte corporal, permanecem nesta terra. Diz-se destes tipos de seres *ãngué*, *ãngüery* (Nimuendajú, 1987; Schaden, 1962), *mboguá* ou, segundo Pissolato “os *omanogue* ou *omano va'ekue* (-*mano*: morrer; *va'e*: os que; *kue*: colet.), isto é, os espectros dos mortos” (2007: 237, tradução da autora). É este tipo de

⁷² Sobre o tabu da morte entre os Guarani, ver também Assis (2006: 141).

coletivo de seres, dentre outros “*jaexa e’ÿ va’e* (‘os que não vemos’)” (ibid: 233), que o interlocutor do início desta sub-seção se referia como responsável por virar a cabeça, com destaque para lideranças (a partir de sua experiência pessoal).

Certa vez conversava em minha casa com um jovem sobre os perigos da mata, e perguntei-lhe, provocativamente: “por que os Guarani não mudam para a cidade?” Ele inicialmente se espantou com a pergunta, e riu. Depois disse que para *Mbyá kuery* é muito difícil lidar com dinheiro. E com relação aos perigos da mata, mesmo que não se os veja, há como se defender, respeitando, tendo concentração, e com *karaí* para proteger. Já na cidade é diferente. Se vê o ladrão, mas não se sabe o que ele pensa, é mais difícil se defender.

Destes coletivos outros na relação com os quais o coletivo de humanos se produz, aparece destacado esta dimensão do ‘ver’. Estes seres invisíveis olham para os humanos, os quais, mesmo não os vendo, podem se proteger através da concentração, do respeito. Em outra ocasião, outro Guarani colocou-me que o *mbojerovia*, geralmente traduzido por acreditar, também faz sentido como respeitar. Um ‘respeito profundo’ como foi enfatizado, que poderíamos ‘traduzir’ por um acreditar-respeitar. Trata-se de uma disposição da pessoa na relação com estes outros que também constituem as aldeias, o *tekoá*. Se este é definido como o lugar de exercício do modo de ser Guarani, este se dá na relação com outros seres, que possuem outros modos e costumes. Tal multiplicidade de seres invisíveis abarca, bem sabemos, não apenas os mortos, mas também os donos, *-já*, de certas espécies de animais e vegetais, morros, pedras, donos de sentimentos, *ivai já kuery*, também chamados por *anhã kué*.

Seres que, como colocado pelo interlocutor e destacado no início desta sub-seção, faz com que as ‘coisas’ – morros, mato, pedras, rios – não estejam aí à toa. Estar à toa, poderíamos dizer, é exatamente ser uma ‘coisa’, desprovida de agência e intencionalidade, que aí estão, mas não atuam. Um efeito destas agências outras é, por exemplo, fazer virar a cabeça. Ou causar

doenças⁷³. Enfim, a hipótese é que tal multiplicidade de seres, de diferentes modos, disputam com os *nhanderu kuery* – coletivo formado pelos deuses, que enviam as almas-palavras, potências que fazem os corpos levantar nesta terra (cf. Cadogan, 1997; Nimuendajú, 1987; Pissolato, 2007) – o controle pelos humanos. Tal jogo é desfavorável para *nhanderu kuery* no período noturno, pois é aí que as ações destes outros não-humanos se dão com mais intensidade, no *pytũ*. Uma das distinções desta terra, imperfeita, é que aqui há a alternância entre o dia e a noite.⁷⁴

Durante a noite, evita-se visitar uns aos outros. É na noite que normalmente se fecha um *oo pyguá kuery*, o coletivo de uma casa, pois nela se deve ficar, em virtude de que o *pytũ* dos humanos é o momento em que os não humanos predadores saem de suas casas. Se fechar em casa ou concentrar-se na *opy*. Da forma mais reduzida de socialidade intra-humana ao empreendimento que pode tomar corpo enquanto ação coletiva na relação com *nhanderú kuery*. Se a *opy* é o centro de algumas aldeias, o é principalmente à noite. Etnografias recentes têm apontado que as reuniões noturnas na *opy* assumem dimensões bastante variadas, dependendo das capacidades do *Karai* e da *Kunhã Karai* em atrair os moradores da aldeia, bem como da disposição destes últimos em se engajarem nos cantos e danças invocados pelo(a) xamã. A variação destas disposições não dependem unicamente da vontade individual, mas também dos contextos históricos particulares de cada aldeia, sendo que os períodos de doença e morte, me

⁷³ Sobre agência e doença, cf. Pissolato (2007: 241-243) e Ferreira (2001)

⁷⁴ Isto faz parte, como todo o resto, da minha ação sobre as informações etnográficas, próprias e de outros. Por duas vezes perguntei a jovens diferentes se em *nhamandú retã*, *tupã retã*, *karai retã* (lugares dos deuses), havia *pytũ*, motivado pela cosmografia de Viveiros de Castro para os Araweté (1986). Ambos não responderam de imediato, pensaram e falaram que não sabiam bem ao certo, um deles disse que teria que estudar mais esta parte. Ambos não se furtaram de construir a hipótese de que lá não teria *pytũ*. No esquema dos planos cósmicos de Mello (2006), o mais distante, para além de *yvy jú* (ou *yvy marã'ey*), e *yvy porã*, dois planos distintos, está o *pytũ retã*, “onde habitam os *Nhanderu Kuery* ancestrais, os pais e avós de *Kuaray*. Os seres do *pytun* [grafia da autora] *retã* são os responsáveis pela criação do universo” (259). A autora não chega a tratar do fato destes ‘ancestrais’ viverem na ‘cidade da escuridão’, numa situação semelhante àquela existente no período anterior à auto-criação de *Nhanderu Tenondégüá*. No mito de criação da primeira terra em Cadogan (1997), esta divindade criou-se a partir das trevas originárias, mas ele não a via, pois se auto-iluminava a partir do reflexo de seu próprio coração. *Nhanderú tenondegüa* faz o sol para os outros. Daí, seguindo o modelo de Mello, o fato dele morar no *pytũ retã*, pois para ele a noite é indiferente.

parece, serão também momentos de maior concentração em torno dos rezadores.

Voltando ao *pytũ*, no Cantagalo, uma pessoa em particular parece empreender circulações noturnas com mais freqüência, Sebastião, *tujá*, que lá morou durante anos, sem esposa com um único filho adolescente. Certa vez foi-me dito, em tom jocoso, que Sebastião era o guarda noturno da aldeia; que antigamente havia uma figura semelhante, o *kavo pytũ ragué*, que seria o *kavo* – homem adulto responsável pela ‘ordem’ na aldeia, auxiliar da (s) liderança(s) – noturno, que caminharia por entre as casas no *pytũ*, extremamente habilidoso no seu andar, pois não faria barulho.

Trago uma cena de uma breve visita de três dias, e três noites, à aldeia da Pacheca, que creio apresentar alguns indícios do sentido do *pytũ*. Era o último fim de tarde da estadia na aldeia. Estávamos, eu e minha esposa, nos despedindo de José Verá e seus parentes no pátio de sua casa. Eu conversava com um jovem que ali estava de visita e com José Verá. Tomávamos chimarrão, até o momento em que José Verá acende seu *petjnguá*, levanta-se e fica de frente para o sol que se põe. Sugiro para o jovem, com prudência, o tema de *nhanderu kuery* para nossa conversa. Ele, que estava mais próximo de mim, olha para José Verá, que toma a palavra, o que me pareceu que em temas caros aos Guaraní, quem tem direito de narrar é o mais velho. José Verá conta, fumando seu *petjgüa*, com os olhos para *Kuaray*. O que me impressiona, não tanto pelo seu conteúdo, mas pela imensa diferença das palavras ditas, e não lidas, são as referências às transformações em curso no mundo, naquele exato instante em que *Kuaray*, o sol, mais uma vez vai embora, e aos homens resta o *pytũ*. E que em breve poderá vir uma noite eterna, e fogo. As palavras de José Verá foram até as últimas luzes do sol, quando então se fez silêncio, e a mata, através dos seres que nela habitam, paulatinamente passou a emitir seus barulhos característicos de um início de noite, num crescente que, naquele momento, me pareceu atingir uma intensidade singular. José Verá e seu visitante estavam completamente emudecidos. Falei algo sobre os barulhos, sem resposta alguma, ficando apenas a sensação da impropriedade do comentário. As mulheres e as crianças há um bom tempo já haviam se

recolhido às casas, de cujo interior o clarão do fogo lançava algumas luzes para fora. Últimos cumprimentos feitos e saímos em silêncio. Poucos passos e percebo que esqueci meu facão. Retorno para buscá-lo ao pé de uma árvore e as casas já estão fechadas, o pátio vazio. Partimos. No caminho, passamos por outra casa e lá de dentro, das proximidades de outro fogo, onde se avistava através das frestas da parede um grupo em sua volta, Seu Estevão grita boa viagem.

O que Rivière falou sobre as Guianas, Lima utilizou para pensar os Yudjá, que também se aproxima do que Pissolato colocou para os Mbya do Rio de Janeiro. A frase de Rivière é a seguinte: “Os agrupamentos sociais serão visíveis se detivermos o tempo, mas sua natureza ilusória torna-se aparente uma vez que o relógio comece a funcionar novamente” (2001: 134). Lima daí indica que, para os Yudjá, tal ilusão durou apenas o tempo suspenso da sociedade mítica de *Señãã*, que “consistia em nada menos que um pessoal, o pessoal de *Señãã*” e que “nisso não se distingue das outras unidades sociais yudjá, não importa a escala” (2005: 87). Pissolato, por sua vez, coloca: “Como as tendências [divergentes no âmbito de um grupo de parentesco] estão sempre presentes e os contextos atualizam-se constantemente, um mapeamento da aldeia será sempre um corte no tempo, uma interrupção sobre o que são processos” (Pissolato: 2007: 73).

Não é contra-sensual dizer que todos na aldeia são parentes, *-eterã*, como também não o é numa reunião pública a saudação ser feita com, repetindo o exemplo, *javy pa ju xeretarã kuery*. Pissolato diz que este termo, *-etarã*, “Designa inicialmente a relação entre um indivíduo e aqueles que lhe são relacionados por vínculos de consangüinidade, mas pode também ser aplicada ao grupo étnico como um conjunto” (*ibid.*: 178). Mais adiante a autora argumenta, ancorada em sua densa etnografia, que o *-etarã* não se aplica aos afins. O ponto de vista assumido para tal afirmação é o cotidiano da aldeia. Traz o exemplo de uma mulher que, morando na aldeia dos *xemëretarã*, dos parentes do marido, poderá afirmar de um co-residente *xeretarã e'ÿ*, não é meu parente. Teríamos, assim, uma variação

classificatória através do *-etarã*: da restrição aos consangüíneos, que entre os Guarani não se equivalem aos co-residentes, ao englobamento do étnico.

Poderíamos supor que a referência ao todo como *xeretarã kuery*, o coletivo dos meus parentes, aplicado indistintamente aos consangüíneos e afins, trata de um processo nativo de suspender o tempo, interromper os processos, anular a afinidade, para em seguida o relógio voltar a funcionar, e as perspectivas parciais se colocarem. Estas, no que diz respeito às relações masculinas, conforme tratado no capítulo precedente, distinguem os *-rykey* / *-ryvy*, por um lado, e os *-ovajá*, por outro. São elas, as perspectivas parciais, que constituiriam o dado, sendo que a interrupção do relógio é o feito (cf. Viveiros de Castro, 2002c), a qual, por ilusória que seja, não é falsa. Creio que tal suspensão do tempo é aplicável a todas as escalas em que o que está em jogo é a circunscrição de um pessoal, um 'Y' *kuery*. Se tal circunscrição é ilusória (para o nativo ou para o antropólogo), creio que o oposto, a definição de uma perspectiva como individual, também requer o mesmo esforço ficcional, qual seja, suspender as relações que a constituem.

Voltando ao Cantagalo, ali o número das pessoas que pela noite se reúnem nas casas de alvenaria, com fogos na varanda, constituindo um *oo pyguá kuery*, varia entre 25 – 35 multiplicado por 4-5. Explico-me. Quando perguntado às lideranças quantas pessoas vivem na aldeia, a primeira resposta sempre é o número aproximado de famílias, para depois se estimar o número de pessoas, o que em geral corresponde a este efeito multiplicador. A família diz respeito ao casal com filhos, à chamada família nuclear. A referência a tais famílias é o homem sênior da casa. Minha interlocução se dá exclusivamente com homens, mas me parece que na construção de uma imagem para o exterior, o que se impõe é a figura masculina⁷⁵.

Para a visualização das relações que extrapolam o *oo pyguá kuery*, o dia, *ára py*, é a referência adequada. Da mata, o sinal de um bom dia é o canto dos pássaros. O dia para os pássaros (alguns) é o mesmo dos humanos; eles fazem o movimento entre esta terra e *nhanderu kuery retã* (os lugares dos deuses), ou seja, aparentemente o mesmo movimento de *Kuaray*, sol. O dia é o período para visitas, brincadeiras, atividades fora de casa, tais

⁷⁵ Ver mapa das aldeias feitas pelos Guarani em Dorneles *et al*, 2005.

como roça, artesanato, futebol, saídas para a cidade. É de dia que geralmente faço minhas visitas. Nas vezes em que lá passei algumas noites, me ‘fechava’ na casa de um dos interlocutores mais próximos ou me isolava na barraca.

Três seções residenciais, que articulam alguns *oo pygua kuery*, podem ser indicadas na composição do Cantagalo, correspondendo a três grupos de parentes, a três ‘Y’ *reguá kuery*. Tais grupos e suas respectivas seções residenciais não dividem a aldeia, e suas fronteiras resultam da ação do pesquisador sobre uma experiência etnográfica limitada. *Alexandre reguá kuery*, *Dário reguá kuery* e outro grupo no qual eu não destacaria um ‘Y’.

Alexandre Acosta é um homem adulto com vários filhos de ambos os sexos que vivem ali no Cantagalo, principalmente aqueles gerados a partir de seu casamento atual. Alexandre é o conselheiro da aldeia, nisto entendido como uma pessoa que detêm o poder/capacidade da boa fala. Dário, por sua vez, também é adulto com filhos (as) e genros. Dário, desde 2007, é o cacique da aldeia, sendo que um de seus filhos também já ocupou tal posição. Alexandre igualmente já foi cacique, contudo, conforme um de seus filhos contou, deixou a liderança para se dedicar ao estudo para ser *karaí*. O terceiro grupo é composto por Círio Timóteo e seus filhos, 3 homens e três mulheres. Círio, contudo, um *tuja’í*, me parece não ser esta figura de articulação de um *kuery*. O homem desta família que já ocupou a posição de liderança foi Valdecir Timóteo. Opto por não colocá-lo como o ‘Y’ de um *kuery* pois vislumbro que a senioridade é um fator importante, embora não determinante.

Ressalto que a senioridade não é uma condição para liderança, cacique, de aldeia, posição que, em virtude das habilidades necessárias para a relação com os *juruá*, é, por vezes, ocupada por jovens. A senioridade como atributo de um ‘Y’ que articula um *kuery* diz respeito ao histórico pessoal de produção de pessoas que já atingiram a idade adulta e permaneceram, como diz Pissolato, sob a orientação do genitor (a), atraindo seus cônjuges, prática que tem um facilitador no caso de filhas mulheres, em virtude do atrator uxorilocal. Tal tarefa não é fácil, e poucos, me parece, buscam levá-la a cabo.

Alexandre seria um caso exemplar deste homem que constitui um *kuery*, visto que não subordina a sua orientação a nenhuma outra perspectiva masculina⁷⁶. Ele é filho da *Kunhã Karaí* da aldeia do Cantagalo, Pauliciana. O xamanismo de Pauliciana associa-se mais diretamente com a cura, não havendo, assim me parece, um desdobramento desta capacidade de afastar as doenças numa posição de articulação de um grupo de parentes, posição desempenhada por Alexandre, cuja virtude oratória possui esta função de aconselhamento. Mas minha etnografia sobre a *opy* e xamanismo no Cantagalo é mínima. Uma vez que no Rio Grande do Sul, neste período de minha etnografia, é marcante a posição de não permitir o acesso dos brancos a *opy*, com o contraste feito pelos próprios interlocutores com aldeias de outros estados, minhas atenções não se voltaram para este lugar. O que não significa minimizar sua importância.

Dário, por sua vez, tem um histórico importante na aldeia do Cantagalo, deslocando-se no final da década de 90 desde Cacique Doble⁷⁷ e ali constituindo um grupo de parentes. Dário, se fôssemos enquadrá-lo nas subdivisões étnicas, 'é' Xiripá. Um de seus filhos costuma falar em Nhandeva ao invés de Xiripá⁷⁸. Uma das características de Seu Dário é a abertura a um locus específico de exterioridade: *jurua kuery*. É ele que envia Karaí, conforme a história do segundo capítulo, para a arriscada aventura além das fronteiras do grupo, com vistas à aquisição de capacidades. Foi o grupo de Dário que tomou a frente na implementação da escola nas aldeias Guarani do RS⁷⁹, e ele sempre está envolvido com novidades, muitas delas de duração efêmera. A mais recente é a idéia de instalação de uma rádio comunitária na aldeia, a ser instalada na padaria, outra destas inovações anteriores. Na última vez que fui ao Cantagalo, a padaria receberia a rádio

⁷⁶ A noção de orientação vem de Pissolato (2007: 317-413)

⁷⁷ Em Mello (2001, 2006) encontramos detalhada etno-história e etnografia do grupo 'original' de Cacique Doble, atualmente em Mato Preto, que se movimenta dali para o litoral.

⁷⁸ Xiripá seria um etnônimo atribuído pelos Mbyá *meme*, pejorativo. Em Santa Catarina parece ocorrer um forte movimento de posituação da categoria Xiripá, o que, mesmo gerando reflexos no Cantagalo, neste lugar não parece ser tão intenso quanto naquele Estado. É possível que tal diferença se dê em virtude de que a aldeia principal que realiza tal movimento, Mbiguaçú, seja o lugar de principal concentração do grupo migrante de Cacique Doble / Mato Preto, que assumiu uma destacada posição no cenário das relações intra e inter-étnica, na figura de Alcindo Moreira, *-ryquey* de Seu Dário. Para a história e análise da ação de Alcindo, ver Mello (2006).

⁷⁹ Sobre as escolas em aldeias Guarani no Rio Grande do Sul, ver Bergamaschi (2005).

comunitária, agregava uma agência de correios, a primeira aldeia do Brasil a possuí-la, contou uma aliada *juruá* que há muitos anos auxilia nos projetos no Cantagalo. O que visualizo nas conversas com Seu Dário é que o importante não é tanto o sucesso das inovações, mas a experiência em si, a tentativa. O aprendizado, me parece, não estaria no resultado, mas no que se aprendeu com a experiência, apenas aparentemente frustradas. Há um tempo atrás, o Cantagalo decidiu se fechar temporariamente a tais empreendimentos, devido à intensidade da presença dos *juruá*, mas também às críticas de outras aldeias da região ao monopólio nas relações com os brancos. Atualmente os projetos retornam, num cenário em que as agências indigenistas, oficiais ou não, passaram a estabelecer relações com estas outras aldeias, outrora mais fechadas.

O grupo das pessoas relacionadas a Dário já foi mais numeroso. Em 2005 dois de seus filhos homens foram morar em Mbiguaçú, Santa Catarina, próximos ao irmão de Dário, Alcindo. Em 2007, José Pereira, seu genro, casado com sua filha Silvana, com aproximadamente 6 filhos, foi para Mato Preto. Dário comenta que pensa em se mudar para Mbiguaçú. Diz que ele está entre dois, um lado puxando para ir para Mbiguaçú (refere-se ao seus filhos e seu irmão Alcindo) e outro para ficar no Cantagalo (seu filho Mário e sua mulher Dora, quem, segundo Dário, não tem vontade de mudar, pois muito apegada ao Cantagalo, nestes aproximadamente 11 anos que eles ali moram).

Vherá Poty, nosso professor de língua, que tem se destacado nos últimos anos na relação com o exterior, ocupa uma posição intermediária entre o três grupos, classificando os consangüíneos de Alexandre e 'os Timóteo' como consangüíneos, e os homens de *Dário kuery* por afins, pois consangüíneo das mulheres com eles casadas.

Vherá Poty, nesta relação com o exterior, também tem adquirido capacidades que o possibilita agregar inúmeros elementos que contribuem para sua 'magnificação'⁸⁰. Jovem ainda, encontra-se, como ele mesmo coloca, num intenso processo de aprendizado, que o faz protagonista de um conjunto de 'invenções' interessantes que são fundamentalmente políticas,

⁸⁰ Sobre a ação política ameríndia e a magnificação do sujeito, ver Sztuman, 2005.

num sentido amplo do termo. Tal aprendizado tem um aspecto interessante: o vetor que vai para fora parece produzir, de modo tão ou mais intenso, um contra-movimento para dentro. Neste contra-movimento, uma dimensão seria aquela, por assim, dizer, xamânica. Procura ressaltar sua proximidade com os velhos nos quais ele reconhece sabedoria. Outro foco de investimento concentra-se na dimensão intra-humana, manifesto, por exemplo, na promoção de grandes torneios de futebol que têm por sede o Cantagalo, seguidos de 'baile', os quais reúnem um expressivo número de aldeias, inclusive de outros estados. A finalidade destes bailes é juntar gente para que se divirtam juntos. Pois se a visitação entre as aldeias é freqüente, ela se dá entre redes já estabelecidas. A festa tem esta capacidade de juntar muitos, abrindo os coletivos locais e supra-locais para o estabelecimento de novas redes de comunicação⁸¹.

Recentemente, em 2007, a aldeia teve um incremento populacional considerável, visto que um grande grupo, sete casais com filhos, deslocou-se a partir da aldeia do Salto do Jacuí. Destes que chegaram, quatro casais passaram a morar no núcleo residencial já existente, entre os dois morros, e outros três resolveram habitar num novo núcleo, para cima do morro 'cero korá'. Este novo núcleo, *Maurício Kuery*, reivindica-se como uma aldeia outra, guardando um distanciamento com o núcleo principal do Cantagalo, o qual, por sua vez, constitui-se de núcleos menores. Abaixo um esquema genérico destes núcleos e suas relações, com destaque para as relações masculinas⁸². Aí não aparece o grupo que veio do Salto e mora na área residencial do Cantagalo.

⁸¹ Para uma reflexão sobre a festa como um operador de abertura das relações dos grupos locais no contexto guianês e amazônico, ver Sztutman (2006).

⁸² Como dito na introdução, a opção pela ênfase nas relações masculinas não decorre de uma avaliação que as considere mais importantes que as femininas. É apenas uma questão de foco, sendo que em minha ainda pouco intensa experiência etnográfica, são estas relações que se destacaram para o olhar do pesquisador. As relações de afinidade e consangüinidade masculinas pressupõem, obviamente, mulheres.

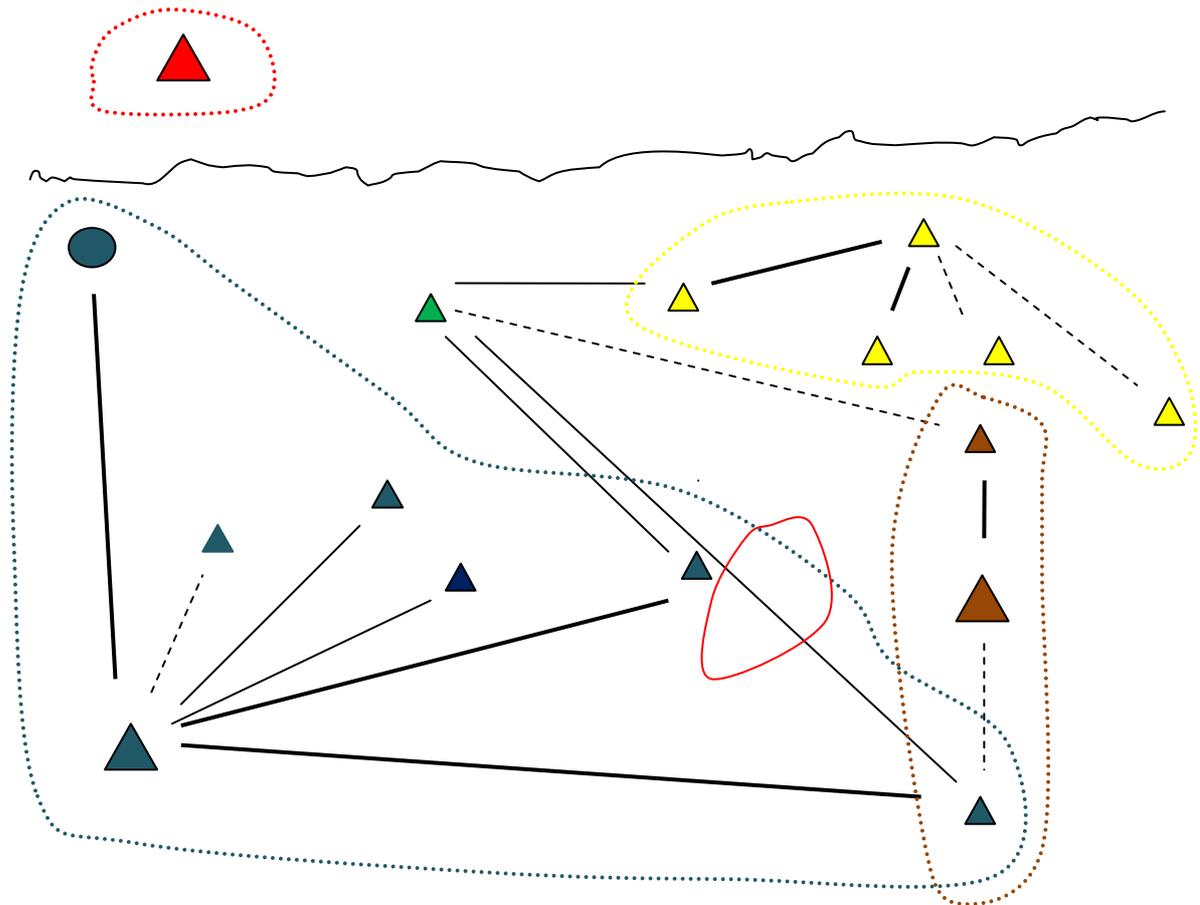


Figura 2 - Esquema de algumas relações masculinas no Cantagalo

Legendas:

-  - Alexandre *reguá kuery*
-  - Dário *reguá kuery*
-  - "Timóteo" *kuery*
-  - Maurício *reguá kuery*
-  - Lugar de reuniões
-  - Vherá Poty
-  - Kunhã Karáí Pauliciana
-  - consangüinidade (intra-geracional, *-rykey / -ryvy*)
-  - filiação
-  - afinidade

Deve-se ressaltar que as visitas são intensas no Cantagalo, como nas outras aldeias Guarani. Creio que tal ficção 'Y' *kuery* possa ser útil para se pensar alguns eixos em torno dos quais se dá a movimentação de

peessoas. Pois se a mobilidade é característica dos Guarani, ela não ocorre de forma aleatória. O que seria característico no Cantagalo é esta coexistência de grupos em torno dos quais pessoas se movimentam. Tais grupos, lembro, só se tornam visíveis com a interrupção do tempo. Com o andar do relógio, tais grupos tomam novos contornos: ampliação, redução ou desaparecimento.

Há no Cantagalo, conforme indicado no quadro acima, um lugar para reuniões que envolvem praticamente todos os moradores. Esta 'praça pública' fica em frente à padaria (e atual agência de correios), situando-se entre as residências do que venho chamando de 'Y' *kuery*. Tive a oportunidade de acompanhar apenas uma destas reuniões, embora pouco consegui entender, em virtude das limitações para o entendimento da língua. Nesta reunião que assisti, a grande parte das falas foi proferida por Alexandre, após as aberturas de temas para discussões, feitas por Dário, cacique. A reunião ocorreu logo após a chegada do grupo vindo do Salto, e um dos temas foi esta nova configuração com a inserção de famílias. Um dos homens deste grupo passou a ocupar a posição de *kavo*.

As reuniões envolvendo todas as casas do Cantagalo não excluem, de modo algum, a participação feminina. Nesta reunião que acompanhei, um bom número de mulheres acompanhava atentamente as falas dos homens, sem, contudo, intervir publicamente, no centro do círculo destinado ao orador. Não se pode dizer, todavia, que a posição feminina é passiva, pois nas margens do círculo maior se formavam círculos menores, predominantemente femininos, nos quais, com freqüência, ouviam-se risos.

Vimos acima que Alexandre recusou a posição de chefia no Cantagalo. Valdecir, que outrora também foi cacique, colocou certa vez que a posição dificultava o cuidado com a família. Dário com freqüência reclama das obrigações da chefia. Ser chefe no Cantagalo, em certo sentido, é um fardo. Aldeia composta por vários núcleos familiares, nos quais distingui três grupos. Além destes, há famílias que não possuem articulações com estes *kuery* - se as há, não foram visíveis para mim. Ou seja, há alguns *oo pyguá kuery* que não se vinculam diretamente com outros. Isto, apesar de não os tornarem estranhos na aldeia, indica uma tendência a reduzirem-se à forma

mínima de sociabilidade. Assim, a título de hipótese, pode-se pensar que no Cantagalo *representar* pontos de vista tão diversos é uma posição da qual se busca afastamento. Ou, pelo menos, não se manifesta com intensidade a vontade por ocupá-la.

Fausto, em sua pesquisa sobre os parakanãs, encontrou-os divididos em dois grupos: ocidentais e orientais (2001). Tal divisão teria ocorrido, segundo a história traçada por Fausto, a partir de uma ruptura ocorrida aproximadamente cem anos antes do encontro do pesquisador com este povo tupi-guarani do sudeste do Pará. Fausto reflete sobre os processos históricos que conduziram os dois grupos a diferentes configurações sociológicas.

Grosso modo, Fausto registrou entre os orientais a diferenciação interna manifesta num regime patrissegmentar de aliança entre metades, concomitante à criação de uma esfera pública masculina que conferiria a este bloco a particularidade da instituição do político como um ponto de vista do todo, para mantermos os termos evocados na primeira seção deste capítulo. Os ocidentais, por sua vez, apresentaram como resultado desta curta história particular formas indiferenciadas marcada pela independência dos grupos domésticos. A ausência de instituições regulatórias das trocas matrimoniais (presença que para Fausto poderia ser constatada entre os orientais), num contexto de escassez de mulheres, produzia (e resultava) um movimento centrífugo que inviabilizava a constituição da esfera pública presente nos orientais.

Em suma, e talvez simplificando em demasia, conforme as sugestões de Lima trazidas acima, o processo histórico dos orientais teria dado vazão à instituição da parte do todo (a unidade), enquanto o dos ocidentais teria deixado o todo à parte. Creio que não seria exagerado ver o receio pela chefia no Cantagalo um reflexo de condições que impossibilitam resultados análogos aos dos parakanãs orientais. Condições que permanecem abertas à investigação, se a hipótese for plausível. Passemos a outra aldeia que apresenta fortes contrastes com o Cantagalo.

3.5 Um coletivo local – *jojoapy kuery*.

A *tekoá ka'agüy poty* situa-se no município de Estrela Velha, Rio Grande do Sul, nas proximidades do distrito de Itaúba. Sua denominação, segundo João Paulo, liderança da aldeia, refere-se às flores que embelezam o mato na primavera, as quais, infelizmente, não pude apreciar. Já foi chamada de outros modos: no material produzido pelo CTI (Ladeira & Matta, 2004) aparece como *itaixj*; nas aldeias relacionadas na tese de Mello (2006: 102), a aldeia de Estrela Velha é denominada *tata'itchi*⁸³. Na linguagem comum a que me referi acima, pode-se dizer apenas *Estrela py*.

A *tekoá* insere-se na região formada pela confluência dos rios Jacuí e Jacuizinho, repleta de morros, sendo que um bom número deles é coberto por matas, em sua maioria secundárias, em virtude do êxodo de colonos observado nas últimas décadas, intensificado com a construção da Barragem Dona Francisca, a jusante no Rio Jacuí. O solo é bastante pedregoso, embora fértil para os cultivos como o milho e feijão. A explicação dos colonos locais é que a água é retida por mais tempo em comparação com as áreas planas e sem pedras. Os Guarani valorizam tal característica do solo para a agricultura. Tal virtude, associada a fatores cosmológicos, tem propiciado no lugar a diversificação das espécies nativas, como o milho e a melancia.

O cenário nas relações interétnicas que possibilitou a presença atual dos Guarani no local deve-se a uma estranha reviravolta na história, qual seja, os índios foram beneficiados pela construção de uma barragem. Não fosse ela, dificilmente existiriam condições para que ali se constituísse uma aldeia indígena. Antes da barragem a região era densamente povoada por colonos alemães e italianos, sendo que o êxodo, ao que parece, não implicava numa disposição geral para o abandono das terras, como se percebe atualmente, 8 anos após o alagamento da várzea do Jacuí. O

⁸³ Talvez se trata do mesmo *itaixj*, que por tradução minha faria referência às pedras (pequenas) que correm, rolam; de fato, são muitas as pedras no local. *YY tataxi* também poderia ser a denominação, em virtude dos nevoeiros intensos, que, segundo os colonos, aumentaram significativamente após a construção da barragem.

estabelecimento recente dos Guarani ocorreu através de articulações políticas entre o consórcio que construiu a barragem e agências indigenistas do Rio Grande do Sul. O comentário dos colonos na região é que o consórcio, para finalizar a barragem, necessitava de recursos adicionais, o que foi conseguido via empréstimo em órgãos internacionais. Entre as condições para o empréstimo estava a destinação de áreas atingidas pela barragem para finalidades sociais e ambientais. Neste processo, aos Guarani foram cedidas três áreas descontínuas.

A primeira ocupação Guarani do grupo que atualmente vive no local se deu na localidade chamada Pedra Lisa, próxima ao Jacuizinho. Por ser de difícil acesso, inclusive para os carros dos órgãos públicos, o grupo de Catarina, formado por ela e seus filhos, optou pela transferência para o local em que agora vivem, na área cedida localizada ao norte, próxima ao Jacuí. Inicialmente a família de José de Souza morou por um curto tempo no local, saindo em seguida⁸⁴. A terra encontra-se em processo de identificação e delimitação por GT constituído pela Funai para sua transformação em Terra Indígena reconhecida pelo órgão, no qual se pretende unir as três áreas cedidas⁸⁵.

Deste modo, a aldeia possui, na sua conformação atual, uma história bastante curta. A ocupação ali é ‘permanente’⁸⁶ há 8 anos. Não há, por parte dos atuais moradores, referências a antigos parentes que tenham vivido no local. Deve-se salientar, contudo, que é escassa a referência pelos Guarani a “antigos parentes”, consoante à indiferença ao tempo genealógico e à profundidade temporal, salientada pelos etnólogos amazônicos, o que está em relação direta com a inexistência do valor da ancestralidade nas terras baixas (Viveiros de Castro, 1995: 13; Lima, 2005:111). Os ‘antigos parentes’ possuem presença fraca nos relatos sobre o passado, seja na Argentina /

⁸⁴ José vive atualmente no Petim.

⁸⁵ Integro este GT. O que apresento nesta seção é resultado de 15 dias na *teko'á ka'aguy poty*, sendo que minhas tarefas no GT ficaram centradas principalmente na questão fundiária. Assim, não permaneci ininterruptamente na aldeia, pois durante o dia a atividade principal era a circulação pela região com as lideranças, João Paulo e Cláudio Acosta, para a identificação de limites.

⁸⁶ O destaque visa apenas lembrar que as visitas a outros lugares são freqüentes. O permanente refere-se a inserção da aldeia como uma referência no complexo multilocal no sul da América, relacionado a um grupo de parentes.

Paraguai, seja no Brasil. Ou seja, é um equívoco teórico exigir dos índios a história de longa duração, pois esta diz respeito à “nossa forma de reagir à temporalidade” (cf., Goldman, 1999: 55-64).

No que diz respeito à longa duração, a área atual insere-se no conjunto de registros arqueológicos que são abundantes nas margens de praticamente todo o curso do Rio Jacuí. Em trabalho de síntese das pesquisas arqueológicas na região sul do Brasil, Noelli faz referência a quatro sítios na região próxima à atual aldeia de Estrela Velha, com datações que variam de 1800 AP, a mais antiga, até 265 AP, a mais recente (2000: 251-252).

Nas proximidades da *tekoá ka'agüy poty* encontra-se a aldeia Guarani do Salto do Jacuí, a uma distância de aproximadamente 30 km. Fiz apenas uma breve visita de algumas horas a esta aldeia, mas a relação entre as duas é intensa. Os casos que pude acompanhar são para atendimentos com os *karai* de Salto do Jacuí, parceria entre jovens para jogos de futebol e o cuidado de crianças no caso de viagens dos adultos.

A área de Salto é indicada em Garlet (1997: 79) como possuindo ocupação Guarani permanente desde meados da década de 30 do século passado. Ali Perumi, marido de Catarina já falecido, teria nascido por volta do ano de 1935, quando o grupo de seus pais percorria esta região (*idem*), a qual inseria-se, assim, como um dos marcos de referência de lugares de parentes na territorialidade Guarani. Deste modo, cruzando as informações das conversas mantidas com pessoas idosas do distrito de Itaúba, as quais comentaram sobre suas infâncias, quando se “cansaram de brincar com os índios”, com os dados apresentados por Ivori Garlet, é possível levantar a hipótese de que grupos Guarani ocupavam, mesmo que de forma intermitente, as margens do Jacuí e seus afluentes durante boa parte da primeira metade do século XX. Com os registros arqueológicos levantados por Noelli (2000) indicando a presença Guarani já no período colonial, pesquisas poderiam averiguar a hipótese da presença freqüente na região desde a chegada Guarani no sul do Brasil, no período pré-histórico, com a lacuna no ‘obscuro’ século XIX.

O grupo que atualmente está em Estrela Velha ali chegou, como dito, no ano de 2001. Moravam anteriormente na Varzinha, aldeia situada nos municípios de Maquiné e Caraá. Na Varzinha, a pessoa que tomava a frente do grupo era Perumi, reconhecido xamã nas aldeias do RS. Perumi faleceu na virada do milênio. No curto contato que tive com o grupo que está na Estrela Velha, praticamente não conversei sobre Perumi. Primeiro contato mais intenso, preferi não entrar no tema, postura também adotada pelos interlocutores.

Após a morte de Perumi, o grupo não se dispersou. Catarina passa a articular o grupo de filhos no sentido de mantê-los unidos. Do ponto de vista sociológico, tal formação diferencia a *tekoá ka'aguy poty* da aldeia do Cantagalo. Na primeira, o grupo de germanos, articulados pela genitora, compõe a aldeia. Para se referir a este grupo, pode se dizer *jojoapy kuery*, traduzido por um dos irmãos que ali moram como “os que vieram um depois do outro”. Assim, *ka'aguy poty pygua* corresponde a um *jojoapy kuery*, no caso de se querer fazer referência a este grupo de germanos co-residentes. Outro modo de fazer referência é *Catarina reguá kuery*, com vistas a enfatizar a pessoa que articula o grupo.

No grupo de filhos de Catarina, quatro são homens e três são mulheres. Três dos homens são casados (*omendá*). O único homem solteiro, Alex, estava na época de meu campo prestes a viajar para outro lugar empreender um *nhemonguetá*. O *nhemonguetá*⁸⁷ refere-se ao período anterior ao casamento, onde as partes convivem um período junto, se observam mutuamente, para ver se vale a pena *omenda*. Os afins recíprocos também interferem nesta etapa de *nhemonguetá*, avaliando se a pessoa que passará a conviver num dos grupos irá se acostumar ali, e o grupo se acostumar a ela. O *nhemonguetá*, me parece, é sempre uxorilocal. O *omendá* não, operando aí, como já trabalhado pelas pesquisas recentes (Assis, 2006; Mello, 2006; Pissolato, 2007) os arranjos sempre particulares das condições econômicas e políticas que favoreçam a uxo, viri ou neolocalidade (está última mais rara).

⁸⁷ *Nhemonguetá* tem um uso ampliado. Diz respeito a vários tipos de conversas, desde o aconselhamento pelos mais velhos a uma conversa entre companheiros. Creio que na relação entre afins potenciais do sexo oposto assume este sentido do ‘flerte’, com ênfase nas ‘negociações’ para um futuro *omendá*.

Mas mesmo que o atrator uxori-local não se realize, uma relação de ‘dívida’ entre sogro e genro permanece à distância. Ou seja, para que o ‘serviço de noiva’ seja prestado pelo genro, este não precisa estar junto ao sogro, algo bastante manifesto nas situações contemporâneas em que certos jovens homens não podem abandonar suas aldeias sob pena de perderem certas fontes de recursos (redes de venda de artesanato, participação em grupos de cantos e danças, atividades remuneradas na aldeia). Deve-se ressaltar que o ‘serviço de noiva’ não é uma regra, mas igualmente um atrator que interessa ao sogro, mas também ao genro. A prestação do serviço atrai o genro na medida em que, ao fazê-lo, ele afirma sua virtude masculina de provedor de recursos de diversas ordens. Antes de ser um dever, o ‘serviço de noiva’ é uma possibilidade para a ‘magnificação’ masculina. Isto é uma hipótese.

Mello (2006) denomina o casamento como *nhemonguetá*, sem fazer referência ao *omendá*. Não foi possível verificar se é o caso de uma diferença entre Xiripá e Mbyá. Pissolato (2007) não faz referência ao *nhemonguetá*, sendo que com os Mbyá que converso este é um termo recorrente. Mas não imagino haver diferenças sociológicas marcantes pela qualificação vocabular diferenciada desta etapa da relação conjugal.

Das mulheres filhas de Catarina, duas são solteiras sem filhos. A mais velha delas tem dois filhos e é solteira. Poucos são os homens jovens solteiros na aldeia. Claudinho, além de Alex, é o único com residência ‘fixa’ na aldeia, filho do Cláudio, o mais velho dos filhos de Catarina. Na época do trabalho de campo dois jovens visitavam a aldeia: um de apelido Karumbé, dormia na mesma casa de Alex, e outro de nome Marcos. Aparentemente, afins potenciais, avaliando o costume no local para se tornarem afins reais.

Dos homens casados, dois deles estão na segunda ou terceira união. Alguns de seus filhos dos relacionamentos anteriores vivem na aldeia, dormindo na casa da avó Catarina. Os filhos dos casamentos atuais moram na mesma casa dos pais.

*Kyringüé*⁸⁸ é uma expressão referente à ‘idade’, sendo relativa àquele (a) que fala e ao contexto em que utiliza, referindo-se aos menores. Seu uso

⁸⁸ Em algumas palavras o *-küé* (ou *güé* no caso de nasalização), ao invés do *kuery*, é o coletivizador.

corrente diz respeito às crianças. Contudo, num contexto em que os adultos querem se referir aos jovens, também pode-se dizer *kyringüe*, indicando o grupo dos menores que aqueles que estão falando. No vocabulário do parentesco, para os termos que não classificam a pessoa através da idade relativa, utiliza-se o complemento *kyri* para os mais novos, e *tujá* para os mais velhos. Por exemplo, *xereindy kyri* / ‘irmã – ‘prima’ mais nova (germanos e colaterais bilaterais de sexo oposto da mesma geração para ego masculino).

Mas, no caso em pauta, a referência são as crianças, os ‘menorzinhos’. Em Estrela Velha são aproximadamente dez, e formam, poderíamos dizer, um grupo à parte. Pela manhã, são as primeiras a levantar e passam a andar em grupos pela aldeia. Pelo pouco tempo de campo, não fui capaz de avaliar as movimentações das mesmas a partir dos *oo pygüa kuery*. Em Estrela, elas cedo estavam na casa de Alex. Uma jovem de aproximadamente 12 anos as auxiliava na preparação da primeira refeição do dia, geralmente pequenas massas de farinha para serem rapidamente assadas no fogo, apoiadas nos troncos mais grossos de lenha, ou em pequenos espetos. As pessoas mais velhas esperavam o sol estar já com uma boa luminosidade para realizar seus movimentos pela aldeia. As crianças o faziam nas primeiras luzes.

Os adultos, de certo modo, são comeditos em sua sociabilidade. Em Estrela, os irmãos reúnem-se pela manhã na casa de Catarina para tomar chimarrão. As mulheres se revezam no preparar, desapressadamente, a primeira refeição do grupo de irmãos e seus filhos. Quando eles forem comer, por volta das 10 horas da manhã, as crianças, que neste momento já circularam pelas casas e, na época, colheram algumas frutas, comem novamente. Esta refeição é reforçada. Nos dias que estivemos em campo, geralmente todos os irmãos reuniam-se no pátio de Catarina, com exceção de Cláudio, o mais velho.

Nestes oito anos em que o grupo está em Estrela Velha, Cláudio foi a liderança política durante a maior parte do tempo. Há aproximadamente dois anos ele e João Paulo brigaram, “discutiram forte”, disse Cláudio. Com isto

ele deixou a posição de liderança local⁸⁹ que passou a ser ocupada por João Paulo. Cláudio havia decidido mudar de aldeia, já tendo combinado com outras lideranças que aceitaram recebê-lo. Falou que não se mudou em virtude dos pedidos da mãe e, principalmente, da perspectiva de ampliação da área, o que possibilitará a construção de outro núcleo de moradias, distanciado do atual. Outros parentes, me parece que cunhados, já estão com a idéia de vir a compor este novo núcleo. Abaixo, um esboço das relações de *Estrela pygua*.

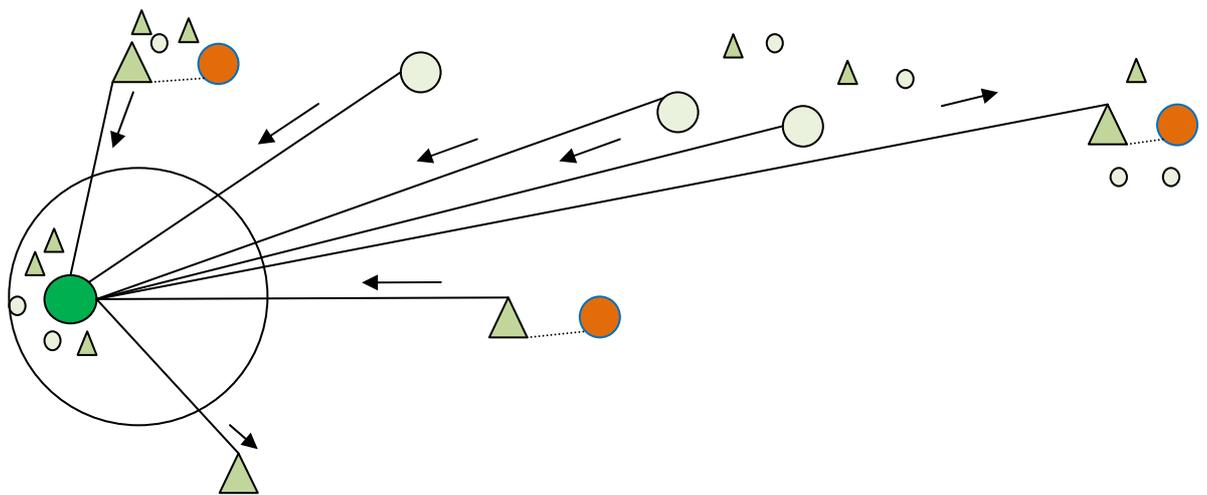


Figura 3 - Esquema das relações na *tekoá ka'agiüy poty*.

Legendas:

● - Catarina

▲○ - Filhos / filhas

● - Noras

▲○ - Netos / Netas

○ - Área da sociabilidade entre os *oo pyguá kuery*

→ - vetores de sociabilidade

A praça pública em Estrela é o pátio doméstico de Catarina. É ali que se reuniam seus filhos e netos nas manhãs em que lá estive. O vetor do homem solteiro que se afasta é aquele que saiu em busca de casamento,

⁸⁹ Cláudio, com isto, não deixa de se destacar como liderança supra-local.

conforme indicado acima. O vetor de sociabilidade do homem casado que se distancia aproxima-se do caso registrado desde muito na etnografia Guarani: a dificuldade de duas vontades de chefia manterem-se próximas. Tal vetor de afastamento na sociabilidade não implica, de modo algum, em ausência dela, pois este sênior que foi substituído na chefia visita com freqüência o pátio de Catarina. Contudo, pensando a partir de sua vontade de constituir uma outra aldeia, talvez se trate exatamente de uma visita, uma sociabilidade mais distanciada, embora não menos importante. Como hipótese, pode-se sugerir que a dificuldade da instituição do todo entre os Guarani no sul seja que, para cada movimento que tenda a ele há outro que dele foge. Vale lembrar que uma das justificativas que aparecem para a fuga de grupos de parentes da Argentina é fundamentalmente política, a aliança de outros grupos e seus respectivos chefes com o Estado (p.ex. Garlet, 1997). Passemos ao próximo capítulo.

4 RITUAL, GUERRA E ALEGRIA

Iniciei este trabalho com a história de um movimento arriscado de dois irmãos para o exterior, que, após a desistência do mais novo, deixando solitário o mais velho, implicou para este último o deixar de ser um *nhande va'e* / os que somos nós, segundo Pissolato. História singular de um empreendimento para a aquisição de capacidades no exterior, ela apresenta o investimento intenso dos parentes para fazer com que Karaí retornasse ao coletivo de parentes, no que foram bem sucedidos.

Num segundo momento, abordei as formas, dimensões e constituição dos grupos locais a partir do caso de duas aldeias particulares. Através da ficção, controlada, '*Y reguá kuery*', busquei enfatizar a articulação entre as *oo pyguá kuery*. Tentativa ainda inicial, a qual necessita de um aprofundamento etnográfico para ganhar consistência. No Cantagalo observamos três grupos em situações bem distintas. Um de certo modo correspondendo ao ideal de minha ficção, com um '*Y*' que reúne os atributos de senioridade 'insubordinada', no sentido de uma orientação que garante a permanência de consangüíneos e afins próximos geograficamente. No outro caso, o '*Y*' do *kuery* relaciona-se com outra orientação sênior, o que aponta para este grupo local em rede que não tem na proximidade geográfica um fator determinante. No terceiro caso, o '*Y*' aparece apenas como um potencial, o que não faz com que inexista um *kuery*, apenas falta-lhe uma posição de articulação mais nítida, ao olhar do pesquisador. Na aldeia de Estrela Velha foi visualizado um coletivo de germanos, *jojoapy kuery*, que permanece reunido num mesmo local, com a condensação da posição '*Y*' na figura de Catarina, após a morte de Perumi.

Neste capítulo, os propósitos são igualmente modestos. Busco primeiramente descrever um ritual por mim observado. Posteriormente, arrisco uma leitura inicial deste ritual, com o único objetivo de gerar hipóteses, estabelecendo algumas relações com o exposto nos capítulos anteriores, principalmente no terceiro, bem como com as teorias etnológicas

a respeito das formas da amizade e inimizade. Antes, apresento o contexto do ritual, aproveitando para tecer algumas reflexões sobre o tema do contato, indicando uma disposição para pensar a relação dos povos indígenas com o mundo dos brancos.

4.1 Contexto: étnico e cultura.

As considerações que seguem visam adiantar uma questão que pode surgir na leitura da descrição do ritual, tendo em vista o contexto no qual ele se realizou. A questão possível seria: foi um evento ‘para os brancos’? Ou seja, trata-se de um evento produzido no contexto das relações interétnicas que deve ser pensado nos termos da oposição nós / eles, levando em consideração os diacríticos que aí emergem com fins identitários, com o propósito de demarcação de fronteiras? Ou, por outro lado, devemos encará-lo como um evento que, seguindo Sahlins, se produz na inter-relação entre as formas culturais historicamente convencionalizadas, a práxis e as práticas, com as primeiras aparecendo como o lócus da produção do sentido entre as duas últimas (2003: 74-75)? Coloca-se aí a tensa relação entre o fenômeno étnico e a cultura, entre o contato e a estrutura.

Tal tensão tem um de seus expoentes em Fredrik Barth (1998). Este autor constrói seu argumento problematizando as abordagens que consideram a cultura o aspecto central e definidor do grupo étnico⁹⁰. Como ele coloca em seu texto que definiu esta postura: “(...) o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange” (1998: 195). O entendimento da relação entre cultura e etnia que é alvo da crítica de Barth é aquele que pressupõe uma identidade entre os termos. Para Barth, a deficiência dessa concepção não está necessariamente na sua falsidade, mas nas limitações para o estudo de casos empíricos, os quais exigem instrumentos mais apropriados para a

⁹⁰ Ressalto que os comentários que seguem sobre Fredrik Barth dizem respeito aos conhecidos efeitos gerados por parte muito pequena de sua obra nos estudos sobre etnicidade, qual seja, a famosa introdução que no Brasil foi inserida no livro *Teorias da Etnicidade* (Poutignat, 1998). Uma abordagem crítica às determinações materiais (ecológicas e demográficas) que subjazem na obra de Barth, encontra-se em Villar (2004).

abordagem da relação entre os grupos étnicos, no plural⁹¹. A cultura em Barth é um obstáculo epistemológico para o entendimento das *interações* entre os grupos étnicos. A superação deste obstáculo para o antropólogo norueguês dá-se através da distinção entre o cultural e o social, sendo que o segundo assume o centro analítico. Assim, tornando as interações entre os grupos étnicos o tema da investigação, a fronteira que os definem torna-se o problema. Na fronteira, um fenômeno prioritariamente social, a cultura desempenha um papel secundário. A diferença cultural assume relevância nessa abordagem a partir do momento em que ela é socialmente organizada nas situações de contato interétnico.

Deve-se ressaltar que a crítica de Barth dirige-se a uma determinada concepção de cultura, qual seja, um conjunto de traços exclusivos que demarcariam a fronteira étnica no sentido de um limite, o que culminaria, num contexto pluriétnico, na árdua tarefa de definição dos grupos étnicos nos termos das ausências ou presenças destes traços. Os contextos que inspiraram a proposta de Barth foram aqueles de intensa relação entre grupos, o que levava ao desafio que se impôs ao projeto antropológico de se pensar os grupos a partir de suas relações. Para Barth, não se trata de colocar a cultura fora do jogo das definições das fronteiras étnicas – pois estas podem se manifestar em termos culturais, através dos diacríticos que as caracterizam – mas de investigar os modos pelos quais ela é socialmente organizada na interação social.

A crítica de Barth também se direcionava para a concepção subjacente de isolados presente nas abordagens que buscavam definir os grupos étnicos a partir de critérios culturais. Tal procedimento, de isolamento das unidades de análise, característico do estrutural-funcionalismo, tornou-se cada vez mais problemático no decorrer do século XX. Para Barth, a intensificação do contato entre os grupos étnicos no contexto da expansão ocidental exigia da antropologia novas respostas para a questão da diferença cultural. Ou seja, o uso do conceito de cultura, que de alguma forma propõe uma descontinuidade e singularidade, além de homogeneidade, integração e

⁹¹ Para uma avaliação das propostas de Barth, e sua aplicabilidade aos contextos indígenas no Brasil, ver Caiuby Novaes (1992).

totalidade, é colocado em questão nos contextos em que as continuidades e interpenetrações oferecem maior força de evidência para a investigação.

Uma das críticas à proposta de Barth refere-se ao abandono do sentido na organização dos grupos étnicos e suas fronteiras. Uma vez que o olhar direciona-se para a organização social das diferenças culturais, com destaque para a questão dos diacríticos que possuem a função de demarcar os limites dos grupos, as concepções nativas de limites, pertencimentos e alteridades, por exemplo, encontram-se reduzidas à questão da identidade. Assim, a busca do sentido de um ritual, segundo a direção proposta por Barth e sua linhagem, deveria ser buscado no 'por que' de ele acontecer em tal contexto, e não no 'como' ele expressa e atualiza concepções ontológicas, cosmológicas, de relações entre humanos e não-humanos, entre alteridades múltiplas que podem ser iluminadas a partir de uma disposição informada por uma concepção de cultura que não se restringe a um conjunto de traços. Ou seja, a procedência da crítica de Barth a esta última conduzia a um abandono do foco proporcionado pelo conceito, o que acabou contribuindo para a inserção da cultura na lista dos 'objetos' em vias de extinção.

Contudo, a questão colocada acima, do sentido do ritual ser buscado no 'ser para branco', emerge também de uma outra postura crítica por parte da antropologia, mas não só dela, ao que Sahlins, dentre outros, chama de culturalismo contemporâneo: o movimento dos povos dominados pelo sistema mundial do capitalismo que passam a reivindicar com orgulho a exclusividade de seu modo de vida, seus costumes, seu 'sistema' – como com freqüência colocam os Guarani – e encontram no termo cultura e seus correlatos um meio apropriado para expressar tais sentimentos. Enfim, a politização da cultura em favor, e através, daqueles que outrora eram suas vítimas. Suas vítimas, levando em consideração as críticas pós-modernas ao conceito antropológico, moderno, de cultura como um dos *locus* de manifestação da dominação do ocidente (Sahlins, 1997, 2001, 2004). Assim, a dupla crítica ao conceito de cultura, no que tange tanto à sua incapacidade teórica quanto ao seu histórico politicamente nefasto, opera diante de eventos resultantes de ações indígenas nos contextos de relações interétnicas, sendo que uma resposta possível seria vê-los como meros

diacríticos étnicos. Tais eventos, esvaziados de seu conteúdo cultural e das relações com os esquemas de significação que estruturam tais ações, reduzem-se ao apelo a uma tradição genérica com fins utilitários, uma variação do que Sahlins qualifica como

banho ácido do instrumentalismo. Essa redução funcional da cultura a um *diferenciamento* [*differencing*] – mediante uma redução de seu conteúdo a seus supostos efeitos, e de suas propriedades a suas pretensas finalidades – termina por dissolver praticamente tudo que a antropologia busca saber, e que o trabalho de campo luta por descobrir, sobre as culturas humanas enquanto formas de vida (1997a: 43-44, ênfases do autor).

As manifestações do ‘pessimismo sentimental’ relacionam-se às variadas formas de redução do outro nas chaves da dominação, como a retirada da capacidade de agência indígena, ao seu modo, em contextos que lhe seriam alheios e englobantes. Para Sahlins, não seria através da politização da cultura com fins utilitários – o que apenas indicaria que o indígena é capaz de agir como o homem burguês ocidental – que tal capacidade de agência seria restaurada, mas na apreensão do sentido particular de tais ações tomando por eixo de análise as formas culturais a partir das quais elas são engendradas, pois

lo funcional, en el sentido de lo instrumental, debe ser estructural. Los deseos dependen del contexto histórico de los valores, de las relaciones culturales potenciales o existentes, no solamente para su contenido sino por sus posibles realizaciones” (2001: 306-307).

Obviamente, tais relações culturais não estão lá, esperando a chegada do antropólogo que deverá apenas registrá-las, mas depende de sua ação, na espiral perene entre teoria e etnografia. Uma das tarefas antropológica seria ‘fazer aparecer’ tais relações para o olhar externo, a partir de uma tradição

que legou determinadas estratégias reflexivas e abordagens etnográficas, sendo a análise de rituais uma delas (Peirano, 2002a). A tentativa de destacar tais relações está reservada para a última seção deste capítulo. Antes, apresento brevemente o contexto do ritual para posteriormente descrevê-lo.

O evento que está em questão neste capítulo ocorreu no âmbito de um projeto promovido pelo IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – e aplicado pela equipe do NIT – Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais / UFRGS –, sob coordenação de José Otávio Catafesto de Souza. Trata-se da aplicação do INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais – junto aos Mbyá-Guarani que ocupam territórios na região compreendida pelo município de São Miguel das Missões, nos anos de 2004, 2005 e 2006, em duas fases: Levantamento Preliminar e Identificação. Ao final desta segunda fase foi realizado um encontro envolvendo diversas aldeias Guarani do Rio Grande do Sul, bem como algumas pessoas que habitam aldeias situadas na região de Misiones, Argentina. Este encontro teve por finalidade apresentar às outras comunidades os resultados alcançados em São Miguel, além de proporcionar condições para a discussão e proposição de demandas pelos próprios Guarani aos agentes estatais, principalmente no que se refere às questões de patrimônio e território. Portanto, o ritual aqui em questão ocorreu durante estes acontecimentos mais abrangentes, realizados nos dias 04 - 07 de dezembro de 2006. O ritual, até onde sei, não foi feito para ser inventariado, pois os levantamentos já estavam concluídos.

Meu acompanhamento do encontro se deu a partir da ‘comitiva’ que saiu de Porto Alegre no dia 03 de dezembro, da aldeia da Lomba do Pinheiro. Neste local, que tem por liderança José Cirilo Morinico, cacique-geral Guarani do Rio Grande do Sul, concentraram-se três ônibus que foram ocupados por representantes da maioria das aldeias situadas no leste do Rio Grande do Sul, por exemplo: Barra do Ouro, Riozinho, Varzinha, Itapuã, Cantagalo, Barra do Ribeiro, Passo Grande, Petim, Pacheca. Um dos ônibus parou ainda em Salto do Jacuí, caminho para São Miguel, para levar

moradores de mais duas aldeias, do próprio Salto do Jacuí e de Estrela Velha. Os ônibus chegaram em São Miguel no dia 03, no final da tarde.

A maior parte do evento ocorreu na cidade de São Miguel, junto às ruínas e num CTG próximo. Para o encontro na aldeia, local em que se realizou o ritual, foi reservado o dia de abertura, 04 de dezembro. Na manhã deste dia, na cidade de São Miguel, os ônibus se organizaram para partir para a aldeia. Eu não sabia se iria junto ou ficaria na cidade, pois havia dúvidas se este dia na aldeia era aberto ou fechado aos não-índios. Fui convocado para os serviços de filmagem, conforme solicitação de José Cirilo. A presença de não-índios foi aceita, não só a minha, para os serviços, mas também a de outros espectadores que totalizavam aproximadamente 10 pessoas.

Os três ônibus que vieram de Porto Alegre foram requisitados para o transporte até a aldeia. Um deles estava com problemas, atrasando o início da viagem. Algum branco sugeriu que dois ônibus fossem na frente, enquanto o outro iria depois. A proposta foi rechaçada por José Cirilo, com a justificativa de que as reuniões dos Guarani não podem ser assim, separados. Enfim, os três ônibus ficaram prontos. Embarcamos para uma viagem de aproximadamente uma hora. Eu tinha noção de que algo 'especial' ocorreria, mas não sabia ao certo do que se tratava. Após uma breve parada no caminho, chegamos na aldeia. Já no interior desta, os ônibus passaram próximos a algumas casas e pararam num ponto da estrada em que não havia ninguém para recepcionar os visitantes. Passo agora à descrição do ritual, no momento em que, após todos descerem do ônibus, os movimentos dos corpos tomaram uma forma coletiva.

4.2 Linhas

Assim que as pessoas desceram do ônibus passaram a compor três linhas que logo se transformou em uma⁹². Uma fileira de homens adultos, outra de jovens, homens, e a terceira de mulheres (jovens e adultas) e crianças de ambos os sexos. José Cirilo e os *xondaro* coordenavam, embora as pessoas iam tomando suas posições ‘naturalmente’. Enquanto a fileira adquiria seu formato definitivo, gritos longínquos começaram a ser escutados, bem como o estalar de chicotes. Olhei para o ponto de onde vinham estes sons e, a uma distância de aproximadamente 500 metros, num pátio ao lado de uma casa, via-se os contornos da formação dos anfitriões, alinhados de frente para a direção de onde partiam os visitantes. Estes últimos assumem um passo cadenciado, lento, com o *xondaro ruixá* assumindo a dianteira.

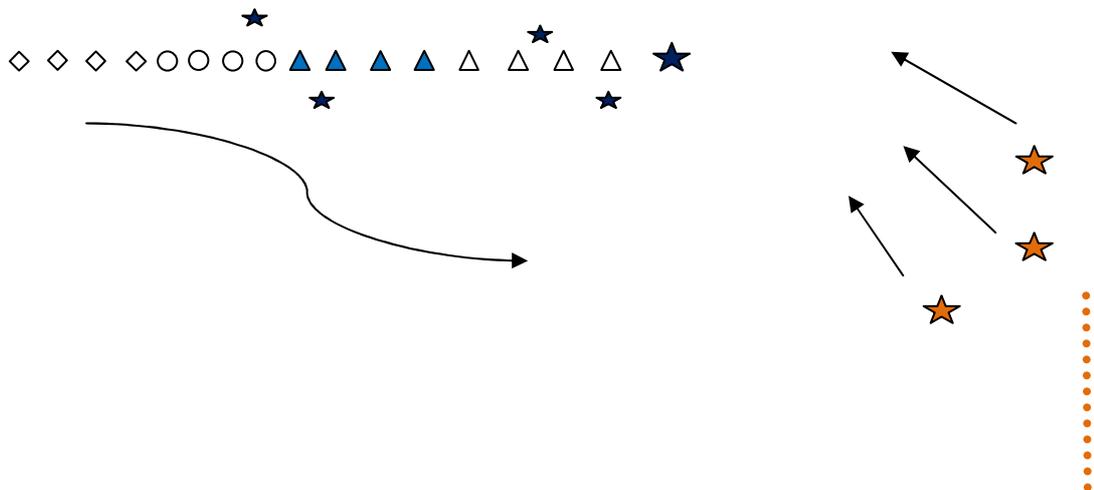


Figura 4 – Disposição inicial das linhas, com ênfase na linha visitante

Legendas:

- △ - homens jovens
- ▲ - homens adultos – *ava kué*
- - mulheres / *kunhâgué*

⁹² Em trabalho de circulação restrita, utilizei-me de fotos para a descrição do ritual. Nesta dissertação, que circulará sem nenhum controle, optei por não utilizar fotos, especialmente no caso do ritual em questão, por não me sentir seguro quanto ao direito de imagem. O consentimento para uso de imagem, num ritual envolvendo aproximadamente 300 pessoas, me pareceria algo ilusório. Recorro a gráficos para a descrição do ritual.

- ◇ - crianças / *kyringüe*
- ★ - *xondaro ruvíxá* / visitante
- ★ - *xondaro kuery* / visitantes
- ★ - *xondaro ruvíxá kuery* / anfitriões
- ↘ - direção do movimento da linha visitante
- ↙ - direção *xondaro ruvíxá kuery* / anfitriões
- ⋮ - linha anfitriã

As posições segmentadas na linha visitante são nítidas. Os jovens, masculinos, vão na frente. Atrás deles os homens adultos e os velhos, não separados. Após, as mulheres velhas e adultas (a partir dos 15 anos, aproximadamente), depois as “adolescentes”, e por fim as crianças de ambos os sexos.

Xondaro é uma categoria relativamente ampla⁹³. Dooley (1998) aponta que *xondaro* é um termo tomado de empréstimo dos colonizadores, a partir do soldado. *Xondaro* e *kavo*⁹⁴ seriam duas categorias tomadas de empréstimo mas que possuem plena operação nativa. Em alguns suportes atualmente produzidos, a tradução de *xondaro* aparece como guerreiro⁹⁵. Os *xondaro* podem ser jovens que fazem a “correria”, literalmente. Durante todo o evento em São Miguel os *xondaro* estavam posicionados para realizar diversos serviços, como transmitir recados, avisar horários de reuniões, controlar o consumo de bebidas alcoólicas (no que foram muito bem sucedidos).

No ritual, alguns *xondaro* visitantes não se alinham na fila com os demais, mas corriam ao longo dela, com aproximadamente 150 pessoas entre homens, mulheres e crianças. Os *xondaro* soltavam gritos com frequência, em contraste com os demais que permaneciam em silêncio. Como dito acima, um homem de aproximadamente 60 anos assumiu a posição de *xondaro ruvíxá* / chefe do *xondaro kuery*, *xondaro* principal, tomando a frente da linha dos visitantes, portando um *tejú ruguai* / chicote,

⁹³ Sobre o *xondaro* como um gênero musical para os Mbyá, ver Montardo, 2002.

⁹⁴ Como dito acima, o *kavo* é uma das lideranças da aldeia, cumprindo uma função auxiliar à do cacique, -*uvixá*, como a transmissão das decisões às famílias, chamadas para reuniões, observação das condutas, dentre outras. O termo ‘original’ seria o cabo.

⁹⁵ Por exemplo no CD de cantos da aldeia do Cantagalo, músicas 3 e 4.

gritando constantemente frases, ininteligíveis para mim, direcionadas tanto para o seu grupo quanto para os anfitriões.

Do lado dos anfitriões se dirigiram três homens, que parece coerente chamá-los também por *xondaro*. Como havia outros *xondaro* anfitriões, além destes três, chamo-os de *xondaro ruxixá kuery*. A utilização pois nestes gritos efetuados pelos dois lados a palavra *xondaro* se destacava, algo como “*he xondaro*”. O velho *xondaro* dos visitantes, que segue na frente da fileira, se destacando dela, é cercado pelos *xondaro* anfitriões. Neste encontro do *xondaro ruxixá* visitante com os *xondaro ruxixá kuery* anfitriões, uma luta corporal é encenada. Com frases pronunciadas pelos anfitriões em tom provocativo. Com bastões e chicotes levantados na direção do *xondaro* visitante, os anfitriões o agarram, levando-o nesta seqüência de movimentos que dramatizam a agressividade na direção da linha anfitriã, que está posicionados no pátio defronte a uma casa, sob grandes árvores. Conforme os *xondaro* em combate avançam, a fileira dos visitantes os acompanha.

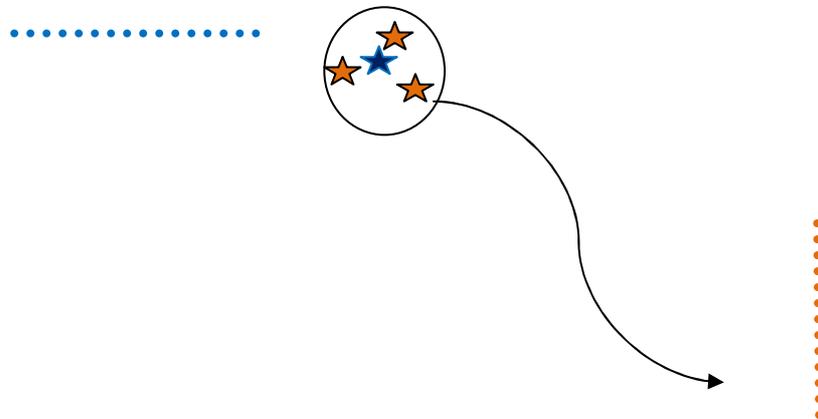


Figura 5 – ‘Ataques’ iniciais dos *xondaro* anfitriões

Legendas:

- - linha visitante
- - linha anfitriã
- ★ - *xondaro kuery* / anfitriões
- ★ - *xondaro ruxixá* / visitante
- - direção do movimento dos visitantes
- - área dos ataques dos *xondaro* anfitriões ao visitante

Na aproximação dos visitantes aos anfitriões, a música passa a ser ouvida com mais intensidade. Um violão (*mbaraká*), uma *ravé* e três *takua pú*, tocam num ritmo rápido⁹⁶. Os *takua pú* são instrumentos de taquara que apenas as mulheres utilizam para produzir som. Até a ocasião eu apenas tinha visto simulacros destes instrumentos, por ocasião da realização de filmagens.

A direção que o *xondaro* visitante, conseqüentemente toda a fileira, deve tomar é indicada pelos *xondaro* anfitriões. Estes cercam o visitante, agora já mais próximos da música, que marca o ritmo dos movimentos de todos que se aproximam e dos que já estavam ali posicionados: passos cadenciados para os que andam, balançar do corpo para os que estão parados, uma dança. Os *xondaro* anfitriões fazem a fileira dos visitantes passar diante dos demais anfitriões, encenando a guerra com o *xondaro* visitante. Os demais *xondaro*, visitantes e anfitriões, correm em torno da fileira dos visitantes.

Toda a linha visitante passa uma vez diante de todos anfitriões, colocados lado a lado no pátio, com os músicos posicionados numa das extremidades desta linha anfitriã, rente à casa. Os *xondaro ruvíxá kuery* anfitriões, após conduzirem a linha visitante pela frente da linha anfitriã, levam o *xondaro* visitante, logo toda a linha, até um ponto que dista aproximadamente 3 metros de um homem, velho, certamente com mais de 80 anos, posicionado na extremidade da linha anfitriã, próximo dos músicos.

⁹⁶ Não possuo recursos para descrição musical. Para descrições e análises das músicas, danças e instrumentos a elas associados, ver Montardo (2002).

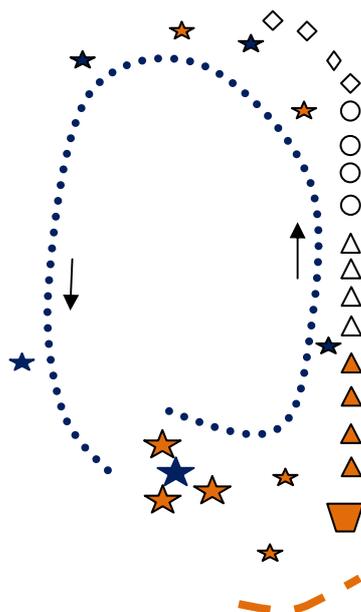


Figura 6 – Passagem da linha visitante diante da linha anfitriã e seu posicionamento diante do *moramói* da linha anfitriã

Legendas:

- ▼ - *tuja'i, moramói, karái* / anfitrião
- ▲ - *avá kué* / anfitriões
- △ - homens jovens.
- - *kunhâgué* / anfitriões
- ◇ - *kyringué* / anfitriões
- ⋯ - linha visitante
- ★ ★ - *xondaro ruwixá kuery* / *xondaro kuery* - anfitriões
- ★ ★ - *xondaro ruwixá* / *xondaro kuery* - visitantes
- — - músicos

As posições das pessoas na linha anfitriã diferem da fileira visitante, uma vez que, como dito, nesta os jovens estão na frente; naquela que recebe primeiramente está o velho e em seguida os homens adultos. Depois os jovens, as mulheres adultas, depois as adolescentes e então as crianças. Ou seja, se inverte a posição de idade entre os homens. Os visitantes têm os jovens na frente (com exceção do *xondaro* principal que é um velho). Os anfitriões têm um velho na frente (protegido pelos *xondaro*), depois os adultos e então os jovens. Isto na linha anfitriã, pois fora dela jovens *xondaro* igualmente ocupam outras posições (ver as posições da linha anfitriã na figura 6).

No momento em que o *xondaro* visitante é posto a aproximadamente três metros na frente do velho anfitrião, os *xondaro ruwixá kuery* anfitriões que o conduziram até ali o abandonam temporariamente, sob a atenção de um *xondaro* ‘menor’, para se dedicarem a um ‘teste’ com outros dois jovens *xondaro* anfitriões que estão colocados bem na frente do velho, protegendo o acesso a ele. Os *xondaro ruwixá kuery* anfitriões tentam passar entre os dois jovens, mas são por eles impedidos. Tentam passar por cima, por baixo, mas os jovens, portando *popyguá* e chicote, os impedem.

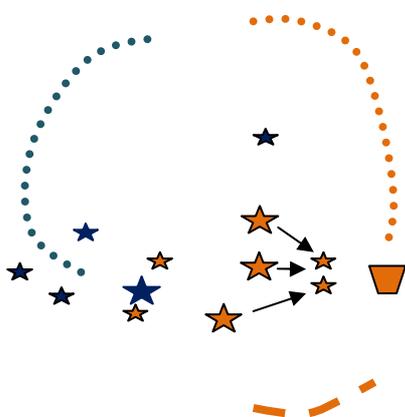


Figura 7 – Investidas dos *xondaro ruwixá kuery* anfitriões, testando os *xondaro kuery* anfitriões que guardam o acesso ao *moramói* anfitrião.

Legendas:

▽ - *tuja'i, moramói, karái* / anfitrião

⋯ - linha visitante

⋯ - linha anfitriã

★ ★ - *xondaro ruwixá kuery* / *xondaro kuery* - anfitriões

★ ★ - *xondaro ruwixá* / *xondaro kuery* – visitantes

— - músicos

→ - investidas dos *xondaro ruwixá kuery* anfitriões aos *xondaro kuery* anfitriões que protegem o *moramói* anfitrião.

Após sucessivas tentativas, como que seguros de que os dois jovens, também anfitriões, estão guardando bem o acesso ao velho (conseqüentemente ao restante da linha), os *xondaro ruwixá kuery* anfitriões voltam-se para o *xondaro ruwixá* visitante – que estava sob a vigilância de um

outro jovem anfitrião, com um bastão sempre levantado na sua direção –, indicando-lhe para se dirigir aos dois jovens que guardam o acesso ao velho.

Aos dois jovens que guardam acesso ao velho anfitrião se somam agora os três *xondaro ruvíxá* adultos, que os testaram, e o jovem que mirava o *xondaro* visitante com seu chicote. Será a vez do *xondaro ruvíxá* visitante empreender sucessivas tentativas de ultrapassar a barreira de, agora, seis homens que guardam o acesso à linha anfitriã encabeçada pelo velho. Lembro que enquanto isto a música segue.

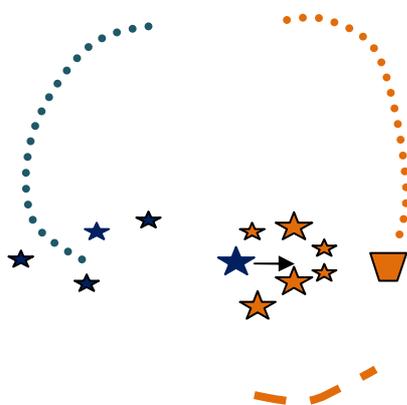


Figura 8 – *Xondaro ruvíxá* visitante investe contra anfitriões

Legendas:

▽ - *tuja'i, moramói, karái* / anfitrião

••• - linha visitante

••• - linha anfitriã

★ ★ - *xondaro ruvíxá kuery* / *xondaro kuery* - anfitriões

★ ★ - *xondaro ruvíxá* / *xondaro kuery* – visitantes

— - músicos

→ - investidas do *xondaro ruvíxá* visitante na direção do *moramói* anfitrião, protegido pelos *xondaro kuery* anfitrião.

O *xondaro* visitante tenta igualmente por baixo, por cima, rola no chão, se agacha; é agarrado, cercado pelos *xondaro* anfitriões. O *xondaro* visitante não rompe a barreira interposta entre ele e a linha anfitriã. Após um relativamente longo combate com os *xondaro* anfitriões, estes últimos

permitem que o *xondaro* visitante acesse a linha anfitriã na pessoa do velho. Ele se posiciona na frente do velho, já livre da barreira que o impedia, e, sob o olhar atento dos *xondaro* anfitriões, cumprimenta-o, erguendo levemente suas mãos e dizendo, baixo, *aguyjevete*. A linha anfitriã responde: *aguyjevete*. O *xondaro ruixá* visitante segue para o lado, na direção da seqüência da linha anfitriã, acompanhado por um dos *xondaro ruixá* locais que encenara a guerra com ele até ali.

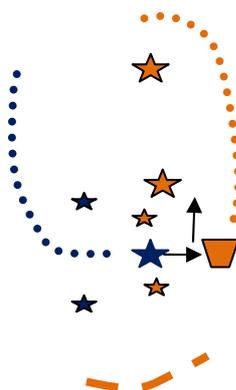


Figura 9 – Anfitriões abrem a linha ao *xondaro* visitante

Legendas:

- ▼ - *tuja'i, moramói, karái* / anfitrião
- ⋮ - linha visitante
- ⋮ - linha anfitriã
- ★ ★ - *xondaro kuery ruixá/ xondaro kuery* - anfitriões
- ★ ★ - *xondaro ruixá / xondaro kuery* – visitantes
- - músicos
- - acesso do *xondaro ruixá* visitante ao *moramói* anfitrião, e à linha anfitriã, é liberado.

A partir deste momento os dois jovens anfitriões que fizeram a primeira barreira colocam-se frente a frente, próximos do início da fila visitante, a uns dois metros de distância do velho, com seus *popyguá* e chicote levantados sobre o ombro. Todas as pessoas da fila visitante irão passar entre eles, com uma breve parada. Para as pessoas passarem é necessária a autorização dos *xondaro ruixá kuery* anfitriões, que

acompanham toda a passagem dos visitantes, atentos aos cumprimentos, principalmente em relação ao velho local. Assim ocorre com os aproximadamente 150 visitantes.

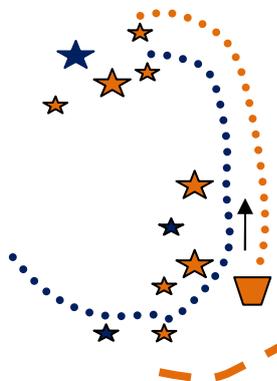


Figura 10 – Linha visitante passa em frente à linha anfitriã
Legendas:

- ▼ - *tuja'i, moramói, karái* / anfitrião
- - linha visitante
- - linha anfitriã
- ★ ★ - *xondaro ruvíxá kuery* / *xondaro kuery* - anfitriões
- ★ ★ - *xondaro ruvíxá* / *xondaro kuery* – visitantes
- — - músicos
- - linha visitante passa em frente à linha anfitriã.

Os *xondaro* locais adultos (*ruvíxá*) comunicam-se aos gritos, um deles no início da linha anfitriã, junto ao velho, outro no meio e o terceiro no final. O que fica junto ao velho se apodera do visitante que passa entre os jovens, tocando em seu corpo e gritando algumas frases para ele. O tom e as falas variam podendo passar a impressão de, em alguns casos, mas não em todos, tratar-se de um xingamento ritual. Por vezes se escuta *xerykey*, direcionado a algumas lideranças. Conforme os *xondaro* locais vão gritando algo como 'êêê *katú*', os visitantes vão sendo autorizados a seguir adiante, desde a entrada na frente do velho, dando alguns passos para o lado, parando a cada dois metros aproximadamente. Cada um que se movimenta vai até o local em que o anterior estava; ficam, em algum momento, frente a frente de todas as pessoas que formam a linha local. Se vêem, podemos dizer. Quando

são autorizados a seguir adiante, os visitantes erguem os braços e dizem *aguyjevete*, ao que os locais, com exceção do velho, também respondem com um gesto idêntico. No outro extremo da linha anfitriã, diante das crianças locais, um *xondaro ruvixá anfitrião* e dois jovens controlam a saída com seus bastões, ainda ameaçando os visitantes.

Os visitantes, após saírem, passam a formar um semicírculo voltado para a linha local, mas distante uns 20 metros desta última. Quando os visitantes que estão colocados bem em frente à linha local falam *aguyjevete*, aqueles que já saíram repetem o gesto, no que se escuta um alto *aguyjevete*.

Quando todos os visitantes já passaram diante da linha anfitriã, a formação é de dois semicírculos voltados um para o outro.

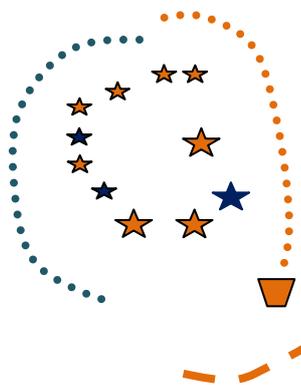


Figura 11 – Final da saudação entre as linhas

Legendas:

- ▼ - *tuja'i, moramói, karái* / anfitrião
- - linha visitante
- - linha anfitriã
- ★ ★ - *xondaro kuery ruvixá/ xondaro kuery* - anfitriões
- ★ ★ - *xondaro ruvixá / xondaro kuery* – visitantes
- — - músicos

Neste momento eles se fecham num quase-círculo, pois não há um juntar-se bem delimitado, ao mesmo tempo em que a dispersão se

intensifica. Ressalto que durante o ritual, que durou aproximadamente duas horas, algumas pessoas foram saindo do círculo, principalmente os mais velhos. O velho local e o *xondaro* principal visitante (que como disse acima tem aproximadamente 60 anos) ficaram até o final.

Após toda a linha visitante realizar a saudação à linha anfitriã, faz-se uma dança do *xondaro*, envolvendo principalmente os *xondaro kuery* locais e visitantes. As mulheres participam da dança, circulando em torno dos homens, os quais têm suas habilidades testadas por aquele *xondaro* que coordena a dança⁹⁷. Após a dança, as pessoas se reúnem em pequenos grupos e sentam-se embaixo das árvores, onde permanecerão por um bom tempo, até o almoço para depois, no período da tarde, iniciarem a reunião. Muitos vão se refrescar no belo rio que passa pelo *tekoá*.

4.3 Inimizade, afinidade, consangüinidade

O alto rendimento analítico da afinidade, tomada como um valor simbólico central nas sociocosmologias dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas, tem sido continuamente enfatizado por diversos antropólogos que se dedicam às questões específicas da região (p. ex: Viveiros de Castro, 1986; Rivière, 1993; Fausto, 2001; Lima, 2005). Viveiros de Castro (2002a, 2002d) realiza uma síntese desta ênfase e propõe um modelo de socialidade amazônica que tem por foco a afinidade. O que se ressalta nesta pregnância simbólica da afinidade nos regimes ameríndios é que ela extrapola as relações imediatas contidas na afinidade efetiva (matrimonial), ao mesmo tempo que é imanente ao universo relacional num sentido amplo, abarcando as dimensões intra e extra humanas. Segundo este modelo, seria através do idioma da afinidade, enquanto um valor, que se estabeleceriam relações com outros homens (mais ou menos humanos), animais, plantas, espíritos, deuses, mortos. Daí a distinção entre afinidade potencial (ou virtual) e afinidade efetiva, a segunda sendo um processo de

⁹⁷ Para descrição e análise das *jerojy* (termo genérico para dança, sendo o *xondaro jerojy* uma delas), ver Montardo (2002).

atualização, uma linha que desce, a partir do fundo generalizado de diferenças que caracteriza a primeira. (Viveiros de Castro, 2002b, p. 407-418). A consangüinidade resultante da afinidade efetiva é um ponto de chegada, não de partida. A consangüinidade e o parentesco são feitos, “pois o que é dado é a afinidade potencial” (*idem*, p. 424).

Para os interesses do presente exercício, recorro novamente ao trabalho de Pissolato (2006), que dialoga com os modelos propostos para o conjunto amazônico. A autora assim posiciona a questão entre os Guarani a respeito das distribuições dos valores no gradiente da consangüinidade e da afinidade:

O que pretendo sugerir é que, nos termos de um “idioma da afinidade” (...) a sociocosmologia guarani-mbya, de um lado, isto é, da cosmologia, teria fixado a distância entre os pólos da “consangüinidade” e “afinidade”, ao opor radicalmente as relações entre humanos e a divindade àquelas destes [humanos] com a animalidade. Do lado da sociologia, entretanto, faria um movimento inverso, na medida em que não define com precisão uma esfera de sociabilidade “consangüínea”, fazendo variar, nos diversos âmbitos de relações entre humanos, as posições de “afinidade” e “consangüinidade”. Assim, se a posição do Afim está claramente definida no cosmos, não o está no *socius*. O que a cosmologia fixa a sociologia flexibiliza. (Pissolato, 2007, p. 222, grifos da autora).

Nesta ‘fixação’ da cosmologia, Pissolato se refere ao fato, algo deslocado do ‘padrão’ nas terras baixas sul-americanas, de que, entre os Guarani, os deuses são pais. Assim, nas relações extra-humanas, a consangüinidade estaria posicionada nesta relação com as divindades, os pais das almas-palavras que se assentam nos corpos, animando-os. No outro lado, da afinidade, estariam posicionadas as relações com a animalidade, expressa no temor de se transformar em onça, por exemplo, em decorrência da possibilidade do intercurso sexual ‘exoespecífico’.

Na sociologia, o principal interesse aqui, há uma ambigüidade da autora nesta flexibilização. Por um lado, o parente – *retarã* é o consangüíneo, marcado positivamente na esfera da sociabilidade. Por outro, o afim é

desmarcado nesta mesma sociabilidade, em virtude do risco que ele apresenta àqueles ideais da consangüinidade, como a tranqüilidade, a generosidade e o amor mútuo, expressas pela categoria nativa *mborayu*. A afinidade, negativa, estaria associada aos sentimentos de raiva e ciúme, bem como à prática daí decorrente, a feitiçaria (Pissolato, 2006, p. 148-176).

O que ressalto das interessantes formulações de Pissolato é esta dimensão que ela chamou de sociabilidade insegura, relacionada com a afinidade e com a feitiçaria. Aqui, quero acrescentar um outro aspecto a esta sociabilidade insegura que imagino poder ser realçado através do ritual, qual seja, a inimizade potencial na relação com a alteridade intra-humana.

É fato que um dos componentes nas relações supra-locais, ou mesmo intra-locais, entre os Guarani é o atrito. Desde longa data as etnografias apontam acusações entre as lideranças, as quais freqüentemente têm por conteúdos ideais de pureza e apego aos costumes (p. ex. Cadogan, 1997, Vietta, 1992; Garlet, 1997; Assis, 2006). Assim, o prestígio de uma liderança passa, embora não exclusivamente, pelo descrédito de outra.

O ritual que descrevemos teve a participação de importantes lideranças Guarani de aldeias do Rio Grande do Sul. É neste ambiente genérico de sociabilidade insegura, no qual “mesmo os *mais parentes* podem agir num dado momento como contrários” (Pissolato, 2006, p.185, grifos da autora), que ele se realiza. Assim, num encontro envolvendo tantos outros, ‘contrários’ potenciais, deve-se investir uma energia considerável para constituir um tempo/espço de sociabilidade segura. Nestes termos que leio, provisoriamente, o ritual.

E como isso é feito? Exacerbando em forma de cena aquilo que não deve se realizar na prática: a guerra. É, talvez, um modo de posicionar a guerra num espaço que não seja o da sociabilidade⁹⁸. No ritual, os jovens guerreiros tomam a frente da linha visitante. Contudo, aquele que encena a guerra é um velho, mas hábil o bastante para fazê-la. Este velho aceita a guerra com os anfitriões, a faz. A linha visitante é conduzida diante da linha anfitriã com seus *xondaro ruwixá kuery* exercitando a guerra. Todos,

⁹⁸ Para as diferenças entre sociabilidade e socialidade, Strathern, 1999.

anfitriões e visitantes, assistem a guerra entre seus *xondaro*. O *aguyjevete*, se aceitarmos a tradução de “estou satisfeito”⁹⁹, só é possível após a guerra.

No vídeo produzido sobre o encontro, o cacique-geral Guarani no Rio Grande do Sul, José Cirilo Morinico, faz comentários interessantes sobre o ritual. Desta aproximação entre visitantes e anfitriões ele coloca que um dos objetivos é ver se não estão armados. O objetivo último, contudo, é exatamente produzir alegria, agradecer a Nhanderú. Ou seja, enfatizar a consangüinidade e o sentimento a ela associado, que devem se sobrepor à afinidade, às possíveis armas. É notável a pouca ênfase na fala de José Cirilo, e não apenas dele, na guerra que, ao olhar estrangeiro, ocupa o centro do ritual. Não vejo aí nenhuma contradição entre o ideal e a prática, mas um procedimento nativo. Neste ponto é interessante a sugestão de Citro:

(...) ciertos episodios y significaciones que a veces las *palabras* de nuestros interlocutores olvidan o estratégicamente invisibilisan y/o reconfiguran, pueden llegar a ser inferidos por los modos em que *los gestos, las danzas o las músicas* han sido realizados (2006: 89, ênfases da autora).

Assim, neste contraste do ritual com a fala usual Guarani produzida nos contextos interétnicos, mas não apenas nele, fortemente marcada pela passividade, reciprocidade e amor - *mborayu* -, pode-se visualizar uma particularidade de um modo de aparentamento em ação. Pois tal invisibilização ou reconfiguração, palavras que tendem a conferir um sentido instrumental à ação, pode ser pensada a partir de uma simbólica do parentesco, a qual, como alguns estudos amazonistas vêm apontando, extrapola sua dimensão doméstica.

Outro apontamento pode ser feito sobre as formações das linhas, visitante e anfitriã, a respeito do recorte de gênero, que corresponde ao que é recorrente em outros povos ameríndios, qual seja, de que os homens estabelecem a relação com a alteridade. A guerra é uma atividade

⁹⁹ *Aguyjevete* é uma expressão utilizada em algumas saudações, nos contextos em que a linguagem apropriada é aquela do âmbito do “sagrado”. Garlet a traduz por “estou satisfeito” (1997, p. 5)

predominantemente masculina. Mas é interessante o contraste entre as linhas no que se refere aos jovens. Se entre os visitantes estes se posicionam na frente, entre os anfitriões eles ficam após os velhos e adultos. Uma hipótese seria que os anfitriões, após tanto demonstrarem sua disposição para a guerra, hesitando em liberar o acesso ao velho da aldeia, tornam evidente que há um limite a partir do qual se aceita a sociabilidade segura, que a guerra não é permanente.

Para finalizar este exercício ainda preliminar, indico que se o ideal de sociabilidade é aquele da consangüinidade, pautado pela generosidade, isso não exclui a realidade da inimizade, ou melhor, sua virtualidade, pois associada à afinidade. Arrisco que, diante de um mundo repleto de afins (inimigos, feiticeiros, espíritos perigosos), o que o ritual “amplia, focaliza, põem em relevo” (Peirano, 2002) é a necessidade, por assim dizer, de construção da consangüinidade, dos atributos relacionados ao seu valor, a qual garante a própria existência de um coletivo, que é incapaz de se produzir na inimizade. Num encontro entre contrários potenciais, a distância entre eles é levada ao extremo, à guerra, para em seguida saudarem-se, *aguyjevete*. Se o ritual faz isso, resta continuar pensando no que acontece após a dispersão. No caso de São Miguel, destitui-se um cacique.

5. Conclusões.

Escrevi na introdução que a produção desta dissertação enfrentou o dilema do esgotamento do campo de estudos no qual ela se insere. A pessoa que escreve para posicionar seu texto neste campo não seria a mais indicada para afirmar que o sentimento de exaustão é improcedente, pois soaria como desculpa para a existência de algumas cem páginas. Admiti, também, que tal dilema se colocou em virtude da escassez de dados que possibilitassem dar conta da questão inicialmente projetada, tendo por parâmetro alguns trabalhos recentes que, com maior escopo etnográfico, desenvolveram temática similar¹⁰⁰.

A solução que se delineou no curso da escrita foi posicionar a narrativa *entre* três pólos: a etnografia, a tradição de estudos Guarani e a etnologia do chamado conjunto amazônico. Neste procedimento, percebe-se, em retrospectiva, três 'ausências': descrição densa, revisão exaustiva na guaraniologia e uma apropriação qualificada dos conceitos etnológicos. Neste sentido que coloco o trabalho *entre* a experiência etnográfica e outros recursos mobilizados. Obviamente, tal posição caracteriza o empreendimento antropológico. Contudo, creio que o texto etnográfico interessante é aquele que consegue incorporar as formulações antropológicas *na* experiência particular do pesquisador, *na* especificidade de sua descrição. Algo diferente de uma aplicação da teoria *sobre* uma determinada realidade, o que obstrui a justa apreciação das particularidades, por um lado, e suas conexões com o conjunto mais amplo (a possibilidade de incremento de complexidade à situação particular do antropólogo), por outro. Enfim, trata-se da difícil relação entre etnografia e teoria antropológica, entre a realidade vista e sentida pelo pesquisador e as experiências de outros que se engajaram em aventuras compreensivas com os povos indígenas, cujos resultados tornam-se referências, apoios, instrumentos. Vejamos o que se fez neste *entre*.

¹⁰⁰ Se por acaso a estas linhas vier um leitor que inicia pelo fim, os trabalhos mencionados como recentes são Assis (2006), Mello (2006) e Pissolato (2007).

A escassez dos dados dizia respeito a expectativas iniciais um tanto grandiosas. Pois que o cruzamento da etnografia, mesmo que limitada, com os trabalhos de outros pesquisadores, indicava que algumas trilhas, embora não mais ocultas, poderiam ser novamente percorridas, acrescentando alguns novos elementos à paisagem.

Partiu-se de uma narrativa na casa do pesquisador, concomitante ao preparo de uma comida para ser compartilhada com um interlocutor indígena. Conversando sobre mulheres, Karaí contou uma história. Indagado sobre a possibilidade da escrita de sua história, Karaí concordou. Coube ao produtor de 'Guarani de papel' fazê-lo. Esta transposição para o papel e o posterior agenciamento sobre ela, através da mobilização de algumas noções da antropologia moderna, caracterizou o experimento etnográfico de abertura. Nesta passagem há uma transformação que, certamente, implica inúmeras perdas, e, talvez, alguns ganhos. O responsável por tais perdas e possíveis ganhos é aquele que, por convenção, designamos como autor, atualmente em descrédito pela antropologia pós-moderna (p.ex., Clifford, 1988). Tanto na história de Karaí, quanto nos outros momentos, não há aqui nenhum recurso à intersubjetividade. Esta, não há dúvidas, é uma das características da experiência etnográfica. Contudo, a escrita é inteiramente dependente do que ocorreu e, principalmente, deixou de ocorrer, na subjetividade daquele que escreve: "uma espécie de encruzilhada onde acontecem coisas" (Lévi-Strauss, 1987: 10). É nela que se encontra a autoridade e responsabilidade pela etno-grafia, em todos os casos.

Neste exercício de etnografar - as mentiras que nós pesquisadores contamos, como disse certa vez Vherá Poty, interlocutor e professor Guarani - destacaria uma questão que me parece atravessar os três capítulos centrais, refletindo a busca aqui feita. Trata-se do que, recorrendo a um instrumento presente em, por exemplo, Fausto (2002), podemos designar por *modos de aparentamento*.

No caso da história de Karaí, seu movimento inicial ocorreu na companhia de um irmão mais novo. A separação deste último significava a separação de todos outros. À decisão de transformação radical no exterior do socius indígena, somaram-se as palavras dos parentes. Estas, com o

processo de virar branco em curso, ‘falaram’ mais que as coisas de seu sogro potencial. O retorno de Karaí ao coletivo de parentes indígenas enfrentou as adversidades de sua alteração entre outros. ‘Agüentando’, Karaí acostuma e diverte-se entre os novamente seus. Em seguida, através da mobilização de seus parentes próximos, Karaí casa-se com o que clasificamos como uma prima cruzada, e insere-se num ciclo de produção de crianças em lugares dos *nhande va’e kuery*. Um modo de aparentar-se que opera entre múltiplos: comer, divertir-se e acostumar-se com e como Guarani, *juruá* e novamente Guarani, entre os Xiripá e os Mbyá *meme*; além disso, mais ou menos no meio, os Kaingang.

O segundo experimento promoveu um deslocamento para aldeias, reunindo informações produzidas através do que poderia ser chamado de ‘etnografia errante’. Para abordá-las, optou-se por uma ficção controlada associando as noções nativas ‘X’ *pygua kuery* e ‘Y’ *reguá kuery* às nossas noções de grupos, lugares e relações. A intencionalidade de ‘fazer aparecer’ tais grupos e relações é reconhecidamente do pesquisador, que buscou, com isto, afastar-se tanto da concepção da sociedade como um todo transcendente quanto de um olhar centrado nos indivíduos e seus desejos. As noções nativas serviram de apoio para isto. Assim, considerando o histórico destes múltiplos ‘X’ que caracterizam lugares, potenciais e reais, de produção de parentes, detive-me nas situações que estavam à disposição: duas aldeias, Cantagalo e Estrela.

Na primeira destaquei três *kuery*, sendo dois articulados pela posição ‘Y’ e um não. Indiquei a figura de Alexandre Acosta como um ‘tipo ideal’ de um ‘Y’ que orienta um coletivo de consangüíneos e afins, cuja perspectiva não se subordina a nenhuma outra. Sobre *Dário reguá kuery*, fiz breve menção às redes inter-aldeãs produzidas através de uma ‘orientação à distância’: um ‘Y’ em um ‘X’ (Dário no Cantagalo) que vincula sua perspectiva a um outro ‘Y’ de um outro ‘X’ (Alcindo em Mbiguaçú). Podemos tratar tal relação nos termos de distância geográfica e proximidade sociológica. Nesta última, é central o xamanismo. Seria, portanto, mais correto dizer proximidade sociocosmológica. Ou, que esta proximidade sociológica é, ao mesmo tempo, causa e efeito de uma perspectiva xamânica

particular de um *-rykey*, irmão-mais-velho, a qual Dário se associa. Uma relação de consangüinidade, que num determinado tempo não implica proximidade, é posta em ação, ativada, através do xamanismo, promovendo a magnificação desta posição 'Y' de Mbiguaçú, afetando parentes distantes. Esta afetação pela capacidade xamânica manifesta-se como aproximação. Lembrou-se, no arranjo teórico deste terceiro capítulo, que não basta dizer que a cosmologia predomina sobre a organização social (Viveiros de Castro, 1986).

No terceiro caso destes grupos no Cantagalo, 'Timóteo *kuery*', indicou-se que a ausência de um 'Y' que assuma tal posição de articulação de um grupo de parentes pode ser apenas o reflexo da interrupção do tempo necessária para a concepção de tais grupos. Pois, com a retomada do movimento, ou ao se olhar para interrupções passadas, 'Y' potenciais podem ser indicados. Diria que todo homem é um 'Y' potencial, podendo vir a assumir esta posição de referência em um *kuery*. Isto é uma hipótese, e está distante de excluir as mulheres de tal posição, conforme vimos no *Estrela pyguá kuery* e é atestado por outras etnografias (p. ex. Ciccarone, 2001).

É observado em outros lugares esta complementaridade entre uma posição 'Y' e 'Yf'¹⁰¹, do casal que permanece unido por longo tempo e potencializa tal função, digamos, agregatória (caso de Alcindo e Rosa, casal-xamãs de Mbiguaçú, *-rykey* de Dário, cf. Mello, 2006). Ainda no Cantagalo, também foi indicado o lugar problemático da chefia, devido tanto às agências não-humanas, brevemente mencionadas, quanto às alteridades de 'Y' *reguá kuery* num mesmo 'X' *pyguá*. Isto poderia levar à suposição de que nas formações em que há equivalência entre 'X' *pyguá kuery* e 'Y' *reguá Kuery* a chefia seria menos problemática.

Estrela nos apresentou uma situação de equivalência entre estas funções 'X' e 'Y'. Com o falecimento de Perumi, sua esposa assume a posição que podemos indicar como 'Yf', para marcar esta variação de gênero. É digno de nota que o falecimento do 'Y' anterior levou ao deslocamento daqueles que a ele se vinculavam. Ou seja, o 'X' construído a partir de um 'Y' é abandonado no caso do desaparecimento deste último - sendo isto um caso,

¹⁰¹ O 'f' indica feminino.

e não uma regra. Este grupo movimenta-se; contudo, não se dispersa. No caso de Estrela Velha - um 'X' em construção com a posição 'Y' na figura de Catarina - dois dos filhos empenham-se em assumir a posição 'Ym¹⁰²', subordinada à de Catarina. O que, no caso de vontades inconciliáveis entre irmãos, impulsiona um movimento de dispersão e fundação de um novo 'X' *pyguá*, abrindo assim possibilidades para a formação de um outro 'Y' *reguá kuery*. Este lugar 'X', nos escritos de Hélène Clastres, por exemplo, não se encontrava nesta terra. Atualmente, podemos visualizar estes investimentos na produção de lugares em que se fica. Esta foi a proposta para abordar a dimensão intra-humana, nos termos de lugares e coletivos. Apenas um esboço.

No terceiro movimento etnográfico, descrevi um ritual de encontro num determinado 'X' *pyguá*, São Miguel. Tal ritual reuniu pessoas de diversos 'X' *pýguá kuery* e 'Y' *reguá kuery*, num daqueles momentos em que toma forma o *Mbyá kuery*, o *-etarã kuery*. Muitos 'Y' estavam presentes. A cena da guerra atravessa o ritual. Contudo, seu objetivo é desarmar, como disse o responsável pelo encontro, José Cirilo Morinico, um 'Y' magnificado, cacique-geral no Rio Grande do Sul.

Apesar de admirar José Cirilo e de ter conversado algumas vezes com ele, pouco acompanhei de sua trajetória pessoal que o levou a esta posição magnificada. Creio que, olhando de longe, é central a figura de sua mãe, uma 'Yfx'¹⁰³, bem como de seu irmão-mais-velho, *-rykey*, 'Yx' de Granja Vargas (*tekoá yyry'ápú*) *pyguá*. E, fundamentalmente, suas próprias capacidades pessoais adquiridas ao longo da vida. Na linha visitante, José Cirilo era o penúltimo e seu irmão-mais-velho o último, entre os homens adultos (cf. figura 4).

Desarmar, produzir alegria e agradecer a *Nhanderú* são os objetivos do ritual, conforme diz Cirilo nos comentários do filme feito sobre o encontro em São Miguel. Nos termos dos modos de aparentamento: a ocultação da

¹⁰² O 'm' indica masculino.

¹⁰³ Tomo a liberdade de nestes finalmentes sugerir algumas destas chaves ficcionais. 'Yfx' corresponderia à função de articulação de um pessoal, feminina, e xamã. O termo função indica figuras relacionais, e não um 'servir para', por exemplo, 'integrar'.

afinidade, a produção de uma esfera de sociabilidade segura e a afirmação da procedência cósmica que circunscreve o *-etarã kuery*.

Para este papel, o tempo acabou. Há linhas que julgo interessantes e uma aposta que não quero perder.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Valéria. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de doutorado, PPGAS/UFRGS, 2006.

BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. São Paulo, UNESP, 1998.

BASINI RODRIGUES, José E. *Estratégias econômicas, políticas e religiosas na mito-práxis mbyá-guarani*. Dissertação de mestrado, PPGAS / UFRGS, 1999.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo’e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani*. Tese de Doutorado. PPGEDU / UFRGS, 2005.

BROCHADO, José Proenza. “A expansão dos tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica”. *Dédalo*, nº 27, 1989.

CADOGAN, Léon. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.

CICCARONE, Celeste. *Drama e Sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani*. Tese de Doutorado / PUC-SP, 2001.

CITRO, Silvia. “El análisis de las *performances*: el caso de los canto-danzas de los Toba orientales” In: Wilde, G. & Schamber, P. (org.). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires, SB, 2006.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal. O Profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo, Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo, Cosac & Naif, 2003.

CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. "Rizoma". In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.1. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.

DESCOLA, Philippe & TAYLOR, Anne Christine. "Introduction". In: *L'Homme* 126-128, 1993.

DOOLEY, Robert. *Léxico Guarani, Dialeto Mbyá: versão para fins acadêmicos*. Porto Velho, SIL, 1998. (versão eletrônica)

DORNELES, M.A. *et al* (orgs.). *Ayvu Anhetenguá*. Porto Alegre, UFRGS, SEC, 2005.

FERREIRA, Luciane Ouriques. *Mba'e achy: a concepção cosmológica da doença entre os Mbyá Guarani num contexto de relações interétnicas - RS*. Dissertação de mestrado, PPGAS / UFRGS, 2001.

FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: Carneiro da Cunha, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo, EDUSP, 2001.

_____. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Revista Mana*, (8)2, 2002.

_____. "Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI - XX)". In: *Revista Mana*, UFRJ/MN, 2005.

FIRTH, Raymond. *Nós, os Tikopias. Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva*. Edusp, São Paulo, 1998.

GARLET, Ivori. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Dissertação de Mestrado, PUC/RS, 1997.

GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará / NAP, 1999.

LADEIRA, Maria Inês & MATTA, Priscila (orgs). *Terras Guarani no Litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós = Ka'agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue ü*. São Paulo, CTI – Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru, Edusc, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa, Edições 70, 1987.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva*. São Paulo, UNESP, 2005.

MARTINS, Moreno Saraiva. *Ywyrá'idja: do Xamanismo às Relações de Contato. Auxiliares Xamânicos e Assessores Políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos (SC)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS / UFSC, 2007.

MELIÁ, Bartolomeu. “El ‘modo de ser’ Guarani en la primera documentación jesuítica (1594-1639)”. *Revista de Antropologia*, vol. 24, 1981.

_____. “A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia”. *Revista de Antropologia*, vol. 33, 1990.

_____. “Apresentação”. In: PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de doutorado, MN/UFRJ, 2006.

MELLO, Flávia. *Aata Tapé Rupÿ - seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado, PPGAS / UFSC, 2001.

_____. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado, PPGAS / UFSC, 2006.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do mbaraka: música e xamanismo Guarani*. Tese de Doutorado, PPGAS / USP, 2002.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec-EDUSP, 1987.

NOELLI, Francisco. *Sem tekoha não há tekó. Em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Jacuí*. Dissertação de mestrado / PUCRS, 1993.

_____. “A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia debates e perspectivas 1872 - 2000”. *Revista USP*, 44, 1999-2000.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de si através dos Outros*. São Paulo, EDUSP, 1993.

PEIRANO, Mariza. “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica”. In: PEIRANO, M. (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará – NAP / UFRJ, 2002.

_____. “A análise antropológica de rituais”. In: PEIRANO, M. (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará – NAP / UFRJ, 2002.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado / Unicamp, 1999.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de doutorado, MN/UFRJ, 2006.

POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. São Paulo, UNESP, 1998.

QUEZADA, Sergio Eduardo Carrera. *A Terra de Nhenderu. Organização socio-política e processos de ocupação territorial dos Mbya Guarani em Santa Catarina, Brasil*. Dissertação de Mestrado, PPGAS / UFSC, 2007.

RIVIÈRE, Peter. "The Amerindianization of Descent and Affinity". In: *L'Homme* 126-128, 1993.

_____. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo, EDUSP, 2001.

SÁEZ, Óscar Calávia. La persistencia guarani – Introducción. *Revista de Indias*, v. 230, n. 64, p. 9-14, 2004.

SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental e a experiência etnográfica': por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção." (parteI). In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, 1997a.

_____. "O 'pessimismo sentimental e a experiência etnográfica': por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção." (parteI). In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, 1997b.

_____. "Dos e tres cosas que sé acerca del concepto de cultura". In: *Revista Colombiana de Antropologia*, Vol. 37, enero-diciembre 2001.

_____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 2003.

_____. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2004.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo, DIFEL. 1962.

SEEGER, Anthony. "Sociedades Dialéticas. As Sociedades Jê e os seus Antropólogos". In: *Anuário Antropológico/80*. Fortaleza, Edições UFC; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1982.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In: OLIVEIRA FILHO, João P. de. (Org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/ UFRJ ed. 1987.

SILVA, Sérgio Baptista da. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese de Doutorado, PPGAS / USP, 2001.

SOARES, André. *Guarani: organização social e arqueologia*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. *Aos 'Fantasmas das Brenhas': Etnografia, Invisibilidade e Etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese de Doutorado, PPGAS / UFRGS, 1998.

STRATHERN, Marilyn. "No limite de uma certa linguagem". Entrevista. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, UFRJ/MN, 1999.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e os seus personagens*. Tese de doutorado, PPGAS / USP, 2005.

_____. "Sobre a ação xamânica". In: Gallois, Dominique (org.) *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, Associação Editorial Humanitas/NHII, 2005.

_____. "De outros caxiris: festa, embriaguês e comunicação na Amazônia indígena." Dissertação de mestrado (versão para publicação), PPGAS / USP, 2006.

VIETTA, Katya. *Mbya: Guarani de verdade*. Dissertação de Mestrado, UFRGS, 1992.

VILLAR, Diego. "Uma abordagem crítica do conceito de 'etnicidade' na obra de Fredrik Barth". *Revista Mana* 10 (1), 2004.

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

_____. "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière". *Anuário Antropológico*. Vol. 85, 1987.

_____. "Nimuendaju e os Guarani". In: Nimuendaju, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuwa-Guarani*. São Paulo, Hucitec-EDUSP, 1987.

_____. “Pensando o parentesco ameríndio”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1995.

_____. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002a.

_____. “Imagens da natureza e da sociedade”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002b.

_____. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002c.

_____. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002d.

_____. “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 77, 2007

Discografia

Nhanderú Jepoverá. Cantos Guarani – Canta Galo. Grupo Nhanderú Jepoverá; Menezes, Ana Luisa Teixeira de; Bergamaschi, Maria Aparecida. 2004.

Vídeo

I Encontro Nacional Patrimônio Cultural e Povos Indígenas: Os Mbyá-Guarani e as Missões. Direção: Luiz Antônio Catafesto de Souza. 2006.