

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

## **Uns Guarani**

Os Mbya e suas alteridades: parentesco, movimento e tempo

**Eduardo Santos Schaan**

Porto Alegre

2018

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

## **Uns Guarani**

Os Mbya e suas alteridades: parentesco, movimento e tempo

**Eduardo Santos Schaan**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre

2018

### CIP - Catalogação na Publicação

Schaan, Eduardo Santos

Uns Guarani. Os Mbya e suas alteridades:  
parentesco, movimento e tempo / Eduardo Santos  
Schaan. -- 2018.

241 f.

Orientador: Sergio Baptista da Silva.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Guarani. 2. Parentesco. 3. Tempo. I. Baptista  
da Silva, Sergio, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os  
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

## **Uns Guarani**

Os Mbya e suas alteridades: parentesco, movimento e tempo

**Eduardo Santos Schaan**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovado em: 23 de abril de 2018

### Banca Examinadora

Prof. Dr<sup>a</sup>. Marcela Stockler Coelho de Souza

Instituição: Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr<sup>a</sup>. Antonella Imperatriz Tassinari

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Dr. Jean Segata

Instituição: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à mãe e ao pai. Agradeço a E., a A. e ao NIT, que sabem quem são.

Aos amigos da Estiva.

— Fala como um mestre, monge Takuan.

— Qual, sou apenas um típico monge de vida mansa. Bem, não me custa nada avaliar a flauta para você.

— Tenha a bondade.

Mal tomou o instrumento nas mãos, Takuan disse:

— Ah, esta é uma flauta rara. Se estava com você, quando foi encontrada, é possível inferir-se, a partir disso, o nível social de seus pais.

— Meu professor de flauta também a elogiou. É tão valiosa assim?

— Uma flauta também possui presença e personalidade. Basta tomá-la nas mãos e as sentimos. Sei que antigamente havia instrumentos famosos, como a flauta Semiori, do imperador abdicado Toba, a Koyamaru, do senhor Komatsu, ou a Janigashi que Kiyohara Suketane celebrizou; entretanto, no mundo violento em que hoje vivemos, afirmo nunca ter visto flauta tão preciosa quanto esta. Já sinto arrepios antes mesmo de ouvi-la.

— Não fale assim que me deixa ainda mais inibida.

— A flauta tem nome próprio. Não consigo distinguir as letras à luz do luar.

— Está escrito Gin-ryu [dragão prateado], em letras miúdas.

— Gin-ryu... Realmente — comentou Takuan, devolvendo-a às mãos de Otsu, junto com o estojo e o invólucro.

— Então, vamos à interpretação — disse, solene.

Influenciada pela seriedade do monge, Otsu formalizou-se:

— Releve a pobreza da execução.

Sentada sobre a relva, endireitou a postura e fez uma reverência à flauta.

[Trecho de Musashi, de Eiji Yoshikawa]

## RESUMO

A maneira como os Mbya Guarani estabelecem relações com as alteridades Kaingang, não indígenas e do mato são o foco deste trabalho. Percebe-se como os grupos constituem seu parentesco ao longo do tempo, criando alianças e casamentos, e desfazendo alianças e casamentos. Esse processo se desenvolve em uma dinâmica tanto espacial quanto temporal, e a movimentação entre os dois eixos nos diversos temas descritos ilustra essa lógica subjacente ao parentesco Guarani. Discute-se a tensão que existe entre manter um corpo Mbya e, ao mesmo tempo, estabelecer relações de tipo mutual e de tipo predatório, e como esses processos modificam o corpo e o parentesco de um determinado grupo. A movimentação entre essas duas faces, a incorporação e predação de alteridades, por um lado, e a construção de um corpo Mbya, em várias de suas facetas, por outro lado, é o motivo deste trabalho. Estuda-se este movimento em seus desdobramentos, como nas narrativas, nas retomadas territoriais, na busca por conhecimento, nos casamentos, na purificação do corpo de parentes, nos alimentos e na procura pelo paraíso. A origem desta pesquisa são experiências e entrevistas reunidas ao longo de cinco anos, entre 2013 e 2018. A região de pesquisa foi, de forma genérica, o Sul do Brasil, com especial ênfase para a Aldeia Mbya Guarani da Estiva, em Viamão (RS).

Palavras-chave: Mbya Guarani. Parentesco. Alteridade.

## **ABSTRACT**

The way in which the Mbya Guarani establish relationships with the Kaingang, non-indigenous, and forest alterities is the focus of this work. One realizes how groups form their kinship over time, creating alliances and marriages, and undoing alliances and marriages. This process develops in both spatial and temporal dynamics, and the movement between the two axes in the many themes described illustrates this logic underlying Guarani kinship. We discuss the tension that exists between maintaining a Mbya body and at the same time establishing mutual and predatory relationships, and how these processes modify the body and kinship of a group. The movement between these two faces, the incorporation and predation of alterities, on the one hand, and the construction of a Mbya body, in several of its facets, on the other hand, is the object of this work. This movement is studied in its unfolding, as in narratives, in territorial repositions, in the search for knowledge, in marriages, in the purification of the body of relatives, in food and in the search for paradise. The origin of this research are experiences and interviews gathered over five years, between 2013 and 2018. The research region was, in a generic way, the South of Brazil, with special emphasis on the Mbya Guarani Village of Estiva, in Viamão (RS).

**Keywords:** Mbya Guarani. Kinship. Alterity.



## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Aldeias referidas no texto e sua localização.....	27
Imagem 2 – Mapa da Aldeia do Cantagalo/Tekoa Jatai'ty.....	41
Imagem 3 – Mapa da Aldeia de Itapuã/Tekoa Pindo Mirim.....	53
Imagem 4 – Mapa da Aldeia da Estiva/Tekoa Nhundy.....	60
Imagem 5 – Mapa da Aldeia de Gengibre/Tekoa Ka'aguy Porã.....	93

## SUMÁRIO

1	O ROSTO DE UM OUTRO.....	10
2	OS PATOS .....	32
3	PARA SER OCUPADA .....	55
4	“MAS EU SOU MAIS VELHA” .....	99
5	UNS GUARANI .....	103
6	RETORNO .....	140
7	UM DIA DE FESTA .....	142
8	NÃO SENTIR .....	171
9	“NÓS, MBYA, SOMOS DO MATO”, DISSE LAURINDA .....	174
10	O LENHADOR .....	202
11	PUREZA .....	204
12	CONCLUSÃO: GUARANI REVISITED .....	228
	REFERÊNCIAS .....	237

## 1 O ROSTO DE UM OUTRO



Faz algum tempo que li o livro de Kobo Abe, que leva o título deste capítulo. O protagonista, K., um cientista japonês, vivia um conflito em torno de sua identidade. Após perder o rosto, ou melhor, um rosto reconhecível depois de uma experiência com químicos, ele reflete em seu diário, com tom científicista, o que lhe constitui como K. Foi a oportunidade para perceber o que formava a ele e ao outro, já que o rosto que tinha, queimado, cheio de cicatrizes, lhe era repugnante. E que melhor oportunidade para pensar sobre o outro do que quando nos sentimos expostos, sem pele, com as cicatrizes visíveis? A antropologia parece ter aprendido bem essa lição. O protagonista K., como bom cientista, se dedica febrilmente a desenvolver um novo rosto a partir de uma prótese que imita a pele com exatidão. Mas também percebe que, mesmo que acerte, e reconstrua seu próprio rosto, ele não pode se tornar a mesma pessoa anterior, com os mesmos amigos, a mesma esposa, porque, ao criar uma máscara de outra pessoa, também se torna outra pessoa. Em uma passagem fantástica, ele escolhe entre vários traços físicos para denotar sua nova possibilidade. O nariz fino ou largo? Aquilino ou arredondado? O rosto redondo ou pontudo? Assim vai montando sua nova pele, escolhendo ora os sinais de agressividade, ora os de calma e cuidado. Não se faz bonito, achando que não merece tanto. Ao longo do percurso de sua obra, de seus sucessos e fracassos, ele imagina o que forma uma pessoa - um rosto é uma alma. Ele percebe a importância de uma ruga, e a falsidade de sua máscara enquanto a testa, e, quando a máscara lhe cai bem, da facilidade que é assumir outros jeitos através de uma nova pele. O protagonista escreve tudo isso em quatro diários, memórias de seu experimento. O livro parece estudar como as nossas próteses, os nossos adereços, e os encontros que conduzem um trajeto de uma pessoa podem modular uma existência. Eles nos levam ao caminho da alteridade, tornam nossa pessoa múltipla: o rosto de outro, a máscara de outro homem, os óculos e plumas e pulseiras... criam corpos específicos e momentâneos com seus afetos momentâneos ao fechar e abrir o corpo, ao permitir que outro entre.

O tema deste texto é a identidade e seu segundo rosto, seu enigma, que é a alteridade. Ou vice-versa, já que é a alteridade que pode se solidificar brevemente como uma identidade, uma máscara que depois derrete, sem nunca

deixar seus resquícios sobre a nova pele. O movimento entre abertura e fechamento de um conjunto de pessoas frente a uma alteridade ameaçadora, mas que também é por vezes aliada, por vezes parceira e amiga.

Também o tema do texto é o próprio movimento que cria um espiral entre fechar-se e abrir-se para a alteridade, os momentos para cada uma, porque são várias, e que tipo de alteridade; assim como os processos de incorporação de diferenças por que um conjunto de comunidades passaram, em seu movimento histórico e cosmológico. Apesar de às vezes não parecer, o texto caminha (os textos caminham, mesmo) discutindo maneiras de modular identidades, dos movimentos que ocorrem ao longo do tempo em torno destas modulações, e que se ligam à experiência de uma família, comunidade, seu percurso no território.

As comunidades em questão são Mbya Guarani, principalmente do Rio Grande do Sul - local que não encerra a rede de relações dos Mbya, muito extensa, como vocês sabem, mas que certamente converge para um grande número de relacionamentos nesta região e limita outros de lugares mais além. Há uma unidade cosmológica bastante coesa entre as diversas regiões ocupadas pelos Guarani, de acordo com relatos de interlocutores e outros relatos lidos e ouvidos. Assim, a parte considerada essencial nas narrativas Mbya e suas replicações incessantes pelo mundo permanecem as mesmas; já as franjas ou bordas narrativas, essas variam, e encontramos temas e interpretações diversos em cada comunidade, como vamos ver. A partir deste grupo de pessoas, cuja história se centra no Rio Grande do Sul, acompanho as trajetórias que elas têm percorrido, tanto por seus relatos e memórias, quanto por seguir alguns dias do dia a dia.

Início a partir de um problema, posto, é verdade, com muita vontade por Sergio Baptista, orientador deste texto, que é a presença não indígena (atual) e Kaingang (em vias de se tornar passada) entre os Guarani, principalmente os que acompanho com mais proximidade. Quais os aspectos que uma relação de proximidade tão reconhecidamente repelida trouxe para a constituição de suas famílias, sobre os aspectos e preocupações que gera entre as pessoas ao tratar de sua própria identidade, de seus afetos cotidianos? É possível que haja alterações da estrutura social e cosmológica Guarani através destes contatos?

Ou a própria incorporação de alteridades já faz parte da mesma estrutura? E afinal, qual é essa estrutura, ou esses pêndulos que ficam indo e vindo pela identidade e alteridade?

Vamos descobrir que estas relações em torno da identidade e alteridade, da “raça”, por assim dizer, do tempo cosmológico, todas se conectam ao próprio sistema de parentesco, ao sistema xamânico, ao território Guarani e seu modo de ocupar a terra, de pensar as relações entre alteridades, de um modo um pouco mais teórico de minha parte, e também de pensar sobre a transformação - o devir do tempo, sua memória e a agência de construir mudança e permanência. É muita coisa, mas aos poucos vocês poderão ler, e espero que ao fim resulte uma imagem positiva. De certo modo esta abrangência respeita o próprio pensamento - ou a valência, como outro disse - Guarani. Quando lhe são apresentadas as formas de proceder uma análise ou uma interpretação *jurua* (não indígena) sobre um problema, separando temas como saúde de território de habitação de plantação de... Quando se separam esses temas, aos Guarani resta responder: “mas são todos juntos”. A plantação se conecta com a própria casa, com a *opy'i* (a casa de rezas), com o território, e separá-los é trazer meias compreensões, insuperáveis, é verdade, mas que nem por isso não devemos tentar superar.

O texto tenta abraçar, então, um tema, mas incluir nele seus desdobramentos, as conexões que, na visão Guarani, fazem dele um só. Porque nós que separamos as coisas. Heuristicamente, como se costuma dizer, é útil e produtivo criar nossas oposições entre duas ideias, procurar um modelo estático ou dinâmico, mas colocando lá em lugares distantes coisas que podem andar juntas, ou às vezes ocupar um lugar periférico ou muito mais central no cotidiano. O texto vai se utilizar dessas oposições já consagradas, entre identidade e alteridade, por exemplo, ou deuses e animais, tudo isto relativo à conhecida bibliografia Guarani, mas de tempos em tempos é preciso parar, mesmo que não esteja escrito, e lembrar que, se no pensamento e na cosmologia uma ideia pode ocorrer como um motivo independente, que percorre pessoas e povos, aparece aqui e ali como um mito diferente, “na vida cotidiana”, seja ela qual for, o motivo

independente, a ideia que separamos heurísticamente, se conectou a outra e a outra.

Gosto da escrita como forma de percorrer um traço de memória, um pensamento atual em diálogo com um antigo, o pensamento atual de uma pessoa com o pensamento antigo de outra. A refeitura que é reler um texto, adicionando uma nova camada. Escrever é sempre uma multidão de si e outros, vários já falaram. É claro que evito com isso perder a objetividade relativa da ciência, mas, se já não dizemos que há uma objetividade geral da ciência, que será da linguagem? Nossa linguagem deve seguir a verdade que ela contém, e acredito que, pelo próprio modo de os Guarani considerarem uma história, seja melhor manter um tom humilde, pessoal e humilde, mas verdadeiro. Ele traz um benefício inesperado, além disso, porque falo das pessoas, situações e lugares que conheci em terceira pessoa. Lucia Berlin escreve com alguma ironia sobre as vantagens da narração em terceira pessoa. Tem o benefício de enaltecer as pessoas sobre quem se lê (ou escreve), em uma vida que poderia, em um tom pessoal, ser vista como irrelevante. A análise contada posteriormente sobre alguém parece ter mais relevância do que nossa experiência pessoal, como se, ao escolhermos falar do outro, a escolha por si só já denota ao leitor a importância do assunto. Este é o caso.

Neste texto, devemos ler sobre essas pessoas como pessoas que são tudo, menos irrelevantes. Por que dedicar tanto tempo e páginas a pessoas comuns? Este é o mistério da antropologia, que pára, por alguns instantes (são só alguns, mesmo), e olha para o mundo como algo fantástico. Depois se volta ao trabalho de colocar leituras impossíveis em dia, de fazer tarefas burocráticas, da inveja acadêmica. Mas há o instante do já que a antropologia permite que se grave na memória do pesquisador e se divulgue a algum leitor. Lembro que o escritor Ondjaki, em visita à PUCRS há alguns anos, questionou a ideia de realismo fantástico, de uma prosa cheia de mágica inventada. “A mágica já existe no mundo, por que inventar ela?”. Este texto busca mostrar pela escrita essas conexões - que poderiam ser lidas como mágicas, poéticas - entre as coisas, entre as coisas e sua história. O esforço do texto (os textos, além de caminhar, se esforçam) é recriar conexões entre assuntos que poderiam estar perdidos,

ligando uma história - por exemplo, Guaraní - com situações presentes, comunidades presentes, textos escritos por outros. Também escrevo sobre alguns atos que poderiam ser fantásticos, mas se pede ao leitor que tenha atenção (se não for antropólogo, do qual já se espera isso). Às vezes os não antropólogos não detêm, infelizmente, a qualidade fundamental de tentar escutar o mundo sem julgamentos, qualidade a qual empregamos em nossas reflexões. Fora do objeto de reflexão, entretanto, antropólogo e não-antropólogo voltam a se equivaler com frequência.

De qualquer forma, falar de pessoas em terceira pessoa lhes dá um ar mais nobre, e suas vidas e as ideias que percorrem suas vidas se tornam dignas de serem lidas, notadas, refletidas. A contraparte, que é o reforço da primeira pessoa para marcar o autor, no caso dessa dissertação, que alguns ainda veem com desgosto, decorre de vários motivos, não em ordem de importância: 1. não há regra que estabeleça que esses textos dissertativos ou científicos devam ter um autor assumindo uma terceira pessoa, com linguagem “objetiva”, obliterando a conjugação da própria pessoa no texto. De outro modo, esta pessoa (eu) estava sempre presente nos acontecimentos, ou leituras, descritos a seguir, e qual o motivo de se retirar a singularidade da narrativa? A ciência? 2. O tom pessoal, por contrapartida e seguindo a linha de raciocínio proposta por Berlin, tem a vantagem de ser questionável, e deixa sempre expostas as raízes de uma narrativa científica, o processo pelo qual uma pesquisa empírica foi desenvolvida. A ciência, ao contrário dos vegetais, se alimenta a partir de raízes expostas. 3. O texto de Donna Haraway (1995) sobre os saberes locais, escrito há mais de 20 anos, continua sendo atual. Sua argumentação é que os conhecimentos e a própria linguagem produzem verdades, ou enunciados válidos sobre as coisas, mas relativos a suas comunidades e suas situações que produzem esses conhecimentos, inclusive das próprias pessoas que o produzem. Ou seja, podemos buscar os objetos, suas propriedades, suas verdades, mas sempre tendo em conta um limite possível, ultrapassável em alguns casos pela criatividade (às vezes chamada de tradução). E também aproveitando a objetividade relativa que outro grupo de pessoas atingiu sobre o mesmo objeto. Meu conhecimento e minha linguagem devem andar par a par,



tendo a característica acuidade da ciência, mas evitando aquela linguagem dos homens sem corpo, os homens desmarcados. Esta é a escrita constante em terceira pessoa, com adjetivos que não expressam nada a não ser sua descorporificação e objetividade, com os substantivos secos das palavras técnicas.

Sobre o objeto desta reflexão - um conjunto de experiências e acontecimentos, afinal de contas - também é necessário mostrar seu caráter parcial. Talvez fosse interessante, na construção da relação entre autor e comunidade de leitores sobre como vai se ler e o que vai se ler, e que é fundamentalmente o propósito de uma introdução, dar a entender que é uma pesquisa que cobre seu objeto exaustivamente, mas sei que não é. As memórias e anotações que se acumularam continuam se abrindo a novas reflexões, e o que dirá das próprias pessoas, de suas ideias. O objetivo da escritura de antropologia é produzir conexões entre as diversas experiências do etnólogo, as várias vozes captadas das pessoas com quem se pesquisou, e as várias possibilidades de escrever um texto e juntar tudo isso e produzir uma possibilidade de entendimento e de compreensão de um conjunto de outros.

Por último, o fazer da antropologia é uma tradução, e parece que muito se falou a respeito, mas pelo lado perverso e maligno da tradução. A tradução como traição, como se houvesse uma singularidade que fosse impossível de replicar em outra língua e em outro pensamento, como se o ato de contar, de transcrever, fosse sempre marcado pelo fracasso prévio. Devemos escolher trair esse ou aquele? As culturas e textos mônadas, que não podem se comunicar. É bom lembrar que às vezes a tradução de um texto se torna melhor do que o original. Como? A tradução é um ato de criação, e quanto mais difícil o texto original, maior o espaço de criação de que o tradutor dispõe – já dizia Campos (2002). Isso se aplica ao texto como um todo, em sua vontade de traduzir e transcrever de um povo a outro um conjunto de significados, mas também nas próprias palavras. Esse é um dos motivos de eu procurar, sempre que possível, traduzir as palavras Mbya, porque em geral têm correlatos próximos, ou então se explica porque lhes faltam ou excedem significados. A própria antropologia é esse grande esforço de tradução e criação.

As condições deste estudo: entrei no NIT/UFRGS em 2013. O NIT, o Núcleo de Antropologia de Sociedades Indígenas e Tradicionais, é um grupo de pesquisa coordenado pelo professor Sergio Baptista, orientador deste texto. Em 2014, iniciei um projeto de oficinas fotográficas com os Mbya Guarani da Aldeia da Estiva, como parte de uma pesquisa que o professor desenvolvia anteriormente a respeito de imagens e sua conexão com cosmologias indígenas. Nós, antropólogos, nos temos visto às voltas com a questão de como fazer pesquisas, como adquirir essas vivências que geram nossas reflexões, que nos fazem inventar cultura, que nos permitem a criatividade atada ao real. O mesmo acontecia conosco, digo conosco porque, além de mim, Ana Letícia também pensava o mesmo, e conseguiu estes feitos interculturais com mais sucesso, anos depois. Todo o grupo NIT se questionava sobre isso, e essa pergunta, não respondida ainda, tem ganhado cada vez mais relevância. O fato é que a realização de projetos e trabalhos com os indígenas parece ser hoje um dos modos possíveis de se pesquisar, e isso acontece tanto em projetos relativos a demarcações ou compras de terra, quanto em projetos culturais, como os de fotografia, educação ou desenvolvimento rural. Não sei dizer se é assim no resto da antropologia - acredito que não - mas já não é possível ir a aldeias Guarani somente por curiosidade, levando quase nada em troca, e talvez nunca tenha sido. As condições epistêmicas da interculturalidade, o modo como proceder a pesquisas que incluam o olhar do outro, em toda as dimensões que uma colaboração suscitaria, e a aceitação e interesse do outro que se pesquisa, entretanto, não foram atingidos.

Estas dúvidas a respeito de método e de epistemologia antropológica não são apenas inquietações de alguém com peso de consciência na área, mas são também um dado da própria pesquisa. Várias vezes ouvi amigos ou conhecidos Mbya falando com incômodo da antropologia, por ser ambígua por sua falta de ação e ao mesmo tempo por sua abertura ao diálogo. Na revisão deste trabalho, a propósito, a professora Marcela Coelho de Souza sabiamente apontou que a ideia de “mentira” (às vezes relegada à antropologia nessas falas) é mais próxima à ideia de um “deslize” – como uma ação não intencional errônea - em várias línguas indígenas. Desse modo, a antropologia pode pensar nos erros que

podem ser cometidos durante as pesquisas, e que podem causar desgosto nas comunidades pesquisadas. Ainda, pode-se pensar que algumas das condições que valorizavam o antropólogo, como a capacidade de criar laudos, atestar identidades e demarcar terras já não existem no Governo presente, e nosso valor decaiu aos olhos indígenas.

Também houve casos em que se elogiava nos antropólogos o fato de se tentar criar um diálogo entre as culturas, em “entender como a gente é”. A visão dos agentes estatais que trabalham em aldeias, mesmo aqueles com visão de missão em relação a sua função, pode ser preconceituosa, e o contato cotidiano nas aldeias não é necessariamente uma forma de desanuviar preconceitos. Os próprios Mbya evitam falar sobre certos temas porque “os *jurua* não vão entender”, ou seja, os não indígenas não vão entender, tanto por um preconceito raso quanto por os *jurua* não terem as experiências que os Mbya tiveram a respeito do “mundo invisível” e que pouquíssimos não indígenas de fato entenderiam. O sentimento de não inteligibilidade possível também acontece em muitas situações variadas, em que as pessoas expressam o que sentem e são desautorizadas ou questionadas por algum *jurua*, que se apressa em responder antes do Guarani. Em conversas com pessoas não próximas (como parentes ou amigos), ou em conversas um pouco mais ritualizadas, medir a palavra é fundamental, e por isso choca aos indígenas o modo apressado como respondemos. Os Mbya, diante desses acontecimentos, assumem uma postura de silêncio e compenetração e que parece ser a imagem que se pinta sobre eles pelos próprios textos antropológicos. Na verdade, é um povo muito festivo, e as pessoas estão geralmente se divertindo, contando piadas, fazendo brincadeiras, em contato junto de si, e o silêncio não é assim tão comum como se pensaria. A fala bem pensada é própria de certas ocasiões somente.

E a aldeia da Estiva onde realizei aquelas oficinas? É uma das comunidades principais com que me relacionei e, dentro desta mesma aldeia, alguns grupos de famílias foram meus principais parceiros de trabalho, interlocutores e colegas. A aldeia fica próxima à ERS 040, estrada que conecta Porto Alegre e Viamão, na Região Metropolitana, ao Litoral Sul. É uma pequena terra, obtida como resultado de um acordo com um antigo prefeito viamonense,

que criou uma parceria com várias comunidades Guarani no município. Existe há 18 anos, sendo uma comunidade que surgiu no esteio das antigas mobilizações para o litoral e para a proximidade de Porto Alegre. Tem 7 hectares, e são 30 famílias (o número exato flutua sempre), sendo 140 pessoas. São cerca de 140 pessoas. É importante ressaltar este dado, 140 Guarani, 7 hectares, e poderíamos repetir à exaustão, não perdendo o impacto da frase. Imagino que muitos condomínios burgueses, onde não se planta e nem se quer plantar, tenham uma demografia menor.

A aldeia é muito simples, e bonita mesmo assim: algumas dezenas de casas, brinquedos e lascas de taquara espalhados ao redor delas, marcas de fogueiras pelos pátios, roupas no varal cortando os caminhos, o campo de futebol disputadíssimo entre os três times masculinos e o time feminino, a escola, o posto de saúde, alguns pomares e pequenos roçados. A terra é arenosa, uma característica das aldeias que os Guarani conseguiram nos últimos anos, quando não são excessivamente úmidas, ou seja, lodosas, como o Campo Molhado, em Maquiné, ou quando não fazem parte de áreas com risco de inundação. Alguém pode se perguntar com quem estão as terras não arenosas, não lodosas, sem risco de inundação.

140 pessoas. A opção por colocar o número de indivíduos foi simplesmente para melhor traduzir aos não indígenas. Os Guarani não costumam contar número de indivíduos, e ninguém nunca soube me precisar a quantidade de pessoas. Eles preferem pensar no número de famílias, um dado muito mais importante para a política local e a organização social, como acompanharemos depois. A família extensa, os avós, tios avós, cunhados, pessoas adotadas, filhos, netos, genros... toda essa diversidade possível de parentes, constitui uma família extensa, um núcleo cosmológico, político, social. Cada família extensa, que prefiro chamar de *kuery* – o grupo familiar - se realiza de uma certa maneira, entretanto, sendo maior ou menor, sendo mais ou menos centralizadora em relação aos parentes, trazendo mais gente para perto ou permitindo uma dispersão maior entre as pessoas.

Descobri o número de pessoas na Estiva por acaso, quando, em uma reunião de um projeto de educação coordenado pela UFRGS, a Guarani Reni

Oliveira me entregou uma lista com dezenas de nomes: “conta”, falou. Os nomes foram organizados a partir do chefe (ou da chefe) da família, sendo o primeiro nome de cada seção. Depois se colocava cônjuge e filhos, ou somente filhos, em caso de mulheres solteiras, e se partia para uma nova família. No fim se sabia o número de famílias, mas Reni deixou a contagem de indivíduos por minha conta, o que achei significativo, deixando que eu, que tenho uma lógica individual, fizesse a contagem desse modo, enquanto ela, com a lógica de número de famílias, desse modo procedesse. Assim ocorria muitas vezes, entregando a cada um o que lhe pertencia, seja objeto ou lógica. Uma vez, durante as oficinas fotográficas citadas, reclamei para um grupo de alunos que haviam jogado lixo no chão, e de pronto um deles respondeu: “esse lixo é dos *jurua*, não é nosso. Eles que juntem”. Ficava um pouco irritado com estas situações, mas acabava por juntar o lixo. É um modo nada sutil de repetir “A César o que é de César”. Isto é um dos pontos importantes para se entender os Mbya Guarani, sua autonomia e como veem a si mesmos, outras famílias, comunidades, seres, animais e deuses como seres que têm domínios e responsabilidades específicos.



A aldeia abriga, então, cerca de 20 famílias. A maioria é de um grupo de famílias importantíssimo para este texto, Talcira e Juarez, que são os filhos do casal Turíbio Karai e Laurinda Kerexu, filha, por sua vez, de Florentina. Há muitos anos, eles viviam na região norte do Estado, nos limites com a Argentina, e há cerca de 25 anos vieram para a Região Metropolitana, guiados por uma inspiração, pela penúria e insegurança por que a região passava e por sonhos

espirituais. Os sonhos Guarani, como muitos já o sabem, são divididos entre os sonhos comuns e os sonhos verdadeiros, ligados ao domínio espiritual, oferecido por deuses, e esses sim significam algo. Os *jurua* só sonham os sonhos comuns, e frequentemente os Guarani também têm esta variedade, que não significa nada. Outras vezes se tem esses sonhos premonitórios, que avisam desde se há alimento no mato, passando por sentimentos em relação a um território, a possíveis augúrios de morte.

A vinda de Laurinda e seu marido Turíbio foi acompanhada também de um conjunto de filhos, entre os quais Talcira Yva, outra pessoa importante para a liderança política e espiritual Guarani. É bom lembrar seus nomes, porque são relevantes ao longo do texto. Eles deixam aquela região e vêm, em peso, para o litoral do Rio Grande do Sul e a Região Metropolitana de Porto Alegre, mantendo-se muito unidos, mesmo morando, às vezes, em territórios diferentes. Muitas famílias fizeram o mesmo movimento, o que se assemelha às aquelas antigas migrações descritas por Nimuendaju ou pelos primeiros cronistas, mas sem a característica de uma multidão andarilha que chocava aqueles autores. As pessoas vinham de ônibus ou nos carros dos amigos, parando em rodoviárias e comendo salgados, até chegar às novas aldeias, onde muitas vezes já havia parentes próximos que as convidaram.

Meus amigos e conhecidos são em geral netos e bisnetos desta importante mulher, Laurinda, chamada por todos de avó, e que é uma das principais líderes espirituais dos Guarani da região Sul. Estes netos e bisnetos, entretanto, são em geral pessoas jovens, com 20, 30 anos, e que estudam, trabalham, vão a festas. Acompanhei muitas dessas atividades, a que dediquei, na verdade, a maior parte do tempo da pesquisa. Os trabalhos de pesquisa, por assim dizer, sempre foram divididos entre esses momentos de diversão, que envolviam ver jogos de futebol, ir às grandes festas Guarani (elas nunca são pequenas), ver TV, e outros momentos de concentração, que eram os momentos adequados para conversas profundas sobre determinado tema. A vida local se alterna entre estas duas situações, sendo muito característico quando o segundo momento, de concentração, aparece, porque todos assumem um ar silencioso, grave, e se põe a falar com palavras medidas, assuntos muito bem pesados e

afirmações categóricas sobre o mundo, a origem dele, uma história dos antigos, a situação política atual. Essa divisão era acompanhada por um critério etário: meus amigos jovens (digo entre 20 e 30 anos) raramente tocavam nesse regime de diálogo circunspecto, somente se combinávamos que falaríamos sobre isso, e mesmo assim em um tom mais cotidiano. Com as pessoas mais velhas, preparadas para estas conversas, os assuntos eram em geral os assuntos de concentração, que demandavam esta postura. Sei que isto não é uma regra entre os Guarani, já que conheci algumas pessoas jovens, de outras aldeias, que adoravam conversas profundas sobre os *jurua* e os Guarani, e que gostavam de dar esses ensinamentos. Mesmo assim, acredito que a época melhor para obter estes conhecimentos e esta postura concentrada em relação ao mundo seja a velhice, a idade da razão dos Guarani, antes da qual as pessoas - sabiamente, a seu modo - se divertem.

Um parêntese: muito frequentemente Ana Letícia me chama a atenção para escrever “Tekoa Nhundy” no lugar de “Aldeia da Estiva”, com o objetivo de valorizar a denominação êmica do local, fortalecer a língua Mbya Guarani, não substituir os termos deles pelos nossos. Isso tudo é verdade, mas os próprios indígenas chamam o lugar de “Estiva” e o termo *tekoa* - aldeia ou, etimologicamente, local em que se vive bem, de maneira adequada - raramente é falado na linguagem cotidiana. A noção elaborada de *tekoa* como um lugar em que se vive bem, onde é possível manter o costume, entre várias outras elaborações, é mantida por alguns Guarani, e outros acham isso algo prolixo e desnecessário, traduzindo *tekoa* como simplesmente - aldeia. Assim, se fala: “Aa ta estiva”, vou na Estiva, ou “vou visitar o Cantagalo”... Os termos Nhundy, ou Jatai ty, correlatos dos dois especificamente, são usados às vezes sim, às vezes não. Ana Letícia ainda me lembrou, corretamente, de que existe na Terra Indígena de Guarita uma outra Aldeia da Estiva, mas pertencente aos Kaingang.

Para registro, Tekoa Nhundy significa “aldeia da campina”, uma tradução mais poética do que “campo aberto” ou “capinzal”. A nomeação em Guarani das aldeias passa pela observação de características marcantes do lugar, muitas vezes de sua geografia, variedade de animais, ou vegetação. Assim temos *jatai ty*, *buatiazal*; *pipiri*, um tipo de mosquito; *yvy’ã poty*, flor do morro; *ka’aguy porã*,

floresta bonita. Às vezes os nomes dados giram em torno de intenções para o local: *ko'enju*, amanhecer; ou *pararonke*, porta do mar.

Na busca de algo a oferecer à Estiva, em termos de conhecimento e técnica, desenvolvi um projeto que inicialmente se chamava Ta'anga (significa imagem) e depois passou a ser o projeto Ore Reko Regua (nosso jeito de ser), e que seguiu até 2017, já que recebeu depois fundos governamentais para seu prosseguimento. O problema inicial em relação ao projeto era os modos de antropólogos pesquisarem entre os Guarani hoje em dia e, ao mesmo tempo, poder oferecer algo em troca “é uma via de mão dupla”, como falou Ivanilde, a coordenadora da Escola Karai Nhe'e Katu, e professora Guarani de séries iniciais.

Sublinho que nenhuma fotografia desse projeto é de minha autoria. Elas são resultado em sua maioria do projeto Ore Reko Regua, ou seja, foram feitas pelos jovens Mbya Guarani da Estiva, e cuja autoria pertence genericamente à comunidade. Os recortes de fotografias em preto e branco, também usados, são resultado de um trecho do filme “Antes do Lembrar”, dirigido por Luciana Mazeto e Vinícius Lopes. São registros da casa de Talcira, entremeados pelo texto. Peço que relevem, se possível, a ausência da lista de imagens e sua legendagem, e considerem as imagens como são: imagens. Insiro alguns mapas ao longo do texto, principalmente no capítulo três, e nessas sim optei pelas legendas.

O projeto de fotografia transcorreu durante um ano, entre 2014 e 2015, e foi retomado com fundos do governo do Estado entre 2016 e 2017. Fiz meu TCC a respeito, descrevendo como uma aula com Mbya Guarani era diferente do que com alunos não indígenas, já que na época fazia estágio na área de Letras com um grupo de adolescentes não indígenas, e aprendia as técnicas da didática - que funcionavam apenas para não indígenas, como fiquei sabendo. De início, me incomodava a diferença entre o modo como as crianças e jovens não indígenas respondiam a uma aula, às perguntas do professor, à disciplina, e como tudo isso tinha resultados diferentes na Escola Karai Nhe'e Katu. O aprendizado para os Guarani é mais silencioso, não pressupõe aquela chuva de perguntas e respostas que é a didática não indígena, construindo empiricamente, através de questões, o objeto da aula, cobrando a opinião dos



alunos sobre um assunto. Apesar de ser de base empírica a educação indígena, especulo que o momento da juventude é um momento de aprendizagem, ou seja, de ouvir respostas, e não cabe a um jovem dá-las, ainda mais sem ter certeza do que pensa. A didática não indígena, de modo construtivista, pressupõe que, através de um conjunto de respostas e do diálogo entre alunos e professor sobre as mesmas, a resposta correta e o objeto serão descobertos, no lugar da característica explanação única e fastidiosa do professor. Isso funciona menos no caso Mbya, já que se espera que o professor tenha a resposta.

Já o modo tradicional indígena, como muitos professores Mbya argumentaram, funciona através de um exemplo, um exemplo pronto, em um modelo empírico. A criança acompanha o processo de pescar, por parte do pai, ou de cozinhar, por parte da mãe, e o replica sem pressões, participando sem obrigação. Isto é a teoria que os professores indígenas têm desenvolvido sobre seus processos de aprendizagem, e que aprendi na Ação Rede de Saberes Indígenas na Escola, projeto coordenado na UFRGS, associado ao MEC, e que serve para capacitação de professores indígenas. Esses professores geralmente escolhem traduzir esse processo empírico, de acompanhamento cotidiano, despretensioso e sem obrigações, que é observar algo sendo feito, como “imitação”. A palavra não tem boas acepções em nossas referências didáticas, sendo sinônimo de uma cópia irrefletida, algo que o mímico faz. Na prática, pais e filhos aprendem assim, o último acompanhando o que o primeiro executa. Veremos que a noção de imitação, de espelhamento e repetição é muito valorizada pelos Mbya Guarani, mas que envolve seu duplo, que é a modificação e variação. Os dois modos de proceder funcionam para a técnica de artesanato, a postura diante dos deuses, o modo como uma aldeia funciona, o aprendizado de uma criança, sempre entre imitar e variar. A livre escolha e liberdade do processo é ressaltada pelos professores indígenas, ao contrário do modelo ocidental de educação.

Na época, comparei as duas experiências de pensar aprendizagem e ensino pelas quais eu passava. Foi importante considerar que a caminhada e a ida a outros espaços, como o mato, a água, foram fundamentais para manter um projeto extracurricular transcorrendo adequadamente. Sem o estímulo que era o

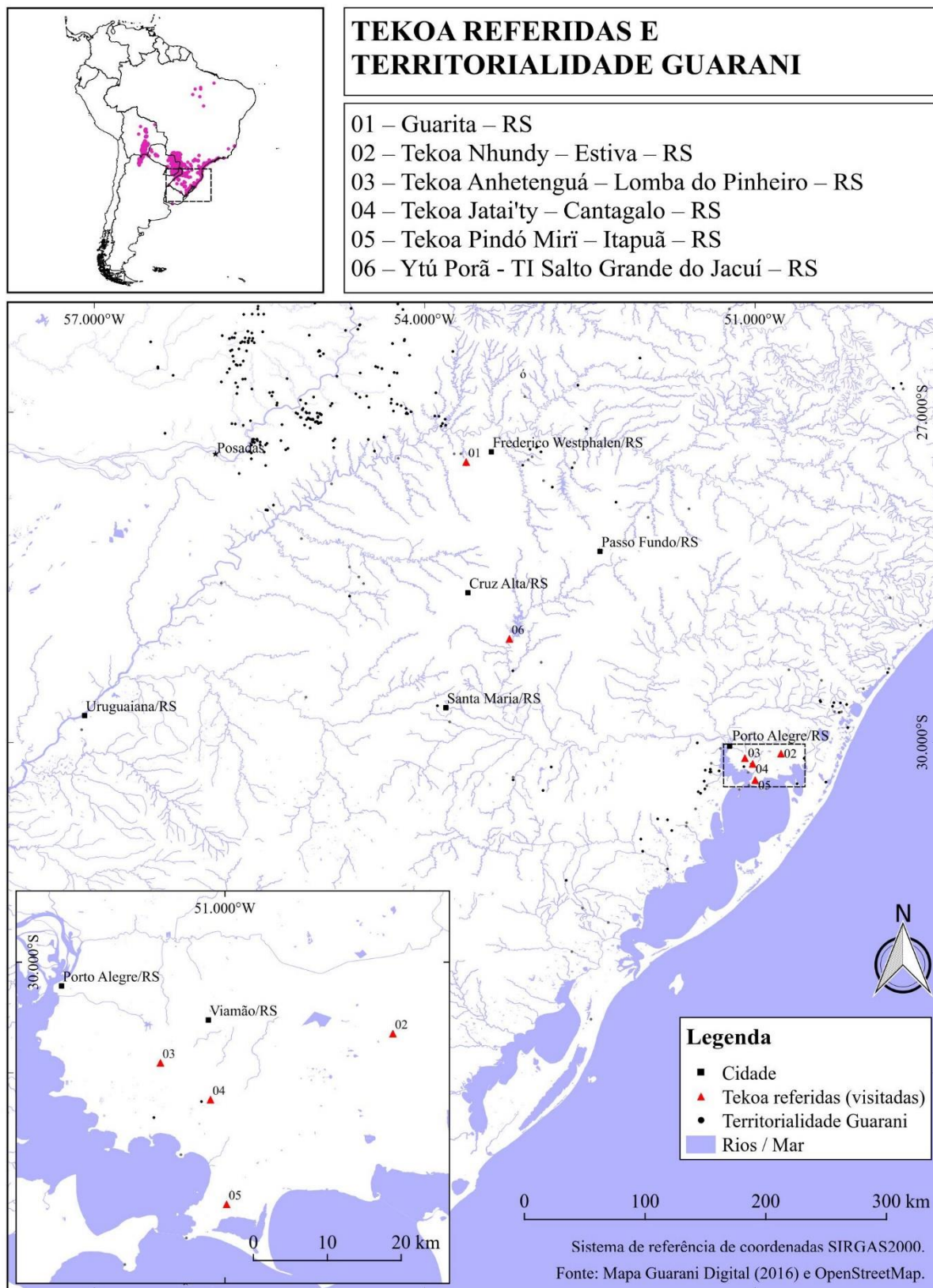
passeio uma aula não se manteria. Na época, enfocávamos o vídeo, com pequenas histórias de *ojepota*, as histórias de monstros, àqueles que não conhecem, e tirávamos fotografias. Aprendi vários contos dessas metamorfoses, que estão sempre junto do cotidiano infantil, sendo alvo de muito interesse, e lembro como as crianças falavam com animação dos lobisomens, sereias e monstros. Também fotografamos uns aos outros, as plantas, os pequenos animais pelo caminho. Há um paralelo entre as duas caminhadas que se faz como Guarani: a caminhada presente, por espaços e territórios, e a caminhada como imagem interna, um modo de aprender, signo desse processo que é ver o real e refletir sobre ele, a empiria do processo, e que geralmente ocorre junto à caminhada pelo território. Anos depois, descobri que há um termo, *mby'a guaxu*, que significa “caminhada, saber, direção, conhecimento”. O termo não é traduzível em uma palavra só, mas aponta para este encontro entre percurso, caminhada e conhecimento, uma expressão muito rica semanticamente.

As oficinas foram produzidas junto com Ana Letícia Meira Schweig e Eduardo Dall'Agnol. A exposição com as fotografias aconteceu na Casa de Cultura Mario Quintana, em abril de 2017, com imagens somente feitas pelos Mbya da Estiva, todas de excelente aspecto técnico e temático.

O trabalho conduzido foi o modo como encontrei de estabelecer contato e uma troca com os Mbya Guarani, especialmente os da Estiva. Por vários anos, acompanhei as festas, nascimentos, casamentos, separações das pessoas do lugar, uma forma um pouco formal de dizer “amizade”. Acompanhei algumas outras aldeias, como o Cantagalo, uma aldeia também em Viamão, e com características distintas, através da amiga Carmem Guardiola, e falarei mais a respeito depois. Fiz algumas visitas, acompanhando o pessoal da Estiva, sozinho, ou junto com projetos em outras aldeias do Estado, mas sendo visitas mais breves.

Aqui insiro uma rápida narrativa jurídica sobre cada território Guarani para aqueles que tiverem curiosidade sobre sua titularidade. A Aldeia da Estiva é, na verdade, uma terra cedida pelo governo municipal de Viamão. Ela está em fase de estudos pela FUNAI. A Aldeia do Cantagalo é, juridicamente, a Terra Indígena do Cantagalo, uma das poucas formalizadas através de demarcação. A Aldeia de Itapuã também se encontra em fase de estudos. A Aldeia Gengibre, em Guarita, é uma Terra Indígena demarcada, dividida com os Kaingang. Essas são as principais aldeias em que estive, mas cito ainda o Salto do Jacuí, também mencionado em algum momento, que também é demarcado. Posteriormente, no capítulo três, insiro imagens feitas pelos professores Mbya Guarani de algumas dessas aldeias. O leitor poderá ver a riqueza que é cada uma delas, mesmo com sua falta, o território devido que multiplicaria em dezenas de vezes aqueles mapas, se os Mbya tivessem terras mais adequadas. Abaixo também apresento um mapa desse itinerário módico feito ao longo dos anos, com cada território visitado.

Imagem 1 – Aldeias referidas no texto e sua localização



Fonte: Mapa Guarani Digital (2016) e OpenStreetMap

Em relação à compreensão sobre a Língua Guarani, sei entender os temas de cada conversa, os substantivos e adjetivos, mas não desenvolvi o refinamento para entender as linhas finas de um discurso. Como consideração mais importante para os leitores, digo que também não fiz um trabalho de campo intensivo, ficando semanas na mesma aldeia, acompanhando os pormenores da vida cotidiana dia a dia, e dia a dia novamente. Fiz visitas breves, dormi alguns dias em algumas aldeias, conversava com os Guarani na cidade, viajando de ônibus ou de carro... Nunca me senti confortável, temendo a resposta que viria, para pedir uma estada de meses numa aldeia que ficava a menos de uma hora de carro da minha casa em Porto Alegre. O propósito de “pesquisar” já não convence mais os Guarani - com razão -, e há todos os casos empíricos de pesquisadores que não voltaram à comunidade, após o término de suas pesquisas, e desapontaram lideranças e comunidade, gerando um fechamento desta. Nesses casos, é ressaltado principalmente o não retorno, o fato de um laço que se julgava verdadeiro não o ser tanto. Isso não se refere à qualidade do laço, seja “de trabalho” ou “afetivo”, uma distinção que não é muito aplicada ao contexto Guarani, onde ambos se misturam. O não retorno envolve simplesmente a perda de uma aliança, seja por seu aspecto como amizade ou por seu aspecto de apoio político ou produtivo, e é isso que se lamenta. De todo modo, nos últimos anos a Estiva passou por um processo de fechamento, como Gildo, liderança política o lugar, falou, e somente alguns não indígenas foram admitidos nas listas informais de permissão para ficar, zanzar pela aldeia, tomar chimarrão nos pátios alheios. Muitas aldeias da Região Metropolitana passaram pelo mesmo processo, depois de anos de abertura a um grande afluxo de pesquisadores e parceiros.

E “Uns Guarani”? O nome será melhor explicado no quinto capítulo. Sempre me foi incômodo, nos estudos da província Guarani, a grandiloquência dos títulos aplicados a esse povo. Preferi optar pela simplicidade, reforçando a variabilidade de comunidades Guarani e sua constituição. Narro melhor no capítulo três e cinco sobre essa constituição diversa, mas explico nesse momento que meus amigos da Estiva, e às vezes de outras comunidades, sofrem com ataques sobre sua pureza Guarani frequentemente por parte de

outras comunidades e – pasmem – de pesquisadores, funcionários estatais e antropólogos. “Uns” marca esse aspecto comum dos grupos Guarani em suas diferenças, sem estatutos fixos de seu Ser e de sua pureza.

Explicito a seguir os capítulos e seus temas desenvolvidos, já que os títulos não explanam de antemão o assunto tratado em cada seção. A propósito, escrevi pequenas histórias entre os capítulos, com o intento de os leitores menos familiarizados com os Mbya poderem as ler com mais gosto e velocidade, refletindo a respeito das mesmas. Esses pequenos interlúdios não cabem na análise a seguir, e apenas os cito de passagem.

O segundo capítulo trata das filosofias de narrativa dos Guarani: como falar de si e do outro, como contar histórias, quem tem o poder de contá-las. Relaciono o ato de narrar com uma autonomia da pessoa, que é correlata à ideia de respeito e domínios. Estudamos a ideia em torno do *jurua*, seu processo colonizador, como ele é categorizado.

O terceiro capítulo tem como tema a terra: as noções sobre terra tanto do não indígena quanto do Mbya. Como a terra foi criada, fundada, as transformações pelas quais passou através do tempo até hoje. As histórias das famílias desde suas antigas residências no norte do Rio Grande do Sul, sua passagem para Porto Alegre. Discute-se o ciúme e a posse da terra, assim como a saudade e o sonho como dinamizadores do movimento, tanto para frente quanto para trás. O quarto capítulo narra de forma breve as peripécias por que passou a família de Talcira nos últimos anos.

O quinto capítulo se concentra no cotidiano do parentesco: como ele é posto em prática pelas famílias, como se fazem ou desfazem alianças com não Guarani. Como é a construção de um corpo Guarani para os não Guarani? É possível? Também vemos a teoria dos fundamentos, assim como sua ida e vinda para a terra, o caráter linear e circular do parentesco. Vemos como a mutualidade, a intenção e a consubstancialização afetam o corpo Guarani e não Guarani na prática, e revelam uma teoria sobre afinidade e desafinidade como um processo reversível. O sexto capítulo, outra narrativa, trata de um caso de uma menina retornada, que revela o poder da *kunhã karáí* (a xamã) em um caso de fé.

O sétimo capítulo conta sobre um baile: como acontece uma festa Mbya Guarani, como se organiza, quem comparece e como comparece, o que acontece durante o dia e à noite. Veremos que esse é um dos pontos altos da figura do chefe, que organiza e monta a festa por meses. Ele opera sob a lógica da alimentação e da doação, e assim ajuda a se posicionar como líder, e formar um único grupo a partir da multiplicidade de *kuery* que participam da festa. Junto a essa lógica assimétrica, existe a circularidade e mutualidade do baile, em que as pessoas compartilham, dançam e cantam juntas, em círculo e com uma tendência entrópica, que tem por consequência formar uma única comunidade, brevemente. Estudam-se as lógicas da generosidade e do ciúme como constituindo dinâmicas do baile e do cotidiano. O oitavo capítulo conta a história de uma menina que adoeceu, e as medidas que foram tomadas para salvá-la.

O nono capítulo trata do mato, seus seres e seu calor. Esse será o motivo para podermos nos adentrar em outra visão sobre a corporalidade Guarani, já que o mato e seus alimentos esquentam o corpo, e vamos perceber como isso se relaciona com a cosmologia, o corpo e parentesco Mbya. Ainda, também poderemos discutir sobre autonomia, respeito e harmonia, que são estendíveis a várias outras esferas da vida dos Mbya. A partir disso, adentro na discussão de sabedoria, sob a imagem do caminho, e veremos como ele se divide no primeiro e no segundo caminho, o que nos orientará ao capítulo final. O décimo capítulo narra o sonho de uma avó.

O décimo primeiro capítulo se refere ao movimento de retomada, e todas as suas consequências: a retomada da memória, do território, da leveza e da energia dos alimentos do mato, das histórias dos avós, das práticas dos deuses. A pureza de espírito e a generosidade entre a comunidade, e entre *karaí* (xamã) e sua comunidade, guiam esse momento, em que os corpos voltam a ser Mbya e puros. Através dessa retomada, percebemos então a intercalação entre os momentos com predominância do chefe e outros do *karaí*, da memória e outros da aliança e predação, das relações circulares e outras vezes guiadas pelo *tenonde*. Veremos a relação entre a proximidade excessiva no espaço, com as alteridades, e a consequente esquiva que se faz. Isso ocorre com retomada de temas cosmológicos e purificação do corpo Mbya – mas que, não obstante, foi



formado pelas alianças, compartilhamentos e predações que o compuseram ao longo da vida, em seus caminhos, e que convergem nesses momentos de retomada.





## 2 OS PATOS



As histórias de Jaime sempre dão a impressão de que há várias narrativas anteriores e posteriores a essas e que, mesmo as conhecendo, ainda assim seria necessário cautela para interpretar algo. Jaime, a propósito, é liderança política da Terra Indígena do Cantagalo, em Viamão (RS), há vários anos. Muitos Guarani já me passaram essa impressão, que parece colocar o antropólogo em uma constante indecisão, uma dúvida sobre o que seria permitido contar e, principalmente, interpretar. O que seria interpretável, parece, é a própria realidade de si, as histórias que você ouviu, pelas quais sua família e amigos passaram, que um importante senhor ou senhora contou - a você. Um amigo que está cursando história na UFRGS, chamado Laércio Mariano, certa vez comentou que a vida indígena frente às regras universitárias é como um universo paralelo. A disciplina de história, e a ciência em geral, exige provas, fatos sobre as coisas de que se fala. Para nós, ele dizia sobre os Guarani, isso não importa. O que importa é a experiência que se tem, e só assim se conhece o mundo que é invisível aos nossos olhos.

No cotidiano da aldeia, é com extremo cuidado que se põe a falar dos outros (excluindo a fofoca, é importante frisar), de suas intenções, do que alguém fez ou fará. Lembro de diversas situações em que perguntava onde estava tal pessoa, o que estava fazendo. As pessoas a quem perguntava o sabiam, ou tinham uma ideia, mas falavam “não sei”. É uma das características mais marcantes quando você começa a visitar as casas e a vida Mbya, a quantidade de “não sei”. A timidez e a reclusão das mulheres que fecham a porta quando você passa pela rua da aldeia, ou o olhar a distância que homens menos conhecidos lhe lançam - e depois explicam que era tudo timidez, se algum dia você tem a chance de se tornar próximo a esse alguém. E chega a ser irritante a quantidade de “não sei” iniciais. Ninguém sabe de nada, e você, como antropólogo, *jurua*, desconhecido, menos ainda. Logo depois, a pessoa que você procurava chegava, e estava trabalhando, ou na casa de fulano... Obviamente aquilo era só uma dissimulação que evitava se comprometer, opinar sobre a vida de outrem, e revelar algo que não se sabe se esse outro deseja ser revelado. Também é uma forma bastante desenvolvida de se falar somente sobre o que se tem certeza, sobre o que se sabe exatamente, seja por experiência própria,

seja por relatos verossímeis que seus avós lhe contaram. Tudo isso acontece principalmente em relação a si e aos seus, que é de quem se tem alguma certeza. Quanto mais distante, menos certezas se tem. A memória e a experiência andam par a par.

Existem vários cruzamentos entre estas variáveis de uma camuflagem, que também poderíamos chamar de dissimulação, de “se esconder”, de esquiva, conforme Keese (2017). Algo entre uma camuflagem, o desejo e a autonomia. Quem pode falar sobre si? Sobre o outro? Este é um problema que passa por questões políticas, quando se realiza na política interaldeã, nas relações entre lideranças. Mas também atravessa a moral cotidiana e, além disso, as histórias de metamorfose. Tudo está ligado a uma relação íntima entre a autonomia e o desejo.

Muitos falaram da individualidade das cosmologias Tupi-Guarani, já que optam por uma relação individual entre si e os deuses, em contatos não mediados pelo clã, pela “marca”, como os Kaingang o fazem. Uma relação que pode ser mediada pelo líder espiritual, é verdade, mas também possível de ser feita individualmente em sua casa, com sua família. Relações fluidas, não formalizadas por rituais específicos, por marcas clânicas, o que era também expressado, afora o termo individualismo, por uma fluidez. A fluidez das aldeias, da organização espacial, dos rituais, todo esse reverso do que se atribuía antes aos Jê. É estranho que, quando visitávamos, eu e Ana Letícia, aldeias ou casas Jê - dos Kaingang - também não encontrávamos a organização bem definida, especializada, e o dualismo Jê aparecia de modo também fluido. Isso quer dizer que os costumes se perderam? Claro que não (para saber mais, seria importante ler a dissertação de Schweig, 2018, ainda no prelo). A noção de fluidez ou de organização bem elaborada parece ser mais um daqueles dualismos que a antropologia tem questionado. O que quero dizer é que as formas de organização são facilmente encontráveis, se se pensar, assim como as de fluidez, tudo na mesma aldeia. O propósito dos textos antropológicos, e a nossa fortuna, por assim dizer, é encontrar essas organizações.

Ana Maria Ramo y Affonso (2017), recentemente estendeu, como método, a forma de organização espacial e cosmológica que Lévi-Strauss vislumbou nos

Jê Bororo, por exemplo, e os resultados foram fantásticos. Seu trabalho foi apresentado em uma fala na XII RAM. Cito, neste texto, principalmente sua tese (Ramo, 2014), já que há o costume de se mencionar mais as produções escritas que orais, mas friso que sua fala desenvolveu vários pontos já discutidos em seu trabalho anterior. A autora explora as noções de *tenonde* (primeiro e primevo), círculo e *rovai* (estar contra algo ou alguém), como conceitos topológicos. Sua teoria foi de grande acréscimo para pensar como os Guarani estabelecem suas relações de parentesco, em seus desdobramentos em relação às alteridades, ao espaço, à cosmologia e ao tempo.

A noção de autonomia - melhor que a de individualidade - se desenvolve em diversos âmbitos. Como característica dos inícios de histórias, estendo-a à filosofia de narrativas que os Guarani têm, sendo uma forma de posicionar meu próprio ato de falar, sua possibilidade, a rachadura que ele contém desde dentro. Aos Guarani, mesmo de si é complexo falar, o que requer uma boa dose de concentração, aliado também de fumo, noites na *opy'i* – a casa de concentração e rezas -, uma noite bem dormida, alguns sonhos, conversa com os parentes ao redor do fogo, e o chimarrão. A palavra história que citei há pouco, a propósito, é aplicada como tradução de *kaxu*, que envolve noções como história, lenda, conto, caso, mito... Toda a variedade de narrativas, e a palavra se aplica indistintamente a todas elas. A palavra *kaxu* ainda expressa histórias verdadeiras, e nossas traduções todas, que citei acima, incluem dentro de si a possibilidade de sua falsidade.

Existe realmente uma dificuldade de falar de si e de suas memórias, ainda mais de um modo puramente casual, e por isso se requer a concentração propiciada ora pelo chimarrão, ora pelo cachimbo ou algum tempo em silêncio. Isto é especialmente verdadeiro nos casos de conversas “importantes”, aquelas voltadas a alteridades, principalmente conversas com interlocutores estatais, lideranças políticas ou religiosas distantes, ou mesmo deuses, já que na *opy'i* também é necessária a observação destas atitudes propícias a iniciar um diálogo com sabedoria. Conversar sobre algo importante realmente não é fácil, e é considerado de mau gosto exigir alguma história ou pensamento elaborado sem

antes ter avisado dessa vontade de ouvi-los e dado tempo de concentração ao sábio ou sábia.

A dificuldade de falar sobre o outro, pode-se imaginar, é ainda maior do que de si, já que raramente se sabe as intenções e desejos dos outros. Os outros envolvem não indígenas, lideranças, famílias, aldeias. Quando se fala do outro, mesmo na fofoca, se diz “eu não sei o lado deles, mas...” ou “o que eu ouvi falar é que...” e se prossegue com a informação. Em geral, entretanto, se evita falar das alteridades. A noção de verdade ainda é experiencial, empírica, como a visão que Laércio, sobre o mundo invisível, bem expressou. A verdade está relacionada a histórias e experiências que você ou seus parentes tiveram. Benites (2012) relata como existe entre as famílias Guarani estilos muito particulares, em que cada uma organiza, em torno das pessoas mais velhas, um conjunto de experiências, histórias, mitos, e cada família os usam para discutir sobre como proceder neste mundo.

Ao leitor mais atento, o desafio à antropologia que esta filosofia da narrativa que os Guarani desenvolveram parece evidente: nosso trabalho é falar sobre alteridades. Sobre os outros, e outros que não fazem parte de nosso círculo de parentes, amigos, nem mesmo da nossa cultura. Nossa forma de pesquisar, isso para a antropologia ou para a ciência em geral (vide Latour, 2000) é fazer alteridades falarem e as interpretar, sejam elas coisas (partículas espaciais, estatísticas), animais (os de laboratório, os observados *in loco* na “natureza”), conjuntos de histórias ou pessoas. Aí que entramos – e por isso dessa pausa que faço, antes de iniciar o tema do texto, a escrever sobre o ato de falar e suas possibilidades.

A filosofia da narrativa Guarani considera que devemos evitar falar sobre os outros, porque não sabemos suas intenções, de seus desejos, seu contexto ao tomar uma decisão. A palavra é relacionada à autonomia, ao domínio de si e dos outros, ao respeito com os outros. As narrativas são contadas sobre coisas que aconteceram em sua vida ou na vida de pessoas próximas, e falar no lugar dos outros é considerado ofensivo - salvo em posições privilegiadas, como a liderança política autorizada por todos a falar por uma comunidade.

Este parece ser um dos motivos por que o trabalho antropológico é desprezado por muitos Guarani. Lembro um amigo Mbya ao saber que iria fazer essa pesquisa, e eu explicava que iria pedir as autorizações e não divulgar coisas não desejadas. Mesmo assim ele disse “mas é a *tua* visão sobre nós, não é?”. Mesmo com as formas que a antropologia tem encontrado para, ao menos, se aproximar de alguma interculturalidade, de aproximações entre o desejo do antropólogo e o do nativo, de pedir autorizações, de reler a dissertação com os nativos, seja quais forem, entre as muitas outras formas de retorno, minha visão é que a filosofia da narrativa, de si, do Mbya não autorizaria o ato de falar sobre outros. É uma forma muito ocidental de produzir conhecimento, o que aparece na própria produção científica de muitos indígenas acadêmicos, que escolhem falar de seu povo, família e experiências, porque esse é seu conhecimento, e para quem a produção de seu conhecimento será útil, e utilizada.

A saída, nesse contexto, para mim é marcar a posição de minha fala - uma fala a todo momento em que o autor se faz presente, para nunca esquecermos que tudo isso pode ser questionado como uma visão parcial, mesmo que auto-crítica, e que se relaciona com o objeto de pesquisa - a saber, as relações de parentesco que algumas comunidades Mbya Guarani estabelecem - de uma maneira que produz uma verdade apenas relativa, ou também uma falsidade apenas relativa. Viveiros de Castro (2002a) explorou essas dúvidas antropológicas, mostrando que o problema se situa na forma científica de estabelecer a relação de conhecimento: um sujeito que objetifica o conhecimento, não lhe toma como dotado de agência, de perspectiva. O produto desta relação só pode ser ou o Falso ou o Verdadeiro.

Também o problema de fala é um problema epistêmico. A curiosidade como uma ação é desmerecida entre os Mbya. É uma atitude próxima ao olhar desautorizado, ao “se meter” na vida de alguém. Uma vez, dormindo na aldeia *Pindo Mirim*, Itapuã, próxima a Porto Alegre, uma irmã de Talcira me perguntou, ao saber que eu tinha vindo por curiosidade: “para que vir por curiosidade? Eu não tenho curiosidade de visitar o

shopping, por que tu veio para cá por curiosidade?”. O shopping, entretanto, assim como os apartamentos, são sempre associados ao *jurua*. A curiosidade é um ato quase desrespeitoso - mas não o conhecimento. Ele não significa o interesse por alguma coisa simplesmente para sabê-la, mas o conhecimento que é usado para crescimento individual ou de sua coletividade, relacionado a uma orientação pessoal - aquele *mby'a guaxu* de que falei há pouco, um entrecruzamento entre conhecimento e direção de si.

Pelo aspecto do conhecimento coletivo é vista a escola, como um ato de adquirir saberes para reverter na comunidade, ato que pode ser condensado no conceito de “predação” (Fausto, 2002, Viveiros de Castro, 2002b), já que se espera retirar da escola conhecimentos dos não indígenas importantes, hoje, para a vida dos Guarani e suas lutas políticas por terra, por exemplo. A visita a outras aldeias também é apreendida do mesmo modo, assim como conhecer algum líder espiritual importante, porque esse conhecimento é interiorizado na própria vida. O conhecimento antropológico, para conectar tudo o que vem sendo dito, parece ficar em um limiar entre a curiosidade e a noção de conhecimento, já que não é feito para que nós crescamos como pessoas (mas pode sê-lo), e sim para uma ideia abstrata de produção ou *corpus* acadêmico antropológico. A possibilidade do conhecimento verdadeiro - aquele *mby'a guaxu* Guarani - reside na concentração e na aplicação para a própria vida, fé e no coletivo do que se aprende.

Essas são as compreensões que percebo que os Mbya Guarani têm a respeito do ato de falar sobre si e o outro, e sobre a possibilidade de se adquirir conhecimento. Sobre as narrativas em si, é com certo pesar que os Guarani se deram conta da diferença entre a história verdadeira e mentirosa, e Jaime falava logo acima “antigamente só se contavam histórias verdadeiras, não é como hoje, que existem histórias que não são verdade”. Numa das minhas primeiras experiências em campo, na Estiva, anos atrás, Talcira junto com todos os seus filhos me inquiriu: “mas afinal qual a diferença entre conto, lenda, mito...? por que história não é bom, história parece mentira, e nossas histórias não são mentira”. Nunca soube responder, porque a capacidade de falsear uma história, seja em que gênero for, se tornou uma marca da produção artística

contemporânea, e mesmo entre grupos políticos. Até gêneros que se aplicariam a contar a Verdade, como o documentário, nossas pesquisas, o relatório, podem ser falseados, ficcionalizados. O gênero se tornou submetido à intenção de um autor, geralmente artista, que brinca com ele. Também é verdade que nós consideramos que, mesmo uma narrativa “falsa” por não se adequar ao que aconteceu, contém uma verdade pelo próprio significado interior da história.

Hoje, então, diz Jaime que existem essas histórias de mentira, inventadas, que, apesar de divertidas, não têm grande valor reflexivo. Se encaixam nestas narrativas as ficções, filmes e livros não documentais. Isso não quer dizer que os Guarani tenham aversão a este tipo de modalidade narrativa: uma das atividades prediletas nas aldeias é assistir a filmes juntos, ou a TV, ou jogar videogame, sempre que possível na companhia dos parentes, os irmãos, primos, cunhados, sobrinhos. As histórias verdadeiras, entretanto, são as histórias lembradas, que contêm um valor afetivo e cosmológico, na medida em que estão associadas ao emissor que as contou (frequentemente a avó ou o avô) e por se ligarem ao tempo dos antigos (chamados também de avós). Mais ao fim do texto veremos como essas modalidades de narrativa, memória, afeto e a figura do avô se juntam com tantos outros temas.

As histórias verdadeiras também falam de feitos passados, muitas vezes de avôs Guarani, ou então de narrativas que contenham uma moral intrínseca. Por isso, as histórias verdadeiras possuem mais valor. Lembro uma delas contada por Jaime relativas a “um homem” que depois de anos reencontrava sua esposa, terminado um caminho cheio de obstáculos. A cada dia que dormia em sua barraca, nessa estrada perigosa à procura de sua família, ruídos e luzes estranhos despertavam sua curiosidade - mas ele se recusava a ceder a ela. Chegando em casa, anos depois, ele a princípio se irritou ao ver sua esposa com outro homem, mas, comedido, percebeu logo depois que era seu filho, antes menino, que havia crescido e ajudava sua mãe. Evitando a raiva e a curiosidade, e avaliando bem a situação, o homem pôde se reencontrar com sua família.

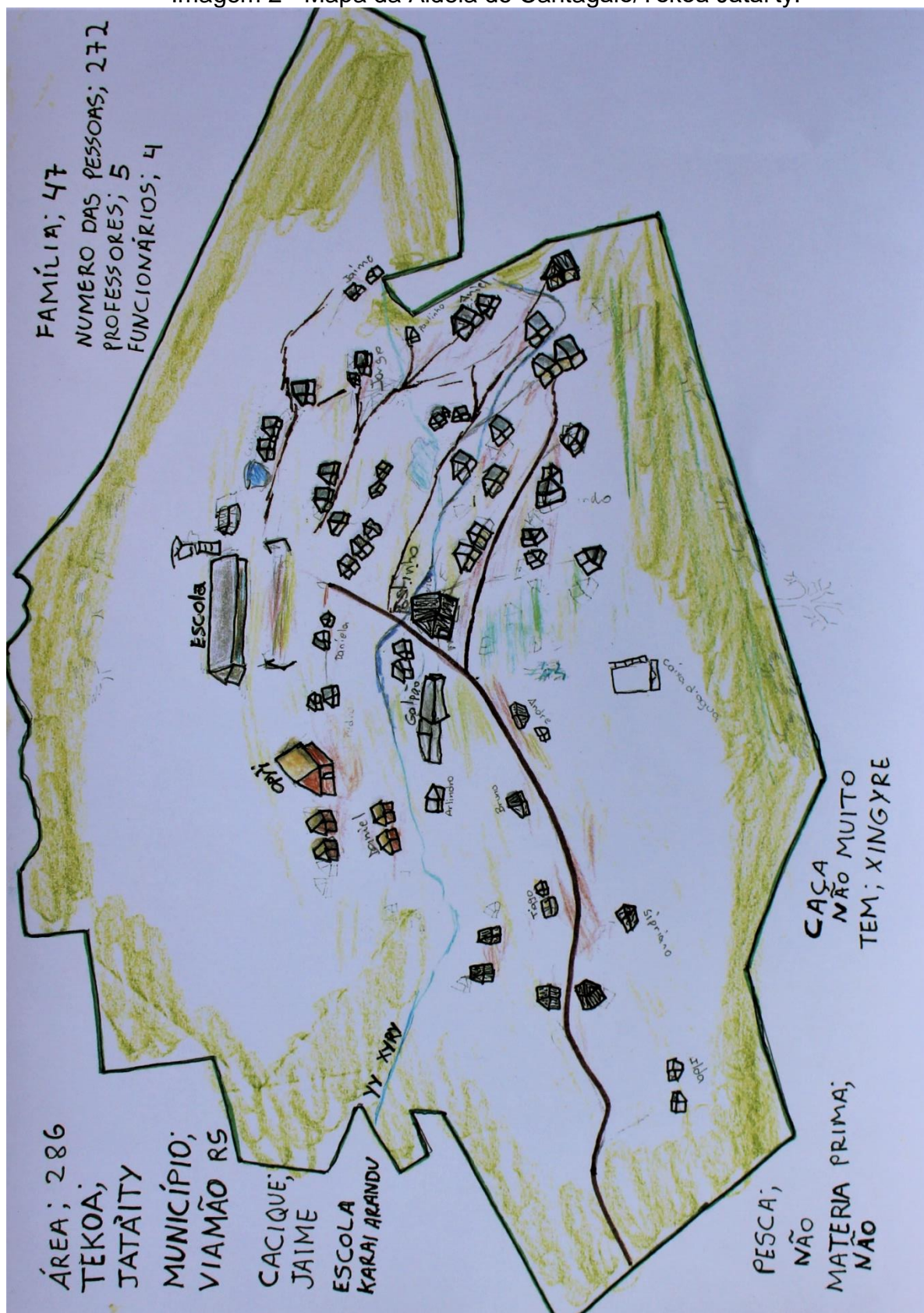
É uma história simples, não pertencente àquele *corpus* mitológico Guarani, e categorizada como verdadeira por Jaime. Em outro caso, há as narrativas que Talcira contava sobre o mito dos gêmeos, conhecidíssimo entre



os antropólogos, mas que contém uma carga emocional muito forte para quem a conta e quem a ouve. É uma história que envolve o caminho que os antigos percorreram, suas aventuras, como enfrentaram perigos e criaram coisas que foram deixadas aos Guarani. Esses são os tipos de narrativas passíveis de reflexão e interpretação. A exegese, o trabalho hermenêutico do Guarani se aplica a essas histórias verdadeiras do passado, e, nos momentos em roda adequados, ou ao fumar solitariamente seu cachimbo, é frequente que os Guarani se debrucem sobre o significado e ramificações desses casos. Replicando esse modelo, às vezes insiro e interpreto essas histórias, mitológicas e da vida cotidiana, procurando suas articulações.

O que Jaime contava, no início do capítulo, é simples e é o seguinte. Nós juruá somos patos. Ou melhor, fomos feitos da mesma carne que os patos, e compartilhamos com eles nosso modo de ver e agir. São palavras enigmáticas, que também são o tom de sua fala ao contar histórias verdadeiras, neste caso, da origem do *juruá*. Jaime, como dizia, é liderança do Cantagalo, um local ocupado (pois antes era uma pedreira abandonada) desde a década de 70 e utilizado pelos Guarani Mbya e Xiripa para viver. Abaixo, inseri o mapa da Aldeia do Cantagalo, ela é ladeada por um sítio com vacas e cavalos, de um lado, e dos outros uma série de morros com cascatas e árvores. O mapa – assim como os outros que se mostrarão depois - foi feito pelos professores Guarani a partir da Ação Rede de Saberes Indígenas na Escola, projeto de formação de professores. Cada grupo de professores escolheu uma maneira de representar sua aldeia. Os do Cantagalo optaram por dar ênfase às casas e sua organização, e não à paisagem e seus aspectos verdejantes.

Imagem 2 - Mapa da Aldeia do Cantagalo/Tekoa Jatai'ty.



Fonte: Professores do Cantagalo/Tekoa Jatai'ty

Jaime, a propósito, é liderança há alguns anos somente, e, ao contrário de outras situações de lideranças, não vem de uma família com poder, com muitos parentes, cunhados e avós sábios para se conseguir conselhos - o que às vezes o deixa em posição dúbia diante de outras grandes famílias do Cantagalo e fora dele. Por isso ele é mais comedido ao tomar decisões, avaliando-as muito bem antes de se expor ao resto de sua comunidade e de outras aldeias.

“Alguém”, Jaime comentou sem esclarecer quem, fez os patos a partir de um pedaço de carne de *jurua*. De modo despretenso, que parece ser uma característica dos atos de criação de demiurgos, ele joga ao chão a carne, e dela surgem os patos, ligados por homologia aos *jurua* deste então. Por isso, os patos têm uma qualidade perspectiva, diferente de outros animais. Eles veem as pessoas como bichos. Além disso, os dois grupos compartilham costumes similares. O principal seria o costume de todos os *jurua* e patos de sempre achar o caminho para voltar a sua mãe.

A relação entre patos e *jurua* não me foi posta por mais nenhum Mbya Guarani. Isto não invalida a relação, necessariamente, mas torna seu significado mais elusivo. Também joga luz sobre a multiplicidade de narrativas sobre as coisas e interpretações sobre o mundo que Mbya de origens diversas e costumes diversos fazem. Este é um tema que frequentemente será ressaltado antes e depois desta observação, no texto, já que muitas vezes fiquei confuso diante das histórias que um grupo conhecia, mas outro discordava ou desconhecia. Os temas principais - entretanto - das histórias Guarani, seus mitos, são bastante coesos, e se centram principalmente nos grupos de deuses, na história de Sol e Lua e em narrativas de *ojepota*. Chamo essas histórias de núcleo mitológico, que utilizo na falta de melhor expressão conhecida. Ela expressa as narrativas centrais que os Guarani contam e recontam, e que pude observar em diversas aldeias.

Outras histórias, no entanto, têm uma variância. A história dos patos e *jurua* nunca foi ouvida por famílias da Estiva. Algumas interpretações feitas por pensadores Mbya de algumas aldeias nunca foram ouvidas por outras. Isto enfatiza a grande gama de grupos com conjuntos de histórias, mitos e

interpretações bastante específicos, permeando estas bordas mitológicas, por oposição ao núcleo, por envolverem questões secundárias nas preocupações cosmológicas Mbya, e não os grandes temas das narrativas. Por serem bordas de histórias, bordas dos núcleos de narrativas cosmológicas, existe mais variedade, mais histórias contadas, e a memória de cada família, que passa estas histórias de geração em geração, se afeta e seleciona algumas, e outras não, e assim essa variância se mantém e multiplica no motor do tempo.

O núcleo mitológico Mbya, suas grandes narrativas, pelas quais têm admiração, afeto e se dedicam a lembrar com mais dedicação, são os mitos dos gêmeos, o surgimento do mundo, o dilúvio, a nova terra, e os atos de criação dos deuses e sua postura diante do erro dos seres humanos. Há histórias dos *ojepota* (das metamorfoses), apesar de que há dezenas de casos delas, e ainda as de pessoas mitificadas que são contadas às vezes, sobre quem conseguiu ultrapassar o Mar e chegar ao paraíso. Esses temas centrais não são afetados pelo tempo, ao que parece, e mantêm uma constância tácita ao longo das décadas e séculos. Veremos depois como há entre os Mbya algumas práticas e ideias variam e estão sujeitas ao efeito do tempo – a mudança, e outras práticas e ideias invariáveis, que são retomadas sem modificação.

De qualquer modo, as outras narrativas são propícias a discussões sobre sua veracidade, e aparecem com muito mais diversidade. O fato é que a figura do *jurua* é vista como limítrofe, fonte de constantes comparações, e ao mesmo tempo sendo nosso grupo inteiro desmarcado. Muitos *jurua* que visitam aldeias Guarani ficam incomodados por serem constantemente chamados de “*jurua*” na língua Guarani. “É o nosso jeito”, respondem os Guarani diante destes incômodos. Um não indígena visitante será assim chamado genericamente, e não por seu nome. Mesmo *jurua* que moram ou casam em aldeias em várias situações são chamados de *jurua* - mas mais frequentemente por seu apelido, principalmente quando participam das atividades cotidianas da aldeia e não se isolam como um grupo diferente, formando o grupo dos “mestiços”. Embora na língua Guarani se use somente *jurua*, quando se volta a falar português, as referências ao não indígena específico são retomadas, e a interlocução usa novamente dos nomes: “Carla”, “Flávio”, “Eduardo”.

Lembro que somente quando coordenei um projeto de oficinas, o projeto Ore Reko Regua, já mencionado, que comecei a ser chamado por meu nome, quando os Guarani falavam em sua língua “Eduardo *kuery*”, ou seja, “meu” grupo. Quando acabou o projeto, o grupo e minha nomeação como coordenador de grupo também acabaram, e voltei a ser chamado de “*jurua*”, ou “*jurua* Eduardo”, num meio termo consolador. Ter um *kuery*, ser seu nome, é uma forma de ser o cabeça do grupo, de representar, cuidar, mandar, coordenar, dar dinheiro e comida. A percepção dos Mbya Guarani sobre o *jurua* passa por essa forma de avaliação, valorizando líderes de grupos, os que tomam as iniciativas e coordenam, o que gera algumas confusões. Leandro, um amigo produtor de elenco em uma série infantil, queria encontrar uma criança Mbya desinibida diante de câmeras - o que não é uma tarefa fácil. Recomendei o filho de minha amiga Ivanilde, Bruno, morador da Aldeia da Estiva, na Região Metropolitana de Porto Alegre. A questão é que a função de produção de elenco é importante, mas somente inicial, chegando às aldeias e fazendo combinações. Somente o diretor - ausente nos inícios - poderia decidir algo. Os Guarani, entretanto, passaram muito tempo considerando Leandro o diretor e chefe da série de televisão, já que ele que chegou antes, fez combinações, agendou datas. Assim que se descobriu que ele era um empregado, não o chefe, as pessoas passaram a mandar nele (ou pedir a ele) sem trégua, como ele se lamentou posteriormente. A função desta história é que existe uma valorização das pessoas que iniciam trabalhos e os coordenam, e que, no caso dos *jurua*, ganham especial relevância para os Guarani, sendo referidos nominalmente e tendo seu *kuery*, grupo, o qual lideram. Já para nós parece que o líder é o que chega somente nos momentos realmente importantes, e manda seus subordinados às tarefas iniciais. Lévi-Strauss (2016) havia dito, escrevendo a respeito de Montaigne, sobre como séculos atrás um indígena havia dito ao filósofo o que era um rei: “alguém que vai à frente na guerra”. O antropólogo ouviu a mesma noção muito tempo depois, de outro indígena em outra região, e tomou isto como sinal da constância da filosofia política americana. No caso Guarani, a função dos iniciadores de algo também é um sinal de liderança, como forma de, ao iniciar, tomar o que se inicia para si.

Juntamente às nomações de líderes, ficam os incontáveis apelidos dados. Há os apelidos maldosos aos *jurua* em geral: *kure*, o porco. Há os apelidos somente para Kaingang, *pongue*, cujo significado nunca percebi - mas que certamente não é positivo. Há os apelidos específicos, feitos para características determinadas das pessoas. *Karaja*, bugio, aos barbudos, especialmente ruivos ou castanhos. *Karumbe*, tartaruga, a um servidor da FUNAI um pouco vagaroso. Os apelidos são quase sempre associados a imagens animais. Às vezes a comportamentos, como ser preguiçoso, ou a características físicas, o gordo ou o magro, por exemplo. Quando visitava uma aldeia no Rio Grande, que depois descreverei melhor, o cunhado de Talcira precisava pegar água no poço. Levou uma bombona de 20 litros e só trouxe metade. Chegando em casa, todos os presentes viram que estava somente com 10 litros, e ele ainda reclamou que um inseto lhe picou. De uma tacada só, ganhou o apelido de preguiçoso e medroso.



No meu caso, também fui inicialmente o medroso, já que evitava passar perto dos rebanhos de gado quando passeávamos nos arredores da Estiva, em 2014. Posteriormente, uma amiga Guarani me chamava de “cabeça de passarinho”, o que achava que era um defeito, mas ela explicou que era positivo

“passarinho aprende rápido”, ou “cabeça de *jundiá*”, por ser atrapalhado. Nunca ganhei um nome verdadeiramente Guarani: “quem sabe Deus permita que você tenha um nome um dia”, foi o que Talcira, líder da Estiva, me falou. A nomenclatura tradicional Guarani é um desses temas controversos quando aplicada sobre os *jurua*, ou quando se tenta aplicar sobre os não indígenas. Depois veremos isso com mais detalhes, porque passa por uma teoria das almas, ou uma teoria dos fundamentos, dos Guarani e dos *jurua*. Aos leitores, que sabem, ou já imaginam a essa altura do texto, a importância da espiritualidade (ou religião) para os Guarani, podem vislumbrar como as considerações teológicas afetam a própria ideia de mestiçagem, de contato interétnico entre pessoas de corporalidade diferente. Esse é, lembrando, um dos temas importantes desse texto.

Nossa figura, de modo mais genérico, fica nas margens de denominações mais específicas, com exceção do caso supracitado dos líderes. Autoras como Ladeira (1992) já trouxeram a informação de que para alguns Mbya os *jurua* são comparados a (ou originados de) larvas - tanto por seu caráter indistinto, quanto por seu caráter voraz, penso eu. Em outros casos, fomos comparados a gafanhotos (Garlet; Assis, 2009:42), pela mesma voracidade e o apreço pelos campos. Esta preferência nossa, na visão Mbya, por campos limpos, sem mato, por gado e por gostar de viver em cidades é uma de nossas características. “*Jurua* vê um matinho e já quer transformar em campo”, diria Ivanilde, já citada e de especial importância para este texto.

*Jurua*: a tradução durante muito tempo me foi “barbudo”, em uma leitura a partir de Ladeira (1992). Só recentemente, Laércio Mariano Gomes, morador da Estiva, contou que a tradução pode ser “aquele que fala demais”. Também há outro sentido intermediário, o de uma pessoa com boca cabeluda, propícia a falar mentiras. O excesso marca a figura do *jurua*, e um excesso e ênfase na oralidade predatória, em “devorar”, como vermes, “comer o mato”, ou seja, transformar em campo, como gafanhotos, “falar demais e alto”, contar mentiras, ou seja, falar desnecessariamente.

É importante se ater a este aspecto da oralidade tanto dos *jurua*, quanto dos Guarani, já que estes últimos também enfatizam a oralidade, mas de outro tipo, e relativas mesmo a outros povos Tupi-Guarani. Os Guarani valorizam a



conexão entre o canto, a fala correta e medida, e a alegria, o que pode se contrapor à oralidade dos não indígenas. Estas considerações que se fazem sobre o *jurua* ainda levantam a questão da presença da predação e (tema tabu) da visão de canibalismo entre os Mbya. Veementemente os Guarani negam qualquer relação com tradições canibais, atribuindo-as a grupos Kaingang no passado, e que foram confundidos na visão de arqueólogos e antropólogos com grupos Guarani. O tema do canibalismo, se transferiu nesta cosmologia Tupi-Guarani ao outro humano ou outro animal: (alguns) Kaingang, os *jurua* (metaforicamente), a Anhã (o bruxo que comeu Lua) e também animais como as onças dos mitos, e os animais do *ojepota*, das metamorfoses. Ao menos no nível das teorias nativas, o canibalismo é visto não como incorporação de substâncias, mas como uma prática de devoração excessiva, e atribuído a alteridades que não são positivas. Deus, por outro lado, purifica, elimina a sujeira da morte, limpa o corpo do Mbya após ele falecer... Deus nunca é predador, sendo um protetor, um pai, irmão mais velho. Não por acaso os mitos frequentemente marcam as ambiguidades entre predadores e protetores, ou inimigos e parentes, como no caso das onças de Sol e Lua, e ensinam como é importante saber distinguir as duas classes.

As nomações mais tradicionais, de acordo com interlocutores, a respeito dos *jurua* são “os muitos” e “posseiros”. A primeira é falada principalmente em contextos religiosos, quando se evita usar nomações corriqueiras, talvez pelo costume antigo de que nomeações ou pensamentos sobre determinadas coisas são formas de atrair forças negativas e se expor. Não tenho dados suficientes para me alongar a respeito disso, mas alguns Guarani evitam ao máximo falar o próprio nome (em Guarani), somente atendendo quando são interpelados. No caso de rituais religiosos, parece que várias palavras são trocadas, sendo palavras mais comuns substituídas por metáforas. É o caso de “os muitos”, tendo em vista a proliferação que nossa sociedade atingiu. Zico, filho de Talcira, certa vez perguntou “por que existem tantos *jurua*?”. As perguntas que as pessoas fazem às vezes me pegam de surpresa, surgindo em contextos imprevistos – nas entrevistas que fiz, os entrevistados tinham a mesma reação, parecia. A resposta à questão aparentemente era evidente, mas então me dei conta que na




verdade não era, sendo complexa de responder. Zico riu muito quando a dúvida surgiu no meu pensamento. Não é o caso de responder aqui, penso, mas sublinhar esta desigualdade das quantidades de cada povo, e algumas narrativas de autonomia que existem. Apesar de alguns Guarani enfatizarem a opressão que os portugueses ou espanhóis exerceram sobre os Guarani, levando os Guarani, os expulsando, escravizando, outros questionam essas ideias, atribuindo-as a outros povos. “Os Guarani sempre foram poucos, e Deus fez assim e planejou assim”, diria o chefe de Itapuã.

A outra noção é de posseiros, uma tradução que fiz com base em “mão de terra” - *yvyo*. A característica apropriação dos *jurua* sobre a terra foi posta por Laurinda, mãe da já citada Talcira, em um dia em que estava inconformada. “Nós sabemos”, disse, “porque os *jurua* não nos dão terra. Eles não nos dão terra porque senão teríamos nossas coisas, nossa comida, e não precisaríamos trabalhar para os *jurua*”.

É fato que é necessário aos Guarani trabalhar em comércios e fazendas de colonos, geralmente, próximos de onde vivem - e geralmente por baixos salários. Machado (2013) certa vez contou como ficou irritada ao saber de um dono de uma venda que explorava uma aldeia Guarani, vendendo com juros, segurando salários, subindo preços, etc., em práticas que eram a ela claramente abusivas. Ela estava pronta para ir denunciar o dono, quando outros Guarani pediram que não o fizesse, e que era melhor deixar as coisas como estavam.

Apesar de saberem das explorações que são cometidas, o modo de ação Mbya prefere se esquivar dessas questões, preferindo manter uma política de boa vizinhança, mesmo com um alto custo. É ainda admirável que essa política seja incentivada, acredito que em todas as aldeias que conheci, ainda mais depois de 500 anos de exploração. Evitam-se ao máximo problemas com os vizinhos *jurua*. O Professor Catafesto de Souza, certa vez, contou da experiência de expropriação de terras do grupo Z\*\*\*\*\* (imagine-se o resto) em proveito dos Guarani. A empresa pagou a pistoleiros para ameaçar os Guarani que se mudavam para lá, além de fazer propaganda negativa sobre os novos moradores por toda a região. O professor afirma que, após essa experiência, divulgada entre o povo Guarani, sempre se evitou modos conflituosos de se obter terras, e se



frisou ainda mais o que eu chamo de política de boa vizinhança. No Sul, a política de demarcação falhou miseravelmente, seja porque nunca houve algum esforço político para sua implementação, seja pelas consequências violentas dos processos de demarcação quando postos em prática.

Como vimos, as ideias sobre os *jurua* são principalmente esses temas elencados: a oralidade excessiva, a destruição e a possessividade em relação a terras. São somente temas, e as relações cotidianas são muito diferentes, e muito mais abertas e próximas. Se não dissesse isso, qualquer um que já conviveu com um Mbya Guarani acharia estranho, considerando que existe muito alegria e abertura nos diálogos em certos momentos. Quando se reflete sobre a situação do mundo atual, entretanto, as considerações graves e críticas ressurgem, seja na fala de líderes políticos, chefes de família ou líderes religiosos.

Antes havia falado da autonomia em relação ao ato de falar de si, em que, a partir de uma lógica de respeito e cautela, se evita falar das ações e pensamentos de outrem, porque não se sabe sobre os desejos alheios. Machado (2013), de uma maneira muito inteligente percebeu a conexão entre o olhar e o desejo entre os Mbya, em que as pessoas olham - ou seja, encaram - o que desejam. É marcante nas visitas às aldeias a evitação do contato visual entre as pessoas, principalmente nos momentos de fala. Se alguém olha com muita atenção para algo, geralmente se interpreta como uma vontade de ter aquilo. Isso se aplica à comida, a dividir um cigarro, ao dinheiro.

Como estou citando o caso específico dos não indígenas, no pensamento Mbya fica marcado nosso desejo desmesurado a partir dos olhos. Foi impactante ouvir Laurinda afirmar que “os *jurua* só conseguem ver o que está na frente de seus olhos” e a seguir fez o gesto característico do cabresto. São esses momentos em que a direção entre o que seria o limitado, subdesenvolvido,

ingênuo (termos de um universo semântico aplicado aos indígenas) se volta contra nós na fala da xamã. Na realidade, existe um pensamento claro entre os *karaí* (os xamãs) e entre as pessoas Guarani em geral sobre a incapacidade do *jurua* de ver “as coisas invisíveis” que compõem um “outro mundo” que transcorre na aldeia e que os indígenas em especial podem perceber. Nosso materialismo, mesquinhez e desejo incontido - assim como aquela oralidade excessiva antes mencionada - revelam nossos costumes individuais e capitalistas vistos pelos olhos dessas comunidades Mbya.

Nossos olhos só olham para a frente, enquanto os Guarani olham à volta e veem o mundo invisível. Depois, ao longo do texto, vou conectar este sentido de apreender a realidade com a própria dinâmica do parentesco, com o sentido da memória e do tempo entre os Mbya. Por enquanto, podemos pensar numa filosofia que percorre distante a teoria nativa ocidental, mirando-a em sua lógica individual, capitalista, mesquinha (no sentido de não generosa) e analisando a partir de seus termos. Junto à imagem que a tecnociência, como diria Haraway, constrói de uma caminhada para a frente ininterrupta, com desenvolvimento tecnológico, com uma direção ao futuro constante, fica a imagem do cabresto, do cego e do louco se conduzindo. Ainda lembro das palavras de Stengers (2014) sobre a pausa necessária para se discutir cosmopolítica no ocidente, sobre nossa tarefa de parar o controle do tempo e poder analisar ao redor. Esses ainda são os momentos possíveis em que a imagem daquele espelho distorcido, que Clastres (2003:35) menciona, efetivamente funcionaria, em que o texto no papel ou na tela se torna um reflexo de horror, porque percebemos que nossa visão é limitada e nossas ações nos levam a uma só direção. Mesmo assim, o poder da antropologia é somente apontar, entre outras coisas, que existe essa limitação através das percepções de outros grupos.

Os não indígenas, além do apreço único pela materialidade visível (depois vou comparar isso com a noção de *mborayu*) também nunca se satisfizeram com o que Tupã lhes deu. Tupã, uma das divindades, sabendo como nós éramos insatisfeitos e reclamões, nos entregou duas tecnologias: o poder de fabricar armas de fogo e a escrita. Nós usamos o primeiro somente para nos matarmos, diz-se, enquanto que a escrita se revelou através dos Mandamentos. Por isso

Deus mandou seu filho voltar de sua incursão à Terra, quando tentou educar os não indígenas. Os Mandamentos foram o protótipo da tecnologia da escrita, a que se refere de modo muito genérico como o *kuaxia*, o poder que vem do papel. Desse poder, os indígenas são ávidos por aprender, já que a tecnologia do armamento é evitada entre os Mbya, sendo relegada aos *jurua* e Kaingang, ambos violentos. As duas habilidades possibilitaram o desenvolvimento tecnológico *jurua*, o que não é visto com ciúmes ou inveja por parte dos Mbya, diga-se de passagem, mas como um modo diferente de pensar e fazer as coisas. Desde aquela época, somos conectados a Tupã, Deus ligado aos trovões e à chuva, e que tem raios como armas, e, por analogia, tem todas as tecnologias de característica metálica ou elétrica ligadas a si, além da própria escrita.

Sabe-se também que Tupã mandou seu filho à Terra, para ensinar os não indígenas, mas nenhum dos *jurua* quis o ouvir, então o mataram de raiva, e desde então continuam matando e roubando uns aos outros. Os Mbya, apesar de não se referirem ao cristianismo com frequência, ao menos nas comunidades que visitei, ficam inconformados com o assassinato do filho de Deus pelos *jurua*, o que veem como um sinal da falta de habilidade de ouvir e de perceber o mundo invisível, como dizem, dos não indígenas.

Laurinda Kerexu, a respeito dos posseiros, os não indígenas, ressaltou também os domínios, que é um tema que percorre todo esse texto. Os *jurua* dominam a cidade - seu ambiente natural, por assim dizer - e buscam dominar agora os campos, disse. Esse domínio acontece através do apossamento, da vontade de controlar, comer, destruir mato e transformá-lo em campo. E acontece através dos cercamentos, que na fala de Laurinda adquiriu um tom especialmente emotivo: em busca do domínio dos campos, os *jurua* colocam cercas elétricas em volta de suas terras apossadas, tudo para impedir os Guarani de caminhar. Dentro dessas cercas, exercem o domínio sobre a terra a partir da criação de cavalos e vacas e da plantação de soja. É como a criação de um domínio paralelo ao que Nhanderu havia planejado, o que veremos no próximo capítulo, e a replicação do conhecido tema do dono de animais, que Descola (1998) já explorou, na figura do *jurua*. Esse é o perigo nosso, já que buscamos

sair de nosso domínio urbano, e replicar um domínio como dono de animais e da terra que não foi previsto na criação dos deuses.

A *kunhã karaí* também contesta a destinação de grandes parcelas de terra para áreas de proteção, áreas que poderiam claramente, na visão Mbya, ser usadas por eles. A terra existe, dizem, mas os *jurua* não a dão para que nós trabalhemos para eles, repetiu. A ideia de cercar áreas para proteção ambiental e a não permissão da entrada dos Guarani (pelas vias estatais, porque as pessoas sabem contornar esses problemas coloniais) é uma causa de grande perplexidade. O caso de Itapuã, localizada próxima a Porto Alegre e onde Laurinda tem vivido nos últimos 10 ou 15 anos, é paradigmático: ao lado de uma grande área de proteção ambiental, com nascentes, fauna variada, nas margens da Lagoa dos Patos - de água doce e salubre - e em uma área com até mesmo registros arqueológicos que atestam a presença Guarani, choca que tenham que se contentar com uma área dezenas de vezes menor, que permite algumas pequenas roças somente. Abaixo, inseri o mapa de Itapuã, feito pelos professores da escola local. A aldeia fica no alto de um morro e, se estivéssemos em seu topo, próximo a *opy'i* (no número seis), veríamos uma área enorme de proteção ambiental, além das margens das águas da Lagoa dos Patos. Ambas inacessíveis.

Imagem 3 - Mapa da Aldeia de Itapuã/Tekoa Pindo Mirim



Fonte: Professores da Aldeia de Itapuã/Tekoa Pindo Mirim

“Eles”, continuou Laurinda sobre os *jurua*, “esperam que a gente mostre nossa cultura. Mas como vamos mostrar nossa cultura se não nos dão terra? Se não nos dão mato?”. Assim, muitas práticas deixam de acontecer, muitos remédios deixam de ser usados, ficando somente na memória de pessoas mais velhas aqui no Rio Grande do Sul, ou possíveis de serem vivenciadas por outras pessoas somente com idas a outras terras Guarani, como na Argentina. Alguns costumes só podem continuar a ser obedecidos em determinadas terras e, em outros, é necessário fazer uma série de adaptações e concessões em relação ao que seria adequado. Diz-se que isso produz uma série de impactos na saúde e bem-estar dos Mbya. Não é o caso de antropólogos apontarem soluções, de maneira geral, mas somente apontarem caminhos possíveis de reflexão. Nesse caso, entretanto, a solução é bastante clara: que se dê (melhor dizendo, devolva) terra aos indígenas.



### 3 PARA SER OCUPADA





Vocês leram há pouco que a linguagem mais antiga destinada aos *jurua* é de donos da terra, os mão-terra, os posseiros. Essa é uma marca do pensamento Guarani em relação aos não indígenas. Por que falar tanto dos *jurua*?, podem perguntar. Mas o motivo é óbvio: é uma das alteridades mais presentes na vida atual Mbya Guarani. Quando se passa algumas horas na aldeia, é impressionante o número de não indígenas que circulam: professores, enfermeiros, assistentes sociais, pesquisadores, curiosos, missionários, apoiadores, indigenistas, pessoas querendo doar roupas ou abandonar animais no local. Os não indígenas se tornam, por parte dos Mbya, alvo de desejos, incômodo e um ressentimento pela terra perdida, e por isso os *jurua* são pessoas imaturas que deveriam aprender a viver em harmonia. A terra é livre. Nhanderu, falaram tantas vezes os *karaí* e quem os ouviu, criou a terra para que animais e Guarani e *jurua* vivessem em harmonia, e não existe motivo para disputá-la e, principalmente, cercá-la. A cerca é uma das marcas visuais mais fortes em relação ao território, como uma cicatriz. “No mundo não era para existir divisa”, afirma Talcira, “nem país, nem Estado. Para que que é?”.

O ato de tomar posse e colocar cerca sobre a terra é a ação que marca o objetivo do *jurua* de dominar os campos, após o característico processo de desmatamento - ato que o aproxima dos gafanhotos, como vimos no capítulo anterior. O regime da terra entre os Guarani é caracterizado por aquela semiótica pré-significante, diria Deleuze (1995:57). Uma semiótica que não admite uma rostidão, nomeações, o domínio, um código sobre a terra. Não existe um código sobre a terra, a não ser o que diz que a terra é livre, e deve ser usada em harmonia entre seus diversos seres, animais, *jurua*, Mbya, Kaingang. Os fluxos da terra não permitiriam a posse, o ato de pôr nome sobre a terra. A posse é estendida a roças, por exemplo, mas não à terra de maneira abstrata, e mesmo as roças tem um fluxo de proprietários ao longo do tempo. A não propriedade sobre a terra é uma das características do fluxo que os Guarani fazem cotidianamente sobre o território, e que permite compreender parte da relação com alteridades presentes no território e a mobilidade entre aldeias.

Não quero cair nas antigas teorias sobre o comunismo primitivo, já que em muitas outras esferas há posse, garantida pela lógica do ciúme, mas não

sobre a terra como um bem. O ciúme é o que garante que as posses (e pessoas) permaneçam temporariamente junto a si, mas somente com base nesse estado de espírito. O território é visto como uma virtualidade que é ocupada e reocupada (de acordo com critérios ditados por outras agências, como espíritos, Estado e deuses, é claro), e os Mbya circulam por toda uma região, independente, em geral, dos alegados donos da terra.

Existe uma diferença muito clara entre posse e propriedade. Roças e áreas de terra podem ser “de fulano”, sendo o “de” o indicador de posse – mas não de propriedade. As pessoas se mudam entre casas na mesma aldeia com frequência, entre aldeias diferentes também, o que faz com que a posse de terra ao redor de sua casa – local para lazer, para plantar uma lavoura ou árvores – também se alterne. Muito diferente da noção de propriedade ocidental, (quase) inalienável senão sob venda, compra ou doação. Já quando os Guarani trocam de casas e terras, as pessoas deixam uma posse e ganham outra, e depois perdem-na de novo. A mesma lógica de posse e senhorio existe entre os donos do rio ou de mato – eles são donos de uma área, exercem domínio, controle e cuidam do que existe ali. A relação entre domínio e cuidado é muito próxima, e é uma das características do poder entre os Mbya, sendo contraposta pela mobilidade e pela autonomia dos grupos e indivíduos.

Comentei anteriormente de meu TCC, em que seguia as aventuras das crianças e jovens da Estiva. Apesar de o terreno “legítimo” da aldeia ter somente sete hectares, a extensão do território percorrido era muito maior. As estradas de terra por toda a região eram conhecidas, havia trilhas pelas ilhas de mato ao redor, onde se procurava com esperança os sinais de tatus durante o inverno. As crianças que ficavam entediadas durante a tarde saíam para caçar passarinhos com suas fundas, feitas alguns minutos antes do passeio e jogadas fora depois. Conheciam-se os donos de cada fazenda e - diga-se de passagem - muitas vezes as pessoas faziam bicos para esses donos de comércios e sítios ao redor. Na falta de cachoeiras naturais, buscavam-se cachoeiras à beira da estrada, feitas quando uma rodovia cortava um rio e criava uma passagem subterrânea para o riacho.

Essa é uma das características do território: ele é refeito continuamente pelas pessoas a partir de uma virtualidade que é o território ditado pela memória e pela cosmologia. É uma tentativa de replicação de virtualidade, daquelas coisas que caracterizam o que de fato forma uma aldeia, e que são encontradas sempre sob alguma forma no território, mesmo que em uma cachoeira asfaltada. Ramo (2014) diria que é uma replicação com variação, dado que, frente a um modelo dado - essa virtualidade cosmológica de que falei - cabe aos Mbya repetir o modelo de ocupação da terra, mas com o percalço, ou vantagem, da mudança. A variação da ocupação está presente em cada aldeia nova que é fundada, porque acabam por faltar alguns elementos, ou são díspares ao modelo dado, ao que agrada, e surge alguma variação. Depois veremos isso melhor no caso da retomada de Rio Grande, em que esse modo de operar sobre a terra fica patente.

Havia redes que se traçavam sobre a terra da Estiva, em que as crianças encontravam locais onde tartarugas botavam ovos, os locais onde poderia haver animais soltos, os locais onde havia certos remédios ou árvores ou plantas que dessem frutos. E então alguém falava - “o coração da tartaruga serve para deixar mais forte”, ou “para nadar bem tem que comer aquela coisinha do peixe”, referindo-se à bexiga natatória do animal. Havia os lugares onde poderia acontecer *ojepota*, em que filmávamos especificamente sobre esse tema. Esses lugares eram ou à beira d’água, no caso da sereia - o *piragui* - ou no mato, local em que havia monstros indistintos (às vezes o *ojepota* não assume uma forma animal específica), ou *ojepota* onça, ou a grande coruja, o *ojepota* macaco ou sapo. No mesmo território, as crianças comentavam sempre a circulação de onças “que não eram onça” como diziam. Os adultos nunca confirmaram esses indícios de *ojepota* ao redor da aldeia, o que me leva a pensar que no caso era causado pela imaginação das crianças, ao contrário de outros casos em outras aldeias, muito comentados pelos adultos.

Isso tudo acontecia numa terra que, aparentemente, era minúscula, em que as pessoas ficariam em nossa imaginação confinadas ao pátio de suas casas. Mesmo assim, as áreas onde se coleta material para o trabalho (os diversos artesanatos), onde se pode se alimentar, onde há uma vista bonita, as

áreas permeadas por seres mitológicos, por donos de seres, por espíritos que vagavam... tudo ao redor era bem explorado. É bom ressaltar que eram principalmente crianças e jovens que faziam a maior parte dessa exploração, enquanto que os adultos são mais diretos em suas caminhadas, indo diretamente ao que querem coletar, como taquaras, ou então verificar uma armadilha. Abaixo, inseri um mapa, que se limita ao território propriamente da Estiva. Ele foi feito pelos professores da Escola, e mostra, além dos sete hectares da aldeia, alguns arredores.

Imagem 4 – Mapa da Aldeia da Estiva/Tekoa Nhundy



Fonte: Professores da Aldeia da Estiva/Tekoa Nhundy

Os açudes, charcos, rios, restingas eram todos muito visitados. Os Guarani têm predileção pelo ambiente do mato - e o mato grande e belo, aquele com árvores desenvolvidas, que possibilita criar trilhas, e onde os arbustos são escassos. Tanto é que, diz Jaime, *ka'aguy*, a palavra mato, significa na verdade "sob as copas". O ambiente protegido da copa, sob o abrigo do vento, com constância de temperatura, onde os animais se fazem presentes. Esse é o ambiente mais valorizado esteticamente pelos Mbya a respeito do território. Junto com as cachoeiras, a floresta é o que se considera bonito e é uma fonte de poder - até porque o mato é habitado por espíritos que são importantes para a espiritualidade e a saúde Mbya, apesar de sempre se referirem a esses espíritos de modo genérico. Essa floresta, além disso, é o motivo de antes os Guarani poderem viver nus, diria Gildo, já que haveria menos vento e mais constância de clima. O *ka'aguy rupa*, mato grande, belo e alto, o que pensamos como floresta, esse é um dos pilares do ser Guarani, afirmam as pessoas em geral e especialmente os *Karaí*. Laurinda, uma das grandes *kunhã karaí* de nossa região, tem sido muito enfática na importância desse tipo de floresta, com árvores que abriguem orquídeas, bromélias, que tenham córregos e animais, e do tipo que é cada vez mais raro no Rio Grande do Sul. Essa expressão *ka'aguy rupa* tem sido traduzida como "mãe natureza", por envolver uma noção abstrata de mato, como seu conjunto de biomas. Por sinal, apesar de a palavra mato ser menos estética, eu a uso por sua frequência em nossa região, e a palavra floresta tem um quê sonhador demais, ao menos por aqui (além de ser muito aplicada aos eucaliptos).



O *ka'aguy rupa* é o que baseia o ser Guarani em uma de suas facetas - além da tão explorada relação com o divino. É a fonte da saúde, da longevidade e duração da pessoa, das boas energias. Sem o mato os Mbya Guarani não podem manter sua cultura, como é falado. Mesmo assim - esse é o ponto - os territórios litorâneos, de pinheiros, restingas e várzeas são muito importantes, locais com variedades de plantas que não se encontram na Mata Atlântica. Uma espécie de cactus, por exemplo, é muito apreciada como remédio e por suas frutas, sendo uma planta que não cresce em ambientes que não de campos, restingas e no litoral. A região litorânea em sua extensão, com campos, dunas, aves aquáticas, charcos, capivaras, esses também são territórios e animais valorizados. Talvez por em geral se fazer pesquisa com Mbya Guarani ou Guarani em áreas de abundante Mata Atlântica, como em Santa Catarina ou no Sudeste, se tenha valorizado mais esse bioma na descrição dessa etnia. Mesmo na teoria nativa, como vimos, o *ka'aguy rupa* é associado a essa floresta bem desenvolvida e alta, típica da Mata Atlântica. Os territórios litorâneos do Sul, porém, com poucas árvores, também são pontos de referência da cultura Guarani, fonte de alimentação e saúde.



Esse ponto é importante se considerarmos as questões legais do Estado: aos Guarani não compete somente a Mata Atlântica e seus resquícios, mas também o pampa, a restinga, a área litorânea com sua vegetação característica, e a mata de pinheiros. E, como dizíamos, os Mbya têm uma memória muito boa

do lugar que seus avós ocuparam décadas ou séculos antes, mas têm uma teoria – muito bem fundamentada e divulgada – de que a terra não deve ser cercada, ser uma propriedade, ter seu fluxo e mudança e movimento contidos. É por isso que tantos dos seus territórios foram conquistados por *jurua*, que têm obsessão pela cerca e pela posse definitiva – a propriedade.

A territorialidade de que os Mbya têm experiência, então, não permite cosmologicamente uma codificação posterior, uma codificação imposta artificialmente pelos *jurua*. Existem muitos casos de objetos e animais que são ou posses de deuses, ou o contrário, sem posse possível, animais soltos no mundo. Assim são as galinhas e cães, animais sem significância cosmológica. O que não quer dizer que os animais são desconsiderados: as pessoas têm pena de matar galinhas, preferindo às vezes comprar frangos industrializados que pertencem aos *jurua*, abatidos por eles. Mas, nas interdições alimentares de homens e mulheres após o parto, as galinhas são animais inofensivos para se comer. Não se pode comer carne, se diz, mas carne neste caso significa os animais com donos protetores, ou que por sua agressividade e tamanho podem oferecer perigo. Desse modo, a carne do mato sofre interdição, os porcos e bois comidos poderiam, com seus espíritos, “ir atrás” da alma nova da criança que nasceu.

Os cães, mesmo não oferecendo perigo, são valorizados por seu serviço de proteção das casas à noite e por suas habilidades caçadoras, nos territórios em que existe a possibilidade de caça. Outros animais e objetos, por outro lado, têm uma significação que os coloca como pertencentes a alguém anteriormente. O lixo, por exemplo, pertence a nós, já que nós o produzimos. Os queixadas (não os caititus) são animais de estimação de Nhanderu, e se caem em uma armadilha são alvo de um grande ritual. O caçador que achou a presa na armadilha precisa avisar que encontrou um queixada antes de chegar à aldeia, a distância. Assim, quando entrar na aldeia, o *karaí* já está preparado para fazer um ritual dirigido tanto ao que achou o animal, como a todas as pessoas que vão comê-lo. Isso tudo para não provocar raiva em Deus, já que é um animal pertencente a ele, e é tarefa do *karaí* tirar essa marca do animal. É permitido comer paca (animal em que se transformou a mãe do Sol), mas causa uma



grande tristeza ao Sol quando se faz isso, e ele passa o dia brilhando triste se isso acontece.

Similar é o caso da terra, que Nhanderu fez para que todos vivam em harmonia. Os dois casos, de queixadas e da terra, são casos em que o objeto em questão (animal e território) já recebeu uma significação a partir de Nhanderu. O queixada como animal de que Nhandeu tem posse, e a terra como uma terra que não pode ser codificada, que deve ser sempre livre. Assim, o grande conflito entre os Mbya e os *jurua* se baseia na recusa em qualquer sobrecodificação sobre a terra por parte dos primeiros, e na recusa em haver terra não codificada, por parte dos segundos. Uma terra sem dono é uma terra que pode ter um dono, pensa o *jurua*. Uma terra desocupada é uma terra que pode ser ocupada, pensa o Guarani, e novamente desocupada. Imagine-se o incômodo que gera a ideia de demarcação de terras, como Ladeira (1992) já havia contado anos atrás.

No texto de Ladeira (1992), já muito antigo, ela descreve como os Mbya nunca foram a favor da ideia de lutar por terras como propriedade, noção criada pelo Estado brasileiro em relação ou às reservas antigas, ou às demarcações. Os Mbya preferiam ou entrar em acordo com *jurua* da região, ou, na medida em que acontecia o avanço dos comércios, fábricas, empreendimentos turísticos, sítios, moradias... todas as variedades de expansões que fazemos, na medida em que isso acontecia, eles se retiravam para ainda mais longe, para mais distantes dentro do mato. Vários Mbya confirmaram esse modo de proceder, que é uma estratégia política em relação aos *jurua*. Keese (2017) em um ótimo trabalho, recentemente, caracterizou esse modo de praticar a política, e que se relaciona à dança e à espiritualidade, de “esquiva”, ou “fazer errar” na acepção literal da palavra original Guarani. A outra estratégia sendo levada a cabo é a boa vizinhança, que citei anteriormente. Ladeira (1992) descreve como o ato jurídico de demarcação de terras suavizou esse processo, que é essencialmente um conflito, o deixando menos belicoso, com a linguagem jurídica, ouvindo as partes, compensando os colonos e fazendeiros.

Ainda hoje, porém, a ideia de demarcar uma terra é bastante controvertida entre os Guarani, a partir daquele pensamento citado há pouco sobre a

impossibilidade de se cercar, limitar e se adonar da terra. No Rio Grande do Sul, ao menos, o uso do instrumento de demarcação não foi tão significativo no caso dos Mbya (os Kaingang têm uma visão muito distinta a respeito deste processo, e parecem utilizar os atos de demarcação e sua combatividade como um modo de demarcar, além da terra, seu pertencimento e sua força Kaingang).

É importante salientar que, afora as considerações a mandamentos que os Guarani ou Kaingang têm em relação à terra, a política nacional e estadual é fortemente contra a demarcação de grandes áreas de terra para indígenas no Rio Grande do Sul, e também no Sul e Sudeste do Brasil. Podemos citar vários políticos que orgulhosamente são contra esta prática, como Gleise Hoffman, Alceu Moreira, Luis Carlos Heinze, entre outros, sendo a luta contra a demarcação de terras uma de suas bandeiras políticas dirigidas a grandes e pequenos agricultores (apesar da parcialidade de suas visões).

Conversando com os Mbya de várias aldeias do RS, às vezes surgia o tema dos antigos acontecimentos desde a época da colonização, passando pelas missões, pelas idas e vindas pelo interior, os anos mais recentes. Como estamos tratando de território, acredito que seja interessante, além do uso atual deste, ter a compreensão do processo histórico da terra Mbya Guarani a partir de alguns relatos. As histórias são entremeadas por diversas alteridades humanas, os *jurua*, portugueses, Kaingang, fazendeiros. Alguns dizem que os Mbya “se esconderam” no mato, evitando o contato com não indígenas, e veremos que isso é parcialmente verdadeiro, mas não de todo.

Um dos temas que mais incomoda os Guarani com quem conversei foi a ideia amplamente divulgada de que os Guarani vieram do Paraguai. Essa narrativa, a propósito, foi e ainda é usada por aqueles contra demarcações de pedaços de terra indígena - pedaços, porque sempre são terras aquéns, menores, insuficientes. A lógica seria: já que teriam vindo do Paraguai, não mereceriam viver no Brasil. Esse argumento tem sido especialmente utilizado nos últimos conflitos no Morro dos Cavalos (Palhoça, Santa Catarina). Envolvendo episódios de violência bastante gráficos, a população e a pequena elite urbana e rural de Palhoça se uniram contra os Guarani Xiripa que moram no local. Os episódios de violência buscaram expulsar os índios paraguaios, e os

ideólogos do movimento, que estudaram minimamente sobre esse povo, usam dos argumentos históricos e antropológicos da origem Guarani no Paraguai para justificar sua violência. Reafirmo que aquela afirmação (os Guarani vêm do Paraguai) é falsa.

A seguir elenco os temas principais que me foram contados sobre a criação da terra antes desses incômodos que os *jurua* têm causado nas últimas centenas de anos. Narro os episódios a partir de relatos Guarani e a partir dos escritos de Cadogan. Nunca ninguém contou a narrativa da criação da primeira terra a mim, como para Cadogan (1959), então me sirvo dele, brevemente, para o começo da epopeia, e depois a narrativa segue com os relatos que me forneceram. A quem já conhecer a história, é possível prosseguir até a página 74.

Em uma imagem reconhecidamente bela, Nhanderu surge da treva do mundo desdobrando-se de si mesmo, e abrindo-se como flor. Ele cria seus pés, seus ossos, um enfeite para sua cabeça, e o colibri. Dele surgem alguns deuses, que são ele e ao mesmo tempo não o são, sendo distintos de sua figura. São eles: Karai, Jakaira, Nhamandu e Tupã. Contaram-me que Jakaira que não tem umbigo, ou seja, não tem pai nem mãe, mas o ancião ouvido por Cadogan atribui essa característica a Karai.

Aqui já entram os sábios que conheci, completando a narrativa. Os quatro deuses, junto com Nhanderu Papa, criam a terra em sua forma. Nhanderu cria o mato. O primeiro animal é o tatu. Deus cria os Guarani inicialmente, todos homens. Esses, de início, namoravam entre si, e nem eles nem Deus gostavam disso. “Faça mulheres para nós”, pediram os homens. Deus criou as mulheres então a partir de um balainho. Nhanderu evitou ao máximo criá-las, porque, como Talcira lembrou, “ele sabia que as mulheres iam sofrer. Tem os homens que batem em mulher, tem os homens que matam a esposa.”

Esse é outro motivo de os Guarani não terem preconceitos - ao contrário dos *jurua*. Esse também é o motivo de existirem gays. Em um diálogo, no fim das contas, sobre fundamentalismo, Talcira explicava que, se sem Deus ninguém vive, não poderia ser o caso de os gays não serem de Deus, como alguns cristãos afirmam. Deus é Deus, conta, porque fomos nós mesmos criados

por Deus e a própria existência é apoiada por Deus. Esse é o motivo de se ter que respeitar. É outro exemplo dos característicos diálogos teológicos que Talcira estabelece, se questionando sobre as diferenças do mundo, como era e como é.

Os primeiros homens habitavam um mundo cujo dono era Jakaira. O contexto inicial era de intensa transformação. O *ojepota* - a transformação em animal - era extremamente comum naquela época. O homem Borboleta, por exemplo, ia à casa das mulheres, casava-se com elas e transformava-as também em borboletas. Ramo (2014) conta que os deuses passaram a se incomodar com essa transformação que os seres praticavam a todo momento. Na mesma época, os animais falavam, habilidade que só conservaram os animais que foram para o céu posteriormente. Os *jurua*, se alguém se perguntar, habitavam do outro lado do oceano, criado por Deus especificamente para esse fim, inicialmente. Era um lugar muito quente, e por isso que se espalharam por várias regiões, buscando fugir do calor, ao contrário das temperaturas amenas de que gozavam os Guarani sob as copas.

Em uma linha do tempo um pouco confusa, também houve a história de Sol e Lua, que apresenta de modo mais marcante o início das diferenças e da potência de criação dos deuses. Sei que a história já foi contada inúmeras vezes em trabalhos antropológicos, mas peço a licença para narrá-la novamente aos



desprevenidos. Por sinal, as palavras não são minhas, a voz de Talcira as ditou e foram transcritas por mim. É lógico que esta não é uma transcrição literal: os registros da fala e da escrita são distintos, possuem marcações e características diferentes. Transcrever tempos verbais incorretos na linguagem escrita, por exemplo, mas válidos na linguagem oral, pode contribuir à verossimilhança, mas também contribui para uma imagem de ignorância do entrevistado em nada desejável. Quem usa o registro da fala não se preocupa naquele momento com

os padrões da escrita, basicamente, e por isso, ao passar de um registro a outro, faço algumas alterações. Nada mais justo que obliterar os “né”, os “aí”, as variações coloquiais da língua. Também se sabe que se perde na escrita a entonação e emoção que a fala carrega, de que a escrita só traz indícios.

No dia desse relato, Talcira estava em sua casa de barro, sentada em seu banco conosco à volta. Estávamos eu e a equipe do filme “Antes do Lembrar”, cujas imagens registradas nesse dia, feitas em película em preto e branco, pontuam partes desse texto. Sua filha Araci a acompanhava, sentada ao lado, e servia de intérprete à mãe para algumas palavras difíceis de traduzir tanto do Português como do Guarani. Antes de chegarmos, oferecemos fumo em corda para picar e acender no cachimbo, então o ambiente foi tomado pelo aroma adocicado do tabaco. Era primavera e ainda estava um pouco frio. Uma fogueira crepitava no centro.

Talcira dizia... Vocês acham que a lua é mulher, não é? Para nós, não. É homem também. Porque o Sol foi criado no mundo. Era uma pessoa. A mãe dele era que nem nós. Vivia no mato, tinha aldeia. Era quase o início do mundo, assim minha avó contou. Todos os bichos do mato falavam ainda na época do Sol, tinha tigre que falava. A mãe do Sol era como nós, só que ela sempre andava solteira. Chegou um homem e ele queria casar com ela. Gostou muito dela, era uma pessoa também, como nós. Chegou e queria casar. E o pai dela a deu. Eles viveram juntos só dois dias, porque ela ficava muito brava com ele. Ela não fazia para ele nem comida. Então ele, só com dois dias, engravidou-a, e foi embora. Foi para o céu, e já foi. E ela ficou grávida ali. Quando viu, o Sol já tinha 6 meses, ele falava dentro da barriga dela. Ele queria ir atrás do pai dele. O filho dizia "agora você, que foi ruim para ele, tem que ir atrás do seu marido". O pai dela a mandou para o mato.

Ela foi atrás do marido, mas ele já tinha ido para o céu. E ela queria alcançar ele. Daí foi... Quando foi longe, tinha outra estrada. Ela não sabia para onde que ele tinha ido, qual a estrada que ele tinha pegado. Ela perguntou "para onde é que teu pai foi?" e o gurizinho dizia "vai ir à direita". Assim ela ia indo. A cada vez tinha duas estradinhas, tinha sempre uma flor. Ele dizia "vem pegar essa flor para mim", e a mãe dele foi pegando. E desse jeito foi. Ela estava cheia

de flor já na mão dela. Mas no último caminho em que ela chegou, tinha uma vespa que mordeu a mão dela. Por isso ela ficou brava com a barriga dela. “Você não está na claridade, por que está pedindo todas essas coisas?”, disse.

Ela foi de novo por um caminho. Chegou e tinha flor de novo. O Sol dizia para a mãe dele "não é para pegar mais". Ela perguntou para onde o pai foi, mas ele não contou mais, porque a mãe dele ralhou com ele. Assim ela errou e foi onde tinha bicho. As onças, que falavam. Tinha um casal de onças que falavam e então ela chegou ali e a onça matou a mãe dele. E comeu a mãe dele. Tirou aquela criança, botou no fogo, mas ele não morreu. Era o Sol, não podia morrer. E a velha levava no pilão para socar. E picava em volta do pilão. Não morreu. A velhinha dizia “ah, agora vamos enxugar bem, vamos criar”, ela disse para o velho. Assim ela foi criando o Sol. Se criou todo, cada dia crescendo.

Ficou com mais ou menos sete anos, e já ninguém o matava mais. Tinha bastante das outras oncinhas pequenas que tinham ido caçar, e voltavam tarde, “bah, vamos pegar o Sol para comer”, disseram para a velhinha. A velhinha disse não, deixa ele se criar para mim. “Quem sabe, quando ficar maior, a gente vai comer”, a velha disse. Nem ia comer. O Sol dizia para o velho "Agora tem que fazer flecha para mim", então o velho fez. O Sol caçava, caçava só borboletinha, trazia bastante, e dava para a velhinha, e ela torrava para comer. Comia tudo.

Então ele já estava com 12 anos. Só aí que ele pensou na Lua “acho que vou formar um irmão pra mim, um companheiro”. Ele veio de um pauzinho de cerne de alecrim. Ele também já se criou rápido, a Lua. Ficaram juntos, os dois. Ele caçava e caçava. A velhinha dizia "lá naquele cerro vocês não vão para lá, porque lá é muito perigoso". Eles não iam. Um dia a Lua disse, e parece que ele era mais sabido, e disse "por que não é para gente ir naquele cerro? Vamos lá!". E foram. Chegaram naquele cerro e foram caçar passarinho. Mataram bastante. A Lua gritou "vem aqui! eu atirei naquele papagaio", e o papagaio deu risada. Então o Sol foi lá, ele atirou uma flecha, e o papagaio deu risada de novo. "Vocês estão matando, dando alimento para aquele que comeu tua mãe", o papagaio falou para eles - e eles choraram. "Nós tínhamos mãe", a Lua disse, mas o Sol já sabia. Eles mataram bastante passarinho, e foram os enfileirando num tronco

caído. Então botavam nome - a Lua que botou nome. Assoprava no cuzinho dele e já voava. Surgia o nome do passarinho ali.

Depois chegaram sem nada lá naquelas onças. O velho dizia "por que vocês não mataram nada?" e a velha dizia "tem que ir de novo!". O Sol ficou bravo, porque sabia que ele tinha comido a mãe dele, e eles pensaram em matar todas aquelas onças pequenas. Então formaram uma árvore que tem fruta, se chamava de ovaia.

Eles formaram aquela árvore, mas do outro lado do rio, e fizeram uma pinguela bem estreitinha para as onças irem passando para comer lá e para eles derrubarem na água. Aí o Sol trouxe uma fruta. E deram para as onças experimentarem. "Bah, coisa boa que vocês trouxeram", eles disseram, "onde que tem essa fruta?". Os dois responderam "lá do outro lado do rio". "De que jeito a gente vai passar, a gente não sabe nadar", disseram. "A gente vai fazer uma pinguelinha para vocês passarem". Os dois já combinaram: Sol para lá e a Lua para cá. Quando o sol fizesse sinal, era para Lua virar aquela pinguelinha, para derrubar todos eles na água e eles morrerem. Só que a Lua sempre foi teimoso, bem atrapalhado. E já fizeram toda a pinguelinha.

O Sol já estava lá, e a Lua do lado de cá. Mas antes de o Sol fazer o sinalzinho... Tinha uma grávida, que foi bem atrás, bem por último... Aí foi. Quando a grávida botou o pé na pinguela, a Lua virou. Morreram todos os outros, mas a grávida escapou. E da grávida nasceu uma onça, homem. De lá foram se multiplicando até hoje. Não era para ter mais onça, porque eles iam matar todas, mas a grávida escapou. Foi assim que não morreram todas.

Então ficou Sol e Lua, um para cada lado. O Sol ficou brabo com *jaxy* [o nome original Guarani de Lua], e ele não cruzou mais. Não fez mais pinguela para a Lua passar. O Sol disse "agora estou indo lá para o... ", não sei para onde. A Lua disse "e eu?". "Você vai, tu quis ir para lá, tu vai do outro lado". Aí foi. A lua já estava passando fome, para onde o Sol ia, ia a Lua também. Para um lado, a bem dizer para baixo. Foram. Eles foram pousando, porque o Sol sempre faz a comidinha dele, uma fruta. E a Lua dizia "e eu? Estou sem comer". E sempre se falavam. Então o Sol formou um guaviroveira, e tinha bastante fruta. "Tem ali uma árvore que tem muita fruta, daí você come", ele disse. A Lua se sentava,

comia, comia bastante e terminava com aquelas frutas. Então ele foi de novo. A cada fome que a Lua tinha, o Sol sempre tinha que formar uma árvore. Formou um coqueiro com bastante coco. E também uma fruta que a gente assa no fogo, formou essa também. E surgia o nome da fruta também. A raiva do Sol já tinha passado um pouco... ele castigava a Lua um pouco. Porque aquela água era muito larga, quase 200 metros de largura. Aí eles brincavam ali, e o Lua gritava para o Sol "você está aí?", "Estou, estou esperando você cruzar", dizia o Sol. A Lua dizia "Mas de que jeito eu vou cruzar, é muito grande a água". "Mas tu pega uma varinha, aí tu apincha na água e tu cruza em cima dela. Aquela é tua pinguela". "Não, vai quebrar a varinha, vai quebrar e eu vou cair na água." "Não cai, tu passa". Daí eles ficaram ali uma semana, que a lua não podia passar, tinha que cruzar aquela água. O Sol dizia "agora vem, se tu não vier agora eu vou te deixar, tu nunca vai passar mais". A Lua criou coragem, pegou uma varinha e apinchou. E era fácil de passar. Então ficaram juntos de novo.

Foram juntos: "Agora tu não vai me atrapalhar mais" o Sol disse para ele. Era só medo da Lua de passar. Foram de novo juntos. Chegaram numa capoeira baixa. Chegaram ali. Tinha ali um bruxo [Anhã, na língua Guarani]. Ele sempre botava os ovos na água. Então a Lua dizia "Vamos roubar os ovos do bruxo". "Não, ele vai te pegar, não é de mexer", respondeu o Sol. A Lua é teimoso e ele foi lá. Entrou na água, e aí quando ele estava tirando, aquele bruxo chegou e o tirou da água. Ele matou a Lua e estava comendo. Ele cozinhou ali, comeu a Lua, e estava comendo. Chegou o Sol lá. "Ah, chegou visita, eu já estava pensando que ia chegar visita" o bruxo disse enquanto comia. Ele ofereceu carne da Lua para ele. Ele disse "eu não como desse peixe. Minha mãe não me ensinou a comer desse peixe". O Sol disse, porque o bruxo fez sopa da Lua, "tu guarda a sopinha pra mim, daí tu junta todos os ossinhos, tu não mastiga os ossos. Tu junta tudo na peneira. Daí eu vou dar umas caminhadas um pouquinho depois eu volto." Então o Sol foi olhar os matos. Ele fez a voltinha e chegou de novo lá naquele homem. Ele tinha guardado. A gente comia num pedacinho de porongo naquele tempo, a gente não tinha prato. Ele guardou sopinha dentro daquele pedacinho de porongo. Ele juntou todos os ossos e deu para ele "toma, a sopinha", falou, "Eu vou fazer artesanato dos ossos do peixe", disse o Sol. Aí



ele deu e disse "mas tem que fazer aqui também para eu aprender também". Mas o Sol disse "Não você não vai aprender, eu vou levar ali no meu ranchinho para eu fazer". Ele levou sopinha num pedacinho de porongo e osso, ele levou tudo. Então ele formou de novo a Lua. E aquela sopa que ele levou era para fazer o miolo da cabeça. A Lua já levantou de novo. O Sol disse "mas eu falei que não era para pegar os ovos dele. Agora tu não me atrapalha mais, tu já me atrapalhou de novo". A Lua respondeu "não, agora não", e foram de novo. Aquele homem velho seguiu atrás dele. Foi com flecha e tudo, e tinha bastante arma que era dele. A Lua perguntou "vamos correr?", e o Sol disse "não, não é de a gente correr. Deixa que ele venha. Só que quando ele nos alcançar a gente vai trepar numa árvore". Ele vinha chegando atrás deles, e então o Sol formou uma árvore. Eles subiram lá em cima. O bruxo chegou e estava atirando flechas, e os dois chacoalharam o galho daquela árvore. Eles caíram e fizeram o cedro. A madeira cedro. Tinha fruta e caía fruta, e naquele momento se apoiaram de novo, e daí caía quati. Formaram quati. Ele já ficou louco e foi atrás deles né. Não mexeu mais com eles, foi atrás do quati. A gente diz que o eclipse é o Anhã comendo a Lua. Porque ele já foi marcado naquele tempo. Para vocês é um eclipse, uma coisa natural, para a gente é o bruxo comendo a Lua de novo. É normal... Porque já foi comido antes. E até agora come. Até hoje come, é por isso. Foi a Lua que errou, por isso que acontece até agora. Aparece bem o sangue se a gente olhar. Só que o sangue não pode pingar no chão. Já tem cachorrinho atrás lambendo o sangue da Lua quando é comido.

Os dois se separaram ali. Quando eles iam, o Sol já ia subir para o céu. E depois eles voltaram, ali perto, na beira da água. Mentiram para o Anhã, e então ele veio atrás de novo, porque o Sol deve artesanato para ele. Ele veio de novo. O Sol disse "não, vamos formar uma guria, que a gente chama de nossa irmã". Daí quando de novo veio aquele velho, tinha uma moça nadando ali, pelada. Aquele bruxo veio olhando só para ela. E aí dizia "bah, vocês têm uma irmã bonita". Eles responderam "nós temos sim, se tu quer casar, a gente faz tu casar com ela." E ele: "mas estou gostando dela". O Sol dizia "só que tu não bota ela muito na água, quando tu casar com ela". Aí ele disse "Está bom, eu não vou botar, não vou deixar ela tomar banho todo dia". Eles foram de novo, deixaram a

guria com ele. Não botaram nome nela, era só para enganar o Anhã e ele não ir atrás.

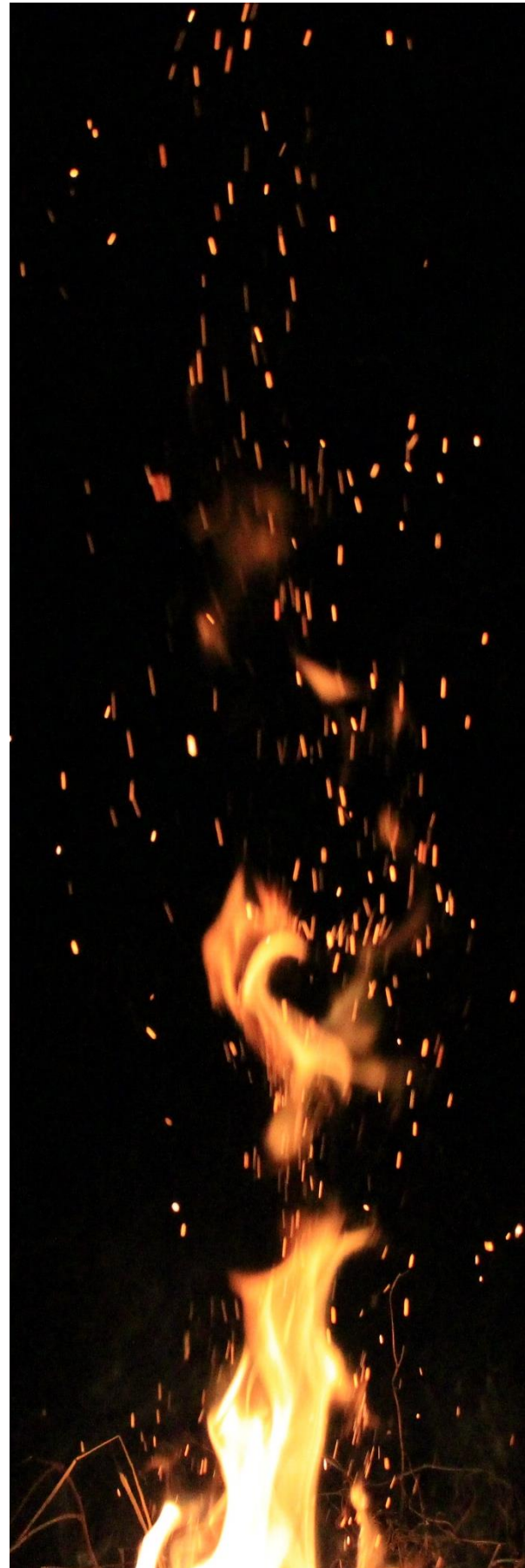
Foram de novo. Deixaram o bruxo, que ficou bem feliz com aquela guria. Anhã sabia que não ia mais alcançar a Lua, nem que fosse atrás. Ele nadava com ela, e de repente ela foi mais para onde estava fundo, e ela se afundou. Não saiu mais. Os dois já tinham ido. Chegaram e já combinaram “Agora a gente vai subir para o céu e vemos qual é a função que você vai pegar”, ele disse para a Lua. A Lua disse: “eu vou ser o Sol, eu vou iluminar o dia. Quem vai iluminar realmente sou eu”. E aí o Sol não quis “de que jeito eu vou ficar? Tu é muito preguiçoso. Não, isso é para mim, porque tu não vai clarear”. Se a Lua fosse o Sol, ele ia ter preguiça e ia deixar tudo escuro. O Sol respondeu “Mas tu que já foi comido pelo Anhã você vai à noite. Você ilumina a noite”. A Lua não queria e disse “Não. Eu vou ficar só para mexer com todas as mulheres que tem no mundo”. Ele gostava das mulheres, por isso que até hoje a gente que é mulher menstrua. É a Lua que namora. Para nós é assim. A Lua que mexe com as mulheres, fica com as mulheres, por isso que a gente menstrua. Aí o Sol aceitou isso. O Sol não deixou a Lua iluminar o dia. Porque o Sol nunca ia falhar. O dia que falhar, vai terminar o mundo. Porque ele sabe, ele andava no mundo. Porque a mãe dele andou no mundo, e também o Sol. E os ossos dela estão ali. E aí ele

vem para iluminar o mundo, mesmo com tantos problemas o Sol sempre está vindo. A Lua é mais preguiçosa, e mexe com as mulheres.

O Sol tinha uma flecha comprida. E eles formaram uma irmã de novo. Tinha três. Ele já estava pronto para subir para o céu, e então ele formou uma árvore bem alta. Mandaram a guria subir primeiro. Mas a guria subia e a Lua dizia 'ih, a bunda dela!'. Daí ela descia de novo. Ela tinha vergonha, e descia de novo. O Sol dizia "não escuta a conversa dele, tem que subir e ir para o céu". Ela ia de novo. A Lua olhava "ah, a bunda dela ali". Ela descia de novo. Aí a Lua disse para ela "já que tu não vai subir, tu vai ficar e tu vai ficar como um pássaro". E era o urutau. Aquele é irmã da Lua. Fica olhando para a Lua sempre. É irmã do Sol e da Lua, só que ela não conseguiu subir por causa da Lua.

O Sol queria formar a mãe dele de novo, mas não achava outras pecinhas. Só que não conseguiram formá-la, daí largaram "tu vai ficar o bicho que é, paca". Aquele é a mãe do sol. A gente come aquela paca. Pega no mondéu e a gente come. Quando cai no mondéu, tu vê que o Sol vem devagarzinho, porque a mãe dele queria estar ali. Ele fica tristinho. Assim ele veio triste.

"Quando o pai contava assim eu chorava de dor", finaliza Talcira. "E daí Sol tinha flecha, e daí ele cutucou no chão, e puxou de novo, e veio água de novo. Aquele lugar está no Paraguai e é do tempo que ele fez. Lá que eu queria conhecer um dia, antes de eu ficar muito velha. Aquele lugar é no meio do mundo, bem no meio. O Paraguai é o centro do



mundo. E daí lá que agora toda a bicharada vem tomar água. O Sol criou um pé de erva ali. E daí na forquilha tem aquela flecha que ele deixou, como uma ruína. A gente pensa muito 'bah, o que Deus fez no mundo e a gente não vê nada'. É difícil isso. Eu fico muito triste quando falo disso. Tenho pena por não alcançar tudo o que eles alcançaram."

Assim termina o relato dessas origens. Os animais foram embora com o Sol, e desde então pararam de falar. Paca e Urutau, mãe e irmã do Sol, não conseguiram mais subir para o céu, e ficaram desde então aqui. Tanto Sol e Lua, como os dois animais, ficam se olhando sempre, tristes. A fonte original das águas fica no Paraguai - eu e alguns Guarani especulamos que era em Caaguazu, um distrito paraguaio. Por isso aquele local é o centro do mundo, é a origem das águas, e para onde convergiam os animais.

Uma narrativa de Ramo (2014) traz ainda a informação de que aquele rio onde Sol e Lua se afastaram e seguiram em paralelo se abriu posteriormente na separação entre a terra em que vivemos e o paraíso - a Terra sem Males. Outro relato de Pierri (2013), traz o dado de que, junto com as onças que caíram na água, surgiram também os monstros da água, como a lontra e os lobos marinhos, e, da pinguela, surgiu a Anaconda. É importante notar que Lua, com todos os seus erros - sua teimosia em errar e em acertar - fica deste lado do rio, enquanto o Sol fica do outro lado. Um lado contra o outro, já mostrando os desdobramentos cosmológicos do tema da Terra sem Mal, a correção do Sol contra a teimosia da Lua, seus interesses carnais e mesmo assim sua capacidade de ir para o Céu.

Apesar de não ter sido narrado para mim, segue-se o dilúvio desta primeira terra, terra mítica cheia de transformações e grandes personagens. Ela termina com, segundo Cadogan (1959), Jeupié, um homem que comete incesto contra sua tia. Como punição pela falta, os deuses resolvem inundar toda a terra. Jeupié e sua mulher dançam e cantam fervorosamente por meses, até que uma palmeira se ergue e eles sobem, e logo depois são alçados até o céu, criando uma morada junto aos deuses menores, diz-se.

Jakaira, que tinha posse da antiga terra e dela cuidava, cansou-se dos erros cometidos e disse que abandonaria seu projeto, perguntando antes se algum dos outros deuses queriam a tarefa de criar uma nova terra. Nhamandu e

Tupã se ofereceram para se encarregar dela, cuidando e vigiando a nova terra. Esta é marcada pelo signo das dificuldades, como diversas etnografias marcam, o *tekoaxy*. Existe muito mais variedade de seres nessa terra, os animais não falam, e a transformação dos seres, seja em *ojepota* ou em sua capacidade de subir aos céus é limitada, ainda que possível. A capacidade de subir ao céu é chamada de *aguyje*, o estado de perfeição, ou de maturidade das frutas (Cadogan, 1959). Keese (2017) relata que Anhã, o bruxo, também é uma forma de *aguyje*, mas uma perfeição de modo distinto, constituindo-se de fato como animal. Ramo (2014) estende o *aguyje* também aos espíritos dos mortos – *ãgue*, que são mais fortes no inverno.

De volta aos tempos atuais, a narrativa nativa aponta que desde a chegada dos portugueses havia grandes aldeias de Guaraní espalhadas por todo o território da região. Havia aldeias em todo o Sul do Estado, em Pelotas, Canguçu, Rio Grande. Quando os portugueses chegaram, eles levaram (não fica claro de que modo) boa parte dos Guaraní da região para o Paraguai. É por isso que esse país assim se chama: as aldeias da região sul se chamavam “*paragua’y*”, um modo alternativo de dizer grande mar, na língua Guaraní. Eles levaram este nome àquele país.

A ideia de “se esconder”, de dissimular, se esquivar está muito presente nos discursos. As histórias sobre aquela época são um pouco confusas, porque poucos as conhecem, em geral avôs e avós, e cada um sabe um trecho específico. Os Guaraní em várias áreas também não mantêm o que, em uma visão ocidental, seria uma crítica destas narrativas. Frequentemente são incongruentes dum ponto de vista da - minha - lógica, com modos e surgimentos distintos de *juruá*, Guaraní, de homens e mulheres. As pessoas não parecem questionar muito estas diferenças, aceitando a veracidade de todas, mas dando especial importância às narrativas de suas famílias. É bastante admirável que, do ponto de vista das histórias e explicações sobre o mundo, origens de coisas e pessoas, se tenha a tendência de concordar e ver verdade, e não de desconfiar e procurar falsidades, como seria o ponto de vista científico. O ceticismo cartesiano procura a verdade através de sua negação prévia, ao colocar entre parênteses sua possibilidade de existir. A própria ação já coloca de antemão o

estatuto do objeto ou enunciado sob exame em perigo, suspeito de não ser verdadeiro. Na cosmologia Mbya Guarani, se procura a verdade, os pontos de contato prévios às coisas, e se identificam semelhanças com mais facilidade do que incongruências entre mitos e contos diversos. Existe mais pluralidade de ontologias, pelo próprio modo de proceder o pensamento na cosmopolítica Mbya.



Sobre este percurso histórico na época da conquista, o panorama parece ser de grandes aldeias espalhadas pela costa do Rio Grande do Sul - região que adquire ênfase por meus interlocutores morarem aqui. Estas aldeias, no litoral norte e sul do Estado, eram as aldeias grandes, como chamam hoje, onde viviam muitos Guarani, que foram retirados pelos portugueses. As pessoas evitam falar deste assunto, porque é um tema sensível que provoca muita dor, preferindo lembrar esse passado mais feliz e evitando lembrar a fase triste. Aparentemente, eram somente Guarani que viviam nesses locais, e outras etnias não foram mencionadas. A grande quantidade de Guarani e a organização do lugar são bastante ressaltadas.

As pessoas lembram que o ambiente próximo ao mato ou sob a copa das árvores era o melhor. Apesar de o contato com os Kaingang não ser enfatizado, quando havia recém me tornado bolsista, uma entrevista que o Professor havia coletado me chamou a atenção. Zílio, um grande pensador Kaingang, contava como seus próprios avós visitavam há muito tempo (não há como se precisar esse tipo de informação) as margens do Guaíba. Em uma das margens se juntavam os Kaingang, que vinham caminhando por semanas desde acima, do Planalto, região que os caracterizaria, e notamos novamente que o bioma que seria relativo aos Kaingang, ou seja, as matas de pinheiro, não era o único que percorriam. Mas do outro lado do Guaíba, era onde Zílio conta que as famílias Guarani montavam acampamento, e ficavam os dois, cada um de seu lado, brincando na água e se divertindo. A narrativa, além de mostrar o uso do território porto alegreense a partir da memória indígena, também revela a relativa proximidade entre ambos os grupos desde há muito: próximos o suficiente para se verem e interagirem, mas mantendo suas distâncias relativas. Veremos que a mesma lógica tem se replicado em diversos casos que aconteceram ao longo dos últimos anos e, possivelmente, seja uma lógica aplicada desde muito antes.

No conhecido período das Missões, houve os grandes aldeamentos no interior do atual RS, mas também na Argentina (nas Misiones) e no Paraguai. Agostinho Moreira, morador da Estiva, mas de ascendência Xiripa de Santa Catarina, explicou certa vez que os Sete Povos das Missões eram, de fato, sete povos, e não um sinônimo para cidades. Os sete povos foram reunidos pelos jesuítas e formaram sete cidades distintas. Os povos, alguns cujos nomes se perderam, ou parecem ser confusos, seriam os Kaiowa, Tambeope, Xiripa, Mbya, Pain, mais outros dois. A narrativa revela a grande variedade (sub) étnica Guarani nos períodos iniciais da colonização, a grande população e organização social e política que havia na época. Alguns autores (Gobbi, 2008, por exemplo), já fizeram uma comparação entre o passado com grande unidade política nos tempos pré-cabralinos e o presente fluido, fragmentado de hoje, nas aldeias Guarani do mundo. Soares (1997, 115-202, citada por Gobbi, 2008), afirma que o termo *tekoa* originalmente significava a unidade política entre várias aldeias, sendo um sinônimo de região ou província, e não de aldeia. Os excertos que

Clastres (1978) reuniu dos primeiros cronistas também mostram a complexidade política nas relações entre chefes, comunidades e *karaí* naqueles tempos - relações que continuam sendo complexas, com alterações de alguns termos somente.

A ideia, que alguns autores defendem, aponta que a fluidez Tupi Guarani seria uma consequência do processo de colonização do Brasil. Apesar de que efetivamente seja um pensamento difícil de comprovar ou refutar, acredito ser importante considerá-lo ao menos como método para refletir sobre a organização social e política Guarani na história que conhecemos. O processo de dispersão a partir da colonização foi de fato bastante traumático. Este período, quando rememorado, é fonte de melancolia, como um tempo perdido. Mas ao contrário do estado melancólico, os Guarani buscam retomar aquela época anterior, recriando essa unidade perdida, retomando terras, plantando como plantavam os avós, lembrando dos tempos tradicionais e, assim que as condições permitem, pondo em prática esta tradição.

Saliento que essas narrativas sobre aquela época são um quebra-cabeça, já que foram reunidas por mim vindas de pessoas de famílias distintas, regiões diferentes, e pertencimento étnico distinto. Certamente a variedade de histórias sobre esse período é maior, já que, por exemplo, em “Tava, Casa de Pedra”, filme de Ariel e Patrícia Benites, alguns *karaí* afirmam que o surgimento dos Mbya Guarani decorre da fundação das Missões. Ali, ao fundarem um templo de pedra - mas com uma imagem verdadeira localizada no céu - surgem os Mbya. Esta história está disponível no filme, mas não a incluo por não ter conhecido de fato aquelas pessoas, nem poder dialogar mais a respeito desta teoria.

As narrativas antigas sugerem uma grande variedade étnica, de estilos e dialetos dos grupos Guarani, mas ao mesmo tempo afirmam uma maior organização política e social, com grandes aldeamentos, grandes roças e grandes festas. Esse período, lembrado com felicidade, foi interrompido pela guerra travada pelos portugueses e espanhóis pelo território e, após as guerras das Missões, com a dispersão das pessoas pela terra, em direção ao interior do continente, em especial ao Paraguai e nordeste da Argentina, mesmo que mantendo ocupações na região Sul.



O tempo anterior à chegada dos *jurua* também é coordenado com nossa percepção de tempo, especialmente religiosa. Os motivos do dilúvio, presente na narrativa Guarani, é identificado com “nosso” dilúvio, o bíblico. A chegada de Cristo à terra também é vista como um acontecimento verdadeiro, e o fato de os *jurua* o terem matado é mais uma prova de sua pouca capacidade crítica e espiritual. A identificação é principalmente com aspectos de nossa mitologia, e a teoria evolucionista é zombada em geral “você acredita mesmo nisso?”, a esposa do cacique da Estiva perguntou a mim. Eu tão pasmo quanto ela, já que dos nossos dois lados havia teorias muito bem fundamentadas sobre o mundo.

As migrações em direção ao litoral, feitas por diversos subgrupos étnicos, ocorrem a partir do início do século passado, segundo o relato de Nimuendaju (1987). É um movimento que ainda ocorre, mas motivou grupos diferentes em diferentes épocas. A migração para o litoral a partir da região do Rio Grande do Sul e leste Argentino ocorreu somente a partir da década de 70, por exemplo. Este é um dos movimentos centrais estudados neste texto, em que o período antes e depois das migrações gerou muitas mudanças para os Mbya Guarani.

Os movimentos políticos predecessores pelo território, como o panorama na época inicial da colonização e o período de São Miguel não serão acentuados aqui em detalhes, somente nos sentimentos que evocam, nas ressonâncias cosmológicas que tocam esses dois importantes períodos para os Guarani. Pode-se divisar, entretanto, que o tema da caminhada para os Guarani, a mobilidade territorial já vinha de muito tempo, com os movimentos relatados por Clastres (1978) das migrações rumo ao litoral com que os portugueses se depararam, a volta ao interior do continente e, a partir dos últimos 100 anos, aproximadamente, um retorno ao grande mar.



Neste ponto da história, após as Missões, no entanto, a presença Guarani se torna opaca. Os grandes registros dos jesuítas, dos cronistas da conquista, terminam. Os Guarani estão “escondidos” nos matos do interior da América do Sul, trabalhando em propriedades de não indígenas, ou iniciando suas grandes caminhadas em direção ao litoral. A história se entrelaça fora da presença oficial, destes registros de religiosos ou estadistas, entrando em contato com grupos de colonos que usavam mão de obra indígena e permitiam que vivessem pelas redondezas, ou com os Guarani morando em “capões” distantes. Como os trabalhos prestados pelos Guarani são pouco ressaltados e pouco lembrados, não se guardam e nem se divulgam muitas informações a respeito. Ao contrário do nosso costume de lembrar todas as passagens que tivemos por postos, cargos e funções de trabalho, a memória Guarani prefere ignorar a lembrança desses trabalhos assalariados, usados somente para se sustentar brevemente - o que impede que compreendamos exatamente como aqueles contatos se davam. No caso do presente estudo, a história se entrelaça com outro grupo indígena que, hoje, majoritariamente ocupa muitas regiões idênticas a dos Guarani - os Kaingang.

Os Kaingang, de língua Jê, são descritos por Baptista da Silva, em suas aulas, como um povo cuja cosmologia recebe e valoriza as alteridades, em geral, mas no caso específico deste texto, a alteridade humana. Os Guarani, de fato,

também têm uma concepção em relação à alteridade, mas de modo diferente e mais limitado, é verdade, o que verão depois. Certa vez, em um evento sobre interculturalidade e ações afirmativas na UFRGS, que reuniu estudantes indígenas e estudantes negros, estava presente Iracema Nascimento, uma importante *kujá* (xamã) e liderança Kaingang do RS. Em dado momento, ela se dirige aos estudantes negros e, convidando à união, lembra que na época da escravidão os Kaingang recebiam escravos negros, e eles passavam a viver juntos na comunidade. As narrativas sobre estas incorporações Kaingang de alteridades humanas são bastante recorrentes, quando, antigamente, havia o “roubo” de esposas empreendido por um grupo em direção a etnias inimigas, inclusive não indígenas, e que as pessoas mais velhas contam, lembrando daqueles acontecimentos. Também há o conhecido caso narrado por Baptista da Silva (2001) sobre os colares e pulseiras Kaingang da época dos contatos mais intensos entre não indígenas e Kaingang, no século XIX. Os adereços incluíam, no lugar dos ossos e contas tradicionais, balas e pedaços de metal, com o intuito de incorporar as forças do outro inimigo, gerando uma proteção ao corpo. Infelizmente, essa cosmologia e filosofia de incorporar alteridades, aos olhos de ocidentais, é vista como perda cultural, uma vontade de ser um outro. O Estado tem dessas: estimula que os indígenas repliquem hábitos, práticas e ideias ocidentais, mas, ao fazerem isto, estes povos são imediatamente identificados como aculturados, ou o que seja. É inconcebível que grupos indígenas possam incorporar certas práticas e atitudes, e ainda mais inconcebível que isto esteja posto como sistema cultural e cosmológico, como uma prática nativa. Essas é a base do racismo institucional que alimenta alguns setores estatais.

Iracema, com quem eu e Ana Letícia conversávamos muito no período de graduação, principalmente, sempre contava dos antigos caciques, das antigas guerras, das antigas festas, muitas das quais eram em aldeias Guarani. O cacique Fong, o Braga, o João Grande. Nunca li sobre eles em fontes históricas nossas, que existem em profusão, mas somente nos relatos de Iracema e seu marido, João, uma pessoa apaixonada por política e luta indígena. Os grandes caciques travavam grandes guerras, naturalmente, e causavam grandes

problemas aos colonos europeus que chegavam no século XIX. O exército, à época, tentava combatê-los, apesar da dificuldade por conta de suas estratégias de luta eficazes, e empregou os métodos coloniais tradicionais, comprando alguns caciques para matarem outros. Ao final deste período, houve uma certa pacificação Kaingang, certa porque até hoje eles se caracterizam e são caracterizados por gostarem de luta, seja nas arenas políticas, com retomadas de terra, protestos, etc., seja com lutas políticas internas às aldeias, às vezes motivadas por interesses de políticos da região onde moram. Os Guarani, em contraste a eles, se caracterizam e são caracterizados como um povo pacífico, avesso à violência e às imposições de vontade. Os Guarani são caracterizados pelos Kaingang como “frescos” ou “luxentos”, conta Ana Letícia, que trabalha com eles. Já para os Guarani é diferente, e certa vez um Mbya comentou que os Kaingang eram ainda mais violentos antigamente, como animais selvagens - a marca da voracidade, predação e canibalismo de que os outros povos detêm. Somente os *jurua*, que talvez sejam ainda mais vorazes, conseguiram reunir os Kaingang em aldeias e amansá-los, ele conta.

É verdade que os Kaingang valorizam a luta, a guerra e o conflito em sua prática, mas isso se tornou por vezes, em conversas corriqueiras dentro da Universidade, um estereótipo. Os índios bravos versus os índios pacíficos. Já sabemos para quem torcer nestas narrativas... Há quem critique os “guaraniólogos” de preconceito por replicarem esse padrão. Esses paralelos são importantes, porque não os mencionar obscurece as assimetrias políticas, por assim dizer, presentes no Guarani, suas formas de luta e protesto, visível na própria participação das Guerras Guaraníticas e em vários casos que vou descrever. Costa (2017) recentemente, avaliou que a etnologia das últimas décadas valorizou a diplomacia política entre afins, a ontologia dos seres, mas despotencializou a assimetria, sujeição e o poder que existem em contextos indígenas.

O fato é que, ao final do século XIX, o cacique João Grande rumou a Porto Alegre para se encontrar com o presidente da província Borges de Medeiros. Na praça central, conta o casal Kaingang, ele e alguns aliados acamparam e marcaram audiência com o político. Ali firmaram acordo para delimitar uma certa

área para uma reserva Kaingang - a atual Terra de Nonoai. Posteriormente foram criadas a terra de Guarita e Iraí. As terras originais eram muito maiores, é claro, mas os avanços das frentes de expansão agrícola dos colonos foi as reduzindo gradativamente. Até que houve a guerra de Nonoai, quando Brizola, na década de 60, resolveu cortar de vez a extensão daquela terra. O avô de Iracema foi um importante guerreiro e muitos Kaingang e colonos morreram no conflito pela terra. A Terra de Nonoai continua sendo menor do que a extensão original. Outras terras Kaingang foram tituladas à época, muitas perdidas e somente nos últimos anos sendo retomadas. Uma das terras remanescentes dos acordos daquele período foi a Terra de Guarita, entre Tenente Portela, Erval Seco e Redentora.



Os moradores da região, por sorte, se orgulham atualmente de se darem bem com os indígenas e de não haver conflitos por terra - restam os conhecidos casos de preconceito. De qualquer modo, a Guarita é uma terra preponderantemente Kaingang, com uma pequena população Guarani - relativamente. A outra população é de não indígenas, que fazem acordos para morarem no mesmo território, ou se casam com moradores Kaingang ou

Guarani. A sociabilidade da região entre estes três grupos é recorrente, em que não indígenas vão a festas Kaingang ou Guarani, entram ou saem de redes de parentesco, vão aos mesmos rios, caçam juntos, compartilham técnicas de produção agrícola.

A narrativa sobre a colonização e o esbulho dos territórios Guarani se mistura à história do próprio território Kaingang por este motivo – e sobre os Kaingang, para saber mais a respeito, pode-se ler os trabalhos de Irani Miguel (2015) e da própria Ana Letícia (Schweig, 2018, no prelo). Muitos Guarani se refugiaram e compuseram alianças e acordos com lideranças Kaingang, acordos que perduram até hoje, com suas tensões e ressalvas. Estes acordos foram essenciais para os Guarani se manterem durante o século passado. As áreas Kaingang eram áreas com mato, em que podiam plantar e pescar. Além disso, durante a ditadura militar os indígenas fora de aldeias eram levados novamente às reservas por policiais, o que impedia ou dificultava a conhecida mobilidade tanto de Guarani quanto de Kaingang. Na época da ditadura, além disso, foram nomeados diversos cabos, capitães e sargentos para a área, incluindo Kaingang e Guarani. Imaginemos que o resultado não foi positivo. O propósito dos soldados era provocar, de acordo com os interlocutores, a “mistura” das pessoas, que os Guarani não se isolassem, nem os Kaingang, e que cada distrito, como foram delimitadas as áreas do território, se miscigenasse.

A concentração de Guarani nessas terras após séculos de colonização, entretanto, apagou muitas das diferenças que antes existiam e eram mantidas entre os próprios grupos Guarani. Hoje, entre eles se faz pouca diferenciação entre esses subgrupos étnicos, aqueles que Agostinho Moreira havia caracterizado como pertencentes aos sete povos das Missões. É possível que houvesse, de fato, mais ou menos subgrupos. Todos compartilhavam a mesma língua, e costumes similares, com variantes linguísticas próximas, práticas religiosas e adereços, pelo que as narrativas contam.

Uma consequência dos impactos da colonização, como estamos percebendo, é o apagamento de diferenciações étnicas que, aparentemente, eram importantes antes. Lembro que em uma viagem com Jaime, o cacique do Cantagalo já citado, estávamos eu, Carmem Guardiola (grande amiga de Jaime)

e Helisa Canfield, que tem pesquisado sobre a alimentação daquele povo. Conteí esta história que Agostinho revelou, com o intuito de conhecer a opinião de Jaime e dos outros a esse respeito. Foi interessante que ele, que sempre se denominou Mbya Guarani, de repente refletiu a respeito: “é verdade, minha mãe é Xiripa, eu sou Xiripa também”. Carmem, que conversa com ele há anos, ficou atônita, assim como Helisa e eu, já que ele sempre se caracterizou como Mbya. A identidade Mbya, Xiripa ou de outros povos foi desmarcada, e somente em alguns lugares se caracteriza: este lugar é Xiripa. Esses espaços hoje são, no Rio Grande do Sul, segundo várias outras aldeias comentam, o Mato Preto, além de várias aldeias de Santa Catarina. Para considerações a respeito destas aldeias, Mello (2006) faz um estudo muito importante dos grupos Xiripa de Santa Catarina. No carro, naquela situação, ficamos considerando juntos a ascendência de Jaime e seus parentes, e ele lembrava de um avô Pain, da mãe Xiripa... Acredito que depois desse exercício genealógico ele tenha se resignado em se classificar como Mbya, como a maioria o faz.

Os Mbya são considerados pelos Guarani de forma unânime os mais tradicionais, e sua variante linguística, a mais correta do ponto de vista da gramática, pronúncia e ortografia. Ri-se frequentemente, para quem é Mbya (ou foi criado desse modo), das variantes linguísticas dos Xiripa (muitas vezes chamados de Nhandeva ou Nhande'i, a propósito). Os Xiripa falam *Nhanepytuju*, e não *Nhandepytuju*, com o som “d” pronunciado. Os Xiripa falam *awã* e não *aguã* com o som “g” sendo produzido. Há vários outros exemplos que, a mim, parecem insignificantes, mas aos Mbya são fonte de riso. Não sei se outras subetnias causam o mesmo riso, como os Tambeopé ou Kaiowa - dos quais só se acentua o estranhamento e a dificuldade de entender.

Ao mesmo tempo, a colonização e a violência gerada pelo Estado fizeram com que muitos grupos se misturassem, e perdessem algumas distintividades. Hoje os Mbya têm dificuldade de se diferenciar entre si, e assumem identidades díspares se se inquire a respeito. Conversando com as pessoas, elas mesmas admitem que hoje “todo mundo é misturado”.

Muitos leitores já devem ter criticado a intercalação de termos como Mbya, Guarani e Mbya Guarani no texto. Entrementes, quando me dei conta, depois de

muitos anos de campo, sobre esta variedade de identificações étnicas, e como algumas pessoas se classificavam ou eram classificadas por outros em diferentes períodos como Kaingang, Guarani, Mbya Guarani, Xiripa, Pain, Tambeope, mesmo índio, entre várias denominações, fiquei particularmente confuso. Fico em dúvida se sigo a orientação de meus amigos Mbya Guarani, que se caracterizam como Mbya e pedem que assim sejam identificados, mas em conversas mais aprofundadas eles também se caracterizam como “meio” Xiripa, ou “um pouco” Kaingang, entre outros casos. Se existem várias ascendências e grupos étnicos que compõem a história familiar destas pessoas, devo reduzi-las a uma?

Talvez o caso seja simplesmente saber que, ao se citar Guarani ou Mbya Guarani, fica implícito que existe, ou pode existir, uma grande diversidade de ascendências internas, reconhecidas ou não, ou então que no decorrer do tempo podem ser lembradas. A identidade varia no tempo, na história e memória de cada um e cada família, e é contextual a depender do espaço e momento em que se fala e para quem se fala. Em fóruns oficiais, a identidade ou Mbya Guarani ou Guarani (visto como mais genérico), e mesmo indígena, é reforçada. Em conversas particulares, ou entre os próprios parentes, por outro lado, pode variar a identificação étnica, e as pessoas podem lembrar das idiossincrasias de uma avó Xiripa, ou do que se herdou mais de cada grupo. “Meu cabelo é todo Kaingang, por isso é preto e forte assim”, diria Ivanilde.

Em alguns momentos, também, algumas aldeias acusam outras de estarem perdendo a cultura, um grande fantasma no imaginário Mbya Guarani. Apesar de, do ponto de vista antropológico, a noção de aculturação ser bastante criticada, a ideia de perder a cultura é algo constantemente falado entre os Guarani - e que também será visto no texto como um elemento próprio de seu modo de vida. As aldeias que acusam outras muitas vezes usam elementos étnicos, “de sangue”, para fundamentar suas críticas: “lá já se misturaram”, “lá é tudo Kaingang”, “lá é do jeito Xiripa”, o que desvaloriza o modo como o grupo acusado opera. Por enquanto, podemos dizer que a identidade é uma performance, sendo construída, elaborada pelas pessoas a sua volta, pela linguagem e pela política de identidades estatal, mas depois vamos ver isso com



mais detalhes e mais termos êmicos. Isso não quer dizer que os Mbya Guarani não sejam Mbya, mas existe uma variedade frequentemente oculta e ocultada, inclusive por nós em nossos textos antropológicos.

A relação entre Guarani e Kaingang floresceu especialmente durante o século passado, tanto no período anterior à ditadura quanto durante o mesmo, por conta da extensão das terras Kaingang asseguradas por Borges de Medeiros. Esse é um dos motivos de os Mbya recusarem a identificação de suas terras com o Paraguai, já que é muito simples a questão toda: eles não estavam somente no Paraguai. Havia, sim, um trânsito entre indígenas e parentes de aldeias entre Paraguai, Argentina e norte do Rio Grande do Sul (além do litoral do Brasil). Possivelmente o próprio Paraguai se forma com Guarani oriundos do Sul do Brasil - o que inverteria a relação geralmente posta, de que a origem dos Guarani é paraguaia.

Os Mbya se mantinham mais reservados no mato, mantendo roças pequenas, muito menores que as que os Kaingang desenvolvem, e preparando suas armadilhas, empreendendo acampamentos de pesca no verão, empreendendo caçadas. É claro que existia uma relação com *jurua*, e Jaime, por exemplo, conta como algumas vezes quando criança (nos meados dos anos 80) pedia alguns alimentos nas cidades próximas de Guarita, como Tenente Portela. A relação com a alteridade *jurua* sempre se manteve em algum grau e é algo que se deseja afastar só a partir de certo momento. A noção de que os Guarani são mais isolados, que mantêm menos contatos com não indígenas e por isso são mais tradicionais não se deve à falta ou não de contato com *jurua*, mas simplesmente uma postura cosmológica frente à diferença. Ramo (2014) caracterizou esta prática do parentesco Guarani de socialidade nas adjacências: as pessoas Mbya buscam imitar o caminho divino e suas práticas, mas isso é impossível na atualidade. Repetem então, mas com variação em seu modo de ser (seu *teko*), sua perspectiva. E ainda o fazem sempre se constituindo nas adjacências de outras alteridades, divinas, *ojepota*, *jurua*... Existe um afastamento de diversas alteridades, mas não uma exclusão.

Atualmente, a relação com os *jurua*, especialmente agentes estatais como professores, agentes de saúde, pesquisadores, alguns políticos (principalmente

de esferas executivas) e indigenistas tem se mostrado muito forte. O contato mais intenso com órgãos estatais é recente, tendo em geral 20 ou 30 anos, a depender do local, e envolve hoje um aparato estatal de professores, enfermeiros, assistentes sociais, pesquisadores e indigenistas e, que, é verdade, os Guarani desejam. Antes, como percebemos nos próprios livros de Litaiff (1996), ou mesmo de Ladeira (1992), escritos quando este contato por parte do Estado recém se iniciava de modo mais intenso, os Guarani eram vistos como populações errantes, como indigentes, que não mereciam a atenção nem de órgãos estatais, nem de pesquisadores. Hoje, esses agentes parecem se encantar com a espiritualidade dos Guarani, sua reflexividade, a igualdade entre as pessoas, quando antes só viam sua miséria.

Como os indígenas não são bobos, todas as aldeias mantêm um controle sobre o fluxo de agentes estatais, muito sutil, de modo que não se pareça com um controle de fato. Casos de pessoas preconceituosas, agressivas ou que não trabalham bem são acompanhados durante alguns meses, até que os Guarani se juntam e pedem ao órgão superior do funcionário que o retire. Ultimamente, na Estiva, esse processo estava transcorrendo em relação a uma assistente de saúde que não cumpria sua função. Era preguiçosa, faltava aos dias combinados, mandava subordinados e não comparecia, e as providências estavam sendo tomadas com cuidado.

Quando o movimento pela democratização e os movimentos indígenas ganharam mais relevância, no final da década de 70 e depois durante os anos 80, iniciou-se um fluxo empreendido rumo ao litoral do Rio Grande do Sul. Não quero dizer que foi por causa deste evento político não indígena que os Guarani iniciaram seu próprio movimento, mas que as condições permitiram, já que as restrições ao ir e vir indígena diminuíram, ao menos. O movimento entre aldeias continuava existindo na região norte do Estado, e Talcira, por exemplo, conta das viagens que se faziam à Argentina, cruzando a fronteira, para ir a um baile. “Os bailes eram muito diferentes naquela época, era arrasta pé”, contam ela e sua irmã, sérias. Os casamentos eram muito mais rígidos: não existia namoro e se, no baile, um rapaz tirasse uma menina para dançar mais do que três vezes, era no outro dia impelido a se casar com a menina.

São daquela época todas as lutas empreendidas por indígenas, alguns órgãos públicos e a Universidade para visibilizar a presença indígena. João Padilha, liderança política Kaingang já mencionada, conta como, quando chegaram para vender artesanato em Porto Alegre, “viam a gente como bicho, como animal selvagem”. A visão dos indígenas como animais, segundo ele, diminui bastante nos últimos anos, e as pessoas hoje “já se aproximam e trocam ideias com a gente”.

Ademais, também devemos saber que os *karaí* e *kunhã karaí* Guarani têm uma capacidade de antevisão, prevendo movimentos da política *jurua*, e os indígenas de forma geral estão mais atentos a cenários globais da política do que poderíamos pressupor inocentemente. O que se sabe é que a vinda para cá foi motivada, de parte dos mais velhos, por um desejo do *aguyje* - a subida aos céus. Conta-se que na área de Porto Alegre muitos Guarani passavam para ir ao céu ou subiam diretamente dessa região. Atualmente, a busca por recursos (monetários) também motiva a vinda e permanência de Guarani para a região, como Jaime de modo mais cético apontou. Não são muitos os que se preocupam com o *aguyje*. Os *karaí* lamentam muito isso.

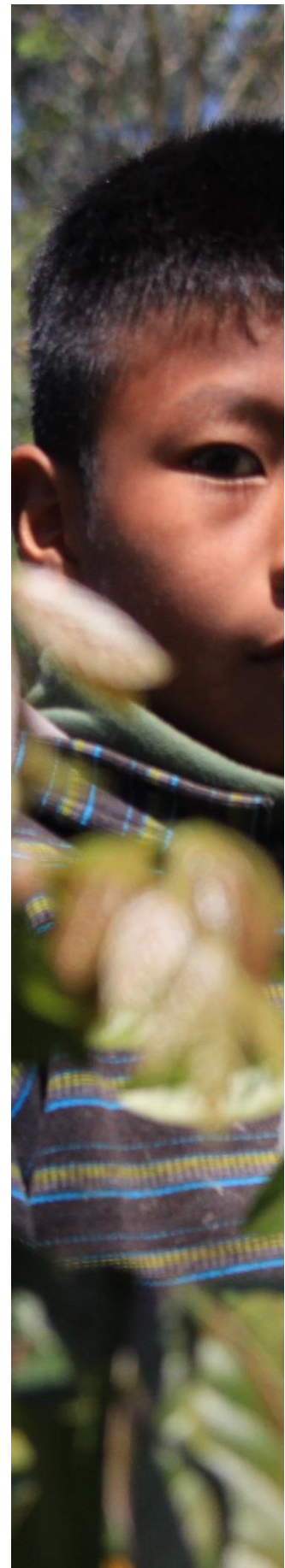
Outro motivo fundamental para a saída da região foram os conflitos crescentes por terra e entre facções de Kaingang. A região foi envolvida na Guerra da Guarita, nos anos 90, que mobilizou amplas redes de parentesco do norte do Estado, envolvendo Kaingang, não indígenas e Mbya Guarani. Apesar de envolver principalmente os Kaingang, o conflito se estendeu também aos Mbya, e toda a região se tornou insegura. Muitas famílias Kaingang migraram do local em direção a outras aldeias.

Os Guarani, por outro lado, aproveitando do momento político, ou se refugiaram ainda mais dentro do mato (na Terra Indígena de Guarita, a aldeia de Gengibre é a de mais difícil acesso entre as várias que existem lá), ou então migraram para outras regiões, e acabaram indo parar no litoral. Ainda foram para Santa Catarina e São Paulo, ou voltaram para a Argentina, além de virem para o litoral do Rio Grande do Sul. Esse foi um dos principais motivos para a família de Laurinda e Turíbio, pais de Talcira, além de Florentina, mãe de Laurinda,

iniciarem sua migração em direção ao litoral. O processo foi muito doloroso e demorou muito tempo, envolvendo acampamentos sem as melhores condições de vida possíveis, e várias transferências entre lugares, até finalmente encontrar terra e apoio estatal em Viamão. Os Guarani que conheço da Estiva evitam falar daquele período, com razão, e nunca os vi reclamar dessas agruras, na verdade, os Guarani não reclamam de quase nada, a não ser das coisas mais irrelevantes, como a perda de um controle remoto de televisão ou alguém que não tirou os calçados na entrada de casa.

A ocupação de terras no litoral se iniciou com a Terra Indígena do Cantagalo, em 1971, de forma oficial, ao que se seguiram terras como Itapuã, Estiva, Lomba do Pinheiro, entre outras. Os movimentos eram iniciados por líderes de famílias extensas, que, com ajuda de Nhanderu, permitiam que a procura por uma nova terra se iniciasse. Acompanhei recentemente um novo processo de retomadas de terras, em um desdobramento do período anterior. A história e a própria cosmologia Guarani percorrem estes períodos, largos no tempo, de momentos de retomada, reconquista de terras, e outros momentos em que se permanece nos locais e se tecem alianças. O mesmo ocorre no parentesco, na abertura ao outro, no “tradicionalismo”, na identidade étnica, e a elaboração de argumentos sobre esses movimentos é um dos objetivos centrais deste texto, a ser desenvolvidos no próximo capítulo 5, mas que já se divisa agora.

Hoje, existe uma presença Guarani no Rio Grande do Sul que se concentra nas regiões litorâneas do norte, centro e sul do Estado, seguindo caminhos antigos próximos a grandes bacias de rios, como a do Guaíba, da Lagoa dos Patos, do Rio Jacuí, ou do próprio mar. Valoriza-se que a aldeia esteja perto de recortes de Mata Atlântica, mas não é o único território valorizado. Há também as antigas aldeias do norte do Estado, em contramão, voltadas ao interior, ao mato, com grandes extensões territoriais, e em geral próximas a terras Kaingang. Do lado Argentino, várias aldeias ficam próximas do Rio Uruguai e do

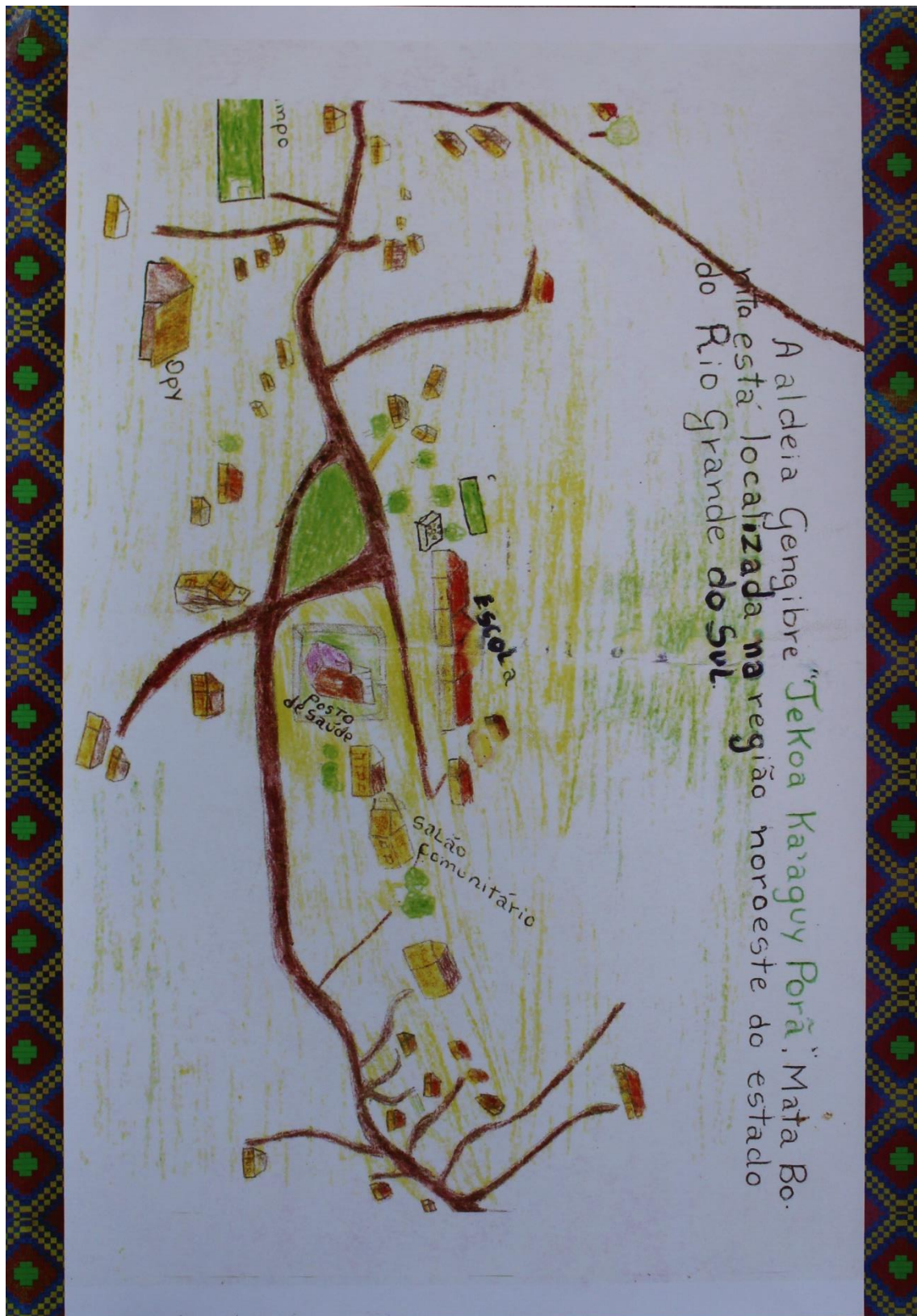


Rio Paraná, na província de Misiones, e sobem o território até a região sul do Paraguai. Há aldeias Guarani na Bolívia e mesmo no Pará, de que os Guarani daqui (Rio Grande do Sul) sabem e reconhecem, mas não mantêm contato com aqueles grupos. Do outro lado, na região litorânea, as aldeias Guarani sobem todo o território até o Espírito Santo, região limite do território tradicional. Vou explicar um pouco sobre esses tipos de aldeias. Logo, podemos ter uma visão do território Mbya, e poderemos partir para outros temas a que ele se interconecta, até chegarmos aos processos políticos da própria aldeia e as aventuras das famílias Guarani em suas dinâmicas de parentesco.

Conheci somente uma dessas aldeias antigas, a Aldeia Gengibre, também chamada de Linha Gengibre, no Guarita. As lideranças do lugar são centradas em torno de Fabrizio, o cacique, e Sandro Silva, cujas redes de parentesco não conheço, então não posso me adentrar nas dinâmicas internas dessas famílias. Os leitores devem saber que por trás dos nomes dos caciques e vice caciques existe uma rede de apoios internos, tanto espirituais como políticos, além da própria empatia entre as pessoas, que garante seu suporte. De qualquer modo, os poderes do cacique são limitados, e ele deve consultar a comunidade sempre que possível, evitando ao máximo tomar decisões unilaterais, que irão expô-lo a críticas possivelmente fatais (para seu cargo), devido a sua irresponsabilidade. Abaixo, inseri o mapa da Aldeia Gengibre



Imagem 5 – Mapa da Aldeia de Gengibre/Tekoa Ka'aguy Porã



Fonte: Professores da Aldeia Gengibre/Tekoa Ka'aguy Porã

Quando chegamos àquela aldeia - eu, Carmem e Helisa -, a comunidade se juntou para aprovar ou não nossa estada, e aprovar ou não o trabalho que propunhamos, de feitura de vídeos que retratassem práticas Mbya para divulgação entre aldeias. A estada e o trabalho foram aprovados (e imagino que, em caso de negativa, não nos teriam expulsado, mas simplesmente evitado ao máximo, através da omissão e silenciamento, de nos acompanhar e ajudar). Os vídeos, descobrimos, não eram nem para consumo da comunidade, nem para a escola, o que não teria sentido, já que era uma prática cotidiana de todos ali, nem para divulgação para os não indígenas, a quem não se desejava divulgar práticas tradicionais. O público era justamente as outras aldeias, da região litorânea principalmente, que eram aldeias novas, com pouca extensão territorial e mato, o que impossibilitava que praticassem adequadamente a coleta de palmito, a preparação do quitute *vixo*, a montagem de armadilhas e o plantio, colheita e preparação de receitas à base de diferentes tipos de milho. Esses foram os temas apresentados em vídeo, em filmagens que descreviam todo esse processo. Apesar de todos os homens Mbya, pelo que sei, das aldeias litorâneas saberem montar uma armadilha, caçar pássaros, etc., alguns costumes não são mais possíveis de se praticar, a não ser pela visita a aldeias mais tradicionais (as que tem mato em quantidade).

Zico, filho de Talcira, contou de quando foi a uma aldeia na Argentina, o Pipiri: seu tio, o famoso pajé Augusto Espíndola, tinha vergonha de lhe oferecer alimentos tradicionais, duvidando que ele, que parecia tão moderno, gostasse de suas comidas. “Dá um *mbojape*” - um pão tradicional feito nas cinzas - pediu ele ao tio, e a partir de então eles puderam comer normalmente, os dois sabendo que eram Guarani. O plantio de milho, a propósito, é muito difícil de acontecer na Estiva, e há roças de alguns metros quadrados somente, que são feitas mais por costume e afeição do que para alimentação. Talcira, da mesma aldeia, falou antes de retomar a aldeia de Rio Grande “eu não plantava milho há mais de 15 anos!”, cheia de emoção na voz. Vocês sabem a importância que o milho tradicional plantado na comunidade tem para os Mbya, estando presente na vida cotidiana, na cosmologia, nos mitos de criação, na *opy'i*, nas casas de pessoas

como proteção. É o olho do milho que faz o batismo, que serve como fonte de comunicação com os deuses.

Os muitos nomes da aldeia em Guarita têm diversos motivos: Linha Gengibre, pelo costume da época de abrir as estradas até determinado ponto e chamar de linha X - Lévi-Strauss (2016) ilustra bem isso em uma de suas passagens. Gengibre, pela quantidade de gengibre selvagem nas margens do lugar. O nome gengiva, que é usado com algumas risadas, provém de uma planta usada para dar coloração vermelha às cestarias - essas a propósito, são muito desenvolvidas, com alças laterais, com um estilo muito particular em relação a outras aldeias e que encanta as Guarani visitantes. Apesar de ao olhar estrangeiro todos os artesanatos parecerem semelhantes, existem tradições entre cada família ou cada aldeia, disponibilidade diferentes de taquara ou cipó, e que criam estilos com pequenas variações mas que fazem o olho das senhoras Guarani brilhar. Anhã também ainda tem ciúmes do Sol, como vimos na história, e correu atrás dele por muito tempo para aprender uma nova técnica, só parando para se casar. As mulheres e homens Guarani sempre estão comprando o artesanato de aldeias em que visitam para presentear filhos, sobrinhos ou mostrar para a aldeia os artesanatos e cestarias com estilos únicos, cores variadas, aperfeiçoamentos técnicos.

As pessoas do lugar desejavam colocar o nome de *tekoa ka'aguy porã*, aldeia mato bonito (ou bela floresta, na tradução mais lírica), mas o nome não pegou entre outras aldeias. A palavra *porã*, a propósito, é um misto de significados estéticos, morais e espirituais, significando tanto sagrado, como belo e bom. Nas conversas a respeito do lugar, prefere-se Gengibre, em situações formais, e Gengiva, em situações informais. Gengibre concentra centenas de hectares de mato em suas áreas, sendo encontradas tanto a floresta de pinheiros como zonas de transição da Mata Atlântica. Há rios e cachoeiras no local. A região é muito valorizada pelos Mbya do restante do Estado pela área enorme, nos padrões atuais, de mato e rio, e pela distância dos *jurua*. Precisa-se andar quase uma hora de carro até uma cidade próxima, e algumas horas caminhando (mas até um mercado de *jurua*, somente alguns minutos de carro).



A região ainda possibilita praticar um costume Guarani antigo, de abandonar e refundar aldeias com o passar das décadas. Com a limitação dos territórios Guarani, e com as compras de terra ou doações de terra que aconteceram no período recente a essa etnia, não há como abandonar e refundar uma aldeia nas proximidades, já que não há terra para isso, e nem se dar ao luxo de perder o lugar duramente conquistado. A solução é que as famílias individualmente deixam o local e migram para outro, mas o local como território permanece. Em Gengibre, por outro lado, Jaime ou Fabrizio apontavam para uma região e contavam como em determinado ponto era a aldeia da sogra de Jaime, onde ali havia uma aldeia em que moravam Laurinda e Turíbio e ele mesmo, onde naquele lugar era somente mato e agora é uma roça... Ao todo, eles mencionaram quatro aldeias de ocupação relativamente recente, e abandonadas, naquele amplo espaço, além de vários locais antes usados como acampamentos de pesca no verão. O local ainda permite a caça de veados, quatis e certos macacos, além do tão procurado tatu. A região conta com todos os vegetais e animais e cultivos desejados pelos Mbya, ao menos nas informações de que dispus.

Depois de executar o trabalho de filmagens naquela aldeia, caminhei no fim da tarde com Jaime, que visitava seu amigo Fabrizio, o cacique, e sua mãe, Maria. Ele contava onde, há muito tempo, construiu uma casa para sua mulher, próxima a sua sogra, onde fez sua segunda casa algum tempo depois e suas roças. Nós subíamos uma estrada de terra pela encosta de um morro, enquanto ele indicava os caminhos de sua juventude. Quando chegamos ao topo do morro, vimos a imensidão da área: quilômetros e quilômetros de mato, sem nenhuma construção, antena, sinal de fumaça ou eletricidade - algo muito raro em solo gaúcho, devastado pela soja. Árvores centenárias ainda existiam ali, sinais de riachos no meio do mato. “Essa terra toda” contou Jaime “Nhanderu fez para ser ocupada”. Ele claramente não se referia somente ao território de Gengibre, imediatamente visível, mas à terra em si, em sua virtualidade.

As terras do litoral, por outro lado, são constituídas por pequenas aldeias, de alguns poucos hectares até cerca de 100 hectares. A aldeia de Campo Molhado próxima a Maquiné é exceção, com mais de 2200 hectares. Ela tem um

problema, exposto muito bem em seu nome. As outras aldeias ficam em geral em áreas que contêm restos de Mata Atlântica e áreas de restinga. A terra é composta basicamente por areia, então vocês podem imaginar a produtividade do lugar. Existe alguma verdade no que Schaden (1974) há muito tempo escreveu sobre a falta de cuidado dos Guarani em suas roças. É claro que ele aplicou “a visão da época” (sabemos o que isso quer dizer), mas o sentido que resgato é que não são grandes roçados, mesmo em áreas que o permitem, e geralmente os cultivos se estendem ao que uma ou algumas pessoas, quando muito, de uma família podem cuidar. Se usa a enxada, desprezando-se o trator conscientemente, a menos em algumas situações de limpeza de um mato. A roça é visitada frequentemente, principalmente para desbastar ervas daninhas. No início da época de plantio, o *karaí* tem a tarefa de escolher a data exata para o início da plantação do milho (as outras plantas recebem menos atenção nesse quesito), e há um trabalho de cuidado com a roça mesmo envolvendo os *karaí* e orações (ou preces, ou feitiços, ou encantamentos, como quer que se queira chamar). Sei que existe esse costume, mas nunca o acompanhei presencialmente, pelos motivos expostos da falta de milho e erva mate na aldeia que acompanho com mais proximidade. A preservação e troca de variedades de milho, principalmente, é mantida com afinco. Geralmente acontece no verão, quando há festas - os bailes - em que se aproveita e se faz a troca de sementes. Antigamente, a cada colheita, a família que a produziu convidava as famílias e aldeias próximas para compartilhar - o que foi deslocado para os regimes de bailes e festas, alheios à colheita.

É importante lembrar ainda que, até recentemente, existiam muitas famílias que acampavam às margens de rodovias, e que puderam ocupar novas terras a partir de programas de compensação de danos por duplicação de rodovias, caso da duplicação da BR-116 no trecho gaúcho. A maior parte dos acampamentos se converteu em novas aldeias, em um regime não de demarcação, mas de compra de terras através de sua escolha, em um “catálogo” oferecido aos Guarani, em que escolhem as que lhes parecem adequadas. Hoje, há poucos acampamentos restantes, e a maior parte deles se transformou em *tekoa*, em aldeia.

Fizemos, até o momento, um percurso épico e histórico da terra. Vimos a concepção de terra entre os Mbya Guarani e os jurua. Como a terra foi criada por Nhanderu, e todo o seu percurso até os dias atuais, dando ênfase aos movimentos mais recentes da história, que envolvem os fazendeiros jurua, os Kaingang, os Guarani e suas viagens.

A imagem de dispersão e fragmentação depois de um território tão grande que já foi possuído pode ficar na mente de alguns. Os Mbya Guarani também têm essa sensação, e desejam novamente as grandes aldeias, com grandes caciques que sejam também *karaí*, ou que a liderança política seja associada à religiosa. Muitos Mbya já se lamentaram sobre essa falta de união, de respeito entre as aldeias, de esforço para preservar a cultura, de brigas entre caciques. Mesmo assim, veremos que esse é um dos movimentos Mbya Guarani, em direção à união através da espiritualidade, da junção entre o chefe e o profeta na mesma figura. Mas a união também se produz com outros elementos: o parentesco e seu esforço cotidiano de assemelhamento (aquela fabricação e consubstancialização tão citada), a memória que une a todos sob um avô, os próprios líderes de *kuery* (os grupos familiares), que unem um grupo de familiares ou de *xondaro* (guerreiros) sob si. O parentesco, as caminhadas e o baile são elementos de união e dinamização, face a esse sentimento de fragmentação. Há esse desejo de junção através da confluência das duas figuras marcantes entre os Mbya: chefes e *karaí*. No dia a dia, quando esse movimento não está acontecendo, veremos no próximo capítulo, após o interlúdio, como é o cotidiano das aldeias com suas alianças e parentes convencionais, que vão e vêm no fluxo da afinidade.

#### 4 “MAS EU SOU MAIS VELHA”



Foi o que respondeu Talcira ao pedido de casamento de Juarez. “Tudo bem”, foi o que ele disse, “eu quero mesmo assim”. Ela tinha 18, ele, 16. Moravam próximos na Linha Gengibre. O pai de Juarez era Waldomiro, Guarani, e sua mãe era Rosa, Kaingang, e que recentemente faleceu. A bem da verdade, a própria senhora Rosa, por sua vez, era filha de pai Kaingang e mãe Guarani.

Já a mãe de Talcira é a já conhecida pelos leitores Laurinda Kerexu. Esta foi casada de início com um *jurua*. Chamava-se Tonho, era filho de posseiros da região de Guarita, e cresceu brincando com os Guarani. Um dia foi buscar emprego na Argentina, levou sua filha, e desapareceu - e nunca mais se teve notícias dele. Isso já foi há mais de 60 anos, mas a história ainda machuca Talcira e sua mãe. Cinco anos depois, Laurinda se casa novamente, desta vez com Santo Borges, com quem tem mais alguns filhos. Infelizmente, o esposo falece. Talcira surge do casamento de sua mãe com Turíbio, que perdura até hoje, após 60 anos juntos. Desse último casamento nasceram Genira, Genilda, Tarcísio, Talcira, Alzira, Pedrolina, Irineu... e que se tornou marcante por serem, com exceção de Tarcísio, todas filhas mulheres, e que permaneceram juntas a maior parte da vida.

A vida de Juarez e Talcira era longe dos *jurua*. Não tinham dinheiro, não havia mercado para comprar coisas. Se plantava muito. Sua avó Florentina plantava muito. À noite ela contava histórias à beira do fogo para sua neta, que gostava muito de ouvi-las, mas que a faziam chorar e pensar no mundo. Na época da colheita, mandava-se um convite para que o povo viesse comer, e vinham todos a pé. O que era de um, era de todos, lembra Talcira.

Quando sua terceira filha, Araci - chamada por todos de Nega - estava somente com quatro meses, a família de Talcira e Juarez resolveu sair da região, por conta dos conflitos de terra que ficaram conhecidos como a Guerra da Guarita, e de que já falamos acima. Eles foram para Benjamin Constant, onde morava um tio de Talcira. Sua família era a última ocupante de uma aldeia que passara por um despovoamento. O problema é que ele era casado com uma *jurua*, e seus filhos eram pensados como mestiços, falavam português. A escola foi fechada pelo governo, inclusive para os filhos de Talcira, já que era uma escola para indígenas onde não havia indígenas. Os *jurua* não tinham direito à

escola, lembra Talcira. Ela começou a sonhar às noites. Para sair de uma terra, os Guarani sempre sonham e pensam muito antes de sair, conta. “De lá que eu sonhei meus caminhos”, conta.

Os filhos de Talcira começaram a ficar doentes naquele lugar. Ivanilde, a segunda filha, teve apendicite. Logo depois Araci, a terceira filha, com dois anos teve apendicite. Levaram para o hospital. O médico dizia que não havia esperanças de a menina retornar da cirurgia. “*Jurua* não é Deus” respondeu Juarez, “só ele que sabe”. Eles deixaram a menina no hospital em Erechim e voltaram para cuidar dos outros filhos em Benjamin Constant. Naquela noite, Talcira fumou seu cachimbo: “Será que o médico falou a verdade?”, se inquiriu.

Sonhou com um lugar escuro, conta, e não era possível ir para fora, porque não havia nada, nem lua. Mesmo assim, Talcira saiu, e ouviu uma voz lá em cima. Era a fala da *kunhã karaí*. Ela dizia: “olhe muito para onde está ficando claro para você”. Ela olhava para os quatro lados, mas não aparecia nada. Ela olhou de novo para os lados da colônia e viu uma roda clareando. A *kunhã karaí* dizia “olha bem, vai cansar tua vista, mas olha bem para lá”. Ela olhou. Enxergou uma bergamoteira cheia de fruta, muito carregada. Embaixo da árvore, um cavalo, todo malhado. Ele pastava. A *kunhã karaí* continuou “olha mais, tem mais coisa”. Ela olhou de novo, e viu dois caixões debaixo da bergamoteira, cobertos com um lençol branco. A voz continuou “tu vai olhar, tu vai enxergar, que tem que se fortalecer”. Com aquilo Talcira acordou. Ela acordou Juarez a seu lado, e contou o sonho: “eu tive um sonho de louco”. Ele responde: “Não é sonho de louco. Deus que ilumina para a gente sair”. “E os caixões?” perguntou ela, “Não vai ser nada”, respondeu ele.

No outro dia, no hospital, Araci recebeu alta de sua cirurgia e foi levada para casa. Talcira pensava no sonho, mas tinha medo. Conversava muito com a mãe, e contava que já fazia duas semanas que Araci havia melhorado. Talcira havia prometido que iria sair de Benjamin Constant se a filha sarasse, mas acabou pensando melhor, e resolveu ficar mais um ano. Na semana em que mudou de ideia, seu filho Zico foi picado por uma cobra. Levaram-no para o hospital de Erval Grande. “Uma jararaca picou teu filho. Se atrasasse mais meia hora, iriam perder ele na estrada”, falou o médico aos pais. Não iriam ficar mais

morando ali, resolveram. Foram duas famílias, sendo a outra a família de Pedrolina, que veio a falecer. Foram para a Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre. Zico tinha saudade de onde moravam, e ficou doente, não comia mais. “O que vou fazer?”, pensava a mãe. Foram para a Pimenta.

A Pimenta era um acampamento às margens da ERS 040, em Viamão. Algumas famílias já moravam lá, e eles se juntaram a eles. Dormiam em barracas. Juarez os colocou na escola. Ele sempre teve o sonho, disseram anos depois, que todos os seus filhos completassem a escola e fossem para a Universidade. O filho ainda assim queria voltar, não queria dormir no acampamento. A mãe respondia “a gente vai voltar só no fim do ano, vocês estudem no meio dos *jurua*”. Era maio. Pedrolina, que havia se mudado junto para a Lomba, faleceu. “Nós não vamos voltar mais”, resolveu Talcira “teu pai vai arrumar terra para nós”, falou ao filho. Eram 12 famílias acampando já.

Na mesma semana veio um motorista da prefeitura. Contou que havia terra na Estiva, que era de posse da prefeitura. Juarez falou “já que contaram, eu vou na prefeitura”. Conversou com o prefeito. Era 1998. No dia 03 de setembro se mudaram para a nova aldeia. “Nós não viemos de outros lugares, nós somos daqui”, diz Talcira “por isso eu sei como os Guarani viviam. Parece que antes era melhor do que hoje”. Muita gente vinha para a região de Porto Alegre, conta. Os Guarani que rezavam muito, por aqui foram para o céu. Tem que rezar muito. Assim a avó de Talcira contava.

## 5 UNS GUARANI





Apesar de Helène Clastres (1978) relegar à ignorância a imagem de povo sem crenças, atribuída aos Guarani durante os primeiros contatos, me identifiquei com o percurso de sua teoria. A autora passa do espanto dos cronistas diante de um povo sem fé, sem deus ou diabo, afeito à catequese, e que 150 anos depois, aos olhos dos jesuítas, era um povo extremamente devoto, propenso aos debates teológicos. Como dizia, Clastres confere o primeiro caso ao erro ocidental, reafirmando a marca religiosa sobre os Guarani.

Não é meu intento questionar essa marca que se atribuiu - e que por certo é verdadeira. Entretanto, meu percurso de campo transcorreu da mesma maneira. Pelo modo como me envolvi inicialmente na Estiva, conversava principalmente com crianças e jovens adultos. Não é preciso dizer que eles não tinham grande interesse em debates teológicos. Nem os outros saem falando por aí sobre Deus. As primeiras imagens, ou a valência que a pesquisa de campo transmitiu a mim não foi a do povo religioso, como a tantos outros etnólogos acontece, mas as conversas cotidianas sobre temas em que os deuses não estavam presentes. Conversava-se sobre as festas, namoros, técnica fotográfica (era o que eu ensinava), educação, aulas, piadas, banhos no rio e exploração do território. Raramente os deuses foram citados nas conversas - tanto em português quanto em guarani, já que ao menos um pouco se compreendia. Para se sair para nadar não se buscava a autorização de um sonho, nem se pedia permissão ao *ija* da água, o dono, antes de entrar num açude. Isso não quer dizer que tais coisas não acontecessem, mas são feitas de modo menos ritualizado do que parece, e às vezes não são feitas de todo. As coisas que conto e sobre as quais teorizo foram um resultado de anos de perspectivas e observações. Nem a imagem de povo espiritualizado é somente verdadeira, nem a outra, de um povo sem crenças, mas as duas de algum modo convivem no cotidiano.

Algumas crianças, por sinal, desenvolvem grande aptidão para ser *xondaro* dos *Karaí*. Esses são os *xondaro opygua*, relativos à *opy'i*, a casa de concentração, em contraposição aos *xondaro okaregua*, que são relativos à segurança e proteção das áreas comunais ao redor da aldeia. Essas crianças são grandes rezadores, puxando cantos, tocando *mbaraka* (um violão

modificado), mesmo com pouca idade. A maior parte das crianças ainda faz parte do coral, que é aberto ao público e em que as canções contêm uma letra, enquanto que as que acontecem na *opy'i* são melódicas e enfatizam tonalidades da voz humana. Ainda assim, a *opy'i* na região Sul do Brasil é um espaço que é referido como importante, mas é absolutamente resguardado - e ninguém nunca comenta com um *jurua* sobre acontecimentos na casa de rezas.

Além disso, o motivo de os temas espirituais não surgirem nos primeiros anos de pesquisa era claro - eu não os procurava. Explico: apesar de as crianças e adultos jovens frequentarem a *opy'i* – é o coração de sua cultura, como eles colocam – eles não a descreviam de qualquer modo, nem refletiam abertamente sobre ela. Muito menos as questões espirituais eram exploradas na fala. Eram praticadas, observadas, já que se valoriza mais a experiência e a replicação pela ação do que a explicação sobre uma prática.

Os temas espirituais não existiam em conversas cotidianas simplesmente porque eles só poderiam ser explicados pelos velhos, os senhores e damas das aldeias. Esses, os sábios, teriam explicações para alguma dúvida. Se algum tema era questionado e levantava alguma inquietação, qualquer um dizia: isso tem que perguntar para os mais velhos. “Mas quem?”, eu perguntava. “A minha mãe”. No caso, Talcira, às vezes vários idosos juntos para se ter mais certezas. O problema é que os *karaí* e *kunhã karaí*, e ainda mais os aprendizes de tal capacidade - como o caso de Talcira - não são nem um pouco sedentários. Era preciso marcar hora, pois são realmente ocupados. No final das contas, optei nos primeiros tempos, como uma metodologia alternativa, a ignorar as conversas com mais velhos, concentrando-me nas redes que os jovens desenvolviam: os bailes, os namoros, o trabalho, o *ojepota*, os cuidados com bebês...

Os antropólogos frequentemente pulam direto ao discurso (altamente) desenvolvido dos mais velhos sobre o mundo, os mitos, os deuses – e que está expresso certamente nesse texto. O outro lado presente, menos discursivo, mas nem por isso menos interessante, se torna uma outra realidade às vezes ignorada pelos pesquisadores. Este texto procura mostrar os dois lados dos fenômenos, ou melhor, os vários outros lados além do discurso espiritual - muito elaborado e complexo e que, de fato, produz diversas teorizações Guarani sobre

sua vida cotidiana. De outro lado, a valorização do discurso espiritual pode impedir a percepção de suas variações quando posto em prática. Não procuro opor espiritualidade à vida cotidiana, pois seria absurdo. Como dito no início do texto, as coisas estão conectadas no entendimento Guarani de vida social e espiritual, e uma plantação, por exemplo, em geral não é ligada somente ao âmbito das técnicas da agricultura, mas também ao da saúde e da espiritualidade.

No capítulo anterior, acompanhamos como a aldeia da Estiva veio a surgir. Saídos da região de Guarita, da linha Gengibre, as famílias em questão percorreram a região do planalto, em busca de uma nova terra. Movidos por sonhos de Talcira, eles passam por várias localidades. A saudade e o sonho aparecem como duas forças motrizes desse percurso: a saudade sendo um sentimento que busca a volta - espacial, não somente temporal. É um dos sentimentos que desperta a mobilidade, em um sentido reverso e, principalmente, a doença. O filho de Talcira, ao ter saudade, para de comer - e parar de comer é uma das afecções principais dos doentes. Estes, ao pararem de serem alimentados por sua família, a comer junto nas refeições coletivas, lentamente vão se aproximando do limiar dos mortos, que não são alimentados por parentes vivos. Impedir que uma criança seja alimentada por seus pais é uma das principais tarefas que um espírito morto e doente executa, tarefa a que os pais se opõem a todo custo. Posteriormente haverá o relato de Kemille, neta de Jaime, em que a conexão entre alimentação, doença, espíritos mortos e parentesco se torna explícita.

A força da saudade, quando não gera a mobilidade, tem por consequência a doença. Gobbi (2008), em seu texto, descreve um efeito positivo dessa afecção: dois irmãos Guarani foram morar em uma aldeia Kaingang durante alguns meses. Um dia, o irmão mais velho decide voltar, e leva junto o mais novo. Eles passam alguns dias regressando, da maneira que podem, até sua aldeia de origem. Chegando lá, encontram a mãe deles gravemente doente - por saudade dos filhos. Seu regresso motiva sua rápida cura. Nesse caso, a saudade causa tanto a vontade das crianças em voltar, como a doença da mãe.

A saudade dos mortos, por outro lado, não pode ser amenizada a menos se for cruzado o limiar entre mortos e vivos e o abandono de outros parentes vivos. Ramo (2014) narra como os parentes mortos chamam constantemente os parentes vivos, de quem têm saudade e se alegram a cada falecimento, o que faz a autora imaginar que, além dos corpos, as afecções e sentimentos também são perspectivados, situacionais. Não encontrei essa rica socialidade dos falecidos nos discursos dos Guarani do Sul, mas a força da saudade como um operador que provoca vontade de regressos e doenças se faz presente. O sentimento de saudade é um grande vetor que liga o que está separado, geralmente dois grupos de parentes, ou os parentes de sua terra, apesar de não trazer necessariamente bons resultados.

Cosselina, esposa de Jaime e que forma outra parentela em relação a que falávamos há pouco, afirmou que nunca se deve morar novamente onde já se morou. Regressar a um lugar movido pela saudade é algo muito perigoso, não é algo que possa ser revivido. A negação tanto da saudade quanto do regresso a um território passado é, possivelmente, um dos motores da dispersão dos Guarani, e quem sabe dos Tupi-Guarani de forma geral, por um território tão amplo, chamado de *Yvy Rupa* – o Mundo Grande. Verificamos que um único sentimento negado e uma percepção da espacialidade e do tempo provocaram resultados perceptíveis a todo o continente.

Na epopeia de Talcira, Juarez e sua família à procura de uma nova terra, marca ainda a oposição entre a saudade, que leva para trás, e o sonho que guia o movimento adiante. Ele gera um deslocamento em busca de uma nova terra, e ainda se liga à migração religiosa, como bem descrito por Mello (2006), e as famosas migrações dos antigos *karaí* (Clastres, 1978). O sonho verdadeiro – porque existe o sonho comum, que não significa nada, a que nós *jurua* estamos circunscritos -, o sonho verdadeiro leva adiante, é um recado de Nhanderu e afasta para trás a doença, os predadores, a morte. Através daquele sonho, a *kunhã karaí* descobriu seus caminhos, e vislumbrou a direção e os indícios da nova terra. Mesmo com todos os percalços, chegaram à terra da Estiva. A antiga terra, entretanto, no norte do Estado nunca deixaria de ser mencionada, sendo

efetivamente o coração da tradição Guarani, local onde ainda existe mato e se pode manter os costumes.

A Estiva foi ocupada inicialmente por Juarez e Talcira, suas irmãs, e os irmãos de Juarez - que veio a falecer anos depois, após muitas conquistas para a comunidade. Apesar de Juarez ser Guarani, seus irmãos eram Kaingang. Isso gerou uma série de mudanças no modo da Estiva, como uma aldeia com uma rede de parentesco específica, se comportar e ser percebida por outras aldeias da região. Cantagalo, Anhetengua e Itapuã, três aldeias próximas, não estabeleceram grandes contatos com grupos Kaingang, apesar de que há muitos parentes entre a Estiva e as outras aldeias. “Os Guaranizinhos nos chamam de *pongue*” (Kaingang), “mas os Kaingang nos chamam de Guarani”, ironizam Tika e Zico, filhos de Talcira e Juarez. Os Guaranizinhos, por sinal, é o modo que eles traduzem ferinamente o *Mbya’i*, em que “i” pode significar pequenez ou, mais comumente, um sinal de respeito. Esse é o motivo pelo qual opto por escrever *opy’i* para a casa de concentração (ou rezas), e escrever nomes próprios com esse sinal de respeito, como *Kara’i*. Novamente, os Guaranizinhos costumam se considerar puros, e levantam genealogias alheias para justificar o motivo de outro Guarani ser diferente, mestiço ou poluído.

Pensar sobre a rede de parentesco que inclui Talcira, seus pais, seus irmãos, Juarez, já falecido, e seus filhos e sobrinhos foi o mote inicial de minha pesquisa. Haveria alguma mudança nos mitos, nas relações de parentesco e na socialidade de uma família que era tanto Guarani como Kaingang? E como a mudança em direção a ser Guarani se operava? Essas eram as questões iniciais, e que ainda guiam por sua sombra esse texto. O que esse capítulo pretende descrever é como essa configuração entre redes Kaingang e Guarani aconteceram, como houve casamentos com *jurua*, a diferença entre os mestiços (assim chamados) e um Guarani com pai ou mãe não Guarani. Como alguém se torna Guarani ou deixa de sê-lo. Não é algo tão simples assim, porque passa pela ideia de corpo, pessoa, pelas redes efetivas de parentesco (e não só a ideia de pessoa), pelo trabalho do *kara’i*, pela prática diária.

E principalmente, como existe, por um lado, um movimento entre a predação da alteridade - a predação familiarizante de Fausto (2002) mais

especificamente, em um eixo horizontal e espacial. E por outro lado, esse movimento predatório gera e é gerado por um movimento cosmológico e temporal de purificação, em um eixo voltado à verticalidade, mas que prefiro usar o conceito de *Tenonde* de Ramo (2014), por ser mais abrangente e próprio da cosmologia Guarani. Dois movimentos, um circular e outro vertical, sendo dois vetores que se cruzam, um produzindo o outro. Esse é o eixo central que procuro desenvolver durante o resto do texto, e a que já deixo o leitor de sobreaviso para estar atento. Após finalmente apresentarmos, descrevermos e explicarmos esses argumentos e as situações por trás deles, vamos acompanhar outros desdobramentos desse modo de operação Guarani em diversos contextos: na caminhada, como predação ou compartilhamento de conhecimentos; na espiritualização da pessoa em torno do *aguyje*; na criação de bailes; na assimetria que chefes, avôs e pais apresentam em relação aos que cuidam e mandam; e na lógica do ciúme e da generosidade. Por ora, vamos nos fixar nas ideias e nos acontecimentos que esse grupo de parentes desenvolveu ao longo de alguns anos.



A Estiva nos primeiros anos era composta por algumas casas simples, um capinzal (daí seu nome em Guarani, *Nhundy*), uma *opy'i* e uma escola de madeira. Hoje a aldeia é feita de bosques de árvores frutíferas, junto a roças. Juarez, marido de Talcira, lutou muito por uma escola de qualidade para a comunidade. Inicialmente a escola era somente um módulo de uma Escola não indígena próxima, e depois se tornando autônoma. Ele reclamava frequentemente ao prefeito para derrubar a escola de madeira e reconstruí-la em alvenaria. Um tornado fez o trabalho de derrubada, o que obrigou o prefeito a construí-la novamente em alvenaria. Na época, os irmãos de Juarez moravam juntamente com as famílias. Como havia dito, eles eram Kaingang. Os Kaingang são considerados, como grupo, “animais selvagens”, *pongue*, pessoas violentas. Acusava-os de beber na aldeia e causar brigas. Somente após o falecimento de Juarez que os irmãos partiram.

A noção de grupo é a tradução possível de *kuery*. O termo, como foi muito bem estudado por Gobbi (2008) significa um agrupamento de pessoas de determinado tipo. Nos casos Guarani, significa um agrupamento de pessoas em torno de um líder. Esse líder pode ser político - um cacique com seus *xondaro* (guerreiros) - um *karaí* (o líder espiritual) em relação a sua comunidade, ou o líder de uma família extensa. Geralmente se usa essa expressão da literatura etnológica, a família extensa, para descrever o modo como os Guarani praticam seu parentesco, organizam suas aldeias, operam uns em relação aos outros. A ideia de *kuery* é o correlato na própria língua, e têm mais possibilidades semânticas que seu quase sinônimo etnológico. O *kuery* implica política, espiritualidade e o parentesco entre famílias, em diferentes níveis. Nesse momento me concentro no *kuery* familiar, comandado por um senhor ou senhora.

Na Estiva, esse líder era Juarez, anteriormente, e Talcira, após o falecimento do marido. A Estiva está identificada com Talcira, assim como seus filhos, e se refere à família como “os de Talcira”. Gobbi (2008), no caso do Cantagalo, descreve uma aldeia com diversos *kuery* de líderes de família, ou seja, com vários núcleos em torno de um senhor ou senhora. A política daquela aldeia, naquele momento (pois já se alterou), gravitava em torno desses três agrupamentos, que por vezes tinham alguns conflitos. Na Estiva, o *kuery*

principal - ou a família anfitriã, na interpretação de Mello (2006), era o *kuery* de Talcira. Pequenas famílias passavam pelo local, e João, o *karaí*, se colocava como outro grupo de família, mas também pequeno proporcionalmente.

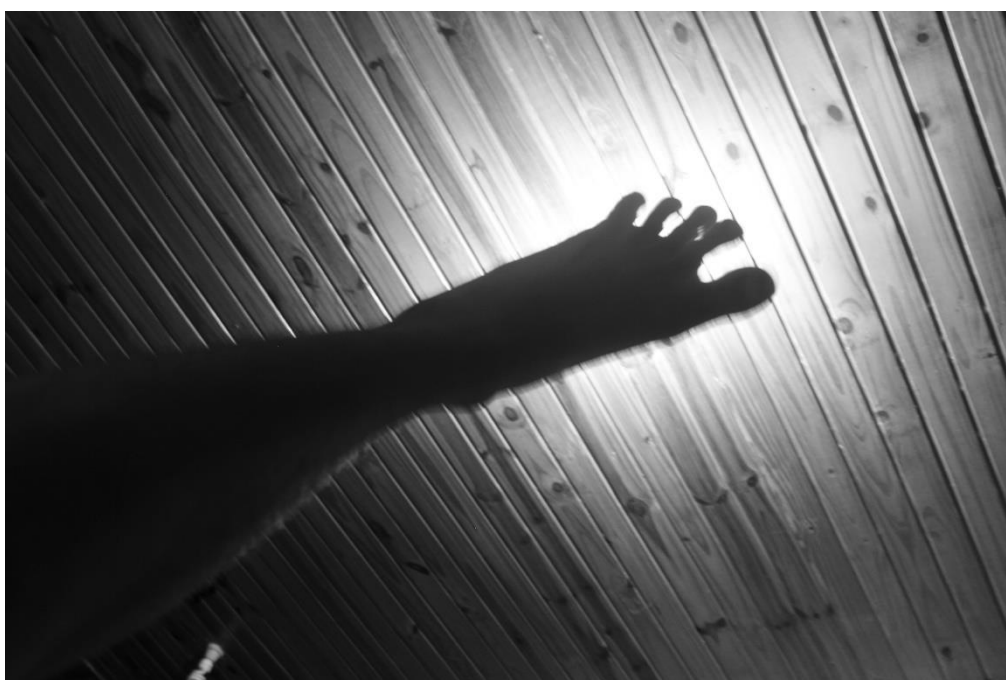
O *kuery*, não obstante, pode ser fragmentado, perdendo um pouco de seu poder, sendo o líder de uma única família chamado de *kuery* às vezes. Gobbi (2008) defende que o principal atributo de um *kuery* é a capacidade de manter seus membros por perto, ou seja, a família unida – possivelmente por ciúmes, que já vimos que é uma força retensiva. Para que algumas famílias sejam unidas, outras se separam com facilidade, o que se aproxima de certa forma da noção de doador e tomador de esposos. A ideia de *kuery* ainda altera fortemente a teórica uxorolicalidade Guarani. Teórica porque tanto os etnólogos como as pessoas das aldeias defendem esse modelo; não obstante, ele é afetado pela política dos *kuery*, sua força e capacidade de atração de pessoas. O conceito ainda é aplicado indistintamente aos *jurua* e aos Kaingang, que formam, cada um, um único *kuery* genérico. Animais, por sinal, também têm seu *kuery*, assim como deuses.

A Estiva forma um *kuery* em torno de Talcira, e anteriormente em torno de Juarez, muito lembrado por seus filhos e netos. A nova escola é uma homenagem a ele: “Karaí Nhe’e Katu”, o homem sábio. Ele lutava na política não indígena local e estadual constantemente, e ensinou seus filhos a fazerem o mesmo. Desejou que eles estudassem e cursassem a Universidade, já que, em sua avaliação, os Guarani deveriam se adaptar frente ao mundo moderno, onde o isolamento não é possível, a manutenção de lavouras e da pesca e caça é muito difícil, o que conforma a teoria local da Estiva de “Segundo Caminho”, que depois explicarei melhor. Sua esposa se mantinha, até seu falecimento, reticente quanto às opções políticas do marido, mas quando este veio a falecer ela encampou novamente todas as suas lutas, sendo uma das vozes mais ativas a favor da educação *jurua* entre os Guarani – expressamente como uma forma de poder revidar contra os *jurua*. O resto da aldeia da Estiva era composta por cunhados de Talcira, inicialmente os irmãos de Juarez, e principalmente as várias irmãs de Talcira, que são suas grandes amigas e aliadas. Juntas elas formam o grupo das *xondaria*, em oposição ao mais comentado na literatura



antropológica que é o grupo de *xondaro*, guerreiros. A pesquisa que conduzi foi feita principalmente com elas e seus filhos.

Atualmente, ao menos no discurso dos mais velhos, o casamento Guarani já não é a mesma coisa. Há muitas separações, dizem, e é verdade. Durante os anos em que visito a Estiva – da qual tenho uma percepção temporal mais acurada – acompanhei dezenas de namoros, casamentos, brigas, separações e voltas de casamentos. O casamento, principalmente entre os mais jovens, tem um status bastante frágil, e acontece várias vezes até que se encontre um parceiro ou parceira mais fixo. As dinâmicas do *Facebook* aparentemente tem aumentado ainda mais a velocidade de namoros e brigas. Antigamente, por outro lado (talvez pelo sentimento de melancolia em relação ao passado), os casamentos duravam mais. Não se permitia a ideia de namoro – escandalosa aos olhos dos mais velhos – e somente havia casamentos. Se começavam a namorar dois jovens, os pais de cada um se reuniam entre si para aprovar ou não a relação, e o *karaí* fazia o aconselhamento – palavra que significa casamento. O ritual em si não é muito importante, e as pessoas nem se dão o trabalho de convidar alguém, indo falar com o *karaí* com alguns familiares próximos somente. O *karaí* dá uma série de conselhos, principalmente para evitar a raiva e o ciúme entre os cônjuges.



A prática de uma distância adequada percorre todos os relacionamentos: o toque entre pessoas é muito raro. As pessoas se mantêm afastadas entre si, principalmente quanto mais velhas o forem. Não que sejam frias: estão sempre brincando entre si. Com exceção das crianças, as pessoas se tocam muito pouco. Os casais mantêm uma distância respeitosa, sendo comum que a esposa e filhos comam primeiro ou depois do marido. A relação entre proximidade e distância permeia todo o texto - e toda a realidade Guarani. O sentimento de vergonha - uma forma de afastamento -, a manutenção de uma distância respeitável entre cada um e a autonomia de si são motivos similares. Junto a esses sentimentos e práticas individuais e familiares, há também ressonâncias políticas e cosmológicas, que por ora não vamos explorar.

Ramo (2014) escreve, em relação ao tempo antigo, comandado por Jakaira e citado no capítulo anterior, sobre como a terra atual é marcada pela multiplicidade de diferenças que devem ser mantidas, mas afastadas. Ela chama isso de socialidade de adjacências. Manter as vizinhanças próximas, mas diferentes de si mesmo é uma forma tanto de preservar a sua própria autonomia e particularidade e manter a diferença dos outros, o que possibilita estabelecer trocas entre diferentes seres. No caso do ethos pessoal, isso transparece sob a forma ou de vergonha, direcionada aos não Guarani, aos desconhecidos e afins em geral, ou como autonomia e manutenção de um afastamento, que está presente na também relação com parentes. Ramo (2014) estuda as conexões entre os movimentos espaciais de Nhanderu e suas consequências cosmológicas e temporais na vida atual: a percepção entre esse movimento ora espacial ora cosmológico em eixos temporais foi essencial para esse texto, pois pode ser transposta a diversas áreas, como veremos.

Na Estiva, o fato de ser uma aldeia formada basicamente por mulheres mais velhas tem como consequência que, quando há separações, os homens vão embora e as mulheres ficam em suas casas, com seus filhos, noras e genros. A aldeia, por casualidade de um casamento que produziu filhas mulheres com uma exceção, era composta por somente mulheres mais velhas. O *karaí* da Estiva, chamado João, era outra exceção. Um cunhado Xiripa de Talcira era outra. Obviamente, nos eventos que os professores indígenas produziam para

chamar a comunidade para a escola, havia uma quase completa ausência dos pais, frente a uma fileira com cerca de 15 ou 20 mães sentadas observando as apresentações dos filhos.

Assim, as pessoas mais velhas do lugar eram quase todas mulheres, que dirigiam juntas a política local; os homens adultos (que considero os que não são velhos, apesar da arbitrariedade da classificação), por outro lado, eram filhos dessas mulheres. Participavam da política dirigida a não indígenas, dos jogos de futebol com outras aldeias, ou seja, de uma outra forma de socialidade. Cebolla (2015) recentemente escreveu que das mulheres adultas se espera que falem menos, sejam mais recatadas. Isso só muda quando se tornam mais velhas, e gradativamente ganham confiança para falar em público, poder e capacidade de mobilizar seus parentes. Mesmo assim, muitas mulheres adultas são bastante ativas e contra a ideia de que devem se manter em silêncio em públicos maiores, o que não impede que sejam uma minoria. O silêncio, entretanto, é esperado das mulheres diante de desconhecidos ou afins distantes: em ares mais íntimos, são bastante ativas e participam com outras mulheres da política da aldeia, embora de modo menos visível. Existe ainda uma separação muito forte entre o grupo de mulheres adultas e dos homens adultos, os *xondaro* e *xondaria*, e que gera inúmeras disputas, principalmente em torno do futebol, e em tentativas dos homens ou de mulheres de “passarem a perna” uns sobre os outros.

A teoria formal sobre o parentesco que os Guarani me repassam é que a paternidade - a identidade étnica, os poderes, o pertencimento - tudo isso é repassado pelo pai. Ou seja, é uma teoria nativa patrilateral, em que se um pai não Guarani tem um filho com uma mulher Guarani, o filho em questão não será Guarani. Mas isso não se revela no cotidiano. Acompanhei diversos casos em que houve tanto um esquecimento - possivelmente provisório - da cultura Guarani (como os próprios o colocam), quanto uma manutenção da mesma. “Esquecer a cultura” é uma noção fundamental nos discursos Guarani, seja como um alerta a quem corre esse risco, ou como um lamento por quem o fez. Não é



exatamente uma reificação do conceito de cultura, apesar de atravessar esse campo. Esquecer a cultura, basicamente, é não frequentar mais a *opy'i*, não comer alimentos Guarani, não viver na aldeia, não visitar os parentes. “Cultura” na acepção Mbya significa um conjunto de práticas rituais, alimentícias, o viver junto com parentes. Significa estar conectado ao “mundo invisível” das *nhe'ẽ* e dos deuses, e não se afastar demais de seu nome, sua alma e sua espiritualidade. Jovens que esquecem a cultura não sabem se comportar na *opy'i* quando tentam entrar nela. Eles passam perfume e agem como não Guarani dentro dela, sem saber cantar e dançar, o que é um motivo de pena aos outros.

Mesmo assim, Talcira, que está se tornando *kunhã karaí*, casou-se com um Kaingang. De início, quando perguntava a seus filhos sobre o assunto, eles diziam “O meu pai era Guarani, só a mãe dele que era Kaingang”, referindo-se a sua avó que, por sua vez, também é um pouco Guarani. A marca principal desse casamento, na fisionomia dos filhos, é o conhecido cabelo preto e a pele um pouco mais escura, motivo pelo qual se gerou vários apelidos, como Preto, Nega, entre outros. Em outros momentos, se “admitia”, porque era algo claramente forçoso, que o pai era Kaingang. Juarez, certa vez contou o filho Gildo, escolheu ser Guarani. Desde criança ele sabia que era Guarani, e

escolheu o ser ao casar com Talcira. A questão não é decidir a identidade “real” de cada um, mas perceber as trajetórias das identidades, por assim dizer, e que se relaciona à corporalidade e espiritualidade Mbya Guarani. A escolha e a vontade de se tornar Guarani, assim como a manutenção do jeito Guarani - o *teko* próprio desse povo - é fundamental no processo de guaranização.

Também precisamos atentar a um dado fundamental em relação à teoria patrilinear: a criação dos filhos é feita principalmente pelas mulheres. Quando os relacionamentos acabam, o que é comum nos primeiros casamentos, elas passam a criar os filhos sozinhas junto com suas irmãs e cunhadas. Quando se casam novamente, um novo marido adota os filhos “antigos”, junto aos do novo casamento, e eles se irmanam. É bastante comum que uma família seja, na ótica puramente genealógica, composta por vários meios-irmãos, mas isso não é considerado dessa forma, já que todos passam a ser filhos dos mesmos pais. O que une essas famílias são as mulheres que permanecem com os filhos de relacionamentos antigos e novos. Então, mesmo que a teoria e a prática sejam patrilineares, na realidade é muito frequente que as crianças sejam criadas com a mãe, já que o pai se ausentou da aldeia, e talvez junto com um novo esposo. A patrilinearidade, então, compete com a coresidência – o viver junto – que a mãe oferece, com toda a rede de parentes da mãe.

No caso da filiação Guarani em relação a casamentos com não Guarani, uma outra amiga Mbya, por exemplo, teve vários relacionamentos com homens *juruá*. Esses namoros nunca prosperaram, porque, mesmo que se casassem e morassem durante algum tempo juntos, o namorado ou esposo se mantinha alheio a todo o modo de ser Guarani. Não jogava futebol com seus cunhados, o que é uma das principais formas de sociabilidade das aldeias Mbya Guarani: os jogos são diários, ao fim da tarde, com times de crianças, jovens e adultos, e a depender da aldeia, de mulheres. Os irmãos, cunhados e primos jogam juntos, e essa é uma das maneiras principais de fazer parte do grupo de *xondaro* - os guerreiros que estão unidos, que lutam e jogam juntos. Também é um modo de criar uma identidade entre a aldeia, formar o time local, apesar de que alguns jogadores facilmente trocam de times, se necessário, antes dos jogos nos campeonatos entre aldeias se têm outros parentes em outros lugares.

O grupo de *xondaro* é o grupo de amigos, os parceiros que se ajudam. Não há necessariamente laços de sangue, apesar de que o mais comum é que sejam irmãos e primos, pela própria dinâmica que as aldeias assumem. Uma aldeia com um *kuery* forte em torno de uma família vai se tornar majoritária, e formar *xondaro* e *xondaria* que são aparentados e próximos. Isso, entretanto, não significa que as aldeias Guarani sejam homogeneizadas em torno de uma família, como seria o caso guianense e de algumas regiões amazônicas (Gobbi, 2008, citando Rivière, 2001). Há outras dinâmicas nas aldeias - o sonho, por exemplo, que movimenta as pessoas - que evitam que se crie uma relação de igualdade entre aldeia e parentesco. A mobilidade entre aldeias é outro fator, assim como os bailes e festas, como veremos posteriormente. Além disso, os poderes dos caciques não são exatamente extensos, e para se mudar de uma aldeia a outra deve-se somente comunicar ao cacique da nova localidade - e nem isso, às vezes. Por isso, frequentemente, há famílias estranhas à comunidade, fora da rede de parentesco local, e que passam alguns meses ou anos na nova aldeia, antes de se mudar novamente por qualquer motivo.

No caso que narrava, os esposos subsequentes dessa conhecida ainda não gostavam de comida tradicional, não tomavam mate, evitavam conversar com os cunhados... Isso isolava o relacionamento deles com o resto da comunidade, não se inserindo na visitação cotidiana que os cunhados e esposos fazem entre si para conversar, almoçar, ver TV. Negar oferecimentos de forma geral é considerado ofensivo na etiqueta Mbya Guarani. Por exemplo, não se deve negar o primeiro chimarrão, aceitando-o por educação, sob o risco daquele que oferece tomar por afronta. Os oferecimentos posteriores podem ser negados. Essa lógica se aplica principalmente a alimentos, mas acontece, com menos ênfase, em contextos de aceitar ou não jogar futebol com o time, aceitar participar de um projeto, etc. Imagine-se então um homem que não aceita nem mate, nem futebol, nem a comida tradicional dos cunhados...

Um caso ainda mais radical aconteceu na Estiva, em que um homem originário de Tenente Portela, norte do Estado, se casou com uma Guarani da



aldeia Gengibre após conhecê-la enquanto trabalhava na obra da escola. Eles se mudam para a Estiva alguns anos depois. Ele nunca teve desejo nem de aprender o Guarani, o que levou sua família a se isolar na comunidade. Dizem os outros, que não conversam muito com ele, que sua esposa já não sabe falar o Guarani. Tem duas filhas o casal, que não brincam com crianças da aldeia.

Lembro ainda que, na história da mãe de Talcira, Laurinda, ela foi inicialmente casada com um *jurua*, que era criado entre os Guarani, mas era filho de posseiros *jurua*. Ele rouba a filha de Laurinda e vai embora... Os prognósticos dessas relações frequentemente não são positivos. Relações tanto com *jurua* quanto com Kaingang muitas vezes não dão certo. O caso de Talcira e Juarez é uma dessas exceções, assim como o caso de uma de suas filhas, Araci, e Jeff, cujo diferencial vou apresentar.

Jeff estuda Fisioterapia na UFRGS, e morava na casa de estudantes dessa Universidade. Por casualidade, acabou por morar com Leo, um estudante Kaingang que cursava Educação Física. Os Kaingang e os Guarani se concentram num andar próprio, o que não é bem visto pelos Guarani, já que os Kaingang adoram fazer festas, e que o outro grupo vê como uma forma de bagunça e que pode suscitar violência - tornando-os malvistas pelos outros estudantes. Mesmo assim, ambas as etnias conversam entre si e, através de Leo, Jeff se inseriu na rede indígena que existe na Casa de Estudante. Assim ele conhece Araci, que estudava Enfermagem. Eles começam a namorar, e ela fica grávida de Miguel, seu segundo filho.

Os dois tinham algum receio que a mãe ficasse de mau humor quando soubesse da relação. Anos antes, a mãe de Talcira, uma famosa *kunhã karaí*, recomendou que não houvesse mais relações com não Guarani dentro da família, porque isso estava fazendo a família perder a pureza. Talcira, entretanto, conversou bem com Jeff quando eles contaram de seu relacionamento,

recomendando que ele se comprometesse e considerasse o modo Guarani. Ele concordou. Jeff foi morar na Estiva, passou a formar o time F.C. Estiva, come das comidas Guarani, visita outras aldeias durante os campeonatos. Na época em que seu filho já tinha um ano e participava do *Nhemongaraí*, a cerimônia de batismo, Jeff também recebeu um nome Guarani. Sua “especialização” no *amba* (a morada de sua alma) e na terra é a cura de almas, sua proteção. Seu nome tem o poder de ressuscitar os mortos, auxiliando o *karaí* no processo.

O que podemos registrar a partir dessas histórias são alguns modos de se tornar Guarani. Um ponto muito ressaltado é a vontade da pessoa. Apesar de as teorias etnológicas geralmente enfatizarem os hábitos corporais, a fabricação diária do corpo, a troca de fluídos, o comer junto, entre outros, e que de fato é importante na vida cotidiana, a intencionalidade da pessoa é fundamental, e é o primeiro passo necessário para todo o processo decorrente dessas substâncias (alimentos, fluidos, sangue) ser efetivo. Ter vontade ou escolher ser Guarani é o que garante a transição. Depende de um comportamento interno à pessoa, que resolve seguir um caminho em que a prática Guarani se faz presente.

Ainda é importante ressaltar que os Mbya Guarani não são um povo individualista, e a lógica corporal muitas vezes é perpassada não por sua unidade, mas pelas várias agências que podem afetá-la, coordená-la. Assim, certa vez eu e Carmem perguntamos a Jaime como se pedia desculpas em Guarani: não se pede (há uma palavra, mas não é bem correspondente). “Como assim?”, indagamos. “Não tem desculpas”, reafirmou. Carmem engenhosamente deu um exemplo “e se a gente estiver caminhando no meio do mato e de repente eu pisar no teu pé... o que eu falo?”. “Nada”, respondeu ele, impassível. “Mas eu te machuquei...”, murmurou Carmem. “Mas não se sabe se foi tu mesmo”, respondeu ele de forma enigmática, depois arrematou “se pedir desculpas, é porque a culpa foi tua mesmo”. A questão toda é que algumas agências podem interferir em nossas ações, provocando dor, acidentes, raiva em si e nos outros – talvez por isso pedir desculpas seja um ato de denúncia ou de sua má intenção ou falta de atenção. Esse é um exemplo banal, mas que mostra as agências que envolvem o dia a dia que estão além de sua individualidade.



Há ainda o caso da alma: a *nhe'ẽ* tem uma vontade própria, que pode decidir ficar ou sair da terra, a depender de sua felicidade. Ela é feliz, basicamente, se está num corpo Mbya Guarani, como era quando desceu à terra, e junto de seus parentes e amigos. Outros casos podem a fazer avaliar se permanece ou não. A corporalidade, então, é atravessada por vários processos – a alma, possíveis espíritos malignos, os espíritos de animais...

A prática Mbya, por outro lado, gira em torno do *teko*, o modo de ser Guarani, mas que é posto em funcionamento de modos variáveis em cada aldeia e em cada pessoa. Esse *teko* próprio a esse povo contém algumas diretrizes, como dar preferência aos alimentos tradicionais, viver junto com os parentes e feliz (a ideia de *vy'a*), frequentar a *opy'i* e participar das cerimônias, falar a língua. A partir dessas regras, que permitem uma variação local bastante grande, se constrói a pessoa Guarani. Mas isso é posto em prática não em uma noção abstrata de pessoa, mas nas redes de parentesco que inserem a pessoa e a tornam parte dos parentes. Diante daquele fundo de socialidade virtual (Viveiros de Castro, 2002b, e Fausto, 2002), de onde surge a afinidade potencial, aquela região ambígua que fica entre a zona de inimigos e os parentes próximos, a comunidade produz a familiarização da pessoa. Isso, entretanto, depende da vontade dela, uma intenção de seguir aquele caminho e que possibilita que ela receba uma alma Guarani, mesmo que não exatamente igual.

Entrementes, o conceito de mutualidade do ser, de Sahlins (2013), serve bem ao contexto descrito. Não por acaso recheado de exemplos etnológicos sul americanos, seu texto advoga que existe uma relacionalidade entre as pessoas que se tornam parentes, e que essa conexão, a mutualidade do ser, forma o parentesco. Há algo mais nas pessoas que se vivem, se morrem, se alegram, ele especula. Essa relacionalidade permite implicações mútuas entre cada parente. Ele ainda vê - e isso é importante - que seu conceito tem a vantagem de fugir dos esquemas baseados na Pessoa, que o autor percebe como possivelmente burgueses, já que criam um indivíduo fora de redes de parentesco, atomizado. A noção de mutualidade do ser, que não emprego frequentemente, mas a uso como guia, mira nas redes de parentesco e na interrelação entre as pessoas. A forma como os Mbya realmente se relacionam

numa aldeia, na cidade, como têm ou não vontade de ser Mbya Guarani, de construir sua corporalidade, de se espiritualizar, não cabem simplesmente em uma noção de pessoa, mas dependem também de revelar as redes de parentesco que possibilitam que tal *teko* se torne efetivo.

As almas Guarani, como dizíamos, são também chamadas de *almas-palavra* a depender da tradução, sendo base do Guarani. Sandra Benites (2015) a propósito, recusa mesmo a tradução anterior, pois a noção de alma, de espírito e palavra são insuficientes para compreender sua importância, mesmo que façam parte de seu universo semântico. Ela declara que este aspecto Guarani, que se chama *nhe'ẽ*, é melhor traduzido como Fundamento, pois é ele que mantém a pessoa viva, saudável, feliz na terra. Utilizo, apesar do conselho de Benites, ambas as noções: alma, pois é a mais comum na literatura que trata dos Guarani, e muitos Guarani a utilizam, e fundamento, para evidenciar a importância deste aspecto no plano das socialidades Guarani e de sua vida.

A socialidade Mbya depende de seus fundamentos. Por isso a *opy'i* é vista como o aspecto central de uma aldeia, e sua frequência é o que define o Guarani nas teorias desse povo, juntamente com os instrumentos da *opy'i*: o cachimbo e a erva mate. Ambos são os guias e protetores dos Mbya em seus diálogos e em sua tarefa de concentração, e por isso estão presentes nos diálogos com alteridades da terra ou do céu, na *opy'i*, nas reuniões com o Estado, nas reuniões locais, na tarefa de meditação. A função principal da *opy'i* é estabelecer na medida do possível uma comunicação com os deuses, que estão do outro lado da terra, no paraíso invisível a nós. A instituição central dos Guarani, em sua teorização, é a que opera o contato com um tipo de alteridade: os deuses.

Traduzida como casa de rezas ou casa de concentração, nela um *karaí* e um grupo de ajudantes - *karaí* menores ou um grupo de *xondaro* ligado ao *Karaí*, conduzem rezas, comunicam-se com os deuses, dançam, cantam e tocam músicas. As cerimônias acontecem prioritariamente à noite. Sua frequência e duração variam, e dependem essencialmente da vontade da comunidade. Uma comunidade pouco fervorosa não anima o *karaí*, que não se sente à vontade para conduzir os rituais por muito tempo. Caso contrário, as cerimônias

transcorrem até altas horas da noite. Pelas manhãs, há pedidos e rezas individuais às vezes, em veneração a Nhamandu, o pai de Sol que vimos em outro capítulo. É sempre orientada no eixo leste-oeste (as portas são postas num lado ou noutro, a depender do *karaí*). É uma construção retangular de alguns metros, feita de barro, toras de eucalipto, embora o preferencial fosse cedro, raro de encontrar atualmente. O telhado é feito ora de taquara, ora de folhas de *pindo* (uma palmeira importantíssima), ora de capim. Um bom comportamento é sempre esperado dos Guarani. Diz-se que Tupã, que rege no Leste, e Nhamandu, que rege no Oeste, todos os dias conversam sobre os erros e acertos dos homens. Eles se sentam após o sol se pôr e seu trabalho acabar. Como o dono de um mercado, que tem uma caderneta onde anota as dívidas, também os dois deuses costumam anotar as ações das pessoas, que no fim são cobradas. Os dois são donos dessa terra, e por isso, além do seguimento do movimento solar, a *opy'i* obedece essa orientação em sua construção.

Ramo (2014), Macedo (2009) e Mello (2006), que estudaram também o parentesco Guarani, já deixaram claro como existe uma conexão entre o parentesco do céu e da terra, nas formas ou de uma justaposição ou de uma sobreposição. No paraíso, há quatro *amba*. Alguns traduzem como cidades, e um interlocutor de Ramo (2014) chega a caracterizar esses locais no paraíso dotados de prédios e escritórios, onde as almas trabalham para Nhanderu. Aqui no Rio Grande do Sul, as pessoas ora caracterizam esses lugares como planetas, ou como cidades, ou como moradas, mas não descrevem uma atividade tão burocrática por parte das almas. Diz-se que as casas são feitas de barro, as colheitas são fartas, há mato e animais de caça, reza-se, dança-se e canta-se muito. Por isso os Mbya devem ter a mesma conduta, comendo os mesmos alimentos, dançando da mesma maneira, rezando as mesmas rezas. Que melhor conduta para imitar que a dos deuses? Procura-se, portanto, repetir por homologia a ação dos deuses, na terra, o parentesco dos deuses, na terra.

Em cada *amba*, os fundamentos são organizados em casais. *Karaí* e *Kerexu*, por exemplo, vivem juntos. Os leitores precisam saber, nesse caso, que as almas Guarani têm tipos, capacidades e personalidades definidas, ou seja, têm número limitado. Existem alguns nomes principais e, se necessário para

melhor descrever a pessoa, um sobrenome (ou dois). Os nomes contêm força, personalidade, capacidade de liderar, de ressuscitar, de conduzir pela palavra, de ser mais tímido ou corajoso... Não vou fazer aqui outra onomástica Guarani, porque já foram feitas com muita qualidade. As almas se organizam por casais de irmãos, menino e menina, pois têm como pai um único deus, que comanda o *amba*. Mesmo sendo diferentes os deuses de Nhanderu, o deus supremo, ainda assim todos são Nhanderu. Os deuses nunca entram em discórdia, ao contrário dos homens e, principalmente, dos caciques. Ramo (2014:65) conta que há *opy'i* no céu, e que há almas que preferem ficar ali dentro, participando dos cantos, enquanto outras preferem ficar na terra do céu, e têm espírito mais guerreiro – por causa disso ela cria a distinção entre os *xondaro okaregua* e *opyregua*, que já mencionei. Existe uma diferença e complementariedade entre aqueles cuja atenção é voltada à comunidade, ao pátio, à roça, ao mato, e, por outro lado, aqueles cuja atenção é voltada a *opy'i*, aos deuses, ao canto, à memória. Durante o inverno, além disso, as almas envelhecem, e são mais fracas, por isso os Guarani na terra preferem se recolher mais, pois há menos proteção, e os espíritos dos mortos ficam mais fortes. Na primavera e no verão, as almas rejuvenescem, e há mais cerimônias e batismos na *opy'i*.

Os bebês que nascem após alguns meses, preferencialmente na primavera são batizados, e recebem esses nomes que são seus fundamentos. Eles vêm dessa outra terra, e para ela voltam quando a pessoa morre. Idealmente, os Guarani deveriam se casar somente com seus nomes irmãos, pois teriam personalidades similares que evitariam conflitos. Diz-se que esse lugar é uma ilha - a Terra sem Males.

Um ponto fundamental nessa teoria, e que por isso citei uma justaposição nas redes de parentesco de céu e terra, é a “volta”, que poderia ser considerada na epistemologia ocidental como uma espécie de ressurreição. Na verdade, os Guarani não a chamam de modo tão dramático, dizendo simplesmente que a *nhe'ẽ* da pessoa voltou. Acontece que, como as almas têm bastante vontade própria e personalidade, às vezes deixam os corpos a que se ligaram cedo demais, por motivos de doenças súbitas, acidentes... Além disso, se sua experiência naquela família - ou seja, com aquele grupo de almas em corpos

específicos - foi positiva, ela tende a querer retornar. Elas podem voltar se a família tem um novo filho, e existe, por assim dizer, um corpo vago. Os bebês nascem somente com uma força vital, sem pensar muito, o que só começa a



vigorar de fato quando recebem seu *nhe'ẽ*. Se esta partiu cedo demais, pode retornar em outro filho da família, ou às vezes nos filhos de um neto ou de um pai.

Há diversos casos que conheço, e todas as pessoas que retornaram são fonte de uma grande felicidade. Como se identifica que a volta aconteceu? Basicamente, as famílias têm um dom para reconhecer os nomes verdadeiros de seus filhos. São inúmeros os sinais de uma arte que conheço pouco. Além disso, pessoas de mesmo nome ou mesma morada costumam se reconhecer. Por fim, o poder do *karaí* ou *kunhã karaí* resolve a questão, entrando em comunicação direta com o deus que enviou a dita alma, utilizando-se do olho do milho, através do qual vem o nome. Uma aluna minha, na época das oficinas de fotografia, havia anteriormente falecido de uma doença grave. Ela volta anos depois, mas deixando de ser a filha mais velha, e se tornando a filha mais nova da família.

As idas e voltas dos fundamentos dentro da mesma família alteram o fluxo temporal do parentesco, tornando-o um pouco mais complexo do que é para os não indígenas (Strathern, 2011). Frente à linearidade de nosso parentesco, absolutamente arborescente, há por vezes um deslize no fluxo das almas Guarani, que voltam mais cedo do que deveriam. Resolvem voltar para sua família na terra, onde eram felizes, mas como irmãos ou sobrinhos mais novos. O tempo do parentesco se altera, formando alguns *loopings* curiosos, em um tempo caracterizado pela circularidade, para quem vê de fora, mas completamente normais para o pessoal Mbya. Veremos que às vezes essas circularidades temporais e espaciais são bastante comuns na vida Mbya, e se intercalam com as linearidade e verticalidades do *tenonde*, do fluxo diacrônico, linear e ordenado das coisas. O parentesco se torna algo mais entremeado nas vontades e políticas das almas e dos deuses – e isso não caberia naqueles mapeamentos genealógicos que os antropólogos adoravam fazer.



E os outros povos? Na teoria Guarani, existe uma divisão entre os que creem que os *jurua* não têm almas (Ladeira, 1992, e Litaiff, 1996, mencionam essa ideia) e os que afirmam que eles as têm, mas de outro tipo. Muitos *karaí* não têm certeza e preferem não opinar. Laurinda e Talcira, a última sendo aprendiz de sua mãe, e a primeira famosa por sua capacidade de nomear, são da opinião de que o *jurua* tem alma. Essa, entretanto, não se adequa aos

padrões Guarani, por isso é muito difícil reconhecê-la. Mesmo que o *karai* assopre fumaça em sua cabeça (o modo inicial de se estabelecer uma bênção, uma purificação e um diálogo com os deuses) e procure conversar com os deuses, os sinais são difíceis. A personalidade dos *jurua* é diferente, e logo seus nomes também. Laurinda diz que faz aproximações, procurando a alma Guarani mais próxima do não Guarani em questão. Mesmo assim, se considera que o espírito do não indígena é mais fraco e mais violento. Por isso, as almas *jurua* estão sempre tentando invadir os níveis superiores do paraíso, onde as almas e deuses maiores vivem. É tarefa desses deuses, principalmente Tupã, conta Ramo (2014), expulsar as almas inferiores para seu estrato adequado. Há esses níveis no céu, sendo pelo menos três, com alturas na terra do céu diferentes para cada espírito ou deus. As alturas superiores são moradas de deuses superiores.

No caso de Jeff, como dizíamos, ele recebe um nome próprio. Sua família inteira, então, consegue estabelecer uma outra forma de conexão que não é a similitude - os casais de nomes-irmãos que, na terra, deveriam viver juntos - mas é a complementariedade. Os Mbya enfatizam a busca por hamornia e a ausência de guerra (como forma de conflito) e predação, sexual inclusive, como um ideal de vida. Apesar de que, como veremos, a predação em suas diversas formas ser bastante comum entre os Mbya e direcionada a alteridades, o ideal posto discursivamente é a harmonia e complementaridade. A família de Jeff e Araci só consegue atingir esse nível com a entrada de Jeff e seu filho Miguel na família, já que Araci já tinha uma filha. Os quatro têm um nome de cada região, formando um círculo: Ara, Wera, Karai e Yva, cada um pertencendo a uma morada distinta de onde vieram. Futuramente, quando regressarem a sua morada, cada um vai seguir um curso distinto em uma encruzilhada.

Desse modo, procura-se fazer uma interconexão entre as formas de parentesco que existem no paraíso e aqui na terra. O signo que marca esse território é a dor, falta, doença, maldade... que em Guarani são expressos através do *tekoaxy*, como inúmeros pesquisadores ressaltaram (Clastres, 1978, Machado 2013). Ramo (2014) em uma postura que envolve menos a moral, prefere considerar aquele conceito como um afastamento do ser Guarani. Nossa

vinda para a terra, longe de praticar o *tekoaxy*, tem como função ficar com os parentes, viver junto, ser feliz, a ideia de *vy'a*, uma alegria e contentamento.

A outra característica que marca a vida na terra, além do afastamento do ideal Mbya, ou do decaimento, é a possibilidade de se estabelecer contato entre as diversas *nhe'ẽ*, formando mutualidades específicas: as famílias e as aldeias. A visitação, convívio e relação de amizade, parentesco e casamento entre as almas é uma das positivities da terra. A vinda dos fundamentos ainda traz novo ímpeto aos Guarani de melhorar e cumprir as regras de conduta a que os deuses seguem. Essas são chamadas de *orereko*, a cultura, o modo de viver, as regras. A terra atual é o lugar da diferenciação e da alteridade por excelência, enquanto os céus são muito mais estáveis. No passado, também havia uma frequente transformação entre os seres, na época de Jakaira, enquanto hoje há pouca transformação, tanto positiva, em direção aos deuses - o processo do *aguyje* -, quanto negativa, em direção à animalidade, o chamado *ojepota* (monstro ou zumbi, na tradução das crianças Mbya).

Talvez essa ideia sobre os céus como o lugar da irmandade, da harmonia e da não predação (nos níveis mais altos dele) façam parte de um plano ameríndio maior, já que Vilaça (2008) também aponta essa característica no céu Wari. Sua inversão seria o plano de predação divina para reconfiguração corporal, presente nos Arawete, como Viveiros de Castro (1986) descreveu. Entre os Mbya, a predação é relegada à terra, aos animais e aos mortos, e, no plano divino, a Anhã, o bruxo que tenta comer as almas (Ramo, 2014) e Lua. Os Mbya também têm uma estratégia de predação dirigida a certas alteridades, principalmente aos *juruá* de forma explícita.

Nem sempre a relação com não indígenas é positiva, como no caso de Juarez e Talcira. No Cantagalo, há algum tempo houve o caso de um homem de cerca de 20 anos que frequentemente ia a festas não indígenas na região onde morava. Ele bebia com não indígenas e namorava. As pessoas o alertavam: “não faça isso, vai entristecer seu *nhe'ẽ*!” Infelizmente ele não ouvia, e continuava indo a festas. Acontece que, certa vez, ele acordou à noite, pois sonhara que perdeu sua alma. Ela o havia deixado. Ele conta o ocorrido para sua mãe, pálido e sem expressão, mas ela não acredita nele. Uma semana depois, ele falece.



Beber com outros é uma das formas preferenciais dos Guarani de estabelecer parentesco, proximidade e amizade. Toma-se chimarrão junto (quando o dinheiro o permite, pois a erva é cara) todos os dias, ao amanhecer, à tarde, à noite. Faz-se isso sobretudo com os parentes. Na *opy'i* também se consome o mate juntos. Nas festas, por outro lado, como vou descrever no próximo capítulo, se bebe cerveja e álcool de forma geral. Consumir bebida em situações cotidianas, entretanto, é bastante perigoso, tanto é que várias aldeias procuram proibir o consumo de álcool dentro de seus limites – e é possível que a bebida seja um operador de transformações mais forte do que os alimentos. Essa proibição não é muito rígida, e em geral é obedecida por alguns meses após sua edição até arrefecer e surgir novamente.

O problema causado é que o álcool torna as pessoas agressivas, causando casos de violência de diversos tipos. Também enfraquece a fronteira entre vivos e mortos, ainda mais à noite, quando os espíritos mortos se fortalecem, de modo similar ao que Lima (2005) descreve entre os Yudjá. Eles são chamados de *ãgue*. Seus hábitos específicos são contraditórios, sendo um duplo do corpo da pessoa que falece, como Viveiros de Castro (1986) bem apregou. No caso daquele homem, entretanto, consumir cerveja com *jurua* oferece dois riscos: o primeiro é dar algum encontrão com esses espíritos dos mortos de que falávamos. Eles vagam à noite, e há o risco de tropeçar neles. O segundo é o risco de estabelecer uma sociabilidade com os não indígenas que provoque consequências corporais. Os Guarani são bastante rígidos quanto ao risco de fazer festas ou beber com *jurua* - e essa é uma crítica que fazem a alguns estudantes Guarani universitários. Existe um grupo de pessoas com quem devemos nos divertir, beber, dançar e cantar, e esse é o grupo dos parentes. É muito criticável ir a festas com não Guarani de forma frequente, e é um passo certo para causar algum problema, geralmente a perda de parentes e a inserção da pessoa em outra rede; em outros casos, morre-se.

O namoro com não indígenas é ainda mais complicado. Aquela história foi narrada por Jaime quando inquiri sobre o contato entre os Mbya e os *jurua* ou Kaingang, e o que isso acarretava. Em sua percepção, as pessoas que mantêm esse contato entristecem seu fundamento. A alma foi mandada para viver em um

corpo Guarani e com outros parentes Guarani, comer comida tradicional, viver juntos. Afastar-se disso é afastar-se de sua alma, diz. O problema principal é o sexo, já que, durante a relação, a troca de substâncias entre homem e mulher



causa uma mudança no corpo do casal. E, como dizia, a alma vem para viver em um corpo Guarani, e não de um mestiço. Isso é o que a pessoa se tornaria após manter contatos sexuais - o namorar - com um não Guarani. A troca de substâncias altera o próprio corpo da pessoa.

Agora também percebemos o motivo de haver tanta discussão e acusações em torno da pureza étnica de alguma aldeia. As acusações não são feitas por uma estratégia identitária, em termos de nossas políticas de pertencimento, mas como uma forma de indicar uma transformação corporal e de socialidades. Um grupo de pessoas mestiças, no pensamento Guarani, estaria mais afastado da verdade que os fundamentos trazem a cada nascimento. Uma aldeia não purificada - em termos do corpo de parentes - também não estabelece uma comunicação tão positiva com os deuses. Dizia antes que há níveis no céu: uma aldeia pura consegue se comunicar com o nível três de espíritos - os maiores, dizia um amigo. Aldeias que não estão purificadas

alcançam somente o nível um ou dois, níveis em que os espíritos não são tão poderosos, cometem erros ou são agressivos.

Outro caso criticável que envolve a perda da cultura e da pureza da *opy'i* é a abertura dela a grupos *jurua* visitantes, algumas vezes mediante dinheiro. A divulgação de fotos da *opy'i* na região Sul, ao menos, é altamente irregular. Carmem Guardiola, uma grande amiga que costuma frequentemente conversar com Jaime, cacique do Cantagalo, certa vez tentou gravar um vídeo com o *karaí* do lugar. Ele gentilmente negou, mas concordou em deixar gravar sua voz em uma entrevista - um pouco contrariado. O *karaí* João, da Estiva, tinha a mesma postura, e respondia com um agradecimento e silêncio quando um *jurua* o procurava. A linha seguida por Talcira, Laurinda e Florentina, neta, mãe e avó, respectivamente, é de mais abertura, e elas permitem que um *jurua* frequente a *opy'i* se ele demonstrar acreditar em Nhanderu. Os Mbya da região Sul veem com muito maus olhos, por assim dizer, a excessiva abertura que algumas aldeias do Sudeste permitiram as suas *opy'i*, atribuindo o fato a práticas capitalistas.

Por sorte, há situações em que os Guarani conseguem evitar que a alma se entristeça e abandone o corpo, ou mesmo têm uma ideia diferente sobre a alma e suas vontades. As pessoas no Cantagalo são da opinião de que o próprio cotidiano na cidade já afasta a pessoa do modo de ser Guarani e pode lhe trazer alguma doença. Na Estiva, entretanto, muitos cursam a Universidade, e alguns trabalham ou têm reuniões em Porto Alegre. As pessoas se perguntam “e como eu não fico doente, se vou à cidade todos os dias?”. As teorias sobre a alma, sua tristeza e doença se alteram. No caso de Jeff e Araci, que mencionei anteriormente, o risco de abandono da alma de Nega não existiu, até porque Jeff seguiu as recomendações Guarani. Quando tiveram um filho, ele ficou em dúvida se seguia a coivara, afirmando não ser de sua cultura. Seus cunhados o convenceram, e ele parou de jogar futebol durante os três meses prescritos.

A noção de parentesco Guarani inclui cunhados, irmãos, tios nessa categoria de parentes, bastante ampla. São todos parentes juntos numa aldeia, idealmente. Mesmo assim, quando surgem dissensões, os graus de parentesco são relativizados, e as pessoas voltam a formar um *kuery* diferente do seu.

Apesar de existir uma identidade (corporal) dentro da aldeia, e geralmente haver uma família anfitriã preponderante, como Mello (2006) aponta, tendo a concordar com Ramo (2014) sobre como o parentesco Guarani não possui um dentro e fora, a aldeia como símbolo identitário frente a outra aldeia externa. Em realidade, há famílias que não são diretamente aparentadas com outras famílias, e em que o processo de consanguinização não vigora, o que leva a autora a considerar o parentesco Guarani como sendo “entre” adjacências (Ramo, 2014:145). No caso da Estiva, a família de Talcira com todos os seus filhos não se agrupava como um bloco de casas próximas, mas com grandes separações onde havia famílias de primos, tios ou não parentes. No Cantagalo, verifico o mesmo, assim como em Itapuã, todas comunidades da Região Metropolitana de Porto Alegre.

O processo de ser ou não Guarani depende, como fui a perceber, de fatores conhecidos na literatura antropológica, como coresidência, consubstancialização, mas também de escolha, vontade e das tarefas do *karaí*. Por sorte, quando ocorre um casamento com não Guarani, ou com um Guarani não tão puro, existem algumas maneiras de contornar o problema. Uma aldeia que não estaria purificada pode, depois de alguns anos, voltar a ser só Guarani. É o caso da Estiva, que durante muitos anos teve a presença dos parentes Kaingang de Juarez, e que muitas das crianças nascidas daquela relação possuíam algum grau de parentesco com Kaingang. Esse processo, após a saída dos cunhados de Talcira, começou a terminar aos poucos, sendo cada vez menos frequentes as visitas entre os parentes, e hoje é bem pouco frequente. Após um longo período, é uma aldeia com presença majoritária de Guarani, e as relações de visita com Kaingang terminam. Ao mesmo tempo, os *karaí* lutam para purificar suas aldeias, e impedir que espíritos ruins e o perigo de deixar de ser Guarani ronde o local.

Ser ou deixar de ser Guarani é um processo reversível, e que está ligado a se aproximar demais ou de menos de certos tipos de alteridade - no caso, os não Guarani humanos, que enfocamos por ora, mas que podemos estender aos animais, mortos e espíritos donos da floresta. A transformação corporal decorrente de relações com não Guarani, apesar de trazer mudanças para o

corpo da pessoa que revertem nos filhos desta, não fecham a possibilidade de uma guaranização reversa. A afinização e a desafinização são ambas possíveis. As duas se dão através de escolhas: se tornar Guarani e deixar de ser Guarani passam por uma intenção inicial, e que se opera na lógica corporal posteriormente.

Araci, no caso, sempre foi muito atenta ao fato de que Jeff cumprisse algumas recomendações Guarani, como já citamos. Também é extremamente zelosa de que seu filho se crie nos primeiros anos preponderantemente em sua casa, junto aos parentes Mbya. Senão, ele seria alvo de chacota de outras crianças, não aprenderia a língua, seria visto como um estranho. De modo reverso, citamos mais de um caso de crianças não Guarani, como o próprio Juarez, que se criaram junto aos Guarani e, desse modo, se tornaram próximos o suficiente para entrarem na possibilidade de namoro e casamento. Essas relações nunca são feitas com estranhos, é verdade, e sempre com aquela zona de afins potenciais de que Viveiros de Castro (2002b) escrevia, intermediária entre a potencialidade inimiga, guerreira e os possíveis aliados que depois se tornam parentes.

Assim, de um lado temos diversos comportamentos que constroem uma sociabilidade Guarani. A participação em jogos de futebol, alimentação com comidas típicas, fazer parte de um *kuery*, tomar mate e fumar cachimbo, participar das cerimônias da *opy'i* e receber um nome Guarani, viajar e conhecer outras aldeias e parentes, visitar cotidianamente os parentes da aldeia, falar a língua, e o próprio sexo com sua troca de fluídos: todos são processos que constroem um corpo Guarani.

Por outro lado, ir a festas de *jurua* ou Kaingang, beber álcool junto a eles, beber na cidade, comer, viver e alegrar-se com outro grupo, e novamente a troca de fluídos que ocorre durante o sexo: todos são processos opostos, que levam a uma afinização. O Guarani se torna assim um não Guarani, ou um mestiço. Mas o processo é reversível: já contamos o caso que aconteceu na Estiva, com uma volta a um grupo majoritariamente Guarani e a saída do grupo Kaingang, assim como o processo que levou Jeff a ser um efetivo Guarani.

Gobbi (2008) narra um caso interessante de um homem que se casa com uma mulher de família de colonos italianos: ele passa a morar com os parentes da mulher e a viver como eles. Tempos depois, eles se separam, e ele volta para sua aldeia. Na descrição de Gobbi, o homem é evitado por toda a aldeia quando volta a morar lá, até passar por um ritual fervoroso para voltar a ser Guarani e purificar seu corpo, que ainda passa por um romance esquecido. Esse caso ocorreu anos atrás no Cantagalo. Nunca ouvi outro relato de guaranização através de um ritual específico, mas a importância da *opy'í*, sua frequência, e do trabalho do *karaí* é sempre marcada como essencial na guaranização.

Também percebemos como os processos ligados à oralidade são fundamentais. A alimentação e a bebida, e o tipo de cada alimento e bebida, são muito demarcados na fala. O álcool é uma bebida que caracteriza o não indígena, consumido em quantidade também pelos Kaingang. Ele pode ser e é bebido pelos Guarani, mas em condições em que a sociabilidade posta é a da aldeia Mbya com parentes Mbya preferencialmente. O oposto à cerveja é ou o mate, bebida que protege e guia espiritualmente, ou o *kaguijy*, bebida composta de milho, e que é vista como tradicionalíssima, apesar de pouco feita hoje em dia. Já a alimentação gira em torno dos alimentos tradicionais, como carne de caça, batata doce, milho, derivados da farinha de milho, em geral assados no fogo ou nas cinzas e consumidos em coletivo. A comida industrializada ou de restaurantes não é tão saudável, e enfraquece o corpo. Tempass (2012) em seu texto reforça como a unidade de parentes, o *kuery*, também pode ser definido como *guapepo*, a panela de que uma família se alimenta. Comer junto e da mesma comida é um processo importantíssimo para o parentesco, tanto em direção à afinização e à alteridade, como em direção a uma mutualidade das pessoas entre si, sua consanguinização.

O termo consanguinização talvez não seja o melhor para citar as famílias Guarani. A dinâmica de sangue não é exatamente enfatizada na fala, e cito principalmente o caso dos fluidos sexuais como exemplo de consanguinização. A ideia de mutualidade do ser parece ser mais efetiva para descrever esse movimento de ser parente (o que não implica um mesmo sangue obtido através de uma fabricação coletiva do corpo). Sahlins, que cunhou aquele conceito,



argumentava que a ideia de consanguíneo nem sempre era posta em prática, remetendo ainda à biologia, noção ocidental de que o parentesco e suas lógicas muitas vezes se afastam.

A mutualidade ainda se faz presente nas famílias sob o mesmo líder de *kuery*, sob a mesma panela, dos que comem e vivem juntos. Certa vez, Jaime contou como é importante cuidar os excessos de suas ações: se se brinca demais (o caso dele, é claro) pode ser que sua mulher se irrite, por exemplo. Mas a raiva e o dissenso que surgem na própria família aparecerá como doença, aplicada não ao marido ou à esposa irritados um com o outro, mas a outro parente: um avô, um neto, a mãe. Cuidar dos sentimentos e dos afetos é importante para a saúde e bem-estar - a mutualidade, ao fim das contas - de toda a família, e não apenas do enraivecido.



Anteriormente escrevi sobre a ambiguidade em que a aldeia da Estiva vive, especificamente a rede de famílias em torno de Talcira. São chamados de Kaingang e Guarani ao mesmo tempo. Os guaraniólogos, por assim dizer, os consideram “pouco tradicionais”, ou como sendo Kaingang, ou não sendo um bom parâmetro do que seria um Guarani. Isso sempre me incomodou, pois Laurinda, mãe de Talcira, e ela própria recentemente, são consideradas grandes

*kunhã karaí* Mbya, reconhecidas por muitos Mbya de diversos lugares. Mas ao mesmo tempo alguns pesquisadores não consideram seu grupo de parentes suficientemente Guarani, relegando-os ao grupo de mestiços ou “meio Kaingang”. Conversei com Jaime, cacique do Cantagalo, que dizia que a Estiva era diferente. “Mas eles são Guarani?”, perguntei, “São. Claro que são. Mas lá é diferente”. Mas qualquer Guarani ou aldeia Guarani é diferente, há um *teko* próprio, e isso observa-se visitando cada uma, com características distintivas, processos de aliança específicos que foram elaborados pelas redes de parentes e que conformaram em teorias e modos de ser Guarani que são distintos. Isso não quer dizer que há uma atomização das aldeias Guarani, mas *teko*, ou perspectivas, diferentes para cada uma, ligados a histórias diversas. Todas são guiadas pelo mesmo protótipo de mitos e replicação – os núcleos cosmológicos de que falei: Nhanderu, Sol e Lua, etc., mas que assumem formas diferentes, e é aí que entra a mudança, o tempo, a história entre os povos indígenas – é pela aliança e pelo afim, como veremos melhor ainda depois. É o afim que leva à mudança e ao tempo.

Esse é o motivo do título de “Uns Guarani”. Como de hábito, uso frequentemente a ideia de “Os Guarani” como uma forma de indicar uma cosmologia geral que percorre essas práticas cotidianas e as teorizações dos sábios de cada aldeia. Mas isso significa também que não existe uma unidade no modo de praticar e pensar a vida Guarani de acordo com eles mesmos. A ideia de “Os Guarani” ou “Os Mbya Guarani” é ainda assim utilizada por grande parte dos autores que tratam desse povo, e que deveria ser substituído por “Uns Guarani” ao longo de todo o texto. O termo “uns” não sendo usado como algo pejorativo, demonstrando irrelevância (já dissemos que os grupos retratados no texto são de máxima relevância), mas demonstrando sua localidade, sua parcialidade.





A ideia ao redor de “Uns Guarani” não é um simples apelo a pensar que existe uma multiplicidade de ser Guarani e que por isso não é possível descrever a cosmologia e prática de um povo, ou seja, um pensamento relativista e anti-teórico. Na verdade, é mais proveitoso pensar que as maneiras de ser Guarani são variáveis, mas buscam a repetição de alguns padrões. Por isso a ideia de núcleo e bordas cosmológicas, em que no primeiro caso há grande repetição de termos míticos ao longo de uma grande área geográfica e temporal, e de suas bordas, com intensa variação de pequenos temas.

O mesmo acontece na constituição de grupos específicos de parentes, os *kuery* de que falávamos, e de suas aldeias, cada uma apresentando características distintivas em relação a outras. Ainda no caso da aprendizagem, os Guarani sempre reforçam que não ensinam suas crianças. Elas aprendem ou com seus próprios erros, ou observando seus pais. Eles classificam o processo como imitação, sendo que a criança livremente passa a imitar os mesmos hábitos de seu pai ou mãe. Ramo (2014) demonstra como a imitação é um ideal dos Guarani em relação à prática e ação dos deuses, um modo de imitar sua

imagem. Ela argumenta que, face à diversidade de seres e à limitação dos poderes dos Guarani nessa terra (os antigos tinham muito mais poder de criação e transformação), a imitação completa nunca é possível, e se fazem necessárias adaptações - as variações. A repetição com variação, diz, é o que caracteriza cada modo de ser Guarani em cada aldeia.

A variação que acontece no caso do parentesco se dá a partir das alianças políticas e conjugais que se fizeram, de seus tempos e momentos para acontecerem. Acompanhamos nesse capítulo o processo de se tornar ou deixar de ser Guarani. No último capítulo, associo esse movimento de predação a outro movimento cosmológico, ligado principalmente à repetição dos padrões de Nhanderu e dos eixos de *tenonde*, um movimento tanto temporal, quanto cosmológico.

É importante salientar ainda que, mesmo que haja reversibilidade em ser ou deixar de ser Guarani, por vezes há afastamento demasiado. O caso do homem que se casa com uma mulher Guarani, em que toda a família deixa de seguir os rituais, falar a língua, brincar junto com crianças Mbya, é um destes: a família é vista como *jurua* pelo resto da aldeia, e os contatos quase cessaram entre a família e o resto da comunidade. Há um caso em Gengibre também em que um grupo de parentes se posicionou diferentemente em relação ao resto da aldeia. Era um homem *jurua*, casado com uma mulher Guarani. Alguns dos filhos seguiram um caminho Mbya, em outras aldeias, enquanto outros escolheram ficar com o pai *jurua*. Ele não segue as orientações do cacique local, que evita se utilizar de uma autoridade que não tem, procurando seguir a linha política da esquiva e do afastamento. O homem chegou mesmo a arrendar terras de outros Mbya para plantar soja, um caso que nunca havia visto.

Nessas situações, os mestiços (assim chamados) se posicionam como um *kuery* diferente, seguindo uma política própria e não formando uma comunidade com outros parentes, não seguindo as orientações das lideranças, não participando dos rituais ou falando a língua. Nesses casos, a linha, pelo menos na visão dos outros, é cruzada: o corpo virou outro. Há também os casos em que a predação familiarizante acontece, mas no sentido inverso: um Guarani ou uma Guarani se casa com um Kaingang, e vai morar na outra aldeia. O

mesmo processo - nos termos e lógica Kaingang - acontece. Iracema, uma grande *kujà* (xamã) Kaingnag que mencionei anteriormente, cita vários casos de Guarani que gostaram de ser Kaingang, como fala brincando, e optaram por seguir essa vida e não a outra. Mesmo assim, seguindo Coelho de Souza (2017), não seria positivo reafirmarmos as teorias de mestiçagem, próximas à aculturação, que separa os grupos por pureza de sangue. Vimos que os grupos estão abertos à mudança, e quem é considerado mestiço pode voltar a ser “puro”.

De forma um pouco mais teórica, no caso também estudado por Coelho de Souza (2004), que uso de referência para pensar o processo de ser e deixar de ser Guarani, a autora estuda o processo reversível entre afim e consanguíneo. O cônjuge é retirado de uma relação de afinidade virtual e gradativamente se torna consanguíneo. O nascimento de um filho gera uma afinização: tanto o casal se afasta e cumpre regras de interdição alimentar, sexual e de outras atividades, quanto o próprio bebê é visto inicialmente como um outro. O ciclo se inicia novamente, e o casal, junto com o bebê, se tornam consanguíneos aos poucos.

Entre os Guarani, vimos como esse processo pode ser estendido também ao grupo de parentes de modo geral. É como se o corpo de um indivíduo dentro da aldeia fosse também uma metonímia do corpo de parentes. O processo de predação familiarizante, de Fausto (2002), e que temos acompanhando aqui sem citá-lo diretamente, é feito sempre com aliados. Os afins que se tornam posteriormente cônjuges são pessoas próximas às aldeias, são amigos, conhecidos, ex-parentes. Assim, o *jurua* e o Kaingang permanecem, no discurso, como vorazes, ciumentos, ferozes, selvagens, mas, quando se tornam aliados, são amigáveis e mais mansos, então podem ser predados, incluídos dentro da família através de todos os processos que descrevemos. Se pensarmos nessa dinâmica acontecendo – eventualmente – em cada aldeia e em cada *kuery*, veremos como haverá conexões distintas em cada uma delas, que produzirão uma diferença uma em relação às outras.

As diferentes formas de mutualidade realizadas com os afins, através dos casamentos, são o que geram modificações em cada a aldeia e a particularizam,

tornando-as conjuntos específicos. Através dessas alianças, casamentos, corresidências específicas, o processo de variância transcorre, o tempo passa e as comunidades se diferenciam, até que podem se aliar novamente através de um novo casamento, uma nova mutualidade. Existe uma aproximação e assemelhamento entre as famílias através dos casamentos e corresidência (Coelho de Souza, 2017, também o cita para os Kisedje), e uma diferenciação através do afastamento. Ambos os processos são reversíveis – afastar-se e aproximar-se, diferenciar-se e se tornar mútuo, e formam um movimento em que cada família Guarani está inserida, em diferentes tempos e momentos.

## 6 RETORNO



Nesta história, preferi não inserir nomes próprios, por ser uma narrativa sensível à família. Acontece que A. tinha muitos amigos, e era uma liderança reconhecida na região de Guaíba, Região Metropolitana de Porto Alegre. Ele e seus amigos - os *xondaro* - gostavam de sair para beber à noite nos bares da região. Tinha uma filha pequena em casa, nascida há poucos meses, e sua esposa preferia ficar em casa durante as noites. A. era professor da escola local e muito conhecedor das tradições Guarani. Mesmo assim, o hábito de beber se tornou um problema. Certa vez, isso aconteceu com A., ele havia bebido à noite e, voltando sozinho, um espírito morto e doente agarrou nele, e ele o levou até sua casa, onde, por sua vez, também afetou sua filhinha.

A menina ficou gravemente doente, piorando mais a cada dia. Sua esposa pedia para levá-la a um hospital ou ao *karaí*. O marido não escutava, já que o álcool e o espírito o impediam de ouvir. A menina já não falava, e passava a maior parte do tempo deitada, sem se mexer. A. conta que, quando ela quase não tinha forças, ele acordou e percebeu o que acontecia. Pegou o carro, a esposa e a menina e saíram em disparada para se tratar com a *kunhã karaí* Laurinda, que executa os melhores tratamentos.

No caminho, passam em outra aldeia onde sua tia os espera para ajudar. Dirigindo rápido, eles tentam chegar a *opy'i* a tempo para tratar a filha de A. Mesmo assim, prestes a chegar no local, a menina falece de fraqueza. A. se sente muito arrependido. Eles levam o corpo da menina para a *opy'i*, onde a *kunhã karaí* os aguarda, já sabendo do destino da menina. Eles mostram o corpo da filha, e a *xamã* pede para deixar dentro da *opy'i*, e esperar. Ela faz uma série de rezas. Depois de algum tempo, a menina volta à vida. Desde aquele dia, A. e sua família passaram a morar junto a Laurinda, e se tornaram todos *xondaro opygua*, ou seja, guerreiros e protetores da *opy'i*. Todos são ótimos cantores, tocam os instrumentos com maestria, ajudam seus avós, puxam os cantos. “Nunca mais vou beber”, dizia A.

## 7 UM DIA DE FESTA



As festas Guarani são sempre um período de excesso e alegria. As pessoas, sempre tão comedidas ao falar, evitando aproximações demasiadas, de repente estão se abraçando, cantando e dançando. Os desconhecidos falam entre si, e não há aquela vergonha e evitação característica. É uma mudança e tanto, o que faz com que eu sempre tenha aproveitado a ocasião de participar dessas festividades. É um evento que gira em torno da rivalidade, do canto e dança, da generosidade do cacique, da predação e da mutualidade entre grupos distintos. Ainda, é o evento em que a presença dos sábios, velhos e *karaí* é a mais discreta possível, senão ausente, e os adultos tomam conta da aldeia onde o baile ocorre. Há um calendário razoavelmente padronizado das festas, que acontecem por volta do aniversário de fundação de cada aldeia. A programação acontece ao longo de todo o ano.

Nesse capítulo, minha intenção é discorrer sobre as outras alianças que se fazem, não em torno do parentesco com não Guarani, necessariamente, mas em torno da política entre aldeias, das alianças e casamentos. O papel dos *xondaro* do *oka*, do pátio, e que são um pouco menos ligados a *opy'i*, assume proeminência, assim como o papel das lideranças e do cacique. As noções de generosidade e ciúme preponderam e se relacionam às noções de posse e poder, mas nesse caso ligado a um universo não espiritualizado, mas também de composição de corpos. Posteriormente, veremos os outros casos de generosidade, pureza de espírito e ciúmes, que se ligam dessa vez ao universo espiritual e têm por consequência outro tipo de produção corporal. A ideia de alimentar, seduzir e da predação associada também se fazem presentes, percebendo o baile, a festa e a relação com a liderança como um eixo horizontal e circular de alianças e predações, com alguns eixos verticalizados que privilegiam relações assimétricas entre cacique e *xondaro*.

A descrição de uma festa na verdade é bastante simples, e depois de um tempo as frequentando, descobre-se que o roteiro do ritual é uma forma sempre repetida. O objetivo da festa é disputar um campeonato de futebol, apenas masculino, e realizar um baile com todos os participantes que vieram. Os dois intentos são associados. No outro dia, às vezes há um campeonato das mulheres, se há times suficientes, ou então um campeonato mais simples e



rápido que permite a entrada de times não Guarani, geralmente com altas apostas envolvidas.

A festa é anunciada pelo cacique meses antes de acontecer. É fundamental haver convites para lideranças e parentes das aldeias convidadas, senão ninguém vai se sentir à vontade para comparecer. Há festas informais às vezes nas aldeias, que fogem àquele calendário, mas que só juntam a própria aldeia e algumas mais próximas, ou times *jurua* das redondezas. As festas de que trato aqui são aquelas realmente grandes: reúnem de 200 a 500 pessoas, além do pessoal da própria aldeia, e tudo depende do prestígio da liderança, seu poder de organização, de enviar os convites, de fazer divulgação de seu evento, da fama da aldeia que está criando a festa.

A festa é organizada pelo cacique da aldeia e seus *xondaro*, seus amigos mais próximos: irmãos, primos, amigos, todos participam. A organização é principalmente masculina, sendo feita por esses *xondaro* aliados do cacique. O evento começa a ser divulgado meses antes por eles, principalmente através do *Facebook*, *Whatsapp* e por ligações. É sempre num fim de semana, já que hoje em dia uma parcela significativa dos Mbya trabalha como funcionários do governo ou em locais próximos as suas aldeias, ou vendendo artesanato durante a semana nas cidades. Também se evita emparelhar o evento com a escola local, que funciona em dias úteis, já que muitas vezes ela se torna um grande dormitório e bar para venda de bebida e comida. Como o calendário de festas é lotado, às vezes havendo uma festa por semana, há bastante tempo para divulgar a festa a cada visitação a outras aldeias. O pior dos casos é quando há festas marcadas no mesmo fim de semana: as aldeias têm que avaliar muito bem o número de amigos e aliados que vão comparecer a cada uma, onde o torneio de futebol será mais fácil ou mais violento, onde há mais parceiros desejados para o baile... possivelmente esvaziando uma festa em detrimento da outra, para desespero do cacique. Meus amigos da Estiva passam meses divulgando sua festa anual - em novembro - e sua animação e organização é contagiante, estendendo os convites ao máximo de pessoas possível para se divertir na festa.

Na manhã do dia da festa, algo entre cinco e 20 ônibus e microônibus chegam à aldeia, além de carros individuais ou táxis de grupos menores. É comum haver a participação de alguns *jurua* da região, como políticos, prefeitos, times de futebol que aderiram à competição, times Kaingang, a depender da região da festa, também aliados políticos da aldeia, como antropólogos, assistentes sociais, professores ou funcionários do governo em geral. Os grupos que não são Mbya geralmente ficam somente durante o dia, e à noite voltam as suas casas.

Os ônibus que chegam trazem sempre o time de futebol que vai disputar o campeonato. Paga-se uma quantia por time, que soma ao final um prêmio geralmente de 2000 reais. O time principal é sempre masculino, e jogam num campo de futebol sete, gramado. Quando possível, meninas e famílias vêm junto, assim como alguns idosos que querem visitar parentes, estes, mais velhos, geralmente se apartando da festa e aproveitando para conversar com seus amigos nas casas. Já que o time masculino é o mais interessado em comparecer à festa - para competir, dançar e beber - a presença majoritária no baile é de homens de fora, contrabalançada pelas meninas da própria aldeia e as de fora que puderam pagar para entrar no ônibus e participar do baile. As distâncias para participar das festas são impressionantes: às vezes se sai sexta à noite de Porto Alegre, ou até mais ao sul, para ir a um campeonato que fica no Paraná. O ônibus sai à noite sempre, as pessoas dormem no ônibus. Chegam no local, comem, e depois já estão jogando futebol e à noite ainda dançam até amanhecer.

A rede percorrida, em suma, por esses ônibus é realmente grande. Geralmente, aqui no Rio Grande do Sul, as festas têm a presença de aldeias do próprio estado e de Santa Catarina, sendo raro algum ônibus mais distante, com exceção de grupos esparsos. Os campeonatos de Santa Catarina e Paraná são os que possibilitam mais diversidade de aldeias, já que, por se localizar entre o Sudeste e o extremo Sul, reúnem pessoas de ambas as regiões. Nessas viagens, além disso, é comum alguns homens aproveitarem a ida já paga e ficarem pelo local, passando alguns dias ou se mudando para a casa de um parente e indo morar ali.

O que exploro nesse capítulo é, inicialmente, o circuito de bailes, e posteriormente as relações que o chefe estabelece neles e em outros contextos da aldeia. Mas a partir dessa rede formidável de viagens quase que semanais entre comunidades, podemos perceber por que o parentesco Guarani não forma uma identidade homogênea entre aldeia e família. Frequentemente se cita o caso da mobilidade e do caminhar como forma genérica disto acontecer, como em Pradella (2009), mas é o baile o elemento que mais dinamiza a rede de parentes Mbya através do território. Ele possibilita que um grupo de parentes de uma aldeia mantenha contato com dezenas de aldeias durante o ano, cada uma tendo convidado uma rede de aldeias específica e diferente. Isso acontece porque os convidados que a Estiva arregimenta, por exemplo, são muito diferentes que os convidados que Itapuã ou Imaruí, em Santa Catarina, traz. Essa última aldeia, por exemplo, em uma festa que aconteceu no final de 2017, trouxe uma quantidade enorme de convidados tanto da região Sul quanto de São Paulo e Espírito Santo, e possibilita o contato entre os Mbya do Sudeste e do Sul.

Há outras formas de a mobilidade acontecer, como o casamento em si, que leva o noivo ou a noiva para uma aldeia às vezes muito distante, as caminhadas guiadas por sonhos, como já vimos, e as caminhadas individuais, geralmente ligadas a pessoas que querem adquirir conhecimento, e que veremos com mais detalhe no próximo capítulo. O resultado, como frisamos, é que não existe uma homologia entre um local e uma família. A família se separa por grandes regiões, e é possível pela visitação manter esse parentesco presente, e não em uma linha de afinidade geral.

Um dos objetivos da festa, previsivelmente, é manter o parentesco entre os Guarani da forma mais universal possível, através da já citada visitação, da estada em uma aldeia após a festa, dos convites individuais que se sucedem a ela. Como estamos vendo, a prática e o discurso Guarani procuram evitar, na medida do possível, uma afinização demasiada entre os grupos, procurando manter uma hamornia, um parentesco geral. E ainda acontece da forma característica dos Guarani, que traduzem sua produção de parentesco nos discursos como “vamos nos divertir”, dizem.

Essa é uma das formas de isso acontecer - mas é claro que existem vários outros vetores que levam à guerra, presente sob a forma de brigas e tocaias, a formação de grupos que se confrontam, o ciúme e inveja entre pessoas específicas. Mesmo assim, a visitação, a alegria, o excesso e a circularidade que os bailes propiciam são um elemento que agrega e forma um parentesco muito mais aberto e geograficamente distribuído, o que evita consideravelmente que surja uma afinidade demasiada entre aldeias e regiões distantes. Cabe lembrar aos leitores que o território Guarani é realmente grande, e envolve Paraguai, Bolívia, Argentina e Brasil. As aldeias dos países vizinhos, provavelmente por motivos burocráticos e monetários, raramente participam das festividades brasileiras, e a visitação e casamentos acontecem de modo individualizado em caminhadas específicas.

Após esse breve íterim na descrição do baile, retomamos à chegada dos ônibus. Descem os times de futebol, com sono ainda, durante toda a manhã. Faz-se um cumprimento formal ao cacique do lugar, não sendo muito ritualizado, mas sob a forma de uma contraposição entre a aldeia que chega, que forma uma fileira de pessoas, e o cacique, sozinho, ou com seus *xondaro* e família, do outro lado. Veremos que essa dinâmica de um contra o outro ou, de modo menos agressivo, um frente ao outro, é bastante comum em ritualizações do baile e afora dele, e que sua forma tem uma significação específica.

As distintas aldeias se juntam próximas ao campo de futebol - todas as aldeias têm campo de futebol, que recebe grande investimento da comunidade em sua manutenção. Já dissemos que o jogo de futebol é diário entre as aldeias, e treina-se para esses campeonatos, sonhando se destacar e, às vezes, até se tenta entrar em times de futebol profissionais. Algumas pessoas já montam barracas próximas ao campo, mas a maioria vai dormir nos ônibus ou na casa de parentes. Durante a manhã, se aproveita para passear pela aldeia ou dormir mais no ônibus, se algum time chegou cedo.

O almoço acontece com um grande churrasco, feito em um valo de vários metros para comportar tantos espetos. A carne é um elemento essencial nos almoços, tanto em dias de festa como fora deles. As pessoas ficam realmente preocupadas com a saúde de um vegetariano - meu caso específico nos

primeiros anos de pesquisa. Durante o almoço, que acompanha arroz, salada de batata e outras saladas, e após uma fila quilométrica para se servir, as pessoas se juntam dentro de seus próprios *kuery*. O grupo da Estiva come junto, a alguns metros de distância do grupo de Itapuã, do grupo de Camaquã, etc. É bom lembrar que os visitantes são principalmente do time de futebol masculino, mas às vezes, se o dinheiro permite, algumas irmãs, cunhadas, filhas e sobrinhas desses jogadores vêm junto. Quando há grande quantidade de pessoas, os alimentos tradicionais raramente são feitos, já que os industrializados são mais baratos e simples de fazer - a exceção é se há uma grande colheita que pode ser compartilhada. Lembro nitidamente de uma ocasião, em Salto do Jacuí, em que o cacique da aldeia compartilhou sua colheita de melancias: dezenas de melancias foram avidamente comidas por todos - elas são consideradas uma espécie de sobremesa e iguaria pelas pessoas, que espalharam centenas de pedaços de casca por toda a aldeia.

O campeonato de futebol acontece à tarde. Há sempre algum encarregado das apostas, que não são de valor baixo. Após o jogo de futebol, o responsável pelo jogo de azar mantém sua atividade, e, na festa, ele permanece do lado de fora, ao redor de um baralho em uma brincadeira que roda grandes somas de dinheiro. O professor Catafesto, em uma de suas aulas - por isso não o cito formalmente -, ressaltou essa dinâmica do dinheiro Guarani, que rapidamente circula entre diversas mãos. Se os leitores presenciassem uma dessas rodas de aposta, veria a velocidade que o dinheiro entra e sai das mãos de alguém, o que faz algum amigo, na festa, comemorar que ganhou ou perdeu uma quantidade às vezes assombrosa de dinheiro. Isso, de certa forma, mostra o ethos Mbya, que eles mesmos teorizaram, sobre a despreocupação Guarani com o tempo. O Guarani, dizem sempre, não é dominado pelo tempo, ele que

domina o tempo. Os *jurua*, por contraposição perspectiva, já imaginamos, é o dominado. Isso ainda se segue com um forte desinvestimento da ideia de futuro, da preocupação como um sentimento, assim como a ansiedade, o estresse... todos esses sentimentos que, com certeza, geram e geraram a impressão de preguiça aos *jurua* colonizadores antigos, e aos *jurua* organizadores atuais. Para os Guarani, vendo seus colonizadores, eles percebem pessoas estressadas, dominadas e ansiosas. A noção de tempo será retomada no último capítulo, quando vamos ver o caso do devir do tempo, a mudança, o futuro na cosmologia e prática Mbya.

Continuando: o jogo de futebol funciona no sistema de chaves, inicialmente, com dois jogos por equipe. Logo depois, os classificados entram em um mata-mata, que resulta em um campeão final. O jogo é feito tanto de pés descalços quanto com chuteiras, os times menos habilidosos preferem o pé no chão e, na verdade, os mais habilidosos também. O problema é que os melhores times também tentam jogar em competições locais com *jurua*, em outros momentos, e eles têm mais dinheiro e jogam sempre de chuteiras, e pisam nos pés Guarani. Os times melhores, então, precisam se equiparar a seus concorrentes também usando calçados. A competição é acompanhada pela aldeia e pelos torcedores, as famílias que vieram e a própria aldeia-sede.

O começo da noite é marcado primeiro por uma janta, menos cerimoniosa, que consiste em espetinhos de carne, ou espetos grandes que as pessoas pegam para comer reservadamente com suas famílias. Também é marcada por uma grande quietude. Os Guarani evitam fazer grande alarde nessa hora do dia, em que o sol se põe, e recolhem-se em casa ou ficam mais reservados. Todos voltam a suas casas, aos ônibus, tomam banho em algum lugar. As pessoas estão todas se arrumando. Passam perfume - que é uma marca das festas não tradicionais, enquanto que as outras são marcadas pelo cheiro da lenha e do fumo. Trocam de roupa - engana-se quem pensa que a festa é simples: as pessoas usam seus melhores vestidos, saltos, calças, camisas sociais, polo, paletós.

Enquanto isso, o cacique coordena a montagem do palco. Em um galpão, a equipe de produção do som e das luzes monta o palco, testa o som. A banda

chega próximo a esse horário para cantar. Sempre há uma banda, nem que seja formada por integrantes da própria aldeia. Nos melhores casos, contratam-se uma ou duas bandas famosas, às vezes nacionalmente, para tocar durante algumas horas. O gênero é sempre o eletroforró. Boa parte das bandas são formadas por Mbya, que treinam durante o ano em suas casas e ficam bastante nervosos antes dos shows. Muitos sonham com a carreira de cantor para tocar nas aldeias.

As pessoas começam a se aglomerar ao redor do galpão, que geralmente fica ou no meio ou no começo da aldeia (para quem vem da estrada). As pessoas começam a consumir cerveja, algo que até então acontecia pouco. Dois *xondaro* ficam ao redor de cada entrada, segurando alguma vara ou borduna. Eles passam a noite olhando ameaçadoramente para alguém que possa causar confusão. Às vezes precisam entrar em ação para afastar brigas ou afastar bêbados agressivos, mas isso no meio ou fim do baile.

Para entrar no galpão, geralmente se paga uma entrada. Outros *xondaro* estão ajudando ainda na organização, e um DJ seleciona músicas enquanto a banda não começa. Esse é o momento mais familiar, em que as crianças de todas as idades se juntam no centro do galpão e dançam juntas. Elas treinam a dança a dois, pulam e brincam. As mulheres e homens mais velhos passam para olhar, e logo após a festa começar se retiram. Os outros *xondaro* ou as suas mulheres e irmãs vendem cerveja em uma barraca própria, dentro ou fora do galpão. Às vezes se terceiriza essa tarefa para uma empresa *jurua*. Como vocês percebem, a logística é complexa, e a festa é um grande acontecimento para a aldeia e para as lideranças e seus *xondaro*, por isso demanda tanto planejamento.

Antes de se iniciar o baile - com todos dentro do galpão - o cacique finalmente toma a palavra. Ele pede silêncio e atenção de todos, e um *xondaro* seu eleva o tom se o líder não é ouvido. Logo tudo se aquieta. O cacique agradece a vinda de todos, a diversão e o jogo da tarde. Ele dá parabéns ao time vencedor e lhe dá o prêmio em dinheiro. A seguir, ele convida todos os caciques de cada aldeia. As aldeias convidadas são sempre aldeias amigas, aliadas, que frequentam a festa uma da outra, por isso uma festa cheia significa muitos

aliados, muitos amigos para o cacique e a aldeia, além de um bom prestígio de seus moradores. Se, por um acaso, o cacique não veio - por não ser do grupo de parentes convidados (às vezes o convite é direcionado para uma parentela dentro de uma aldeia, e não a toda ela) - um líder provisório assume. Ele é escolhido entre os homens mais desinibidos. Se há um grupo ou família não Guarani participando da festa, ele é convidado. Geralmente são líderes de *kuery*, seja de uma família ou de um grupo de amigos que foi convidado.

Os caciques vão à frente do baile, no palco, e ficam alinhados diante da plateia. Um a um, eles vão cumprimentar seu grupo de parentes da aldeia, e os outros parentes Guarani de forma genérica. Cada um faz um discurso específico, apesar de rápido. Em comum, todos conclamam sua aldeia a ser respeitosa, a não causar confusão, a se divertir sem causar problemas, a aproveitar o tempo. Às vezes se faz um alerta mais enfático, de que não se permitirá qualquer arruaceiro. Há mensagens específicas, conclamando a união dos Guarani, sem separações entre eles, e para sempre fortalecer sua cultura e não a perder. Os líderes agradecem o convite do cacique, elogiam a aldeia e a festa, e pedem para todos se divertirem. Após essa cerimônia, o cacique toma a palavra pela última vez e inaugura a festa.

Primeiro timidamente, as meninas começam a dançar em casais, até que chegue um menino, desfaça o casal e tire uma menina para dançar. Outros casais começam a dançar, sempre em dois. Em alguns minutos, a maior parte das pessoas estará dançando no baile, em um grande e lento círculo que gira aos poucos. É importante ressaltar que as pessoas formam grupos de amigos e parentes de várias aldeias, e todos distribuem cerveja entre si. É impressionante como a cerveja circula entre todos, e o grupo fica realmente alegre, dançando e cantando enquanto distribui e compartilha - sendo esse, além da própria dança do baile, o segredo e diferencial da festa.

Quando o baile está cheio, a banda faz uma pausa, se anuncia e começa a tocar. Todos filmam, tiram fotos e registram, e a festa acontece ao longo de toda a noite até o nascer do dia. Qualquer um pode tirar para dançar qualquer outra pessoa do sexo oposto. Não há impedimentos entre parentes dançarem juntos, esposos, cunhados, pessoas de outras aldeias... todos se misturam no



meio do baile. Fora da festa, deste círculo, as pessoas voltam a se reunir em seus *kuery* ou seu grupo de parentes, em geral. Como mencionei antes, a roda de baralho disputa a atenção dos participantes.

Na outra manhã, os últimos a dançar vão dormir. Os ônibus começam a partir. Às vezes há um campeonato informal dos que restaram, por uma determinada soma de dinheiro, e às vezes as mulheres fazem um jogo próprio. À tarde, quase todos já foram embora para suas aldeias. Isso já é domingo, e voltarão ao trabalho na segunda-feira para, talvez, na próxima sexta ir a outra festa em outra aldeia.

Foi um relato bastante longo, mas nunca acompanhei alguém descrevendo os bailes Guarani que, pelo menos nos últimos cinco anos (não conheço antes disso), são um grande evento em qualquer aldeia. Também o descrevo tão demoradamente porque participei de muitos desses bailes, e o formato é sempre o mesmo, com minúsculas variações. Agora, vou analisar esses movimentos em seus vários aspectos e temas, suas formas e vetores. Sublinho a importância da organização do cacique, de antemão, e a importância de seu ato de organizar e doar para todos os que vêm à festa, e sua assimetria, como líder de *kuery* de *xondaro* e de aldeia, e, ao fim das contas, de toda a festa e seus integrantes. Também vou me referir aos atos de generosidade e de ciúmes, duas emoções fundamentais para a formação tanto da pessoa quanto do parentesco entre os Guarani. A noção de sedução e predação sexual, correlatas e presentes no baile, também existe.

Início salientando a diferença entre os tipos de *xondaro*, e argumento que essa diferença, entre os lados do *oka* - o pátio - e os lados da *opy'i* - a casa de concentração - se reflete nesses outros contextos, e esses movimentos irão se articular até o fim do texto. Primeiramente, Keese (2017) faz uma importante diferenciação entre o *xondaro* da *opy'i*, que ajuda o *karaí* durante a reza, puxa cantos, toca instrumentos e está sempre o acompanhando. Faz tarefas para o *karaí*, como pegar lenha, comprar e picar fumo, fazer o chimarrão, etc. Frente a esse tipo de *xondaro*, existe também o *xondaro okaregua*, do pátio, por assim dizer. Sua função é proteger as áreas externas e coletivas da aldeia, próximas ao mato, às plantações, os locais abertos entre as casas. Ele lida com conflitos

comunitários e os evita. Ele possui afecções que são consideradas *vai* (más, feias), pela comunidade, como Keese (2017) afirma, mas que podem ser positivamente orientadas. A agressividade e força desse tipo de *xondaro* é usada para proteger a comunidade. O autor defende de modo bastante pertinente que as distinções entre bem e mal, tão reforçadas nos estudos sobre o povo Guarani, frequentemente são menos morais na prática, com as características feias e más tendo papéis importantes para o ordenamento da comunidade.

Ramo (2014) de maneira complementar aponta que no paraíso há aqueles que se concentram em ficar na *opy'i* e em seus arredores, enquanto outros ficam mais fora da construção, replicando a distinção entre o *xondaro opyregua* e *okaregua*, e talvez servindo de base para essa diferença existir nessa terra. A autora afirma que o espaço interno e externo, ou seja, dentro e fora da *opy'i*, são complementares, um ajudando o outro, e por isso não haveria uma separação entre interno e externo, sendo conceitos reversíveis (assim como o parentesco o é, assim como afinidade e identidade o são). Também saliento que os *xondaro* podem frequentemente pertencer às duas ordens, por assim dizer, ou transitar entre elas ao longo da vida. As crianças e jovens participam com mais afinco das rezas, por exemplo, posteriormente, na época dos bailes e da vida adulta, se dirigindo ao lado *oka*, do pátio, mato e comunidade, e mantendo um duplo pertencimento.



Na história anterior desse capítulo, acompanhamos o processo dessa transformação de A. Inicialmente uma liderança política local, ele se envolve demais nessas afecções negativas, *vai*, e agarra uma doença para si e sua filha. Também marca o perigo da sociabilidade que beber em ocasiões pouco controladas, em bares, pela aldeia, etc. pode acarretar, e que Heurich (2015) estudou. Nesses casos, a agressividade e força da bebida e das doenças que os mortos podem provocar são muito fortes, e só o retorno ao *karaí* poderia curar tal mal. Sendo antes do círculo dos *xondaro okaregua*, A. logo se junta também ao grupo mais ligado à *kunhã karaí*, sendo ele e sua família extremamente participantes da *opy'i*, migrando também para a esfera do *opyregua* de que falávamos.

Posta essa separação, e já matizada diante dos leitores, indico que o objetivo do capítulo é tratar do lado *okaregua*, dos bailes, festas e humores que percorrem uma socialidade da aldeia da qual o *karaí*, e os mais velhos mais espiritualizados, não participam. Nela, os aliados de outras aldeias, a comunidade de parentes e *xondaro*, os riscos de encontrões com espíritos mortos, os aliados *jurua*, todos têm grande importância. Não seria o caso de

separar uma área mais secular de outra espiritual, pois o interno e externo são reversíveis. Como mencionei antes, a própria casa de rezas não poderia ser unicamente considerada como uma construção central sociologicamente, pois sua orientação é uma abertura controlada e propícia para a comunicação com os deuses e seu mundo - e talvez por isso seja central.

Já mencionamos como o baile é fundamental para criar uma rede de parentesco Mbya que vá além da aldeia. Às vezes toda a comunidade sai para visitar outra nessas festas - certa vez fui visitar a Estiva sem me anunciar antes, e encontrei a aldeia completamente vazia com exceção das crianças vagando pelos pátios, e alguns idosos. Em geral, entretanto, é o grupo de *xondaro* que participa das viagens, e isso reforça o vínculo da uxorlocalidade entre os Guarani, já que as mulheres participam nos bailes de sua própria aldeia, saindo menos frequentemente, e os homens estão sempre se deslocando e tecendo novos casamentos ou relacionamentos mais breves.

O futebol, o elemento que mobiliza essa grande função, é visto pelos Guarani como uma forma de diplomacia, e efetivamente o é, e poderíamos estender todo o evento, tanto campeonato de futebol como o próprio baile, como um evento diplomático com diversas posições e forças políticas. A chegada na aldeia já enuncia essas posições, com a estética política *rovai* sendo posta em prática. Antes de continuar, gostaria de explicar essas posições estéticas: o círculo, o *rovai* e o *tenonde*. Elas são postas em prática pelos Mbya Guarani a todo momento com significações políticas, a partir de sua forma, específicas. A percepção dessa forma estética e política, entretanto, é de todo o crédito de Ana Ramo y Affonso (2014, 2017), da qual o leitor percebe que compartilho muitas de suas ideias.

A autora formula, em minha percepção, três formas estéticas de proceder dos Guarani: a linha, o círculo e o *rovai*, este sendo o lado a lado e uma derivação do primeiro, já que duas linhas ou dois círculos opostos geram um “lado a lado”. O diferencial da teoria é que conecta um modo de proceder estético, formal, com os movimentos originais de Nhanderu ao criar o mundo, e que se repetem em padrões cosmológicos temporais. A forma da linha é associada ao *tenonde*, um importante conceito que indica um dos nomes de Nhanderu, o

primeiro, e é aplicada ao primogênito, ao que é primevo e sagrado, à linha da plantação, do coral (ele é sempre configurado em uma linha), à posição das pessoas na *opy'i*, alinhadas. A forma do círculo é relacionada ao baile, à roda de chimarrão, à reunião entre lideranças, ao movimento da fumaça quando sai do cachimbo. O *rovai*, por outro lado, pode ser lido como uma linha contra linha, ou dois semicírculos em oposição, a depender do contexto. Pode ser aplicado na posição da comunidade diante do *karaí*, do *karaí* e do resto da comunidade dos deuses. A palavra *rovai* é relacionada, como Ramo afirma (2014), tanto a *tovaja*, o cunhado, como também à ideia de 'contra algo', muito presente, por exemplo, nos jogos de futebol ou nas brigas entre *kuery* e aldeias.

Além desse estudo das formas, a pesquisadora ainda relaciona o movimento que Nhanderu fez ao criar as coisas: as linhas de *tenonde* apontam para a diacronia, para o seguimento, a percepção do nosso tempo diante do tempo antigo, a noite o dia; o círculo aponta para a renovação de ciclos, como o ano que se repete, a plantação que se replanta, as almas que



vão e voltam do céu. O modelo é visto como dois movimentos, um cíclico e outro anticíclico, o primeiro sendo relacionado ao círculo e uma tendência à homogeneização das diferenças, que a autora chama de entropia, ou seja, de tendência ao equilíbrio, em uma associação à termodinâmica. O segundo movimento, diacrônico, linear, é associado à antientropia, à manutenção das diferenças. O equilíbrio entre as duas tendências possibilita que os Guaraní mantenham suas diferenças e possam passar por transformações, o movimento

anticíclico e antientrópico impede uma indiferenciação geral, e o entrópico produz mutualidade e predação.

Desse modo, o movimento de chegada da aldeia à outra e o próprio jogo de futebol são momentos de oposição, em que a forma *rovai* impera. As oposições entre cada aldeia são marcadas, no jogo, assim como entre o cacique da aldeia-sede e os *xondaro* que chegam. O movimento de oposição explícita entre os Guarani, me parece, sempre tem por consequência uma transformação posterior. Veremos depois como o *ojepota* sempre assume a forma de um encontro de um contra um, e a dinâmica de oposição reproduz o próprio jogo de poder e de predação que guia a cosmologia ameríndia na acepção de Fausto (2002).

No caso da chegada à aldeia, marca-se a oposição entre o cacique e seus *xondaro* em relação aos outros *xondaro*. Isso não significa que o momento seja de hostilidade, sendo na verdade ou de seriedade e respeito, ou então de confraternização, o que não impede que a dinâmica de oposição se estabeleça. O mesmo sucede no jogo de futebol, que acontece ao longo de todo o dia do baile, em que a lógica de predação, vitória e derrota, toma conta das partidas. Também lembro o ritual narrado por Keese (2017) e Gobbi (2008), que sucedeu em São Miguel das Missões para lembrar Sepé Tiaraju: um ritual mais elaborado foi posto em prática no momento em que uma grande quantidade de aldeias se reunia para o encontro. O ritual, novamente, implicava a formação de grupos alinhados e opostos entre si, que se aproximavam e se afastavam em linha, e que terminava com uma alteração das posições da mesma linha, ou seja, o grupo alinhado à direita terminava do lado oposto, à esquerda, e vice-versa.

Esse momento inicial do baile, a chegada e a dinâmica do campeonato, são caracterizados pela demarcação de diferenças em movimentos de oposição que vão se sucedendo ao longo do dia. Os *xondaro* que chegam se mantêm unidos em *kuery*, assim como a comunidade que sedia o campeonato, e continuarão assim até a noite.

Essa dinâmica de formação de grupos coesos, uns contra os outros, se alterna somente à noite. Ela é precedida antes pelo último formato *rovai*: a fala dos caciques. Inicialmente, falando somente o líder, que é cacique da aldeia e

organizou a festa, chama todos os líderes de *kuery* - incluindo de possíveis não Guarani - que por ali estejam. Eles formam uma linha compacta, ou seja, o *tenonde*, os primeiros a falar na reunião da comunidade, diante de todo o resto das pessoas, aglomeradas para ouvi-los. Cada líder faz um chamado a sua comunidade, pedindo respeito, compreensão, diversão e harmonia. A demarcação das lideranças aparece claramente nesse momento, com a separação entre os *xondaro* e *xondaria* de maneira geral e das lideranças de cada grupo. É raro as mulheres serem chamadas a falar, pelos motivos que enunciamos antes: as mulheres em idade adulta têm pouco hábito e treino para falar em público, sendo muito envergonhadas. As mulheres mais velhas, que geralmente conversam e mandam bastante, estão ausentes dos bailes em geral, que é um evento para jovens. Na verdade, os Guarani sempre se dizem envergonhados.

Alguns homens praticam para assumirem esse outro modo de se comportar, expansivo, mandando, aconselhando. Tudo isso se centra na ideia de uma boa palavra (que pode significar um conselho, uma ordem, um relato), e que deve ser bem ouvida pela comunidade. Esses homens, que conseguem abandonar um pouco da vergonha (nunca toda) são os que formam o grupo dos líderes, caciques ou então lideranças de forma geral. Todo o baile converge para a figura do cacique, como estamos vendo, mas é importante ressaltar que as lideranças dentro da aldeia são várias. Já mencionamos o *karaí* e o próprio cacique, além dos líderes, homens ou mulheres, de cada *kuery*, que são os agrupamentos de famílias. Dentro de cada família existe uma pessoa mais disposta a falar e a se posicionar, em geral os homens, mas as mulheres assumem bem esse papel quando se separam. Há várias lideranças nas aldeias, e o cacique não costuma competir com elas. Na ida para outros bailes, é comum que o cacique não vá ou seu grupo não se sinta à vontade para ir a uma aldeia específica. Surge então outro organizador que prepara todos os arranjos para a viagem e estada, assumindo certa proeminência. Vários líderes aparecem assim, organizando eventos, dando palestras aos não indígenas, sendo professores na escola, liderando seu *kuery* específico.



A escolha do cacique surge como uma imposição da comunidade, e geralmente a comunidade dos mais velhos, e todos os caciques que conheci afirmam que não desejavam ser caciques e, se pudessem, largariam sua tarefa. Eles consideram cansativo - e há diversas reuniões com não indígenas e outros Guarani que precisam acompanhar -, uma fonte de problemas e que precisa de um equilíbrio delicado. Gildo, cacique da Estiva, afirma que ser líder é “saber medir forças”, saber quando pedir, quando mandar, quando se ausentar. É uma relação entre a esquiva (Keese, 2017) e o enfrentamento.

Os caciques, como dizíamos, se organizam em frente - ou contra - a comunidade. Após fazer recomendações a seu próprio grupo, o baile se inicia. A tarefa dos caciques, a propósito, é mais recomendar do que mandar, como diversos autores já enfatizaram, e eles só são abertamente agressivos com crianças mal educadas. Com outros grupos, eles assumem uma atitude compreensiva, enfatizando o diálogo bem elaborado, com pedidos e recomendações.

Esse grupo de caciques são os “chefões” da festa. Qualquer problema que ocorrer no baile deveria ser resolvido através desses chefões - como os Guarani falam. Há gradações de força política dos caciques, e alguns são mais tímidos e se impõem menos do que outros, mas não tenho dados mais apurados sobre essas diferenças internas. Obviamente, durante o baile estouram brigas, fugindo ao controle das chefias às vezes, ou sendo depois remediadas com críticas severas aos brigões. As brigas no baile geralmente acontecem do lado de fora, muitas vezes através da tocaia e da espreita. Um grupo de *xondaro* do mesmo *kuery* se junta, esperam algum desafeto passar, e o pegam quando vai dormir, comprar cerveja, etc. Os casos nunca envolvem agressões graves, mas geram algumas dores e hematomas no dia seguinte.





Para evitar essas situações desagradáveis, entretanto, os caciques formam esta linha diante de suas comunidades. Nesse momento todos se juntam, e então passam, pela primeira vez, à dinâmica de círculo no baile. As lideranças fazem um grande pedido de união entre todos, e quando o baile começa, os grupos que se mantiveram através de dinâmicas de oposição e de poder se dispersam. As pessoas dançam entre si, riem muito e tiram qualquer pessoa para dançar, e às vezes surgem amores abafados. Já comentei que as pessoas são muito tímidas, e mantêm um afastamento e comedimento na fala e no toque, e que é invertido durante o baile.

Junto a essa dinâmica centrífuga do baile, que une os Guarani de diversos *kuery*, regiões em família em um único baile circular, existe ainda uma dinâmica de linha, verticalizada, na figura do cacique em relação a sua festa. Costa (2017) recentemente elaborou para os Kanamari um modelo em que a mutualidade do ser é gerada após uma assimetria inicial, feita por uma relação de poder e corpo. O cacique Kanamari é chamado de corpo e chefe ao mesmo tempo, como em “nosso corpo-chefe”. Costa (2017), fazendo um resumo grosseiro de sua argumentação, indica que existe a mutualidade do ser, ou seja, o compartilhamento de memórias, fluidos, alimentos, alegrias entre os Kanamari,

mas somente após uma relação original de assimetria, poder e corporalidade dos familiares e comandados em torno da figura do chefe.

De maneira similar, no baile Guarani, o chefe organiza uma festa em que reúne o máximo de comunidades aliadas, e mesmo aliados não indígenas, que consegue trazer. Além das lógicas de *rovai* - oposição - que passam o dia acontecendo na chegada e no campeonato, o outro vetor que opera durante a festividade é o da alimentação e do poder. O cacique compra e oferece toda sua comida, e colheita, se houver, para os Guarani que surgem. Ele assume uma figura de poder e centralidade - bastante rara em outros casos -, em que alimenta sua comunidade. A bebida, mesmo que não doada pelo cacique, é organizada e vendida por seus *xondaro*. O baile, além de sua dinâmica circular e centrífuga, unindo os parentes Guarani, os une em torno da figura do cacique que os alimenta, doando bebida e comida para quem veio. Vários estudos, como o de Costa (2017), enfatizam o papel da alimentação, sendo o ato com que os pais, donos de animais, avôs, etc. dão de comer a seus filhos, formam seus corpos como seus e assumem uma posição de poder em relação a eles. Esse é o caso. A formação de um único grupo que se une no baile, perdendo momentaneamente as fronteiras dos *kuery* e das aldeias, é gerada por essa primeira assimetria feita pela alimentação oferecida pelo cacique - na forma do almoço coletivo, e da organização da venda de bebidas.

Ainda é possível - embora não afirmado pelos amigos Mbya - que a ausência dos *karaí* e mais velhos se coloca também é gerada por toda a oposição de bebidas e alimentos de que antes falávamos. Consome-se cerveja, e não mate ou *kaguijy*, fumam-se cigarros de *jurua*, e não fumo de corda, a alimentação se baseia em alimentos industrializados. A música e a dança, que recebe tanta atenção na cosmologia e na prática Mbya, é feita do modo *jurua*, com ausência completa de temas espirituais. Por sinal, essa é uma opção consciente, e quando os Mbya formam bandas para cantar nos bailes de forró, cantam as músicas românticas sempre em português, e nunca em Guarani.

A dinâmica da alimentação e a relação de poder que estabelece, além disso, é posta em prática em outras ocasiões, como os líderes de *kuery* de forma geral, a mãe e pai, os avôs. Nem sempre assume uma intencionalidade tão

grande, como no baile, em que o cacique prepara alimentos para todos. A ideia de alimentar alguém geralmente é um ato despretensioso, um dever dos pais de uma criança ou de um adulto, porque a relação se mantém sempre, e não apenas na infância.

Convém ressaltar que a alimentação, fora essa situação do baile, no cotidiano da aldeia entre os parentes, é feita tanto por pais, como por cunhados e irmãos (e mães, cunhadas e irmãs, respectivamente) entre si. Mesmo quando bebês, as irmãs da mãe ou suas cunhadas também podem dar de mamar a ela, se a mãe em questão se ausenta. Essa dinâmica é praticada hoje pelas mães indígenas que vão à Universidade, deixando seus filhos aos cuidados de mães, irmãs e cunhadas, que admitem assumir um pouco de sua maternidade, criando uma relação muito próxima com a criança em questão. A criação dos corpos, como a etnologia ressaltava há anos, desses Guarani é refeita nesse processo, e as crianças têm várias pessoas que as criam e alimentam.

Outro dado importante é que a dinâmica da generosidade e da alimentação que orienta esses atos frequentemente não é uma ação tão intencional assim. Citam-se os casos de dádiva, doação e a lógica de “dar”, como em Ramo (2014) ou obviamente Mauss (1974) como atos ostensivos. No cotidiano, pelo que observo, são atos muito mais despretensiosos, e, mesmo que contenham uma assimetria de poder, de conformação de corpo e formação de um grupo específico através da doação e alimentação, são muitas vezes melhor traduzidos como “deixar”.

A ideia de autonomia é central no ethos Guarani, e talvez mesmo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002b). Veremos isso melhor no próximo capítulo, mas pode-se dizer que a importância de si, seus caminhos, sua experiência e seu grupo de parentes, percorre todas as narrativas. Vimos isso no capítulo “Os Patos, em que argumentei que a filosofia de narrativa Mbya Guarani aponta para uma valorização das histórias e experiências de si e sua família, apesar de não desmerecerem as experiências e histórias alheias. Podemos inferir, então, que as autorizações e permissões de um para outro se tornam importantíssimas, e essa lógica está presente na relação com todas as alteridades do mundo

Guarani, incluindo dentro de seu próprio povo e famílias. O “deixar”, como uma permissão prévia e outorgada, procede como a lógica da doação e alimentação.

Os deuses, como vimos no capítulo “Para ser ocupada” criaram toda a terra. Deuses diversos criaram árvores, peixes, demônios, bruxas, pedras, animais diversos, com especial relevância para o Sol e Lua. O primeiro cria, o segundo nomeia. O primeiro acerta, o segundo erra (e depois acerta). Mesmo assim, nos mitos se descreve que os deuses deixaram esses seres para os Guarani, e não os deram. A ideia de “deixar” é muito mais característica da atitude dos deuses, nem sempre tão explícitos e caridosos para dar e presentear diretamente os Mbya, na realidade, apenas deixando o produto de suas criações para nosso usufruto.

Os atos de generosidade são altamente valorizados pelos Mbya, ocupando o centro de suas referências de atitudes positivas. Ele tem uma contraparte espiritual, própria dos deuses e *karaí*, que veremos no último capítulo. Agora preferimos focalizar as relações dos *xondaro okaregua* e da *xondaria*, os maiores participantes dos bailes, com algumas insinuações sobre atos de alimentação e generosidade mais cotidianos que os bailes.

McCallum (1990: 416–417, através de Costa, 2017) já havia mencionado tempos atrás que a generosidade é a forma preferencial de se construir parentesco, enquanto os atos mezinhos fazem o oposto - destruindo ou impedindo relações que poderiam ser, de outro modo, cada vez mais consanguíneas e aparentadas. Também já citamos a perspectiva de Coelho de Souza (2004) que percebe o parentesco como um ato reversível entre afinização e desafinização (consanguinização), e que estendemos para o próprio parentesco Mbya Guarani e sua lógica de relacionamentos. Os atos de generosidade e alimentação do cacique no dia da festa têm por consequência a reunião de diversos grupos de aldeias, de *kuery* diversos, e que terminam por gerar o momento do baile: uma circularidade, onde as pessoas podem finalmente trocar e alternar seus pares e perspectivas.

A série de atos de “lado a lado” ou “contra algo ou alguém” que caracterizou diversas situações durante o dia termina pela possibilidade de trocar de perspectivas entre cada grupo no momento do baile. Os momentos de

circularidade, na política estética dos Guarani e de seu Deus, são as formas que permitem a troca de perspectivas, a fluidez entre grupos e corpos, a troca de opiniões e palavras. Não por acaso as rodas de chimarrão ao redor do fogo, passando a erva mate e o cachimbo entre os participantes da conversa, têm esse formato e são adequadas para boas conversas. Também as reuniões que diversas aldeias mantêm mensalmente (ou com regularidade similar), coordenadas pelo cacique, ocorrem em formato circular. Assim se privilegia a troca de perspectivas, a troca entre as pessoas, a fluidez da conversa. Essa troca acontece, negativamente, na forma de uma conversa e uma interação entre um humano e um animal, no caso do *ojepota*, que já vimos. Os casos positivos de troca de perspectivas, entretanto, acontecem nessas situações de contato entre grupos diferentes: *kuery* de locais diferentes por exemplo, mas, em suma, quando há interação entre corporalidades distintas. No baile, portanto, as oposições executadas ao longo do dia terminam em uma grande circularidade e mutualidade, gerada adicionalmente pela relação entre quem alimenta – o cacique – e quem recebe os alimentos – todos os outros, independente do grupo. Esses dois modos criam uma mutualidade geral naquele momento, sob a forma de círculo, mas junto a uma assimetria vertical, que é o ato de alimentar, cuidar e organizar. É claro que, se mencionamos a própria troca de perspectivas, iremos falar também de predação, uma possibilidade dos bailes.

Recentemente em uma palestra que ocorreu em 2017, Bárbara Arisi comentou que os rituais amazônicos servem para testar e incorporar alteridades, especialmente os aliados políticos, aquele grupo de pessoas que se situam entre afins generalizados, com jeito de inimigo, e os parentes próximos, e que são objeto da predação familiarizante. O ritual, para a antropóloga, é o momento de trazer e testar a aliança com esses afins. O mesmo acontece nos bailes, em que o cacique traz, alimenta e testa a aliança dos outros caciques e de suas aldeias. Os aliados políticos *jurua* são convidados com insistência para participar, e comparecer a uma festa é um modo de demonstrar que não se está ali somente para pesquisar ou trabalhar com aquele povo, como muitos profissionais e aliados o fazem.

Durante o baile, além disso, o excesso e a generosidade são a tônica do momento. Citei antes que há campeonatos de futebol e prêmios, e não é preciso dizer que, se a generosidade é o sentimento que impera, os prêmios não duram muito. A maior parte dos jogadores que ganharam compartilham tudo o que têm com seus amigos e parentes. Quem compra uma lata de cerveja a divide com todos os conhecidos ao redor, o que faz com que haja uma circulação constante de cerveja entre todos. São outros modos - além daquela relação assimétrica de alimentação e generosidade do cacique em relação às comunidades presentes - de gerar mutualidade e produção de corpos coletivos. Por isso a presença de aliados é valorizada, gerando uma rede momentânea de troca de bebidas e alegria entre todos. O sentimento de alegria, também, é próprio do baile, se contrapondo a seu homólogo presente na *opy'i*, a alegria e contentamento de cantar, dançar e venerar Nhanderu. A outra é a alegria dos bailes, da embriaguez, de tipo muito diferente. É muito raro alguém recusar um pedido de dança, e as pessoas se entregam e dançam a noite toda. O baile tem um movimento rotatório lento, e as pessoas que ficam nas bordas da dança ficam olhando, tomando cerveja e esperando alguém parar de dançar para, por sua vez, poder tirar a pessoa.

O baile, e todo o ritual desse dia, também são um momento privilegiado para que as pessoas conheçam novos namorados ou namoradas. Hoje em dia, a maior parte das relações começa - ou se insinua - nas redes sociais, a que os Guarani aderiram em bloco. O *Facebook*, por exemplo, une a maior parte da etnia Mbya entre si, e possibilita que se troquem notícias entre comunidades de vários países que de outro modo teriam demorado meses. Vários namoros começam por ali, e o facebook parece manter a lógica de generosidade e excesso que o baile, em que as pessoas sempre se comentam, elogiam e 'flertam'.



De qualquer modo, o baile é um dos melhores momentos para compor novos namoros e casamentos. Muitos dos casamentos interétnicos, com não Guarani, iniciam nesse momento. Iracema - a xamã Kaingang que mencionamos - cita que gostava muito de participar dos bailes Guarani, seu irmão indo junto. Os bailes organizados em Guarita, região onde se localiza a Linha Gengibre - são feitos tanto por Kaingang em suas aldeias (há diversas aldeias dessa etnia naquela terra), *jurua*, que também moram naquela terra como arrendadores, e Mbya Guarani. Os aliados e amigos de outras etnias vão aos bailes uns dos outros, apesar de se considerar mais perigoso ir ao baile de outro povo. É comum que as festas, de forma geral, sejam eventos em que - fora do galpão onde se dança, sempre - ocorram tocaias e armações entre grupos insatisfeitos. A fala dos chefões ocorre justamente para evitar esses conflitos e unir os grupos momentaneamente, possibilitando as trocas.

Vimos que na festa ocorrem duas lógicas, operando concomitantemente: a verticalidade da relação do cacique com as comunidades que o visitam, e que ocorre através da alimentação e da doação, que forma um corpo único no momento do baile; e a lógica de circularidade, dessa vez mais horizontal, onde as pessoas compartilham pares, cônjuges e bebida entre si, após o momento inicial, no campeonato, de oposição entre grupos. As lógicas se inter cruzam ao longo de todo dia, alternando momentos de predação a aliados, aumento de prestígio do cacique através do ato de doar e alimentar, conformação de um corpo de mutualidade através da dança e do compartilhamento de bebida, e um momentâneo apagamento das diferenças entre *kuery*. Também sublinhamos que o baile é um momento importantíssimo de formação de parentesco e da comunidade em si: após a oposição dos momentos iniciais, da união entre os caciques sob a liderança do cacique organizador da festa, as pessoas se juntam e se trocam. No dia seguinte, diversos namoros podem iniciar ou se concretizar, seja com conhecidos ou desconhecidos, aliados políticos não Guarani ou Mbya tradicionais, o que adiciona algum elemento de imprevisibilidade à festa.

O último sentimento que vamos tratar nesse momento é o oposto da generosidade, que marca festa: é o ciúme. O momento do baile é de generosidade máxima, de excesso de sentimento, de proximidade, de trocas e



predações a aliados e possíveis cônjuges. Essa generosidade ocorre tanto da parte do cacique como de todos os participantes entre si, e atos de recusar dinheiro, de não oferecer bebida são extremamente mal vistos. Mas o ciúme é um momento específico, e, no dia a dia, a generosidade compete com seu sentimento oposto.

Os Mbya ressaltam sempre seu ato de compartilhamento. Talcira conta que sua avó, na época da colheita, compartilhava com todos. O mesmo ocorre nos bailes. “A gente compartilha tudo, menos o dinheiro” conta Talcira brincando. Ocorre que, se houvesse apenas generosidade, a mutualidade e consanguinidade gerada pelos atos de alimentar e compartilhar criariam corpos únicos de parentesco, uma homologia entre aldeia e família ou, indo mais longe, entre todos os Guarani, chegando a apagar diferenças entre corpos individuais. É claro que isso não acontece, e vimos que existem formas antientrópicas para que permaneçam existindo diferenças entre as alteridades – e aquele mundo antigo de Jakaira não se repita.

Os atos de alimentar e compartilhar, lembramos pela análise de Costa (2017) não são similares, porque o primeiro pressupõe uma assimetria de poder e de criação de corporalidade, já que é um pai, mãe, avô, líder, dono que alimenta, e o alimentado se subordina a ele. Já o ato de compartilhar é entre iguais, e no baile acontece entre as pessoas que compram e dividem cerveja entre si. No dia a dia, acontece através da visitação entre irmãos, cunhados, primos e amigos, que aparecem um na casa do outro, dormem, veem TV e filmes, jogam videogame e comem juntos. A visitação com todos esses fatores, no cotidiano da aldeia, opera o compartilhamento que caracteriza o parentesco e sua mutualidade intrínseca.





O ciúme é o oposto disso, e é ele que forma a individualidade das pessoas, suas posses, sua família. Certa vez, reuni com Ana Letícia uma quantidade imensa de doações de roupa e comida a pedido de um amigo que estava precisando. Chegando lá, descemos com dezenas de sacolas de roupa e comida, lotando toda a sua casa com mantimentos. Longe de eu analisar o que uma pessoa precisa ou não, ou deve fazer com suas coisas, comento apenas que disse às irmãs desse amigo que iria levar essa quantidade de doações. Elas me pediram que lhes reservasse certa quantidade, e que apareceriam. Mas era muita coisa e esqueci, para meu arrependimento, de selecionar algumas peças, até porque não sabia os números que usavam. O fato é que chegaram atrasadas e irritadas comigo quando nós já havíamos posto as doações no pátio desse amigo. Elas se aproximaram, mas seu irmão olhou ameaçadoramente para elas, enquanto elas pediam algumas coisas. Ele não permitia de jeito nenhum. Após uma discussão, ele deixou que elas pegassem um par de sapatos cada.

O ciúme opera dessa forma, retendo os pertences com uma pessoa e uma família. Sem ele, haveria somente compartilhamento de coisas e alimentos entre as pessoas Mbya. É preciso mencionar que os Guarani são extremamente ciumentos em relação a seus maridos e esposas, e, nessa linha de argumentação, o ciúme também é uma forma de manter as pessoas retidas, unindo as famílias. Imagina-se, então, que os momentos de generosidade e excesso do baile sejam momentos que propiciam trocas e mudanças nas relações familiares, iniciando ou terminando relacionamentos. A lógica do ciúme, entretanto, é muito mais cotidiana, e compete com o compartilhamento que os irmãos, cunhados e parentes fazem entre si. O equilíbrio entre as duas ações são parte da harmonia da aldeia no dia a dia, já que faz a diferença entre uma total doação (ou a permissão de deixar pegar, como vimos) e o compartilhamento. Os mais velhos, por outro lado, sempre compartilham com

seu *kuery*, com seus filhos e parentes. A lógica do ciúme acontece entre iguais, e não entre um avô ou chefe e seus dependentes.

Essa operação, ressaltamos, não se aplica entre pais e filhos, ou avôs e netos, os quais não são e nem devem ser ciumentos com sua própria família, com a qual mantêm uma relação de incorporação, poder e coresidência - o que compõem o *kuery*. É o fato de o líder do *kuery* (um avô, um pai, um cacique) alimentar e deixar seus filhos e protegidos pegarem suas coisas, sua comida, que faz com que ele cresça aos olhos dos outros em poder, bondade e generosidade. Os filhos não se comparam aos pais, nem aos avôs, líderes, e por isso a lógica do compartilhamento acontece somente entre iguais - os irmãos, cunhados, amigos e primos *xondaro* e *xondaria*, ou mesmo aliados políticos próximos. O *kuery* se forma através dessa formação de corpos pela generosidade. No resto das situações, entretanto, é o ciúme que guia parte das relações, mantém as pessoas e famílias unidas, com algumas posses.

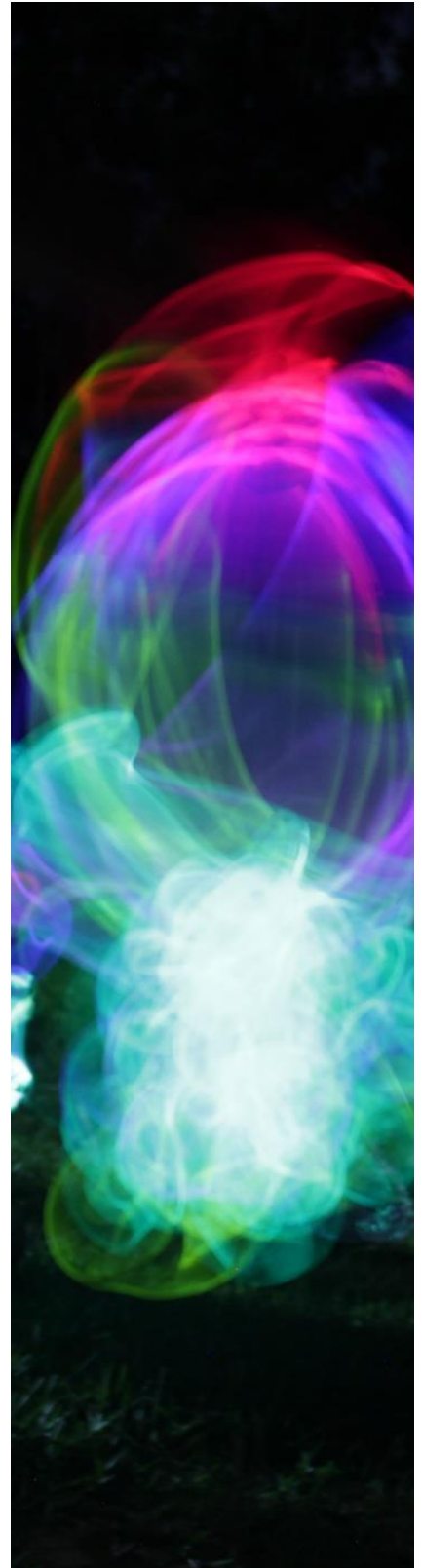
Se fôssemos observar as diferenças da economia Mbya em relação ao capitalismo, teríamos que frisar que o que orienta a lógica da propriedade não é o custo-benefício ou simplesmente o desejo de novos bens e riquezas - bem presente entre os Mbya - mas o sentimento de evitar perder posses, que é o ciúme. Sem ele, as pessoas seriam somente generosas entre si e formariam corpos únicos, sem diferenças e afinidades. Ao contrário do capitalismo que privilegia os ganhos e a acumulação, a lógica econômica e comunitária Mbya alterna momentos ora de compartilhamento e generosidade ora momentos de ciúme e retenção. O primeiro processo permite as novas relações de parentesco com aliados políticos, novos namoros e casamentos, ou seja, a expansão de redes de aliança e parentesco. Ele permite que as aldeias, nas situações cotidianas, formem uma comunidade em que a mutualidade do ser impere, em que as pessoas se afetem, compartilhem memórias, alimentos, residência. Permite que se formem líderes de *kuery*, sejam pais e mães de família, seja o cacique e a criação de ao menos certo poder no dia do baile. Já o ciúme faz com que os relacionamentos se mantenham, as famílias durem, e que a formação dos *kuery* não termine com uma unidade total de aldeias. Senão, do fim de um baile não existiriam diferenças entre ninguém e nenhum grupo.

Citamos antes a tendência antientrópica e entrópica que Ramo (2014, 2017) observou na política estética Mbya. Vemos agora que os dois momentos, de linha e verticalidade, e círculo, predação e compartilhamento, acontece num mesmo ritual entre os Mbya, e em diferentes momentos do cotidiano. Como dizíamos, é o equilíbrio entre essas lógicas que formam grupos corporados, os *kuery*, e as lógicas que retém pessoas, grupos e alianças que se baseia o baile e o cotidiano, e que permite que as diferenças permaneçam existindo, mas não tão afastadas assim.

Essa é a dinâmica que o baile oferece: descobrimos o ponto alto da função do cacique, que se preocupa em organizar a festa com seus *xondaro* durante meses. Assim, ele pode contribuir para a troca entre as aldeias, a mutualidade entre as comitivas das aldeias visitantes, a manutenção e formação de alianças, o reconhecimento de sua capacidade de organização e seu poder. O baile é o momento de os parentes Mbya se manterem como parentes, iniciando como grupo em oposição a outros, e depois se juntando em um grande coletivo. Assim o parentesco pode existir mesmo entre aldeias distantes – é claro que de forma mais tênue, e ainda assim lançar possíveis casamentos que vão estreitar ainda mais relações entre duas comunidades. Sublinho, por fim, a relação entre alimentar e ser generoso, de um lado e, de outro, ser alimentado e ser ciumento – comer e reter, doar e cozinhar.

## 8 NÃO SENTIR

(agradecimentos a Carmem Guardiola e ao próprio Jaime Vera'i)



Kemille, uma menina de seis anos, estava doente sem sinais de melhora havia oito dias, quando o avô e o pai da menina decidiram ir até o hospital onde ela estava internada. O avô é Jaime, já conhecido nosso, e o pai é Cláudio. Chegando lá, era visível que a menina estava fraca, e seu corpo queria que o curassem. A neta de Jaime falava pouco, se mexia pouco, comia pouco.

Alarmado com a situação, Jaime foi conversar com o médico responsável pelos cuidados da menina. Em seu consultório, disse que Kemille ficaria mais tempo no hospital se não comesse. Dias antes, a mãe da menina havia comentado que ela já estava melhor, brincando e rindo, e que logo poderia ir para casa. Quando esse prognóstico não se realizou, o avô de Kemille se apressou em ir ao hospital. Jaime perguntou ao médico por que ela havia piorado, já sabendo da resposta. Ela piorou porque tem uma doença espiritual. O médico fez pouco caso do diagnóstico.

A doença espiritual - considerada uma doença corporal para o *karaí*, já que ele a vê e retira - afeta o corpo e o espírito da pessoa. Os outros não conseguem vê-la, nem senti-la, e muito menos extraí-la do corpo do doente com reza e poder. O espírito doente não sente fome, não sente como se levantar, não sente vontade de falar com as pessoas. Não sente nada. Um doente - um espírito doente, melhor dizendo - agarrou-se em Kemille enquanto ela estava no hospital, o que provocou a piora de seu estado clínico quando estava prestes a receber alta. A doença não respeita ninguém, Jaime contou depois, e impede que se coma, ria, fale com os parentes.

O avô sabia que o quadro de Kemille só seria curável através do *karaí*, e não dos remédios dos médicos, que são direcionados ao corpo e às doenças *jurua*. Por isso, ele precisava trazê-la para sua casa. Ladeado pelos espíritos da comunidade ele a retira do prédio. Os espíritos da comunidade, suas *nhe'ë*, ajudaram em dois pontos: impediram que os médicos percebessem a ausência da neta e ainda impediram que os espíritos doentes do local percebessem que a menina estava saindo. Fora do hospital, ela já teve fome. Na aldeia, já comeu feijão e arroz. Naquela noite, o *karaí* retirou sua doença espiritual, para alívio dos pais e do avô.

O Conselho Tutelar foi acionado, e o médico ficou irritado com a situação. Após muitas reuniões, os *jurua* permitiram que Kemille ficassem com os pais.

Jaime, por outro lado, pensa que deveria haver mais respeito por parte do Conselho, dos hospitais e médicos, que deveriam respeitar a cultura Mbya.

Mas como? Sabendo da diferença entre doença espiritual e corporal; permitindo que se comam os alimentos tradicionais no hospital, que os parentes possam ficar junto do doente, e não somente no horário de visitas.

**9 NÓS, MBYA, SOMOS DO MATO, DISSE LAURINDA,**



A *kunhã karaí*, mãe de Talcira, e que, sob si, reúne centenas de netos e bisnetos. Com isso ela enfatiza a fonte de energia, alimentos e saúde que o mato oferece. Mencionei antes que o mato grande é o que incorpora a ideia de mãe natureza, o *ka'aguy rupa*, e nesse capítulo, vou narrar, de início, os seres do mato, os donos e a conduta devida a eles. Esse será o motivo para podermos nos adentrar em outra visão sobre a corporalidade Guarani, já que o mato e seus alimentos esquentam o corpo, e vamos perceber como isso se relaciona com a cosmologia, o corpo e parentesco Mbya. Ainda, também poderemos discutir sobre autonomia, respeito e harmonia, que são estendíveis a várias outras esferas da vida dos Mbya. A partir disso, desenvolvo uma discussão sobre a sabedoria, regida pela imagem do caminho, e veremos como ela se divide no primeiro e no segundo caminho, o que nos orientará ao capítulo final.

O foco deste texto, é bom lembrar, consiste no movimento espacial e temporal, de caráter cosmológico, que se verifica na sociedade Mbya Guarani. Os dois movimentos, espacial e temporal, são duas variáveis associadas às alianças e à mutualidade que se produzem com determinados tipos de aliados. Essas situações que estão sendo descritas contêm, como gérmen, essas variáveis, e ao fim do texto as veremos desenvolvidas completamente. Até agora, temos a posição ontológica do *jurua* e do Kaingang na sociedade Mbya, compondo um universo semântico de afinidade geral, que pode se tornar ou aliança ou inimizade. Eles são caracterizados, de forma mais geral, como vorazes, selvagens, canibais, formando corpos diferentes dos Mbya.

Não obstante, fazem-se alianças com esses grupos, o que vimos no capítulo sobre território e o movimento histórico que Mbya, Kaingang e Guarani fizeram sobre ele. No último capítulo, mencionamos a importância do baile como elemento que dinamiza o parentesco Mbya, e que revela uma assimetria através da alimentação entre chefe e comunidade. Também vimos uma forma de produzir mutualidade e parentesco entre os Guarani, que ocorre através da visitação entre diversas aldeias e de um baile circular. No baile e na visitação, o elemento de generosidade entre os *xondaro* e *xondaria* é preponderante, em oposição aos sentimentos mais cotidianos de ciúme e retenção, que formam oposições entre pessoas e famílias. Percebemos que, para estudar as formas



de o parentesco e as alianças serem produzidas no movimento da história, temos que considerar tanto estes eventos dionisíacos, onde a mudança e imprevisibilidade impera (mesmo com a produção da chefatura ao mesmo tempo), quanto elementos espirituais e territoriais das alteridades do mato. Veremos agora esses, que são um dos polos que geralmente se atribui negativamente à cosmologia Guarani, e mesmo Tupi-Guarani: a animalidade e a relação com o mato (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, MACHADO, 2013).

Os arredores das aldeias Mbya são cheios de alteridades - com capacidades possivelmente perigosas. Mesmo nas aldeias consideradas mais “isoladas” e tradicionais, somente alguns minutos de carro separam as primeiras casas da aldeia da primeira habitação *jurua* ou Kaingang, e o mato é logo ali. Essas relações se tecem o tempo todo, o que motiva os Mbya a adotarem uma cosmopolítica ora de boa vizinhança e esquiva, ora de predação. Essa primeira consiste em evitar o conflito, não usar palavras agressivas, “saber medir forças”, como o cacique Gildo defende.

Esse modo de fazer cosmopolítica (já que envolve comunidades distintas, ou seja, *jurua*, Kaingang e animais) parece ser unânime entre os Guarani. Um exemplo paradigmático (por sua negação): alguns anos atrás, causou surpresa que, quando recém havia assumido a posição de liderança, um chefe da Estiva resolveu prender servidores da FUNAI presentes para inaugurar casas. A comunidade os prendeu ao longo de horas, vigiando-os, e cobrando que uma série de medidas fossem executadas. Tiveram sucesso em sua estratégia, mas foram ferozmente criticados por todas as lideranças Mbya próximas. Era uma política tida como violenta, e os Guarani não devem praticar tais atos, diziam. Por algum tempo, a comunidade ficou mal falada diante dos outros, que viam nisso um sinal da agressividade Kaingang (que costumam fazer política dessa forma) presente na aldeia através dos casamentos. A esquiva acontece contra o golpe, ou seja, contra o conflito: Keese (2017) inicia a reflexão que motivou o conceito de “esquiva” a partir da dança do tangará, em que os oponentes, em círculo, tentam se atacar e a tarefa principal dos *xondaro* participantes é não serem golpeados. O autor atribui essa e outras práticas a um modelo político de esquiva de alteridades, e que estamos percebendo como precedente.

A outra estratégia política é a da predação, em seus vários aspectos, como predação sexual, familiarizante ou simplesmente direcionada a animais. Esteve presente no último capítulo, relativo aos bailes, e como nesse momento se criam alianças com afins próximos, seja de outras comunidades, outras etnias, envolvendo o casamento ou somente apoio à comunidade. Meu orientador, Sergio Baptista, de modo sucinto e eficaz, considerou que as relações de predação, apesar de seu nome constrangedor a alguns, podem ser consideradas como relações em que se pega mais do que se dá, ou seja, em que alguém age e retira enquanto outro, agindo ou sendo passivo, de parte de si é retirado. Essa também seria a definição de Fausto (2002) para quem a predação é a definição do fluxo de quem age, e sobre quem se age, quem é sujeito e quem é objeto.

O fortalecimento da comunidade Mbya, pela via política comandada pelo cacique ou pelos mais velhos, pode ocorrer tanto pela evitação do conflito e esquiva, como pela predação de alteridades que fortalecerão um *kuery* ou aldeia, formando uma aliança proveitosa a todos. Essas relações de predação e aliança são melhor compreendidas pelo já conhecido conceito de predação familiarizante (Fausto, 2002). Essa última tem sido a tônica dos capítulos precedentes, as maneiras como se retirar alguém de um fundo de socialidade virtual, por assim dizer, e fazer da pessoa alguém mútuo. Mas é importante considerar o arredor das aldeias que não é composto pelos humanos, mas sim pelos animais e seus donos.

Na volta das aldeias há áreas de mato, restinga, rios e açudes, em maior ou menor quantidade, mas sempre presentes. Os principais seres com capacidade agentiva são os donos: donos da água, árvores, pedras e dos animais. Apesar de algumas etnografias apontarem mais donos, como os donos de emoções (Pierri, 2013, Ramo, 2014, Machado, 2013), nunca tratei do assunto com meus interlocutores. Carmem Guardiola já conversou sobre isso com Jaime, descobrindo sobre o dono da preguiça, por exemplo, mas teremos que esperar a divulgação de seu trabalho. Me parece, entretanto, que existe uma economia ontológica, por assim dizer, maior em relação aos donos, ao menos na Estiva onde faço maior pesquisa: citam-se somente o dono da água e dos animais, que

os protege indistintamente, sendo o mesmo para todos; e o dono das pedras e árvores. Isso pode ter a ver com as bordas e núcleos das narrativas cosmológicas de que falei antes. Os donos de seres, com exceção dos deuses, não assumem grande proeminência nos mitos, e talvez tenham que ser lidados caso a caso pelos Mbya Guarani e seus *karaí*, quando algum se enfurece particularmente.

Os donos, basicamente, devem ser tratados com respeito, como Heurich (2015) ressalta. O que significa respeito? Não agredir, não chegar com violência a um lugar, não considerando a posição do outro. Como na chegada do baile, em que o grupo de *xondaro* de outras aldeias são afins em relação ao cacique da aldeia que sedia o campeonato. Uma seriedade, uma posição bem feita de silêncio, cumprimentos, o *rovai* entre os dois grupos, assim se lida com respeito. Aos *ija*, esses donos de seres, se atribui às vezes acidentes no mato, na coleta de algum material para o trabalho, na diversão no rio, a uma falta de respeito do Mbya acidentado em relação ao dono do lugar. Esse dono é o mesmo e onipresente, e pode atingir as pessoas as deixando doentes ou acidentadas. Talvez a relação de respeito seja melhor entendida como, em princípio, considerar a existência e a agência de outro ser que pode lhe afetar e, em seguida, agir demonstrando esta compreensão. Agir com respeito é compreender que o Mbya se encontra em uma posição perspectiva, com risco de transformações possivelmente agressivas.

Os donos principais são relativos aos animais, pedras, árvores e rios. O dono da pedra está associado a Xariã segundo Guardiola, o bruxo que também é chamado de Anhã, que tem uma desavença histórica com a Lua. Certa vez, Carmem dirigia um filme produzido no Cantagalo, de que participei como assistente. O filme narrava a história de Kemille, sobre a qual falamos anteriormente, e tratava de saúde Mbya. Então perguntamos a Jaime como poderíamos filmar o feitiço. Ele respondeu: uma árvore e uma pedra.

Apesar de o mato conter uma força e potencialidade que são vitais para os Mbya, ele também é fonte de perigos e feitiços. Mesmo assim, diz-se que esse tipo de perigo decresce a cada dia, em relação ao passado, e os feitiços são cada vez menos comuns face às doenças novas associadas aos *jurua*, que

crecem vertiginosamente, sendo associadas à raiva e à má alimentação. As famílias parecem estar desaprendendo a se comportar de modo harmonioso e pacífico, e os Mbya apontam o álcool, a imitação dos *jurua*, e essa alimentação industrial como causas possíveis, além da menor frequência da *opy'i*. Há males menores ainda, e os vícios, como o vício de celular e *facebook*, bastante comum hoje, são vistos como uma doença causada por espírito. “Um doente”, se fala, para marcar tanto a doença como o espírito que a causa.

A posição de respeito explicita a sua conseqüente relação espacial, o que chamo de domínios, mas que não encontrei um termo específico na língua Guarani. Os domínios abarcam a área de cada *kuery* e de cada dono. Distinguo os dois, pois o dono da água é um ser somente, sem um coletivo que não suas posses (ao menos é o que me informaram). O líder de *kuery* não é visto como um dono, e talvez possamos apenas insinuar essa imagem sobre ele como forma comparativa. O líder aparece mais como um avô, liderança, alguém que abarca os outros, e a partir do qual os outros são abarcados. Ele contém e representa essa diversidade que abriga. Isso acontece espacialmente, na disposição de casas e aldeias; nas brigas, quando cada um se identifica a partir de seus líderes; na visitação entre *kuery* distintos; nas áreas de plantio destinadas a cada um; na definição da política direcionada a *jurua* ou a outros parentes Guarani; na memória do grupo, que remonta sempre ao mais velho e líder de *kuery*; entre outros casos imagináveis.

Os dois, donos e líderes de *kuery*, têm áreas específicas sob as quais detêm poder. Nada irrita mais um líder de *kuery* do que alguém agir sobre seu território sem permissão. No caso dos donos de seres, pescar em excesso, por exemplo, é um modo eficaz de ter uma doença lançada sobre si, causada pela irritação do dono da água. Os *kuery* menos marcados, que não têm líderes em especial, mesmo assim, também têm domínios. É o caso dos *jurua*, que são dominadores da cidade e, na fala de Laurinda, têm tentado dominar os campos. O domínio é o território e suas posses, seja quais forem: o lixo produzido pelo *jurua* é de posse e responsabilidade dos *jurua*, por exemplo. Quem cuida e domina as árvores é seu dono. Uma lavoura é de posse de um *kuery*.

As dinâmicas interculturais dos projetos públicos e privados costumam esbarrar, infelizmente, sobre esses percalços. Os Guarani, assim como outros povos (Carneiro da Cunha, 2009:340), usam a linguagem dos projetos como uma forma de obter recursos. A questão é que às vezes as perspectivas se inter cruzam de modos excêntricos. Os Mbya muitas vezes foram acusados de depredar a natureza e o mato por colherem e venderem orquídeas nas feiras e ruas de Porto Alegre. Nunca deram bola a essas acusações, até porque adoram plantá-las no quintal de casa - que às vezes se mistura com as bordas do mato. Por isso, propostas de viveiros relacionados a orquídeas ou outras plantas não vicejavam, por serem da área de domínio de Nhanderu e do dono das árvores, etc., e que, por essas relações de respeito, não deveriam ser os Guarani a se sobrepor aos donos de árvores. Houve uma mudança, entretanto, quando a *kunhã karaí* de Itapuã lembrou que as orquídeas trazem a chuva e criam umidade, e que sua retirada tornava os dias mais áridos, e as plantações mais vulneráveis. A ideia de um viveiro se tornou bem vista e, com a criação de uma correspondência cultural tanto da parte Guarani como da não indígena, o viveiro se tornou possível. A interculturalidade mais comum e cotidiana é esse espaço de tradução e criação entre dois conceitos estranhos – no caso, a lógica de *jurua* de replantar espécies ameaçadas (maciçamente) ou evitar sua retirada predatória, somada à lógica Mbya de preservar a chuva.

Por causa da agressividade dos *ija*, e do *ojepota*, a relação com os animais e o mato aparece nas etnografias como um polo negativo na cosmologia Guarani e Tupi-Guarani. Frente ao polo desejado dos deuses, para quem converge a dança, o canto, a reza dos Mbya na *opy'i*, o polo dos animais é associado à agressividade, aos erros dos antepassados que se converteram em animais, à falta de fronteiras tanto nas emoções pessoais quanto na cosmologia. Por isso, decidi sublinhar a posição da *kunhã karaí* Laurinda, e a relação de simbiose, num termo um pouco datado, entre os Mbya e o mato. A aventura que se estabelece ao caminhar sobre o mundo - e não só em se relacionar com deuses na *opy'i* - tem uma proeminência importante para os Mbya. O contato com as alteridades que propicia, que devem ser evitadas ou procuradas, a relação entre conhecimento, memória e autonomia que o mato oferece é único.

Apesar de os cantos, nem os relativos ao *oka* (pátio) nem os relativos a *opy'i*, não mencionarem animais, as artes dos *xondaro* se baseiam frequentemente em suas habilidades. A dança do tangará é um exemplo, em que se imita a leveza e agilidade daquele pássaro. A imitação, portanto, não se dirige somente aos atos dos deuses e avôs, mas também às habilidades dos animais do mato. Os desenhos de saracura e de onça pintados sobre a bochecha das crianças são outro exemplo, sendo que essas inscrições acontecem quase sempre em eventos culturais, principalmente para não indígenas verem. A saracura é um protótipo de rapidez e agilidade, enquanto que as onças são de agressividade e força. Os dois animais os Mbya gostam de imitar como um modelo possível de qualidades, e mesmo de gênero. A imitação é como o aprendizado é concebido. Não se dá grande importância à interpretação ou recriação de conhecimentos, ao menos no discurso, e uma boa imitação dos atos seja de animais, avôs, deuses, é a maneira de se aprender. Talvez a arte de interpretar, de pesar e considerar seja mais propícia aos idosos, àqueles com experiência, e aos chefes, seja ele o líder dos *xondaro* ou do *kuery*. De um modo avesso à nossa pedagogia, considera-se que a interpretação e a experimentação são próprias aos mais experientes. Aos mais novos, cabe caminhar para conhecer, assumindo uma postura inicial de silêncio ante esses temas (sabemos que os Guarani não são nem um pouco silenciosos quando se divertem, em geral). Só com o passar do tempo as pessoas passam a falar e a se posicionar mais, e as pessoas que conhecíamos que eram tímidas, com o passar dos anos assumem uma desenvoltura em seus discursos não imaginada de início.



A imitação também tem sua contraparte corporal, que acontece através da incorporação de substâncias. As crianças e jovens *xondaro* têm especial importância nessa prática, quando percorrem o mato, capoeiras e rios e usam essas substâncias para aumentarem sua agilidade. Mencionei o uso da bexiga natatória para aprender a nadar adequadamente, assim como do coração da tartaruga para conferir força. Baptista da Silva (2013) em seu estudo menciona diversas dessas forças e seres que são predados e incorporados, como a casca da figueira, que confere força e resistência. Assim como a dança do tangará e o aprendizado das crianças, a incorporação também é pode ser pensada como uma forma de imitação, em que um ser confere alguma habilidade em especial, a qual o aprendiz procura imitar em si mesmo.

O tema do *ojepota* é outro desses que estimulam a categorizar a animalidade como polo negativo. A transformação é muito característica do mundo antigo, através da metamorfose, que levava tanto à animalidade, através do *ojepota*, quanto à divindade, com muitos Mbya indo para o céu, no que chamam de *aguyje*. Pierri (2013:87) chega a afirmar que os dois são uma sorte de *aguyje*, de completude, já que ambos os processos levam a um acabamento e maturidade do ser. Convém lembrar que as etnografias apontam uma tensão e ambiguidade do ser Guarani entre suas tendências terrenas, animais e maldosas, e suas tendências puras, divinas, celestes (Machado, 2013, Ramo, 2014). Nimuendaju (1987:44) parece ter sido mais feliz nessa descrição, tanto tempo antes, ao mostrar como o espírito de origem animal, que chama de *acyigua*, não é parte de uma disputa entre bom e ruim, bem e mal. O *acyigua*, é verdade, se torna um polo negativo quando prepondera e domina a pessoa. De outro modo, ele convive de modo aparentemente complementar com o *ayvucué*, que provavelmente é o que as etnografias mais recentes, e esta, chamam de *nhe'ẽ*. Se seguirmos a lógica proposta por Nimuendaju naquele trecho, poderíamos pensar que uma pessoa que é puro *nhe'ẽ* não poderia existir, hoje, nessa terra, em que uma contraparte animal – não de todo ruim – é necessária para a vida.

Keese (2017) mais recentemente também critica o modelo que opõe as duas almas, animal e divina, e o autor aponta que a divisão é categórica demais

e até moralista, sendo que temas - como a animalidade, o *vai* (o feio e ruim), entre outros, podem ser frequentemente positivos e úteis, como também estamos vendo nesse texto. Com uma divisão tão simples entre bem e mal, animal e deus, não admira que alguns autores os aproximem da cosmologia cristã - leia-se jesuíta-, despotencializando as formas de predação e incorporação de agências.

Seguindo o tema do excesso, tão característico dos Mbya e talvez dos ameríndios de forma geral, aparece o processo de *ojepota*. Ele é frequentemente associado a uma atitude ou emoção que se destacou demais, ou seja, um excesso não controlado pela pessoa ou pela comunidade. Uma libido excessiva, a brincadeira excessiva, a falta de generosidade, proximidade demais, geralmente são essas as ações a que o *ojepota* se liga. Vou narrar algumas dessas histórias, que são pequenos contos saborosos.

Essas narrativas animam a imaginação das crianças, e através delas aconteceram meus primeiros contatos com os Mbya, que conheciam inúmeros casos de *ojepota*. Por sinal, ele era visto como um processo que não afetava somente a corporalidade Mbya, mas era extensível a qualquer grupo. Os Kaingang e *jurua* tinham seus *ojepota*, virando lobisomens, zumbis e vampiros. Às vezes, quando produzíamos filmes juntos, tentávamos encenar a transformação em lobisomem - o que não é tão fácil pela falta de verbas, deixando os filmes com ares de comédia, sendo que eram propostos como filmes de terror. As histórias que afetavam o Mbya seriam essas a seguir.

O menino que estava brincando por aí, correndo e subindo em árvores. Sua mãe o alerta: “Cuidado para não brincar demais!”. O menino não escuta, e, quando sobe em uma árvore, começa a gritar e guinchar cada vez mais, até que sua pele e seu corpo adquirem um modo símio: transformou-se em macaco.

Há a história do caçador que vai inadvertidamente caçar na floresta próximo a uma tumba, de onde sai um *ojepota* (na forma de um espírito-animal faminto e ágil) e termina obviamente morto.

Há a história do grupo de caçadores em um acampamento de caça: eles assam um pedaço de carne para dividirem entre si. Uma coruja - aquela maior, não a pequena, de tocas - chega e pede comida a eles. Os caçadores riem da



coruja, fazendo pouco dela e negando comida. Na verdade, era o dono da coruja disfarçado, e ela se transforma em uma coruja gigante e come todos os caçadores.

Há a história do menino que vai fazer xixi na água do rio próximo a seus companheiros: ele é punido transformando-se em sapo.

Ainda existe o caso do menino que saiu para caçar tatu no mato. Ele ouviu uma voz o chamando do açude próximo, apesar de seus companheiros lhe alertarem para não ir. Chegando lá, era uma sereia - a belíssima *piragui* - que lhe puxa para debaixo d'água.

Parece claro por que as crianças adoravam tais histórias, que terminavam sempre em morte ou sangue, e as lições que os pais pretendiam imbuir passando as narrativas a elas. O *ojepota*, ou seus indícios, ainda acontece eventualmente em algumas aldeias. Recentemente, houve um processo quase completo no Cantagalo, quando uma criança inadvertidamente passou pelo túmulo de um homem morto há alguns meses. Viu, e avisou, que estava rachado, como se remexido. Algumas semanas depois, outra pessoa passou por ali, e viu a terra ainda mais remexida. Os homens mais corajosos se juntaram e desenterraram o corpo: estava intacto, com exceção de manchas por toda a pele - sinal da transformação em onça.

Esse é o animal principal da transformação, que é visto por um interlocutor de Ramo como “o cacique do mato” (Ramo, 2014:51) e, por sua presença nos mitos como o grande predador, alvo da revanche de Sol e Lua, assume proeminência na transformação de *ojepota*. É verdade que, mesmo sendo a onça um animal que os Mbya imitam por sua força e destreza, também é o maior predador, mitologicamente. A ela que se opõe Sol e Lua, que tenta comer o filho de Nhamandu, e que se não fosse pelo erro da Lua, estariam todas mortas. Pierri (2013:38, citando Kanguá e Poty, 2003), em um mito retirado de um livro elaborado pelos professores Mbya, ainda cita que seria o afogamento das onças o motivo de surgimento dos monstros marinhos e aquáticos, em geral, com especial importância das ariranhas, o predador dos rios.

Por esse motivo, os estudos sobre os Guarani colocam em sua cosmologia uma oposição entre animal e deuses, dois lados que estruturam o

corpo, a socialidade e os possíveis caminhos de transformação dos Mbya. O Guarani estaria orientado para seguir um caminho de imitação dos deuses, de seguir suas práticas, as práticas que seus fundamentos executaram antes de estarem nessa terra. O Mbya procuraria o *aguyje*, a forma de seguir com seu próprio corpo, sem o percalço da morte e do esquecimento dos familiares e da vida passa, direto para o paraíso, igualando-se em status aos deuses (Clastres, 1978). O caso paradigmático é o de Jeupie (Cadogan, 1959), o primeiro a cometer incesto, o primeiro a subir ao céu com sua esposa e tia, após rezar e dançar por dois meses com fervor. Já os animais, e vimos agora há pouco nas histórias, significam o outro devir possível de se seguir, outra possibilidade de metamorfose. Essa aparece negativamente em direção aos comportamentos e emoções errantes, os excessos, a libido, a falta de generosidade e controle. Isso é verdade, e aplica-se à cosmologia Mbya nos dois devires – mitologicamente - possíveis para o corpo: animal e deus. Temos visto que outros horizontes do corpo Mbya são o ser *jurua*, o ser Kaingang, ou seja, o ser outro em sua potencialidade completa.

Mesmo assim, retomo Keese (2017) que ao menos embaralha a moralidade entre animal e deus que poderia surgir. O autor reforça que os comportamentos *vai* ou *tekoaxy* também têm uma função positiva. Eles são próprios dessa terra, com alteridades e dificuldades postas, e a alma terrena, mesmo que mais sujinha, como seu interlocutor descreveu (Keese, 2017:175) é mais resistente. As almas e características *vai* e *tekoaxy* dão força e resistência aos Guarani para viverem na terra, já que o espírito puramente sagrado é menos resistente. Ramo (2014) replica essa divisão no gênero, quando seu interlocutor mostra a resistência de Nhanderu em criar as mulheres - feitas diretamente de sua costela - e mais frágeis nessa terra, o que significa que são mais sagradas na outra. Os homens, feitos de barro, são mais próximos e resistentes à terra, a seus males, e podem aproveitar sua força melhor.

Isso mostra que as divisões entre bem e mal, animal e deus, contêm um desequilíbrio interno e que seus polos se alternam e se necessitam. Os dois compõem o Mbya. É claro que o alvo preferencial de imitação, não obstante, permanece sendo a divindade. Como Ramo (2014) dizia sobre os *xondaro*

*okaregua* e *opyregua* (da comunidade e da *opy'i*) os dois são complementares, e a divisão interno e externo seria ilusória, pois formam uma mesma estrutura. No mesmo caso, a separação simples entre animais, mato, natureza, donos de animais, de um lado, e deuses, avôs, a linha do *tenonde*, o *aguyje* e Nhanderu, de outro, seria simplista, mesmo que esquematicamente útil.

O mato, como os Mbya Guarani ressaltam, e a voz de uma grande *kunhã karaí* afirma, constitui os Guarani. Através dos alimentos que o mato provê - e que foram deixados por Nhanderu - os Mbya podem sobreviver e se manter com seu corpo e sua saúde. Os alimentos mais diversos - com ênfase para o tatu, tão desejado, o palmito, o *vixo* (animal que cresce no tronco da palmeira), o veado, o quati, o preá, a paca, o queixada, entre outros ainda, são alimentos que fortalecem - são quentes. A primeira vez que trataram desse assunto foi exatamente na Linha Gengibre, a aldeia que é considerada por todos os seus ex-ocupantes como a mais tradicional, onde se pode manter as antigas práticas - aliás, ligadas ao mato.

Lembramos todo o caminho histórico que os Mbya percorreram, quando se organizaram e se centralizaram nas regiões distantes de suas ocupações mais convencionais, junto às aldeias Kaingang e a fazendeiros *jurua*, durante o século passado e até a década de 70, 80 e 90. Desde então, começaram a sair em grupos de famílias - os bandos que Nimuendaju teria prazer em descrever - procurando terras com melhores condições, menos conflitos e, na antiga memória, por onde seus avós haviam nascido e passado, onde alguns conseguiram subir ao paraíso. Hoje, quando se pode, as pessoas retornam para aquela região - onde suas aldeias originais em geral foram abandonadas, reerguidas a alguns quilômetros de distância em um mato de outro modo indiferente ao surgimento ou decaimento de uma aldeia, porque preenche todo o horizonte. Nos retornos, fazem dias de grandes festas e caminhadas, quando aproveitam para comer dos alimentos que, nas regiões metropolitanas e áreas próximas às grandes cidades próximas ao litoral e à bacia do Guaíba, não têm acesso. Na verdade, nessas regiões o alimento do mato mais comum é o tatu, com algumas raras exceções para outras iguarias.

Em Gengibre, Jaime certa vez parou para olhar sua mãe cozinhar carne de tatu, depois de oferecer amendoim plantado por ela mesma, farinha de milho tostada, *mbyta*, *mbojape*, uma série de comidas tradicionais. Feliz com a diversidade de alimentos tradicionais, diz “isso que é alimento saudável” e, em Guarani, depois mencionou que são *tete haku*. Ocorre que, mesmo que meus conhecimentos da língua sejam módicos, o *tete haku* expressa uma série de relações e que a palavra saudável atinge apenas parte de seu significado.

O calor do corpo - sua tradução literal e obviamente limitada -, significa durabilidade, saúde, calor e energia. Está ligado a vários processos corporais que devem ser ou estimulados ou fechados no corpo Mbya. Schaden (1974) mencionou a prática em três casos: o pai, após o nascimento de seu filho, fica quente e deve se resguardar, evitando trabalhar, que o deixaria quente em excesso, e alguns alimentos também quentes, também ligados ao mato. O menino que fura o lábio, com o conhecido *tembeta*, também fica quente por alguns dias. O último caso é das meninas que passam pela reclusão após a menstruação. Neste caso, ocorre com mais evidência um fechamento, e cito Cebolla (2015) que em seu estudo sobre as *iengue*, as meninas que passam pelo processo de menstruação e sua conseqüente reclusão, estão - quentes. Seu calor, desencadeado pela menstruação (que é vista como uma relação sexual que Lua, metonimicamente, estabeleceu com todas as mulheres), deve ser afastado da terra e do mato, que também é quente, energético. As meninas são, ou eram, em algumas aldeias, afastadas da terra, postas em camas erguidas, para cima. O afastamento em direção ao céu é um modo de afastar a energização excessiva. Por isso, ainda, os processos de *ojepota* contêm muita energia sexual, também quente, e devem ser evitados por seu excesso, como no caso ilustrando anteriormente do menino que segue o canto da bela sereia, e acaba afogado.

Já nos casos desejados, de corpos bem formados, o calor, a durabilidade e energia do mato são muito bem-vindos. “É por isso que os Guarani duram mais, vivem até 100 anos”, diz Gildo, da Estiva, sobre o *tete haku*. Sem a fonte dos alimentos deixados no mato, o corpo Guarani dura menos. É por isso que muitas aldeias empreendem, de tempos em tempos, uma substituição massiva de

produtos industrializados, em um impulso de reproduzir o máximo possível no cotidiano os alimentos mais tradicionais, evitando as frituras, os pré-prontos e industrializados que enfraquecem o corpo. São os processos de retomada, memória e imitação, que serão o alvo do último capítulo.

Os alimentos do mato, ainda, fazem uma oposição em relação à cerveja e aos elementos do baile, que são muito mais voltados a uma predação geral de aliados, e uma criação da mutualidade do parentesco entre os Mbya. Os hábitos de beber e comer juntos são importantíssimos, mas também são contextuais. Em festas com música *jurua*, dança *jurua*, não é nem o mate, nem o *kaguijy*, a bebida de milho, que tomam conta, e sim a cerveja. Já nos encontros da *opy'i*, qualquer pessoa com sinais de corporalidade *jurua* é expulsa: quem bebe é solenemente retirado da *opy'i*, e quem usa perfume também. Já mencionei que a entrada de *jurua* nas *opy'i* do Sul é ou desconsiderada pelos Guarani, ou ocorre de forma muito regrada. Fui certa vez a um ritual, mas a família que acompanhei me fez jurar que não descreveria ou comentaria com ninguém qualquer fenômeno que ocorreu dentro da *opy'i*.

A volatilidade dos alimentos do mato, sua energia, ainda se conecta com os tempos antigos. Neles, os Guarani de antes só comiam carne de caça e os alimentos plantados - e a volatilidade de seus corpos era enorme. Talcira sempre comenta como as transformações eram comuns antigamente, e que ela julga, apesar de não ter certeza, que eram um pouco diferentes dos *ojepota* comuns de hoje. Mesmo assim, ela coloca que é com o surgimento do sal e seu uso sobre a carne que os Guarani pararam de se transformar tanto em animais, já que essa energia é amainada, e o espírito da carne e do sangue (Cadogan, 1959:174) arrefece. A propósito, o grande mar se abriu entre as duas terras com água salgada, que causa calafrios e desgosto em muitos Mbya, e não em água doce, para separar muito bem o perigo de transformações impróprias do lugar dos deuses, da fartura e pureza.



A construção do corpo através da ingestão dos alimentos saudáveis e energéticos, além disso, parece ser a marca hoje dos *karaí*, dos quais voltamos a falar com mais veemência a partir de agora. Tempass (2012) difere a propósito as duas formas de construir um corpo: o corpo leve e saudável, propício ao paraíso, se baseia em alimentos tradicionais, preferencialmente vegetais. Este tipo de corporalidade se concentra na boa formação do esqueleto, do estar de pé, do movimento de leveza e ascensão. O outro corpo se alimenta de alimentos telúricos, e alimenta a alma telúrica, e se liga ao ambiente terrestre. Aqui, deixamos um pouco de lado este último, as fabricações do parentesco pelo baile, pela predação, pela incorporação dos afins através das lógicas mútuas e cotidianas - com seus riscos de poluição. O *karaí*, e toda sua comunidade que dele depende, inclusive seus *xondaro*, devem procurar sempre manter seu corpo leve. Eles o fazem de diversas maneiras: os *xondaro* têm muitas danças próprias, que servem para soltar e deixar o corpo leve, e que aplicam com gosto nos *juruá*, que têm tão pouca leveza. Essas danças também se baseiam na animalidade, e não somente na divindade. O uso do cachimbo e da erva mate também servem para tanto, sendo considerado um guia e protetor do Mbya para refletir, se concentrar, se comunicar. A ingestão desses alimentos energéticos, próprios do mato e da roça, por fim, é outro processo.

Clastres (1978:43), em certo momento de seu texto, afirma que os Mbya mais espiritualizados negam os alimentos, praticando ascese e, principalmente, negando a carne. Não parece ser o caso hoje em dia, em que os *karaí* sublinham que comer alimentos do mato (caça, em geral) e plantados na roça confere a leveza e o corpo Mbya necessário para conseguir o *aguyje*. Sua outra técnica

para deixar o corpo leve, no caso dos *karaí*, é fumar o cachimbo procurando boas palavras, boas relações com os deuses, uma boa concentração. “A gente brinca que ela come *petyn*”, fala Araci, filha de Talcira, sobre os pedidos recorrentes de fumo por parte de sua mãe. O maior presente que se pode dar a um *karaí* ou *kunhã karaí* é o fumo, mas eles sempre gostam de comidas tradicionais, erva mate, toda a sorte de alimentos ligados à tradição alimentar Mbya.

Ainda ressalto a simetria com os Arawete, descritos por Viveiros de Castro (1986) em que o objetivo daquele povo ao comer era justamente o contrário: através do calor propiciado pelos alimentos do mato, a caça e os animais mortos, as pessoas poderiam ficar mais pesadas, evitando ficar leves demais e ter o risco de morrer. Vemos que o processo Guarani de fabricação de um corpo adequado, puro e divino envolve uma alimentação quente e saudável, uma leveza de pensamento e mobilidade do corpo (daí o tema da caminhada e dança), e um calor genérico. Esse aparece na dança fervorosa da *opy'i* ao redor do fogo, no uso do tabaco - pela queima no cachimbo -, no chimarrão quente. Ao chegar no céu, Ramo (2014:201) descreve como Nhanderu queima as impurezas que restam no corpo Mbya. É como se a leveza e calor que os Arawete temiam, se não comessem carne e gordura, fosse na verdade o objetivo dos Mbya, que percebem que a ascensão não é um processo tão simples, e que demanda de toda a leveza e calor possíveis.

Apesar de ter poucos dados a respeito, alguns *karaí* afirmam que existe uma continuidade energética e espiritual entre as *nhe'ẽ* presentes no mato, as *nhe'ẽ* dos Mbya e a própria *opy'i*, que faz a comunicação com os deuses - e algo mais, como veremos depois. Em princípio, seria uma grande linha de força que conecta mato e rio, passando pelas pessoas até chegar a *opy'i*. Cristhiano Kolinski, antropólogo que também trabalha com os Mbya Guarani, afirma que na aldeia do Salto do Jacuí, no norte do Estado, é a presença da força espiritual da cachoeira, estrondosa e de onde vem o nome de Salto, que mantém o lugar afastado dos espíritos malignos que, aparentemente, habitam o local.

A relação com esses espíritos e locais de poder é guiada também pela mesma cosmopolítica de que tratamos há pouco. Se pensarmos o Mbya como

estando diante de uma série de seres - as alteridades - veremos que eles desenvolveram uma cosmologia específica que é aplicada a seres tanto do mato, quanto do *socius* humano, quanto de seres espirituais. A relação política posta em prática não difere significativamente entre cada ser, da mesma forma como Viveiros de Castro (2002b) apontou que a afinidade potencial se desenvolve de forma similar a seres distintos, colocando em uma zona de afinidade parecida inimigos, espíritos, mortos e doenças, por exemplo. Como mencionamos anteriormente, se o que guia a política dirigida para Kaingang e *jurua* é uma boa vizinhança, esquiva e camuflagem, com alguns momentos de predação, percebemos também que o mesmo acontece para esses seres do mato, os donos e espíritos malignos.

As relações com a água - os rios -, a cachoeira, o mato e seus donos, todas têm a ver com respeito, conceito estudado por Heurich (2015) também. Ele guia a relação entre alteridades. O respeito é posto em prática considerando que o outro é um ser autônomo, com capacidade possivelmente predatórias e que tem um domínio, que converge para um dono ou *kuery*. Desse modo, devemos respeitar o dono da água ao entrar em seu domínio. Adentrar em um domínio alheio traz diversos riscos para a sociabilidade, memória e corporalidade: vide o caso de Sol e Lua, que passam anos considerando como avós um casal de onças e, como irmãos animais carnívoros. Mello (2006) narra uma história de transformação de sociabilidades por que o povo da aldeia de Cacique Doble passava. Esta era uma pequena aldeia Mbya, mas que se localizava no mesmo território que outra comunidade Kaingang maior: um *karaí*, que Mello acompanhava, visitou o lugar e sonhou na primeira noite de sua estada que seus parentes estavam se tornando Kaingang. Eles estavam evitando ir a *opy'i*, bebiam na cidade ou na aldeia Kaingang, não cantavam músicas Mbya.

A alteração de domínios e a criação de sociabilidade - uma relação, beber ou comer junto, uma conversa, um olhar - é o primeiro passo para perder sua forma específica de corporalidade. A partir daí, as histórias entram em caminhos diversos: nos relatos de *ojepota*, responder ou ver um *ojepota* é causa de morte ou transformação; nas histórias com *jurua* ou Kaingang, beber, comer e viver junto com eles, evitando viver, comer, cantar e ser feliz com seus parentes é um



caminho certo para perder a identidade Mbya. Por esse motivo não causa transformação o baile dentro de uma terra Guarani, com toda a importante linha, o *tenonde*, formada pelas lideranças que aconselham calma, diversão e respeito. Mesmo consumindo alimentos e bebidas não indígenas, o risco de virar *jurua* não está posto, e a bebida é aproveitada por todos como uma forma de criar mutualidade, novos parentes, ou reforçar vínculos já postos. As lideranças têm controle sobre seu domínio, por isso a relação entre cacique e a organização e alimentação das pessoas de seu baile é tão importante e tão ressaltada, pois isso permite um baile divertido e respeitoso, sem confusão.

Os objetos também pertencem a domínios específicos: os relatos sobre o lixo do *jurua* e a tecnologia produzida por *jurua* são alegóricos. Questiona-se porque os *jurua* não vêm juntar o lixo que eles mesmos produziram, e que se acumulam nas aldeias. O criador de uma coisa é quem é responsável pela mesma. A ideia de domínio e respeito entre os seres se estende aos objetos criados por eles também, além da própria mutualidade que podem desenvolver, na forma desse viver e comer junto, com seu risco - ou benefício - de transformação. Porque, às vezes, a predação da alteridade é positiva, como vimos no caso dos alimentos do mato, da incorporação do calor e energia que vêm das substâncias do mato, de seus animais e plantas. O mesmo se infere a partir da predação familiarizante feita pelos grupos Mbya aos *jurua* e Kaingang.

Essa predação varia em cada aldeia: às vezes ela excede e a política se volta contra si mesma, formando grupos chamados de mestiços no interior da própria aldeia, como em um caso relatado na Estiva e outro em Gengibre. Às vezes, a comunidade decide pela expulsão de alguém que se casa com outra etnia, alguém que decide por em prática uma mutualidade cuja única consequência seria a poluição e o risco à aldeia. No Cantagalo e em Itapuã, por exemplo, há diversos relatos de parentes, especialmente mulheres, expulsas por se casarem com *jurua*, e que tiveram de ir viver com eles (apesar de virem visitar seus parentes por vezes). Há ainda o caso da predação familiarizante mais clássica, em que o afim é incorporado, seu corpo e alma modificados e inseridos na lógica Mbya - porque tanto se ganha uma alma, como se começa a comer e viver do modo tradicional.

A predação, além de um conceito mais genérico de relação privilegiada entre afins (Viveiros de Castro, 2002b, Fausto, 2002) também é aplicada mais especificamente à relação entre homens e animais. Vimos que os Mbya necessitam da relação com o mato para construir um corpo durável e saudável. Essa relação específica se alterna nos discursos das pessoas entre predação e dádiva. Nas situações cotidianas, se espera e se confia que um animal caiu numa armadilha. As pessoas acordam, às vezes, e se sentam juntas ao redor do fogo, e, seja por uma sensação, por um sonho, ou simplesmente por confiança, têm a certeza de que um animal caiu numa armadilha no meio do mato e às vezes já preparam o fogo e a panela para cozinhá-lo antes mesmo que alguém já tenha saído para o pegar (o que, a bem dizer, nem sempre é verdade). A morte do animal também é atribuída como uma permissão dos donos dos animais, que leva o animal à armadilha para ser comido, ou então como o próprio animal tendo se deixado cair numa armadilha, oferecendo-se ou sendo oferecido por Nhanderu.

Por outro lado, existe uma série de práticas de caça feitas diretamente, sem o recurso da armadilha, principalmente no caso do tatu, que deve ser cavado para fora de sua toca (o que se considera quase um esporte, sendo uma diversão muito grande dos *xondaro* que vão cumprir a tarefa). Há ainda, principalmente nas aldeias com mais mato, caçadas com uso de cachorros, dirigidas contra quatis, veados, entre outros animais. Mesmo assim, por ser a Região Metropolitana de Porto Alegre, foco principal de meu trabalho, uma área com menos fauna, possuo menos dados a respeito da caça como ocorre em efetivo. Diz-se que nas regiões ou de Guarita ou de Missiones ainda é possível caçar com relativa abundância, e seria interessantíssimo mais dados a respeito dessas caçadas.

As práticas predatórias, hoje em dia, parecem ser direcionadas principalmente aos *socius* humano - ou que se parece humano (já que *ojepota* aparece muitas vezes ilusoriamente como uma pessoa bonita), e que se transformam, semanticamente, no jogo da sedução. Muito já se falou sobre a sedução, como em Keese (2017), Machado (2013) e Ramo (2014), sendo uma característica de várias histórias de *ojepota*, e mencionamos já o *piragui* (a

sereia) como exemplo. Os casos de sedução se desenrolam em formas de predação sexual, com frequência. Um Mbya é atraído por alguém belo que o olha - uma sereia, uma mulher ou homem atraente. Se é cativado pelo olhar, ele entra numa relação de desejo, em que a pessoa se deixa ser desejada. Essa é a tradução literal de *ojepota*, deixar-se ser desejado.

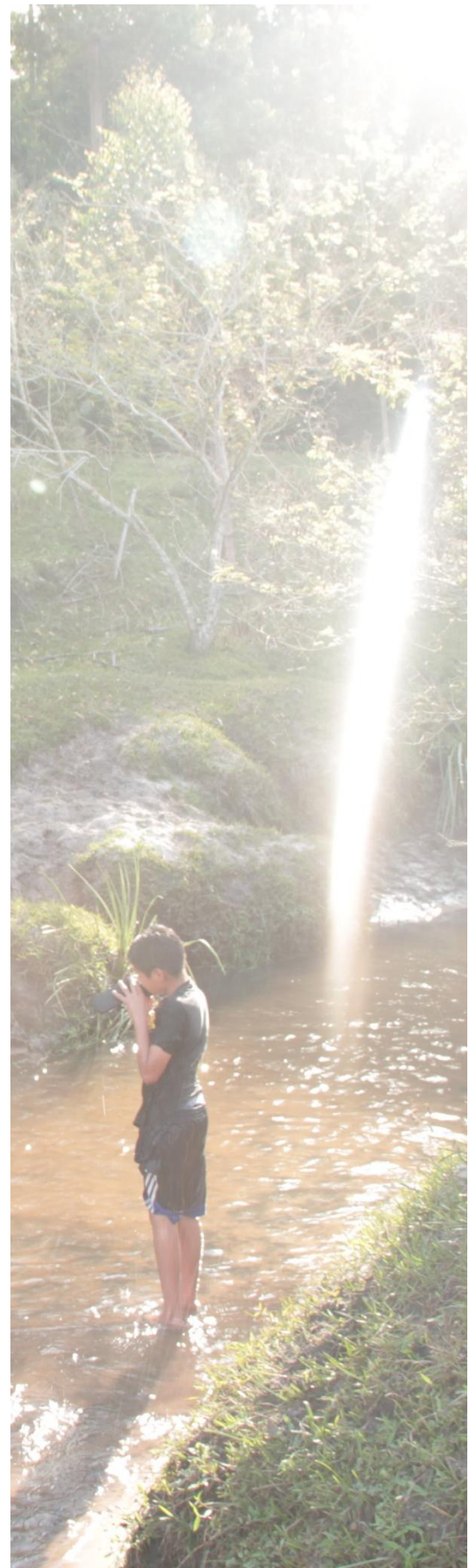
A relação entre seduzir e deixar-se seduzir é correlata ao olhar e deixar-se ser olhado, e ainda desejar ou ser desejado. Todos esses pares, muito similares, envolvem uma relação entre sujeito e objeto, atividade e passividade. Eles replicam as mesmas características da predação, a caça e o caçador, o matador e o que é morto. Viveiros de Castro (2002b:165) já havia afirmado que a predação é um ato carnívoro e carnal. Ela pode resultar em uma ênfase da predação dirigida a animais, como já vimos no caso do mato.

Mas também percebemos que a relação de predação dirigida a animais é desvalorizada para uma relação geral de harmonia e respeito com os seres do mato, que se deixam cair em armadilhas, que são empurrados pelos seus donos

e deuses para servirem aos Mbya, e os traços de culpa possíveis não existem. “Foram feitos para isso”, afirmou Tika, filha de Talcira, sobre os animais que comemos, quando demonstrei que poderia ser errado comer carne. Precisamos lembrar, entretanto, que os atos de incorporação de substância e predação de seres são bastante comuns, principalmente para o corpo dos *xondaro*. Mesmo assim, na cosmologia Mbya - talvez não na sua prática, entretanto, mas para isso faltam dados - parece que a ênfase recai no outro lado da predação, aquela voltada aos corpos humanos, e que funciona pela sedução, pelo desejo, olhar e autonomia.

O *ojepota* é uma relação frequentemente gerada a partir de alguém que seduz e deseja o Mbya, e que ele se deixa ser seduzido e desejado. Vimos que os atos de predação familiarizante envolvem uma sedução e um desejo a um afim potencial não Guarani, que posteriormente é incorporado dentro da aldeia e se torna também um aliado. Mas parece lógico que o objetivo Guarani é, justamente, nunca ser seduzido, ser olhado ou ser desejado, mas sempre se colocar no polo oposto, de desejar, olhar, seduzir ele mesmo o que ele quer. É o mesmo que o ato de predação entre caçador e caça, mas dessa vez no socius humano. Por isso se atribui, como vimos no começo do texto, aos Kaingang e *jurua* e outros seres essa característica voraz e canibal, e que os Mbya evitam ao máximo suscitar.

Assim, existe uma vontade de se camuflar, de evitar ser olhado, deixar-se à mostra, de se esquivar. E essa é a mesma prática do *ojepota*, mas sendo o Guarani o paciente: o *ojepota* fica à espreita e surge de repente no caminho do mato ou do rio a um Mbya desavisado.



Replicar essa prática, sendo aquele que pode julgar o que deseja, que se esquiva até aparecer e seduzir, essa é uma das vontades Guarani. Ela se aplica a alteridades que não são os Guarani, é claro: aos *jurua*, a quem os Guarani seduzem com seus belos artesanatos, aos Kaingang, a quem seduzem com palavras calmas e cordiais, aos animais que caem em armadilhas, aos *ija*, que seduzem com pedidos de clemência (Pierri, 2013).

O único caso - e isso é significativo - em que o Guarani quer se mostrar e quer ser olhado, além de para outros Guarani, é na relação com os deuses. Inúmeras músicas e preces pedem que Nhanderu olhe os Mbya, que veja a dança bem-feita e executada que estão fazendo, que ouça suas canções dirigidas a ele e seus deuses. É claro que o Mbya, nesse caso, se põe numa relação de subjunção - não necessariamente de sujeição, nem de posse ou controle. O Guarani sabe que os deuses são os pais de suas almas (Cadogan, 1959), são seus irmãos maiores (Ramo, 2014), são seus avós. Essa relação é a mesma dos parentes com o líder do *kuery* - como veremos dentro de algumas páginas.

Tudo incorre no tema da autonomia e individualismo Guarani e Tupi-Guarani, ou seja, em sua tendência à independência, como Schaden (1974) já percebia em relação às crianças. E traz ainda, com exceção da atitude comum em relação aos deuses, aos mais velhos, e às vezes ao cacique, a objeção notória dos Mbya em se submeter ou se subsumir a alguém. Mencionamos no capítulo "Uns Guarani" que a variação em torno de um padrão de repetições era o que marcava a vida Mbya na terra. Ramo (2014) considera, por sinal, o *teko* (o conjunto de hábitos Guarani, seu modo de viver, o que constitui uma aldeia), como uma forma de perspectiva: cada aldeia tem um *teko*, cada aldeia tem uma perspectiva distinta acerca do mundo, das formas de fazer política, parentesco. Isso, mesmo na abundância de diferença, constitui um padrão específico de comportamento, prática e cosmologia. O movimento de cada aldeia em direção a um conjunto de alteridades contém uma variedade de temas, de alvos e afins, mas uma similaridade no modo de proceder.

A autonomia é uma das faces mais reveladoras dessa opção de fazer política, parentesco e mesmo de constituir a pessoa Mbya. A autonomia - por

sinal - não é dita sob essa palavra, mas como “caminho”, e pela lógica de domínios e respeito de que falamos. Uma vez Jaime palestrava para uma sala cheia de não indígenas. De repente, ele fala sobre sua autonomia e a trajetória de sua vida, como saber o que fazer, quando e o quê falar: “Eu sou o meu caminho”. Nada mais significativo do que essa imagem estendida ao cacique, essa imagem estendida a cada Mbya, a cada *kuery*, ao *karaí*. Essa imagem.

Essa é a posição dos Mbya a respeito de sua vida, suas escolhas, com quem se relacionam. Esse “meu” por sinal, pode significar, e geralmente significa, também o ‘meu *kuery*’ e a ‘minha aldeia’, mas nem sempre. Por isso que cada uma assume uma perspectiva e forma de proceder específica. Por isso das diferentes filosofias de narrativa, cada uma com uma variedade de temas menores, em que cada um acredita e valoriza mais no próprio tema, na própria história e experiência. Por isso da valorização das experiências, fundamentos e histórias pessoas e de sua família.

E não é gratuito que Jaime tenha mencionado o caminho a falar de seu modo de viver. André Benites, no ano passado (2017), coordenou uma retomada em Maquiné, tomando de volta uma terra de propriedade da FEPAGRO e a usando para fortalecer a cultura Mbya. Ele conta, irritado, também como palestrante, que chegaram muitos *jurua* para o ajudar. Chegavam querendo ajudar – e, entretanto, ofereciam um serviço, um projeto, um trabalho, que não era passível de negociação, que não era alterável e nem substituível por alguma demanda mais imediata. Queriam fazer um filme, fazer oficinas, ajudar na plantação, mas de um modo idealista ou imediatista. Irritado, ele recusa essa ajuda. “Eu que domino meu caminho”, afirma. A posição do chefe (e do *karaí* e líder de *kuery*), mais ainda que das pessoas em geral, é uma posição que demanda autonomia, responsabilidade, uma boa avaliação de si e dos outros, sabendo quando pedir e quando evitar. A evitação da predação e da sedução dos outros volta como um assunto relevante: o cacique Benites critica os *jurua* por chegarem com projetos prontos, por se recusarem a negociar e a saber ouvir o que realmente se precisa. Àqueles que sabem fazê-lo, a terra e os anjos de Nhanderu conectam, ele conta.

A ideia de caminho é o modo como os Mbya pensam sua autonomia, poder e sabedoria. Muito já se falou da mobilidade Guarani, com estudos férteis (cito o de Pradella, 2009). Volto a mencionar o tema, pois, está claro, ele funciona como ponto de convergência para uma série de temas cosmológicos e cotidianos desse povo.

A movimentação, uma ideia um pouco mais genérica do que a caminhada, aparece como um dos modos de se fazer política. Assim, a esquiva consiste em fazer o outro errar, na língua Guarani, ou iludir-se a respeito de si. Se camuflar e se esquivar é o grande sonho para a predação Mbya e a solução para sua evitação. Podemos ver esse modo de proceder na história, em que os Guarani, durante o processo mais intenso de colonização e de urbanização, se escondem em bordas de mato, aliando-se a Kaingang e *juruá* para ficarem escondidos. A política de evitar conflitos e ser respeitoso entra em prática, e os excessos, subordinações e violências que eram praticados contra o povo Mbya eram relevados tendo em face a manutenção de uma paz geral, evitando conflitos diretos. Os próprios Mbya falam sobre esse modo de vida, e sobre como ele foi essencial para evitar que perdessem a cultura, usando como nêmesis o caso Kaingang, que, por uma prática oposta, preferiram se aliar e preda diretamente os não indígenas.

A movimentação, já como caminhada, também é o modo privilegiado de manter o parentesco entre as aldeias. Vimos que o baile é um desses elementos que busca construir um parentesco mais amplo entre os Guarani, ultrapassando as fronteiras aldeãs e familiares, e que acontece através de movimentações de diversas parentelas que convergem em uma mesma aldeia. As viagens são altamente valorizadas por oferecerem esse modo de fazer política e de fazer parentesco, pois permitem que a corresidência se estabeleça brevemente, que a mutualidade do comer, viver e ser alegres juntos - sensações e ações tão importantes nos discursos Guarani de parentesco - sejam postas em execução.

O caminhar está relacionado também, como já vimos, ao movimento do sonho e da purificação, e ainda no próximo capítulo vamos aprofundar esta visão, relacionando-a ao tempo e à cosmologia. O caminhar está ligado ao movimento de criação do mundo e das coisas, pois é o modo como tanto

Nhanderu como o Sol, o grande paradigma Guarani após o Deus maior, operaram para desenvolver novas coisas. Enquanto caminham, eles as criam e deixam para nós, em uma atitude, no final das contas, próxima a de Senha'ã relatado de acordo com Lima (2005). Os deuses criam enquanto se movimentam, aprendem enquanto se movimentam. Talcira dá uma pista sobre a importância desse processo em uma conversa, certa vez, sobre o porquê de não conseguirmos chegar ao céu em vida, como antigamente quando não havia a muralha do mar. "Antigamente se caminhava mais", conta simplesmente.

A caminhada, a viagem, a visitação, a migração são todos modos de se proceder, criar, conhecer e predar, mas com tônicas diferentes em cada caso e experiência. Essa movimentação, seja de que tipo for, mesmo assim sempre repete o tema da autonomia de si e de seu grupo e de uma forma de ser feliz e conhecer. Conhecer é um dos objetivos principais dos Mbya quando vão viajar para um baile, além da própria festa e do campeonato. Conhecer uma aldeia nova, seus parentes, a cachoeira e mato do lugar, tudo isso é um objetivo do conhecimento. As caminhadas dos *karaí* são para conhecer. Talcira conta como gosta de viajar entre aldeias para conhecer coisas novas, trocar histórias. Reclama do Cantagalo, pois segundo ela, lá ela conta histórias, mas as pessoas não contam uma história de volta. Contar histórias, por sinal, é um de seus grandes prazeres "Eu gosto de contar histórias", já me afirmou tantas vezes. Na realidade, contar histórias é um dos modos principais dos *karaí* passarem seus conhecimentos e suas memórias. Geralmente os imaginamos como figuras sérias, circunspectas, frias (alguns o são), mas com frequência são narradores, cantores, pessoas que gostam de passar contos significativos adiante.

A caminhada é um dos modos principais de o *karaí* contar e receber histórias, de adquirir conhecimentos novos. Já vimos que cada aldeia e cada *kuery* tem uma forma específica de proceder, tem histórias particulares para si, tem animais específicos em seus matos, conhecimentos do *karaí*, formas de fazer artesanato, todos particulares. A viagem do *karaí* - e de muitas pessoas que buscam o conhecimento - acontece para compartilhar esses conhecimentos todos. Lembro que Clastres (1978) já caracteriza o *karaí* como uma pessoa caminhante, migratória, que cruza diversas regiões pregando - e, apesar de





Clastres não o mencionar ou não saber, aprendendo. A autora, por sinal, interpreta isso como um sinal de sua desconexão com o parentesco, já que seriam pessoas de nenhum lugar (Clastres, 1978:41), o que tem certa verdade, mas ainda assim não torna a frase verdadeira.

Existem duas variações na caminhada no pensamento Guarani hoje, e que foram teorizadas por Zico, da Estiva. Talvez essa sua teorização seja o motivo de a Estiva ter uma relação tão forte com alteridades, uma presença tão significativa de seus membros na Universidade, mas ainda não o sabemos. De qualquer forma, Zico conta que os Guarani hoje têm um primeiro e um segundo caminho. O primeiro caminho é o tradicional, da cultura, que desde sempre os avós seguiram e que imita o caminho dos deuses. É um caminho estreito e difícil de seguir. É o caminho do *aguyje* e da purificação do corpo, sua leveza e calor.

O segundo caminho é um atalho, apesar de ser um caminho mais fácil e largo. Ele, do mesmo modo, também contém diversas distrações, armadilhas. É o caminho que hoje os Mbya por vezes têm que optar. Assim, a entrada na Universidade, a chancela e aceitação da Escola indígena dentro da aldeia, a alimentação com comidas industrializadas, a substituição do cedro por eucalipto para construção da *opy'i*, todos esses são os casos do segundo caminho. É um caminho para sobreviver, conta Zico, o mais velho, e com quem concorda Gildo depois. O pai dos dois, Juarez, o qual já mencionamos sua importância, percebeu que esse segundo caminho era necessário na vida dos Guarani no futuro, e estimulou ao máximo a escolarização e educação formal dos filhos, sem esquecer de suas tradições. Juarez foi o operador dessa mudança na Estiva, lançando essa teoria moderna sobre como os Mbya deveriam proceder, e que depois foi abraçada por outras aldeias.

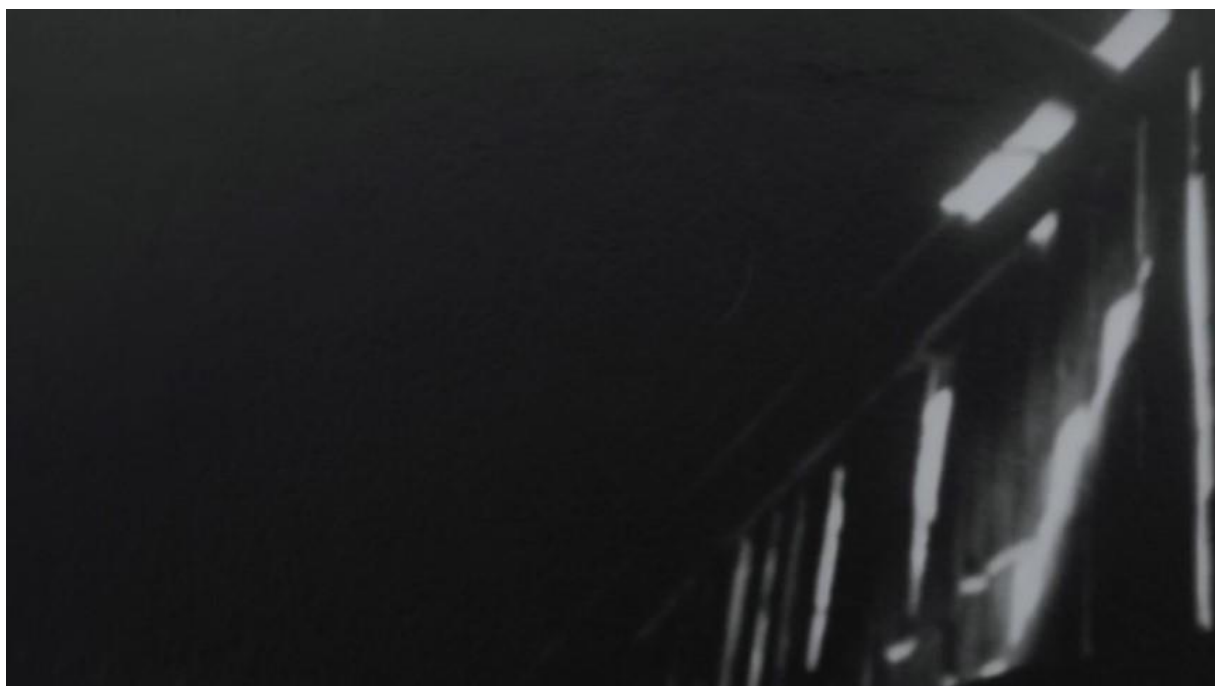
O diferencial do segundo caminho, além disso, é que ele funciona também como um modo de predação. Ele é feito para a sobrevivência e luta dos Mbya, para poderem conseguir os conhecimentos dos *jurua*, fazer alianças com os

Kaingang, por vezes. A escola e a universidade são percebidas assim. “Se nós tivéssemos nossa terra, não precisaríamos de Escola, Mas não temos, então precisamos pegar esse conhecimento dos *jurua* para lutar de volta”, afirmou Laurinda. O perigo do segundo caminho é a tentação que ele gera, de perder a cultura, como chamam, de não voltar à aldeia, esquecer como se comportar na *opy'i*, tentar entrar nela com perfume, etc.

Já o primeiro caminho acontece na visitação entre aldeias, na esquiva de outras alteridades predatórias, na incorporação das forças e energias do mato (o *tete haku*), na purificação através da caminhada. A visitação entre aldeias por conhecimento e sabedoria, por sinal, não envolve a predação, e sim a mutualidade entre as pessoas, estimulando a troca de histórias, de alimentos, da construção de uma corporalidade e conhecimento mútuo.

As duas maneiras de andar e conhecer podem ser condensadas no conceito de *mby'a guaxu* – que se refere literalmente ao coração e ao peito. Laércio, sobrinho de Talcira e filho de Genilda, que compõem o núcleo das “damas” da Estiva e de sua *xondaria*, mencionou esse termo como “sabedoria, conhecimento, direção e caminho”. Ele claramente não o soube como traduzir senão por todo esse universo semântico. Talvez, para resgatar sua etimologia, ele signifique esse pensar com o coração, que segue e dá um caminho. O *mby'a guaxu*, que deve ser escrito dessa forma por sua falta de correspondência, é o que orienta esses caminhos individuais, de *kuery* e aldeias, seguindo percursos únicos, formando um *teko* único, procurando o paraíso, suas histórias e seus conhecimentos. Os percursos de toda uma vida convergem na experiência e na memória, característica tão importante dos avós, e que é um dos impulsos mais fortes da vida Mbya. Dele veremos agora, da função da memória, da retomada e do eixo tenonde em face ao segundo caminho, à predação excessiva que às vezes se estabelece, e que pode convergir, no pensamento Mbya, como uma perda da cultura e do corpo.

## 10 O LENHADOR



Florentina estava sentada na frente de casa, como fazia às tardes. Morava com seu marido em São Miguel das Missões há alguns anos, e os dois precisavam ser auxiliados por seus netos e bisnetos, por conta da idade. Passavam dos 100 anos.

De repente, um homem surge com um machado às costas. “Seu marido está?” pergunta em Guarani. Ela não conseguia olhar para o rosto dele, completamente enegrecido e sombreado. “Eu vim para levá-lo”, continuou. Florinda entendeu o que aquilo significava. Chamou o marido, que veio a seguir. Ele e o Lenhador saíram juntos, e caminharam até o mato, onde desapareceram.

Logo depois, a avó, ainda sentada, ficou em dúvida se havia sonhado, pois seu marido continuava dentro de casa. Algumas semanas depois, ele é internado no hospital, vindo a falecer. Para ser melhor protegida, com saúde frágil, seus netos e bisnetos a levam para Itapuã, mais próxima de hospitais e de sua filha, Laurinda, que também era kunhã *karaí*. A saúde da avó diminui a cada dia “Não se preocupem comigo, eu vou me encontrar com Deus, fiquem felizes por mim”. Os filhos ficavam tristes ainda assim.

Laércio havia acabado de me contar essa história na Casa de Estudante da UFRGS, me informando do estado de saúde de sua avó. As pessoas da Estiva, Itapuã, e várias outras aldeias estavam muito preocupados e tristes com a saúde da avó, que chegou a ter tataranetos. Logo depois de contar a história, a mãe de Laércio liga informando o falecimento dela. Centenas de netos e bisnetos compareceram a seu enterro, quando uma das Mbya mais velhas e sábias da região veio a falecer.

## 11 PUREZA



Talcira começou a procurar uma nova aldeia no fim de 2016. No início não falava muito a respeito, só queria que fosse no Rio Grande, no extremo sul do Estado. Toda a aldeia da Estiva há muito anos veraneia naquele Balneário. A prefeitura cede uma casa para todos dormirem, e aproveitam para ir à praia e vender artesanato no verão. Talcira gostou do lugar, e lembrava que os avós moravam lá também. Como mencionamos no início desse texto, havia grandes aldeias por toda a região sul do Estado.

Os avós de Talcira já caminhavam por aquela região. “Tua avó Florentina?” perguntei inocentemente. “Não, todos os avós” respondeu sua irmã Claudia. Os Mbya costumam pensar em seus avós de fato, por assim dizer, de quem ouviram histórias e aprendizados, e seus avós Guarani em geral, que parecem se misturar em um fundo difuso de sabedoria, poder, divindade. O que os avós faziam é sempre considerado como algo importante, ações e pensamentos dotados de poder. Antigamente, como já dissemos, as pessoas atingiam o céu com mais frequência e facilidade, e isso significa que eram mais sábias, comiam mais alimentos do mato, caminhavam mais, cantavam e rezavam mais. E que tinham mais mato e espaço à disposição, mais caminhos abertos. É impossível manter a cultura Mbya sem o mato, dizem todos, principalmente os velhos. E é impossível cumprir o desejo dos *jurua*, que querem ver os Guarani sendo tradicionais, mas se recusam a dar mato.

À procura da nova terra em Rio Grande, Talcira contou com o apoio de Luciano, um indigenista e militante da região. Ele levou Talcira de carro a diversas áreas que poderiam ser compradas ou ocupadas. A prefeitura apoiava uma ocupação Mbya da área, mas oferecia principalmente pequenas parcelas de terra, em geral próximas a ocupações *jurua* e com solo ruim.

Mencionamos pouco nesse texto o funcionamento da economia capitalista, dos outros atores que se ligam aos Mbya, como a rede de fazendeiros, colonos, donos de frigoríficos, viajantes que compram artesanato... que os ajudam ou exploram, ou ambos mais frequentemente. Mesmo assim, essas redes internacionais, capitalistas, os *players* latifundiários às vezes afetam a vida das comunidades Mbya. No caso, o Estado gaúcho, com suas políticas neoliberalizantes, procurando sacrificar a infraestrutura pública, provocou um

raro efeito positivo com suas políticas. Ao anunciar que venderia a área da FEPAGRO, uma fundação de pesquisa em agricultura, semelhante a EMBRAPA, de repente desocupou vários imóveis rurais espalhados por todo o Rio Grande do Sul. Eram terras vagas, que o Estado não queria. Isso foi a senha para os Mbya perceberem uma chance: os *jurua* não queriam essa terra, eles estavam se desfazendo e deixando a terra sem donos – para ser ocupada. E ainda por cima, uma terra em que não precisaria, em tese, haver conflito por sua posse, com ataques de posseiros e de ruralistas, como em algumas regiões do Estado se verifica.

Quando falamos sobre terra, comentei que os Guarani não tinham uma noção de propriedade da terra, como em um contrato, escritura ou afim. A terra é livre, e foi feita assim por Nhanderu, para que *jurua*, Kaingang, Mbya, animais, *ija*, todos vivessem em harmonia, cooperando, mas em ambientes separados. Um não poderia se sobressair ao outro. Embora os *jurua* descumprissem, por assim dizer, sua parte no acordo, desrespeitando esse mandamento original e se apossando de tudo de modo ciumento e raivoso, os Mbya não poderiam aplicar o mesmo modo de proceder para conquistar a terra, porque, como foi dito, ela é livre, e o Mbya não luta com agressividade. Vimos isso com a dança do tangará e a esquiva sobre a qual Keese (2017) escreve. Entretanto, nesse caso os *jurua* resolveram abandonar um pedaço de terra, desfazendo-se por palavras de sua propriedade. Nada mais justo que os Mbya aproveitarem e reivindicarem esse território. E foi o que aconteceu, mas em silêncio e devagar. Não precisamos esclarecer que o propósito do Estado do Rio Grande do Sul não era oferecer terra a indígenas, seja de qual etnia fosse, mas provavelmente oferecer a especuladores privados.

Em dezembro de 2016, Talcira achou a terra que queria - antes pertencente à FEPAGRO de Rio Grande, terra com mais de 200 hectares. Ao longo de vários meses, fez visitas com seus pais, irmãos, cunhados, tios e filhos ao lugar, para que fizessem uma avaliação do mesmo. Em dezembro de 2017, entretanto, já fazia planos para ocupar a nova aldeia, retornando às tradições de seus avós. Foi chamada de Morada dos Fundamentos - *nhe'ẽ amba*, seguindo a tradução proposta por Sandra Benites (2015). Os *jurua* à volta impuseram

alguns obstáculos de início: a polícia foi chamada quando da primeira ocupação, mas se evitou um despejo; alguns moradores do bairro próximo, insatisfeitos, atearam fogo ao campo da região para espantar os Guarani, mas os Mbya aproveitaram o incêndio para plantar na área recém limpa.

A infraestrutura do lugar girava em torno de algumas dezenas de casarões construídos nos anos 70 para os funcionários da FEPAGRO, além de estufas, um pequeno museu, pesquisas, equipamento agrícola, galpões. Ao longo do tempo em que planejavam a ocupação, os *jurua* da região levaram basicamente tudo que era possível de ser removido. Lâmpadas, material de estufa, equipamentos, pesquisas, material arqueológico e cerâmicas Guarani do museu... tudo foi levado. “Por que não levam o lixo também?” perguntou indignada Cláudia, irmã de Talcira. Os Mbya não se importaram muito com o roubo de toda a infraestrutura - com exceção do aborrecimento que foi a retirada dos fios elétricos do lugar, e a conseqüente escuridão inicial da aldeia. Querem que os *jurua* apenas levem tudo que pertence a eles, como o lixo e os recipientes de agrotóxicos deixados. A nova aldeia fica às margens de um trilho de trem e de uma vila *jurua*. Como dissemos, a presença próxima dos *jurua* não é problemática, desde que não excessiva. Apesar de um lado da aldeia ser povoado por não indígenas, os outros três cantos dela são de capoeiras e banhados.

Na nova aldeia, Talcira se pôs a fazer planos com seus parentes. Ocupou de início as casas grandes. A imagem é fantástica, já que eram grandes casas feitas para famílias ricas. Os Mbya, com seu modo particular, ocuparam as menores delas, pois não gostam de construções amplas. Entraram nas casas grandes, levaram para dentro colchões, usaram as lareiras como fogo de cozinha para fazer *xipa*, *reviro*, batata doce, e dormiam todos juntos nas salas imensas.

Talcira certo dia reuniu toda a família - os irmãos, cunhados, tios, sobrinhos, cerca de 20 ou 30 pessoas que a acompanhavam. Puseram-se todos a passear pelas construções abandonadas. Havia dois galpões enormes: o primeiro e menor, decidiram que seria o local dos bailes; o segundo, maior, seria abandonado. A uma pequena casa atribuíram a função de escola e posto de saúde; a casa grande ao lado seria deixada vaga, para receber visitas. Havia um



campo de futebol, onde construiriam arquibancadas ao redor. Decidiram onde seriam feitas suas casas tradicionais.

Apesar da infraestrutura pronta, as pessoas decidiram que seria melhor viver nas casas de barro, com somente um fogão e uma cama, que seria o suficiente. Talcira conta que as casas assim são melhores, e acrescenta que os *jurua* não veem a cultura Mbya se eles não estão dentro de casas de barro. Talcira já imaginava onde seria a *opy'i*, e chamaria sua mãe para ter certeza de onde iria erguê-la. Precisava sonhar muito para ter certeza, disse. Queria construir a maior *opy'i* do Rio Grande do Sul, um local onde as pessoas realmente pudessem cantar e dançar bem. Em uma área mais afastada, em meio ao mato, decidiu que ali seria sua casa, próxima à roça que teria. Criaria patos, galinhas, porquinhos da índia e capivaras - para embelezar, já que não se come capivara. Talcira tem o sonho de conseguir atingir o paraíso ali com sua família, assim como fizeram seus avós, por isso colocou um nome tão peremptório. Cabe acrescentar que sua mãe, Laurinda, também se lamenta de ainda não ter atingido o outro lado do mar, no paraíso, e viu a nova aldeia como uma boa oportunidade de consegui-lo.

Todas essas ações de ocupação são reunidas pelos Guarani sob o nome de “retomada”. A retomada da terra, de modo mais significativo, mas também de todos as imagens e forças que vêm com ela: a memória, a cultura, as plantações, as histórias dos avós, a felicidade das crianças, a dança e canto, tudo isso é feito na retomada. A felicidade e animação de todos é visível na nova terra “ele nunca brincou tanto” comenta Cláudia, sorrindo para seu filho de um ano. A retomada é como um devir coletivo dos Mbya em direção ao *aguyje* e à divindade, uma retomada de um padrão cosmológico de comportamento, de sentimento, de modo de ser.

Como devir, funciona a partir de um movimento e de uma velocidade. Ela ocorre em um dos eixos de “caminhada” de que falávamos anteriormente, extremamente relacionado ao *mby'a guaxu*, ao caminho de sabedoria. Mello (2006) apontou como é pela caminhada que se purifica o corpo, e não por acaso as conhecidas migrações Tupi-Guarani acontecem através da mobilidade espacial. Mas, ao mesmo tempo, é uma caminhada que ultrapassa sua

espacialidade, porque é uma caminhada cosmológica e temporal, em busca, ao mesmo tempo, da época dos antigos e avós, e do futuro no paraíso, em que o passado e o futuro se confundem.

Esse grande movimento da retomada - e a relação com o que víamos antes, da constituição das redes de parentesco, da predação a afins humanos, dos bailes e do movimento por diversas terras, veremos que constitui um certo padrão. Existe um movimento entre espaço e tempo na cosmologia Guarani, que envolve proximidade e afastamento, identidade e alteridade, predação e esquiva. O motor do tempo, e sua contraparte, que é o movimento anticíclico, ambos acontecem por essas alternâncias. Teremos que ir em partes, entretanto, para analisar seu mecanismo, mas talvez já estejam se apercebendo.

Durante a retomada, Talcira chamou todo o seu *kuery*, além de seus pais e tios mais velhos, para fundarem juntos a nova aldeia com sua proposta de retomada. A nova aldeia é o espaço em que a memória dos mais velhos assume proeminência, em que se funda uma nova terra, com a proposta de uma nova socialidade. Uma grande *opy'i*, dizem, assim como a proibição de bebida alcoólica, grandes plantações e colheitas, grandes festas, a vida em casas de barro no mato. Toda a proposta da aldeia segue um plano diametralmente oposto ao cotidiano da aldeia da Estiva, em que Talcira e a maior parte de sua família viveram nas últimas décadas.

Isso foi uma das coisas que mais me impressionou ao chegar na nova aldeia e ouvir todos os planos de Talcira, suas irmãs, do impulso das crianças e adultos em cantar e dançar as músicas do coral. As pessoas contavam histórias de antigamente, os adultos tocavam violão para as crianças cantarem, se falava do paraíso, dos planos para organizar a nova aldeia, quem iria construir as casas... Durante anos, convivi na Estiva, uma aldeia em que, como mencionei anteriormente, os assuntos espirituais não eram comuns entre os adultos e crianças, e eu conhecia mais a faceta Mbya dos *xondaro*, dos bailes, das trilhas pelo mato e pelos rios do que os discursos espiritualizados. Por isso me identifiquei tanto com a narrativa proposta por Clastres (1978), e que a própria autora descarta, mas que vejo vários sinais de um movimento verdadeiro que acontece na cosmologia e na vida Mbya. Talvez seja um movimento até mesmo

similar ao que Vilaça (2000, 2008) atribui aos Wari, com idas e vindas de conversões, com impulsos de retomada, seguidos por momentos mais sedentários, onde as alianças, os chefes e bailes assumem cada vez mais proeminência, até outra caminhada de retomada. Como a autora escreveu, mas no caso contrastando o cristianismo ao xamanismo Wari, duas lógicas se justapõem, são intercaláveis, mas que formam uma estrutura única.

Na Estiva, acompanhava um cotidiano em que as lideranças Guarani iam semanalmente a reuniões em Porto Alegre, Viamão, Curitiba. Um contexto em que a maior parte dos estudantes cursavam o Ensino Fundamental e Médio, sendo a primeira aldeia Guarani do Estado a oferecer nível médio a seus alunos, por luta de Juárez, e em que vários cursavam a Universidade, sob a tese do Segundo Caminho. Em uma região com pouco mato, rios e cachoeiras, não obstante se encontrassem áreas similares, e em que as crianças adoravam jogar videogame, futebol e assistir a filmes de terror.

Não defendo aqui um purismo Mbya, justamente o contrário. Muitos antropólogos, professores da Escola, pesquisadores, toda a sorte de profissionais *jurua* que se envolvem com indígenas, a maior parte via nesse cotidiano da Estiva uma falta de autenticidade. Atribuía isso à perda da cultura, ao fato de ser uma aldeia Kaingang, e não Mbya, à escolarização crescente, à proximidade da cidade. Ouvi diversos discursos comparando a Estiva com o Cantagalo ou Itapuã, locais onde realmente se manteria uma tradicionalidade em contraste com a Estiva, mesmo que houvesse uma rede de parentes entre as três aldeias, e que as pessoas se visitassem quase semanalmente entre elas.

Mas de repente, Talcira e seu *kuery* decidem deixar as conquistas da comunidade, a escola (que por sinal, será expandida e se tornará, na ideia de todos, um polo regional de ensino Mbya), os avanços nas políticas públicas, as relações bem estabelecidas com a prefeitura... e fundar uma nova aldeia, onde os elementos que remetem à divindade, ao mato e às plantações e à memória dos avós e dos antigos deuses eram abundantes. Que mistério haveria ali? E que erro dos avaliadores de identidade, que julgavam as pessoas que durante anos assumiram comportamentos pouco Mbya, e de súbito se assumem um

devir paradisíaco, procurando retomar costumes, histórias, uma aldeia como deveria ser no tempo dos avós.



Zico especula - ele não chega a perguntar a ela - que o que fez sua mãe sair de sua aldeia foi o descumprimento das regras que sua mãe recomendou que os filhos e netos seguissem. Ela, assim como Laurinda, pedia que não se casassem mais com *jurua* nem com Kaingang, que mantivessem o sangue puro. A desobediência dessa regra é aventada como uma possível causa de sua saída. Nas notas de Coelho de Souza (2017) sobre o parentesco Kisêdjê, a autora se posiciona contra corroborar o discurso da mestiçagem – o que poderia trazer consequências desagradáveis aos povos indígenas. Ela interpreta a separação de sangue entre Kisêdjê e não indígenas como uma operação para manter o fluxo de vida correto, com boa manutenção de fronteiras que garantiriam a vida como ela é. O sangue dos não indígenas – seja para os Kisêdjê ou para os Guarani, é mais forte do que o deles próprios. A separação tem como propósito uma certa harmonia, e não está ligada a uma biologização das etnias humanas.

Na Estiva, também eram recorrentes os lamentos de Talcira sobre seus filhos e netos “eles não sentam aqui para me ouvir”. Ela gosta de contar histórias, como já dissemos, e não ter uma audiência - seus parentes - para ouvir os mitos antigos, as experiências por que passou, é algo frustrante. Se queixava que as crianças iam até a escola, mas não paravam para lhe ouvir. Ao mesmo tempo,

Florentina, sua avó, Laurinda e a própria Talcira eram contra a separação dos *jurua* e as proibições que os Mbya levantavam contra eles, como não permitir entrar na *opy'i*. Florentina, pouco antes de falecer, pediu que nenhum Mbya falasse mal de Jeff, novo esposo de Araci, que era - ou é - *jurua*. Todos nascem iguais e têm uma alma, dizia, e pedia para os outros netos e bisnetos respeitassem o genro. Isso amainou bastante as críticas veladas ao novo casamento.

Já na *Nhe'ë Amba*, a aldeia de Rio Grande, o processo fundamental que ocorre é regido pela memória, coordenada a partir da experiência dos avós, dos líderes de *kuery*. “Eu não plantava milho há 15 anos!” dizia Talcira, feliz por poder resgatar essa prática, lembrando das grandes colheitas de sua avó. Os mais velhos lembravam constantemente essas histórias de antigamente, como falavam, contando-as ao agora atento *kuery*, filhos e netos, que prestavam atenção. As histórias da primeira terra, da criação do homem e mulher, dos *ovejota*, de quem obteve *aguyje*, eram histórias rememoradas. Taylor (1996: 206, lida através de Sahlins, 2013) já afirmou como o papel da memória é fundamental para construir o parentesco, e o próprio Sahlins (2013) a percebia como uma das vias por que a mutualidade se estabelecia e formava laços entre as pessoas. As histórias que os avós passam aos netos se gravam na mente deles, e muitos anos depois eles relembrem o que os avós contavam. Também é importante considerar isso no papel dos líderes de *kuery*, como narradores de suas famílias, lembrando e passando histórias entre si. Essas histórias, no caso dos que procuram conhecimento, ainda são trocadas entre os *kuery* a cada visitação entre aldeias. Mencionei como Talcira adorava visitar aldeias para contar e receber histórias.

O papel do líder de *kuery* - que são geralmente avós - é reunir essas experiências e memórias e passar para o resto de suas famílias. Diferentemente dos pais, mães e seus cunhados e irmãos, que alimentam e cuidam de seus filhos todos os dias, o papel dos avós é relacionado à memória, ao conselho, à sabedoria ganhada através dos caminhos e da concentração. Ramo (2014) escreveu, a propósito, que a tarefa dos mais novos em relação aos mais velhos era ouvir e lembrar, enquanto a dos mais velhos em relação aos mais novos era

cuidar e alimentar, o que constitui um importante eixo no parentesco Guarani, entre as gerações distintas.

A figura do avô ainda contém uma certa ambiguidade, pois ele é tanto o avô consanguíneo, que dá conselhos, tem grande experiência, etc. como os avós do passado, já mortos, e que são vistos como protótipos das ações Guarani, numa época sem colonização e em que o *aguyje* era mais fácil de atingir. Ainda precisamos perceber que a posição estética do *rovai* se aplica novamente na relação entre neto e avô, e o *karaí* e deuses: eles são de níveis distintos e assimétricos, piramidais. Nós, os netos, observamos, ouvimos e escutamos os avôs. Os avôs e *karaí*, por sua vez, observam, lembram e ouvem os deuses. Similarmente, o *tenonde* - ou seja, o primevo, a primogenitura, o primeiro da linha, é a posição que o avô e o *karaí* assumem em relação ao resto da comunidade - e o que o cacique assumia no baile e nas reuniões comunitárias. O primeiro a criar, o primeiro a falar, o primeiro filho, o primeiro a nascer (o mais velho), são posições relacionadas ao tempo, à memória e sabedoria que se difundem no imaginário Mbya.

São as mesmas relações que se repetem entre diferentes grupos de pessoas. Os *karaí* podem assumir a posição de ser repositórios da memória, aqueles que falam primeiro e que dão conselhos – inclusive o próprio casamento, também chamado de aconselhamento, na tradução literal. Eles aconselham, contam, narram, casam – os netos. E ao mesmo tempo, os *karaí* também têm a posição de ouvir, de interpretar o que os deuses fizeram ou comunicam hoje, o que os novos fundamentos dizem, a mesma posição que assumiam antes os netos, também assume o *karaí* diante do mundo espiritual. A mesma posição – sem o componente espiritual – se verifica entre avôs (não necessariamente *karaí*) e netos, sendo os primeiros a aconselhar, abarcar o seu *kuery*, alimentar e ensinar, enquanto os netos ouvem, obedecem, são alimentados...

No plano político e comunitário, nos bailes dionisíacos, o cacique alimentava e doava a todos os participantes da festa, independente de qual aldeia e parentela pertencessem. O chefe formava um grupo através de uma relação assimétrica de quem alimenta e de quem é alimentado, e que possibilitava também, ultrapassando a lógica do *rovai* e do “uns contra outros”

atingir uma grande mutualidade durante o baile circular. A bebida – feita pelos *jurua* – era o que regia o baile, que operava a mutualidade entre todos. O chefe assumia nesse caso a posição de quem alimenta, enquanto os outros são alimentados.

Já no caso da retomada, também há uma grande ênfase da doação, mas de um modo distinto do que ocorre no baile e entre os *xondaro okaregua*. Talcira, a *kunhã karaí*, quer replicar essa linha de *tenonde*, de replicação da ordem dos deuses, dos primeiros tempos, através da memória. Do mesmo modo que o cacique criava mutualidade e circularidade nas comunidades que iam a sua festa, o *karaí* quer criar uma mutualidade que permita atingir o *aguyje*. Se a generosidade, o desprendimento a suas posses cria o parentesco, ele pode ser criado de diversas formas por diversas pessoas. O desprendimento do chefe de uma aldeia durante o baile é muito diferente, e produz consequências diferentes, do que o desprendimento e o oferecimento do *karaí*, seja durante uma retomada ou nas *opyĩ* em geral. O *karaí* o faz, além de pela memória e palavra, pelo *mborayu*.

O conceito de *mborayu* foi diversas vezes enfatizado na etnografia Guarani. Keese (2017) o trata como “generosidade”, o que é uma de suas traduções possíveis, e como a partir dessa ideia, se organiza a rede de trocas e alianças entre os Mbya. Clastres (1978) anteriormente já havia dado o tom sobre ele: a autora o traduz como reciprocidade, senso de justiça. Faz uma ilustração com o caso do afetado pelo *tupixua* (o espírito da carne) - ele não tem *mborayu*, ele recusa doar e ajudar os outros. O termo também está ligado à repartição da caça com a comunidade.

Quando Laércio traduziu o conceito, falou, entretanto, em “pureza de espírito”, em que a pessoa não se preocupa com coisas materiais, como citou. O *mborayu*, que também é generosidade e reciprocidade, entretanto, tem uma contrapartida na composição do corpo da pessoa, mantendo-a pura. Nós já lemos aqui algumas situações de *mborayu*: negativamente, pelo caso de *ojepota* em que os caçadores se negam a dar carne a uma coruja, que se revolta e os engole; o caso do baile, em que as pessoas dividem o dinheiro, cerveja e qualquer um pode tirar outro para dançar. Talcira, no âmbito espiritual, conta

sobre diversos casos em que doava o dinheiro e a comida que tinha para algum parente necessitado, durante suas viagens. Pessoas desempregadas, sem alimento, sem condições para voltar para casa... há diversas histórias que a *kunhã karaí* conta, com o intuito de revelar como se oferece aos outros e se purifica o corpo.

Lembro ainda que a ideia de purificação é importantíssima nas falas Mbya. Esse discurso muitas vezes fez com que seu povo e sua cosmologia fossem interpretados como avessos à diferença, avessos à mudança, à incorporação da alteridade, já que valorizam a pureza de sangue e espírito acima de tudo. A pureza de espírito já percebemos que não é similar à pureza cristã, do aseta, que sofre em sua cela ou em seu capítulo. Não é a pureza do que guerreia contra os que discordam de si, na mesma lógica cristã da guerra de purificação. A pureza de espírito é atingida através da doação aos outros – o que envolve histórias, memórias, narrativas, alimentos, e uma grande coordenação para rezar, cantar e dançar com os outros. Também percebemos que a pureza de sangue é um processo reversível. Como Vilaça (2008) afirmava, as comunidades e grupos de parentes podem passar por conversões desconversões, sendo o processo de um a outro, e não o estado convertido ou não, que ilustra a estrutura social e a cosmologia Wari. O mesmo poderíamos aplicar aos Mbya, não no caso da conversão religiosa – uma constante desse povo – mas no processo de proximidade ou afastamento através de casamentos e alianças com não Guarani. A pureza de sangue é um processo que todo o *kuery*, através da lógica da mutualidade, pode perder ou ganhar, aumentar ou diminuir. Ou seja, a alteridade dentro de si – no sangue, dentro do *kuery* – pode aumentar ou diminuir, sendo um processo reversível, mas que também aparece como uma lógica Guarani, uma estrutura social em que é o processo o importante, e não o estado somente o estado de pureza ou impureza. O processo de parentesco, por ser um processo, envolve tempo e espaço, verso e reverso.

Vemos que existe uma tensão na sociedade Mbya Guarani que faz com que se movimente, que comece a rodar e a movimentar seu povo, sua cosmologia, seu território. De todo o modo, a ideia de purificação está presente nos discursos tradicionais, mas é uma ideia pendular, envolvendo momentos em



que há uma perda da pureza, e outros momentos reversos, de retomada da mesma. A perda de pureza é um dos possíveis motivos da saída de Talcira da Estiva, onde residiu por tantos anos. A eliminação da impureza também é o que acontece, de acordo com Ramo (2014), quando a alma chega ao céu: Nhanderu queima todas as impurezas do corpo da pessoa, resultado de sua permanência da terra, e depois dá um banho na pessoa e apaga todos os rastros de sua morte.

Anteriormente, pensava que, após o falecimento, o fundamento Mbya seguia direto para a Terra sem Males. Na realidade, a alma chega na beira da Terra que Nunca Vai Acabar (Pesquisadores Guarani, 2015:29, citados por Keese, 2017). De lá, à beira do mar, no nível mais baixo em termos de altura, ela segue por um caminho estreito. É proibitivo seguir qualquer impulso ou tentação que não seja seguir adiante, até o lugar onde os deuses moram. O erro é punido com a destruição. Caso alguém esteja curioso sobre o caminho do céu, os erros mais comuns são alimentos (uma fruta bonita, por exemplo), ou uma mulher atraente, para o caso dos homens.

A Terra sem Males se estrutura em níveis também, assim como as relações entre *karaí* e comunidade, avô e neto, pais e filhos, líder e comunidade. Os níveis mais baixos são os mais perigosos, com almas mais baixas, como as de *jurua*, ou de Anhã (Ramo, 2014). Os níveis intermediários são ocupados pelos deuses e por suas almas suas filhas, sendo Tupã e seus *xondaro* o guardião desse nível (Ramo, 2014), e o nível mais central e superior é ocupado pelo próprio Nhanderu. Os níveis se repetem aqui na terra, mas em termos de conhecimento e poder das pessoas. Os adultos estão em geral no nível 1, mesmo tendo tantas



experiências na *opy'i*; enquanto o nível 3 é ocupado, por exemplo, por Talcira, e é composto pelas pessoas sábias, concentradas, por *karaí* (ou pessoas com boa concentração).

É exatamente esse escalonamento entre as pessoas, que mostra uma diferença interna de poder, sabedoria, experiência, que possibilita as relações entre memória, cuidado, narração, alimentação - e o *mborayu* do qual falávamos, e que constitui a forma do *tenonde*. As pessoas mais respeitadas são sempre o *karaí*, mas esse respeito também é estendido aos líderes de *kuery* e pessoas mais velhas em geral, assim como o cacique como uma liderança.

Certa vez, eu e Jeff estávamos vendo TV junto com Araci, Tika, Zico, sua e seu sobrinho. Zico comentou que para mim, e principalmente para Jeff, estar vivendo numa aldeia devia ser como entrar em outro mundo, do mesmo modo como eles se sentiam ao estar na Universidade, ao que Jeff concordou. Daí começou uma conversa sobre interculturalidade. Cada um apontava algo que considerava bom ou estranho a respeito do outro povo. Jeff sentia um pouco de pena de Talcira, porque ela cozinhava e os filhos e netos apareciam para pegar comida, às vezes nem ficavam para comer junto, apenas pegando um prato, se servindo e, às vezes, indo embora. Ele achava absurdo, na verdade, e uma forma de desrespeito, e que sua mãe nunca permitiria que ele fizesse o mesmo, chegando sem avisar, apenas se servindo. Zico e Tika, por outro lado, acharam completamente surpreendente esse pensamento, e percebi que nunca viram as coisas dessa forma: “mas ela gosta, ela não se importa que a gente pegue a comida dela”, “ela faz pra gente, mãe tem que fazer isso”, diziam perplexos. E Zico arrematou “ela está no nível três, e a gente no um, não tem nem como nós nos compararmos com ela”.

O *mborayu* acontece dessa forma, da abnegação de uma pessoa ao doar, em compartilhar o que é seu, sendo em geral um líder de *kuery* ou *karaí*. Laércio cita especificamente o desapego à materialidade, quando a pessoa se concentra nos aspectos espirituais de sua vida - o que seria o exato contrário do *jurua*, dos animais, dos Kaingang, que têm uma falta de espiritualidade, não compartilham o que é seu, são ciumentos. E percebemos agora como há duas dinâmicas - a generosidade e o *mborayu*, que produzem um parentesco mutualizado, ainda

que escalonado entre o nível três e o nível um, ou entre *karaí* e comunidade, cacique e o balie, o líder do *kuery* e o *kuery*. E o outro lado que é composto pelo ciúme, pela retenção das pessoas dentro de seu *kuery*, pelas aldeias que não compartilham histórias com algumas outras, que não se visitam.

Existe outra face desse desapego ao material - e que poderíamos perceber, na linguagem etnológica atual, como uma ênfase não nos corpos, que são transformáveis, fluidos, e que compõem a multinatureza; mas sim no espírito, que seria o dado e o fundo das cosmologias ameríndias (Viveiros de Castro, 2002b). A outra face é a possibilidade de sempre se esquivar, de produzir uma linha de fuga de toda a aldeia e comunidade e iniciar uma caminhada de purificação, retomando a memória dos antepassados, seus caminhos, procurando retomar seus feitos e seu modo de vida. Essa possibilidade na -cosmoprática Mbya significa que em determinadas situações haverá negação de certas relações, produzindo-se uma movimentação de *kuery* e parentes em direção a um passado. Mas esse passado tem a intenção, paradoxalmente, de provocar um futuro - o *aguyje*. Por isso a retomada é um conceito ambíguo, porque através do passado mira o futuro; e desse paradoxo vem toda a força de purificar um *kuery*, de ouvir novas palavras que são antigas, de reiniciar mitos, os pôr em prática.

O contexto de purificação ainda provoca uma ênfase muito forte na leveza, no calor e na memória. Esta última já vimos, como um momento em que as pessoas se põem a ouvir histórias dos antigos com mais atenção e interesse. A leveza é estimulada através das danças e cantos em Mbya Guarani, com temas espirituais, como a busca do paraíso, o pedido de que Deus olhe os Guarani, a união entre todos. A leveza recebe sua contraparte do mato - que vimos no penúltimo capítulo: a energia e força dos alimentos do mato são passadas aos Mbya, construindo um corpo mais forte, quente, energético. Assim podem durar mais, ficar fortalecidos para a dura tarefa que é procurar o *aguyje* e se purificar. Vimos como Jeupie - o incestuoso, aquele que erra mas ao fim acerta, como a Lua - dança durante dois meses sem parar até atingir a leveza.

Não seria o caso, então, de considerar que os momentos de retomada são de negação da alteridade: essas novas aldeias, que acontecem depois de

uma caminhada - espacial e no tempo, já que é um processo lento de procura de uma nova terra – são constituídas por pessoas que incluíram a alteridade dentro de si, por casamentos, por alianças. Mesmo durante o tempo de retomada continua a existir uma predação da alteridade – ao Estado, aos indigenistas, aos parceiros. Mesmo assim, são momentos de purificação, em que os corpos Mbya Guarani buscam concentrar-se na memória dos avós, e através dela, efetuar uma ideia de futuro – baseada no passado.

Mas toda a alteridade que foi alvo da predação familiarizante, das alianças e acordos não pode ser relevada a um eixo moralista como algo ruim, assim como Keese (2017) escreve sobre o *vai*. De onde vem a experiência de Talcira, por exemplo, senão de sua história com os Kaingang tão próximos, com uma aldeia que era organizada em capitânicas pelo SPI, por uma fuga com seu marido à procura de terras melhores, ameaças e um sonho que apontava um novo caminho, até chegar a uma nova aldeia que levou anos para se estruturar, e até sair novamente para Rio Grande. Muitas das conquistas da Estiva foram consequência de uma teoria que foi desenvolvida por um Guarani com ascendência Kaingang – Juarez – e como líder da aldeia, estendeu aos outros Mbya Guarani. A teoria do Segundo Caminho, da escolarização, entrada na Universidade dos *jurua* (não a intercultural, como em outras partes se construiu), foi um acréscimo que uma alteridade ofereceu à estrutura social e cosmologia de uma aldeia. Mesmo os filhos de Talcira, que em geral evitam falar da ascendência Kaingang, comentam que são mais abertos aos outros, os *jurua*, os Kaingang, por causa dessa mesma influência.

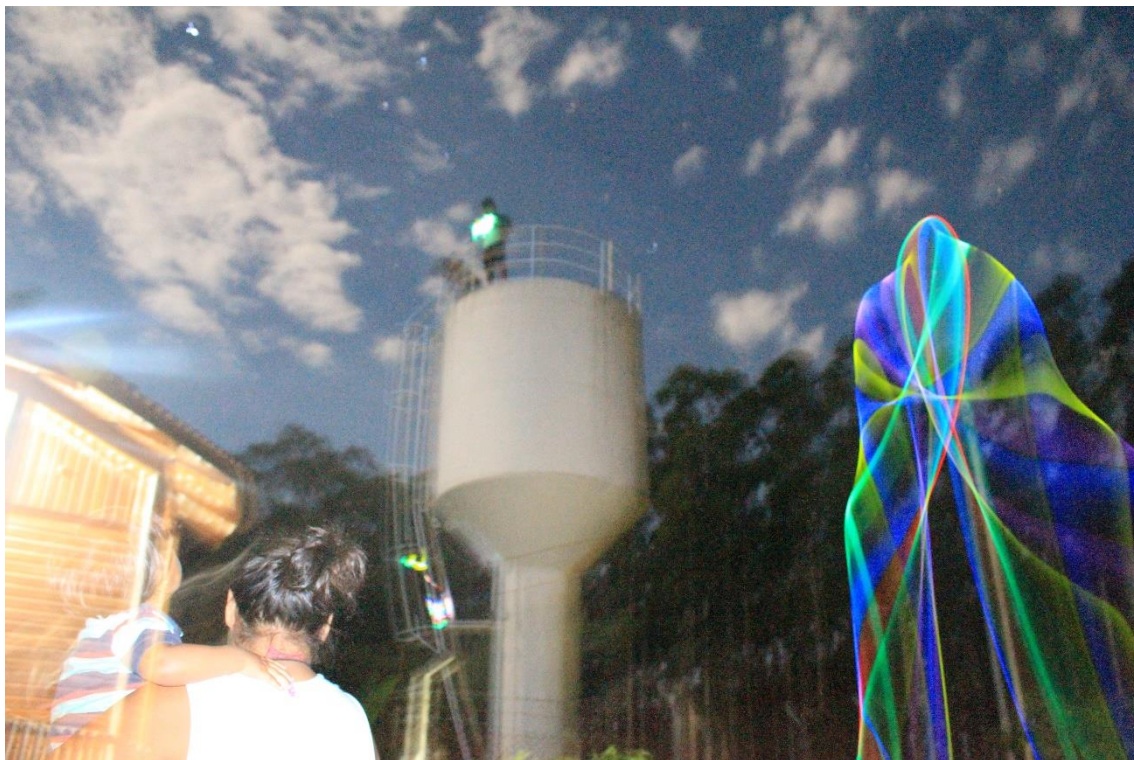
A experiências da *kunhã karaí*, de suas irmãs, e de diversos Mbya - Jaime, por exemplo - passa pelas experiências com alteridades humanas, nem sempre amigáveis, mas que permitem a predação e a incorporação de conhecimentos, como acontece no Segundo Caminho. Ao mesmo tempo, a experiência das retomadas, que seriam o Primeiro Caminho, se baseia em retomar também os alimentos do mato, a caça, a montagem de armadilhas, as plantações, os remédios do mato - feitos de gorduras de capivaras, lagartos, tartarugas, tatus... E ainda aparecem as relações com os donos desses animais, com o próprio animal que é predado. Além disso, as aldeias de retomada não

são tímidas e nem se recusam em exigir direitos ao Estado. Existe um fechamento, mesmo assim, que é considerável.

O processo de purificação e procura do *aguyje* é feito sempre por um grupo de famílias, com auxílio dos deuses, de sonhos, de bons auspícios e do *karaí*. Este é dependente de sua comunidade, e se esta não tem animação, ele não se sente estimulado a prosseguir com os rituais. Os casos de *aguyje* que ouvi, entretanto, tem alguma contrariedade. Jaime e Fabrício, em Gengibre, no norte do Rio Grande do Sul, relacionam o *aguyje* a uma caminhada individual de uma pessoa ou uma família. O caminho principal partiria do Paraguai, passando pelo norte da Argentina, a região norte do Rio Grande do Sul, o litoral do Estado, e seguindo daí para Santa Catarina, até São Paulo. Esse seria o caminho clássico do *aguyje*, em uma grande jornada em que se obtém fé, conhecimento, forças para ao fim subir ao céu. A maioria dos Mbya hoje não tenta fazer isso, só se interessam por recursos, desconversa Jaime, um pouco amargurado.

As outras duas histórias são negativas, demonstrando mais como não se comportar quando se consegue o *aguyje* do que como se faz ele de fato. A primeira é de um senhor muito velho, que rezou muito durante muito tempo. Sua esposa e sua família o acompanhavam. Mesmo assim, só a fé dele próprio foi suficiente para que ele conseguisse chegar ao paraíso. Quando estava prestes a partir (nunca se diz como, e minha impressão, a la ficção científica, é de uma fenda dimensional), ele lembrou da esposa. Tentou levá-la junto, mesmo que não estivesse pronta. Os deuses não o perdoaram, e fecharam o caminho. Não se deve tentar levar a família, comentaram sobre o caso, e a esposa deveria ter ficado feliz e apoiado a ida do marido, e não tentado ir junto. Em outra situação, Turíbio, marido de Laurinda, viu um caso de *aguyje* com seus próprios olhos. Era criança, no norte do Rio Grande do Sul, e toda a comunidade rezava muito: o *karaí*, muito poderoso, conseguiu ir ao caminho da Terra sem Males. Depois traria sua comunidade, que ficou esperando. Logo depois, ele é mandado de volta, expulso. Após atingir o *aguyje*, há mais provações na Terra que Nunca Vai Acabar, da mesma forma que a alma dos mortos sofre. O *karaí* foi tentado, foi atrás de uma mulher. Depois disso, diz-se que ele se tornou preguiçoso, ficando de lado na comunidade e parando de acreditar.





O *aguyje* parece conter uma tensão entre a autonomia do caminho próprio e a possibilidade de toda uma comunidade ou família conseguir ir junto ao paraíso. Por isso, talvez, daquela antinomia que Clastres (1978) escrevia entre o *karaí* e o parentesco: o *karaí* está fora do parentesco, ele é um doador que não toma, porque quer ser um receptor dos bens (as palavras) dos deuses, ser parente deles, e não dos seus da terra. É possível que esse seja uma das possibilidades do *karaí*, ou de algumas pessoas que vão ao *aguyje* sozinhas, como num caminho único, e que não podem nem tentar levar sua família. Zico foi enfático, entretanto, que a comunidade vai junto no processo. De qualquer modo, é essencial que esteja unida, fortalecida e com fé para que ou o *karaí* ou todos consigam superar a barreira da morte. “Eu não quero morrer, eu quero ir direto para o céu”, disse sinceramente o cacique de Itapuã - que, por sinal, é um *xondaro opyregua* junto com *xondaro okaregua*.

Para estar unida, entretanto, a comunidade deve abdicar de relações excessivamente vorazes, que tiram a pureza de sua comunidade, e devem praticar a pureza de espírito. A retomada é um grande momento de mutualidade, de compartilhamento, de viver e dançar juntos, para através dessa formação de

um *kuery* puro, sem ciúmes, tentação, poder atingir o caminho que os deuses percorreram.

O momento de retomada ainda significa a tentativa de unificação entre *xondaro* e *karaí*, através da incorporação dos primeiros sob os segundos. Como mencionei, o eixo que comanda esse processo é o *tenonde*, a memória, os cantos, danças, leveza e calor. Não há espaço para a bebida, o baile, a predação familiarizante... que virão a tomar lugar depois. Existe uma vontade e um mal-estar entre os Mbya a respeito das desavenças de opiniões e decisões dos caciques entre si, e dos *karaí* entre si, e entre os dois grupos.

Certa vez me perguntaram por que não é o Papa o líder dos cientistas, já que é a maior figura religiosa, e a ciência é a capacidade mais desenvolvida dos *jurua*. Essa história e outras revelam a mesma vontade de unificação que existe nos Mbya: eles se perguntam por que os caciques divergem entre si, e cada um toma uma decisão diferente. Os deuses são vários, disse Talcira, mas um nunca entra em conflito com outro. No passado, existia essa unificação entre ideia e prática: diz-se que os *karaí* tinham uma comunicação muito mais forte com os anjos das crianças (as *nhe'ë*). Quando um ritual começava em uma *opy'i*, os anjos conectavam a comunidade que dançava e cantava a todas as outras *opy'i* que faziam o mesmo naquele momento. Existia uma simultaneidade e harmonia que transcendia o espaço e o tempo. Todos os *karaí* pensavam igual, todos dançavam da mesma forma, cantavam o mesmo canto. Hoje cada *karaí* faz do seu jeito, e a intercomunicação é débil.

Clastres (1978:45) certa vez negou a possibilidade de uma união entre o *karaí* e o chefe político, afirmando que não ocorreria. Por isso, os Mbya teriam que usar o recurso da migração e da caminhada como uma forma de escape da pressão e poder exercidos pelo chefe em sua comunidade. Os dois processos, no entanto, acontecem. Parte dos caciques, que têm seus aliados e amigos nos *xondaro okaregua*, também tem o sonho de uma unificação. Em Itapuã, o cacique fala em reunir novamente a liderança política e espiritual, tanto é que dá forte ênfase aos assuntos espirituais e a sua participação na *opy'i* auxiliando sua avó - o que o configura como *xondaro opyregua* do mesmo modo. Gildo, apesar de ser menos participativo, também tem a mesma ideia.

Mesmo assim, existe uma tensão interna que se desenvolve no tempo entre os Mbya. Acompanhamos anteriormente a aliança que eles faziam com os Kaingang e alguns fazendeiros *jurua* do norte do Estado, e que perdurou por boa parte do século passado. O surgimento de conflitos de terra na região foi o gatilho para o início de uma dispersão, motivada pela memória e pelos avós e *karaí*, que contaram a seus *kuery* que na região de Porto Alegre era possível atingir o *aguyje*. A partir de 1980, principalmente, o processo de vinda se iniciou até configurar um cinturão de aldeias ao redor de Porto Alegre. A saída do norte do Rio Grande do Sul foi causada pelos conflitos, pela selvageria dos Kaingang, pelo ciúme *jurua*, pelo aumento de predadores animais e espirituais (as doenças, os ataques de cobra, por exemplo). Todos esses males convergiram para a saída em massa dos Mbya da região, e de lá para Porto Alegre - e também São Paulo, Santa Catarina...

Na Estiva, esse processo se iniciou através da figura política de Juarez - e possivelmente seu estilo de luta e fazer política seja herança Kaingang, que passou a seus filhos -, mas quando esse veio a falecer, os parentes Kaingang foram diminuindo na aldeia, e os que restaram se guaranizaram. Houve um processo de fechamento, corroborado ainda pelas palavras de Laurinda, que era contra novos casamentos interétnicos. Nesse meio tempo, foi erguida uma Escola, criado o Ensino Médio, e iniciada a construção de uma escola ainda maior. A rede de assistência de saúde, coleta de lixo, as casas recebidas do governo, tudo se desenvolveu... Mas as crescentes relações com não indígenas, anos depois, poluíram a aldeia, aumentando consideravelmente o trabalho espiritual de Talcira, que, sendo *kunhã karaí*, precisa proteger espiritualmente sua comunidade. A poluição da aldeia, as relações com *jurua*, o fato de não darem ouvidos a Talcira, convergiram, por sua vez, para um novo impulso migratório, dessa vez em direção ao Rio Grande, local de antigas grandes aldeias dos avós. Ali a comunidade se une em torno dos alimentos do mato, da dança e canto, da felicidade e contentamento de caráter divino, da memória dos mais velhos e da *kunhã karaí*... E acontece uma purificação e leveza das relações, com todos esperando o paraíso, retomando as primeiras palavras, a



memória e experiência dos avós, seus hábitos alimentícios, suas danças, toda a sorte de práticas que remetem ao *tenonde*.

O objetivo final é realizar um último *rovai*, uma última troca de perspectivas. Esta é a troca de perspectivas não entre o fundamento e o corpo morto, ou seja, entre alma e cadáver, a troca que atemoriza os Guarani. A troca de lados final, o *rovai*, acontece entre o corpo Mbya e os deuses, em que a *kunhã karaí* e sua comunidade passam para o outro lado do mar. Essa é a troca de perspectivas mais desejada por todos, e por isso se pede que os deuses olhem, os deuses cuidem e percebam os Mbya – olhar é desejar, olhar é ter, olhar é criar relação e perspectiva. Se os deuses olharem os Mbya, e gostarem do que virem, eles vão trazê-los para sua casa, seu lado do mar.

Essa relação que percebemos incorre no espaço e no tempo, na proximidade e afastamento, no eixo circular e no *tenonde*. Há períodos em que a predação familiarizante e a predação de conhecimentos são valorizados pelos *kuery* Mbya. Nesses tempos, buscam-se aliados políticos, predam-se não Guarani e se os inclui no parentesco, usam-se a escola e a universidade como modos de adquirir conhecimentos para revidar lutas. Esse período é caracterizado por uma circularidade, como a dinâmica do baile e as reuniões entre aliados, circulares também. A luta dos *xondaro okaregua* na política e por reconhecimento, por terras, é valorizada. Existe uma tendência a concentrar as dinâmicas em torno da predação, da aliança, dos processos de formar uma aldeia mútua com diversos aliados.

Esse processo se torna excessivo com o passar do tempo. A aldeia se polui por conta do parentesco demasiado com não Guarani, por conta da presença sufocante de aliados políticos *jurua*, pela centralidade que a escola assume, pela proximidade excessiva, pela perda de cultura, como os Mbya falam: por todos esses casos de alteridades consideradas vorazes demais, excessivas demais. O que acontece então é a linha de fuga - em uma acepção bastante deleuziana (1997), ou um processo de esquiva. A comunidade se junta em torno dos avós e do *karaí* que, através de um sonho, de uma vontade, seguindo seu *mby'a guaxu*, provocam um fechamento da aldeia a essas alteridades do *socius* humano e retomam a purificação da aldeia. O momento

em que o excesso chega - às vezes transcorre durante anos - é caracterizado pelo aparecimento de doenças, insatisfações, predadores, e é evitado através de uma movimentação espacial - a caminhada migratória, cuja característica é a purificação, voltar-se de novo para a cultura Mbya no que é de mais característico nela. O *kuery* e a aldeia se organizam para ora um fechamento da aldeia a essas alteridades, ou então uma caminhada de retomada, com todas essas características do eixo tenonde, da memória.

E existe ainda uma dinâmica entre espacialidade e temporalidade, já que o momento da esquiva, com a caminhada em busca de uma nova aldeia, se baseia em uma saída espacial, mas cujo direcionamento principal é temporal: retomar o passado para poder atingir o futuro. Mencionei antes que o futuro é um tempo sem investimento entre os Mbya, que não gostam de se preocupar com o que virá, nem ser ordenados pelo tempo e suas exigências. O futuro que lhes preocupa e se insinua diante deles, entretanto, é o do *aguyje*, que fica nesse limiar entre as conquistas dos antepassados e um logo ali, algo prestes a acontecer.

O momento da esquiva e da linha de fuga em relação à predação e familiarização excessiva com os de fora é feito a partir de um movimento cosmológico e temporal, de retomada do tempo, da terra, do costume antigo. Por isso me baseio no que Lévi-Strauss (que li através de Ramo, 2014) escreve sobre como a disposição espacial tem repercussões cosmológicas e temporais. É um movimento pendular entre um eixo de proximidade espacial demasiada de afins e um afastamento temporal e cosmológico em direção a Nhanderu, seus alimentos e práticas. Um movimento entre a predação e atualização de relações, por um lado, e a purificação do corpo e convergência para a relação com deuses e mato, de outro.

Essas duas lógicas compõem a cosmologia Mbya Guarani, seu parentesco, a relação com as alteridades, sejam da ordem humana ou espiritual. Por isso, certa vez Tika, filha de Talcira, tentava com muita dificuldade me explicar o que era o modo de ser Mbya. “Nós guardamos o passado dentro da gente, mas ao mesmo tempo nós evoluímos e nos modificamos, mas ainda somos esse passado, não mudamos”. Essa contradição entre passado e

presente, mudança e permanência da cultura se revela nessas dinâmicas postas entre atualizações, predação e esquiva, rumo ao *aguyje*. Envolve a dinâmica do parentesco, com os *kuery* ora passando por fechamentos, ora por processos de abertura e mutualidade. Essa dinâmica ainda se conecta às velhas tensões Mbya Guarani a que ambos os Clastres (1978, 2003) já se debruçaram.

Como uma estrutura que vai ora a um polo, ora a outro, não é possível dizer que somente o momento em que os *karaí* e avôs assumem proeminência, resgatando memórias, costumes, práticas antigas Mbya, que esse momento seja o verdadeiramente Mbya. Um *kuery* e uma aldeia são compostos por ambos esses momentos de predação de alteridades, de construção de alianças, investimento na materialidade, nos bailes e nos *xondaro*, e outros momentos em que se foge pelo excesso de proximidade. Clastres (1978) chega a considerar que o *karaí*, como um ser de fora, sem relações de parentesco com ninguém, é por isso preferencialmente um mestiço.

Vimos como as relações que os *karaí* e *kunhã karaí* hoje estabelecem são bem fundamentadas no parentesco, apesar de excedê-lo através das caminhadas e buscas por conhecimento e histórias entre aldeias, por vezes. Mesmo assim, percebemos que, nesse *kuery* que descrevemos, as *kunhã karaí* mantiveram casamentos com Kaingang e *jurua*, e que essas alianças não provocam a perda da cultura ou do corpo Mbya. Há no corpo Mbya uma afinização por conta dessas alianças com alteridades - mesmo que Mbya de outras aldeias - e desafinização gerada pelo fim dessas alianças, quando as pessoas voltam a ficar somente com sua própria família, passando por um momento de mutualidade apenas com parentes. Assim, afinização e purificação se verifica no corpo de diversos *karaí*, em diversas pessoas consideradas sábias e que, não obstante, viveram em cidades e casaram com não Gurani. Ele faz parte da própria forma como o parentesco se desenvolve, com processos de desafinização e afinização, como a própria Coelho de Souza (2004) descrevia, mas no caso do conceito de pessoa.

No plano mítico, ainda poderíamos verificar esse modelo na história de Sol e Lua, anteriormente narrada nesse texto. Sol é filho de um pai divino, Nhamandu, e uma mãe humana, uma Mbya comum. Após a morte de sua mãe,

ele é criado por um casal de avôs onças, com diversos filhos que se tornam irmãos de Sol, e de quem aprende as artes da caça e do uso do arco e flecha. Quando há a descoberta da violência que as onças causaram, a vingança acontece através de um afastamento, em uma caminhada em que retomam suas práticas divinas, criando e nomeando e caminhando, e atraem os predadores - excessivamente violentos - para uma armadilha.

Um processo semelhante, poderíamos dizer, acontece nas dinâmicas de predação das alteridades entre os Mbya que, quando se tornam excessivas, são prontamente abandonadas, gerando um afastamento espacial, a caminhada, em busca de um eixo cosmológico, que é a retomada da prática divina. As formas, o círculo e o tenonde, o chefe e o xamã, o tempo e espaço, os afins e os parentes, todos estabelecem uma dinâmica pendular, de ir e vir, de mutualidade e diferença, mantendo equilíbrio através da alternância de suas chaves. Podemos perceber agora, por trás do que se afirma sobre os grupos de mestiços, de quase Kaingang, de quase *jurua*, dos quase *ojepota*, dos que quase foram ao paraíso, uma grande ebulição de processos corporais e discursivos, em que as comunidades e pessoas vêm e vão, se tornam mais ou menos Guarani. E vemos que ser Guarani passa por essa volatilidade, que não é algo simples e estático, mas que demanda transformação, deslocamento no tempo, no espaço e relação com os outros.

## 12 CONCLUSÃO: GUARANI REVISITED



São tudo, menos insignificantes essas pessoas, se os leitores se recordam. Vimos uma avó, uma mãe e um grupo de filhas, com seus netos e bisnetos reunidos, e todas as implicações ao longo do tempo dos caminhos que percorreram, as aldeias que fundaram e em que se espalharam, os casamentos que teceram, o conhecimento que adquiriram. E ao mesmo tempo junto a essas pessoas vivas e reais, a tarefa do antropólogo é criar uma imagem delas e de seus pensamentos, sua cosmologia, e tentar compreender através de lapsos o seu tempo. E agora existe mais uma imagem dos Guarani, que mesmo assim se mostram infensos às imagens dos antropólogos “é tudo mentira”.

E ficamos a revisitar todas essas imagens feitas: os pagãos dos cronistas, os religiosos dos jesuítas, a grande república Guarani, os restos de povo escondido no mato, os nômades miseráveis à beira das estradas, os profetas em busca da Terra sem Males, os sábios espirituais vivendo às margens dos centros urbanos... Escrever sobre esse povo é olhar de um lado o próprio povo e de outro as imagens que se fizeram sobre ele, que chamamos de bibliografia, e que assume uma corporalidade própria, um poder tão forte quanto a própria realidade das pessoas vivendo juntas. E qualquer conclusão se torna parcial - e falha, na visão mais objetiva - porque as imagens se multiplicaram demais, e não permitem que exista mais uma só conclusão, com uma só imagem.

E da parte das pessoas, as conclusões são falhas porque os Guarani próprios variam, são móveis, os pensamentos e histórias se modificam, e paradoxalmente existe uma constância, um núcleo cosmológico a que os pesquisadores se lançam com voracidade a descobrir e verificar, e que mesmo assim varia. Por isso, temos um problema de duas imagens aqui: a imagem do corpus bibliográfico sobre os Guarani e a imagem de realidade que descrevi. A realidade (ela mesma) fica exposta ao leitor se quiser levantar os olhos para fora da página, já que a outra, o que aconteceu e descrevi, só é visível através dessa imagem de texto. Pede-se que se conclua, entretanto, e parece lógico que a conclusão deve alinhar ambas as imagens, de forma breve e sucinta.

O que verificamos até agora é um modo cosmológico - específico para o caso descrito, pois para ser geral não se presta por falta de dados - de agir diante de alteridades em função do tempo e do espaço. Isso parece coordenar as

antigas funções que se atribuem aos Guarani, sua mobilidade e caminhadas proféticas, e seus devires em relação ao futuro, na figura ou da catástrofe ou do *aguyje*, e em relação ao passado, que habita neles, se mantém e os fortalece no presente. Esse modo cosmológico, apesar de sutil, opera como núcleo, ou seja, é uma forma de agir e pensar sobre a realidade e suas mudanças com pouca variação.

Acompanhamos a caminhada que fez o grupo de famílias da Estiva e, de modo menos intenso, Cantagalo e Itapuã, ao longo das últimas décadas - vimos que os sonhos, os anúncios de conflitos, os animais selvagens, a presença demasiada Kaingang ou *jurua*, todos são elementos que convergem para saídas e retiradas, legítimas linhas de fuga, em que grupos se esquivam, se escondem e fogem. Essa prática não é nada passiva, diga-se de passagem, essa fuga - ou esquivia - acontece com um ar resignado sobre um incômodo que cresceu demais, um conflito de terras que parece assolar as proximidades, uma nova penitenciária próxima a uma aldeia, e não envolve uma luta para que as alteridades daquele pedaço de terra mudem ou saiam. É um modo de proceder sobre o território que não envolve uma revolta e revanche em relação às alteridades que se tornaram selvagens demais, e as pessoas simplesmente se retiram incomodadas. A terra é para ser ocupada, e, nas condições ideias ditadas por Nhanderu através de sonhos e concentração, existe um grande conjunto de territórios para ser ocupados (convém lembrar que muitos são de posse *jurua*, hoje).

O que acontece, então, é que as aldeias assumem duas dinâmicas em relação a alteridades. Entre os próprios Mbya Guarani, a dinâmica da mutualidade do ser é a mais desejada para ser posta em prática: formar um grande corpo de parentes, que vivem bem, juntos, comem e tomam chimarrão e cerveja juntos, isso seria o melhor possível. Os mais novos procedem a essa operação através dos bailes, que já vimos que são grandes rodas mutuais, em que todos dançam, os grupos se misturam, as pessoas bebem juntas, e novos namoros se formam. Um grande momento de generosidade, e é ela um dos vetores principais do parentesco - para viver e comer junto, as pessoas precisam se compartilhar, ser generosas e não comezinhas.

O outro momento de mutualidade em relação aos outros Mbya Guarani, de fora de sua aldeia, pode ocorrer com os bailes, ou em separado, e são decorrentes das caminhadas por conhecimento ou para visitar parentes. Os mais velhos gostam de as fazer para trocar histórias, um modo típico dos velhos de ser generoso e criar uma certa mutualidade entre os dessa idade. Muitos outros Mbya fazem caminhadas por conhecimento - o *mby'a guaxu* - em que se busca sabedoria, histórias, conselhos dos mais velhos, e se procura conhecer novos territórios, aldeias, cidades. Ambos os modos se pretendem mutuais, e envolvem generosidade, hospitalidade e trocas de palavras, casas, histórias, comida - e sabemos pela literatura que são formas especiais de construção de parentesco entre os ameríndios.

A outra forma de agir em relação a alteridades acontece pela predação: seja em direção a aliados políticos, seja através do recurso específico da predação familiarizante. A predação em relação aos aliados é a mais comum, que os retira da indefinição geral do afim, e os põe como amigos próximos, mas não familiares. São os funcionários do Estado, os proprietários de terra próximos, os políticos, os donos de venda, os antropólogos... Já a predação familiarizante é menos executada, por se julgar arriscada e deletéria: pode contaminar o sangue e a pureza espiritual do grupo que se põe a fazê-la. Os *karaí* e os mais velhos desaconselham teoricamente esse processo. Quando começa a acontecer - um namoro com um não Guarani, no caso, uma série de processos espirituais, corporais em relação tanto ao casal, como a seus filhos e outros parentes são postos em prática. O perigo é a metamorfose da comunidade em um grupo de mestiços, quando o *kuery* se diferencia, perde a pureza espiritual - a felicidade e permanência dos fundamentos nos corpos da comunidade - e ela passa a ser um outro tipo de *kuery*, dos assim chamados mestiços.

A possível transformação do grupo através da aliança e predação demasiada provoca sua contraparte, que é a esquiva e fuga, quando se aponta uma linha tenonde, que remete ao tempo passado. Essa situação acontece por causa de mortes - aqueles "outros" de Carneiro da Cunha (1978) e que assombram os cemitérios, as estradas e os bêbados; também o caso de ataques de predadores, especialmente cobras nas narrativas dos Guarani; o aumento do



contato, através da predação excessiva, de aliados políticos; e o próprio processo de predação e mutualização de um não Guarani através da familiarização, o viver junto, comer junto, conversar junto. Se essas situações acontecem com frequência, podem terminar em aumentar a vulnerabilidade da aldeia frente a ameaças espirituais e também aumentar a impureza da aldeia, os corpos que ficam como que manchados às almas, que se entristecem e vão embora ou ficam mais fracas.

A linha *tenonde* acontece comandada pelos mais velhos, espiritualizados, e muitas vezes sob liderança de um *karaí* ou *kunhã karaí* - são as antigas migrações proféticas em busca de uma terra melhor, sem males, o acesso à Terra que Nunca Vai Acabar (Pierri, 2013). É um processo diacrônico, porque remete a uma reconstrução do tempo passado, das antigas lavouras, das antigas festas e colheitas, da fartura, dos alimentos tradicionais, das casas de barro, da *opy'i* grande e bem feita, e todos vivendo com corpo Guarani... Mas, sendo um processo diacrônico, por remeter ao passado e ao interior do ser Guarani, na visão dos Mbya, seu efeito paradoxalmente é de estaticidade, de permanência dos núcleos cosmológicos, do que mais caracteriza, na percepção Guarani, o que é o Mbya. O mato e sua fonte de energia, o corpo durável, o canto e reza feitos com vontade, alimentar-se junto das comidas típicas.

Esse processo, já acompanhamos, segue esteticamente as formas de Ramo (2014) de linha e círculo, com assimetrias compostas ora pelo *karaí* e seus *xondaro*, ora pelo cacique e seus *xondaro*, e ora pelos dois grupos juntos, sob a égide do *karaí* ou do *karaí-cacique*, caso descrito por Ramo (2014). As linhas de assimetria que o líder de *kuery*, político ou espiritual, contém são intercaladas pela forma circular com que reuniões, bailes e a vida cotidiana estabelece, que são as formas de mutualidade a que Costa (2017) também se refere. São momentos de construir a mutualidade do ser ou de desenvolver a predação de aliados e afins, quando se constrói corpos juntos com familiares, parceiros e possíveis familiares.

Mas juntos ambos os processos, de mutualidade e predação, por um lado, e de assimetria política e espiritual, de outro, se cria um movimento que guia o parentesco e a espiritualidade Guarani. Vimos anteriormente que o próprio

parentesco assume uma dinâmica linear - e circular, já que existem os retornados, aqueles fundamentos que voltam ao corpo familiar que deixaram cedo demais, em famílias a que já estavam acostumados e contentes, mas retornando sob a forma de um irmão mais novo. A mesma intercalação entre linearidade e circularidade, a primeira diacrônica e a segunda sincrônica, segundo as ideias de Ramo (2014) parece se desenvolver na forma de proceder do parentesco, da política e espiritualidade. A linearidade funciona no eixo da diacronia, da assimetria do primeiro frente aos seguidores, do primevo em relação ao decaído, do *karaí* e das lideranças em relação à comunidade. A circularidade funciona no eixo da mutualidade entre parentes e entre os Guarani, nas reuniões entre iguais, na troca de bebida, comida, histórias, vivências cotidianas, e também na predação dirigida aos *jurua* e Kaingang (e a certos animais) tanto sob a forma de aliança como de predação familiarizante.

Quando o movimento de circularidade se excede, a linha do *tenonde* dispara - é a retomada em direção a uma nova aldeia, a refundação tanto do território como daqueles corpos Guarani envolvidos. É por isso que Clastres (2003) viu nos Guarani, e Tupi-Guarani, uma valência própria ao devir anti-Estado. Mas, nos casos menos graves, o próprio fechamento da aldeia já funciona como uma linha *tenonde*. Em geral, entretanto, a movimentação acontece por um excesso de alteridades ao redor e dentro da comunidade, de possíveis inimigos e, o que é pior, na transformação dos próprios parentes em inimigos - como quando o *karaí* amigo de Mello (2006) narrou, abismado, seu sonho: sonhei que meus sobrinhos estavam se transformando em Kaingang.

Concluimos sobre esses momentos em que as pessoas estão em suas aldeias, formam alianças, organizam bailes, vão à escola, casam-se, vão à Universidade (não necessariamente nessa ordem, e possivelmente feitos diversas vezes ao longo do tempo). E quando esse movimento, que é de abertura à alteridade potencialmente voraz se excede, ele dispara outro movimento que é espacial e temporal - a retomada. E não acontece como os bailes, que envolviam a mutualidade entre amplos grupos de parentes e possíveis parentes de diversos locais, e que compartilham pela cerveja, música e dança *jurua*, mas coletiva.

Acontece por uma retomada do passado, da memória dos mais velhos, das palavras do *karaí*, da palavra dos deuses, dos territórios dos antigos avós, suas práticas, plantações e alimentação, de sua caça... É uma retomada que envolve um vetor tanto temporal quanto espacial. A linha de fuga produz tanto no espaço como no tempo, e se quer que produza *aguyje*.

Não era isso que acontecia no mito das onças, de Sol e Lua? Depois de estarem excessivamente próximos aos avós onça, e de predarem deles a técnica do arco e flecha, aprendendo e tornando-se tão predadores quanto eles, se afastam e vão embora. Caminham para fora do antro das onças, tentam ainda eliminá-las e passam a criar, conversar e aprender enquanto percorrem o território... até que vão para o céu. E o mesmo movimento entre a predação, entre ficar na aldeia, executar o Segundo Caminho, aprender, predação, trazer aliados, tudo isso de repente pode ser ameaçado pelo risco da perda do corpo Guarani, e então se faz o movimento em direção à retomada ao passado, às palavras primeiras (*tenonde*) dos avós e deuses, do território amplo e livre, do corpo leve e energético que pode se alçar ao paraíso.

Note-se - e isso é um ponto fundamental - que isso tudo não significa que o momento de retomada ou de fechamento de uma aldeia às alteridades consideradas perigosas, descontroladas, seja o momento verdadeiramente Guarani. O momento em que os costumes são postos à vista, em que os mitos são mais contados, as crianças param de comer salgadinho (como às vezes fazem) e voltam a comer batata doce, em que o coral canta com frequência, as casas de barro são feitas à vontade... Tudo isso porque logo depois, ou antes, existiu ou existirá um momento em que as alianças vão ser refeitas no local, haverá novos bailes, serão tecidos novos casamentos ou relações perigosas com não Guarani, a impureza possivelmente voltará à aldeia. E ao mesmo tempo esses são processos importantes e necessários, pois as alianças, além da esquivia, que é sua contraparte, garante a boa vizinhança das aldeias, garante a vinda de novos conhecimentos e formas de fazer política, formas de manter a vida funcionando. São todos o Segundo Caminho, fora do primeiro, espiritual e tradicional, mas que é posto em prática para viver, conhecer outros mundos (o

mundo *jurua*, por exemplo), são formas políticas de predação, de se manter como sujeito e não um paciente das ações dos *jurua* ou de outras alteridades.

O caminho do *mby'a guaxu*, não por acaso, envolve caminhadas e a criação - e se não se pode criar novas árvores, hoje, pelo menos se pode criar conhecimento durante o processo. As histórias são trocadas com outros, conhecimentos e recursos de alteridades perigosas são predados, e já sabemos que o conhecimento, a caminhada e a experiência de vida são fundamentais para atingir o *aguyje*. Clastres (1978) ainda especula que o *karaí* é frequentemente um mestiço, explicando que ele se situa fora da rede de parentesco. Já vimos que o *karaí* e a *kunhã karaí* estão muito bem inseridos em sua rede de parentesco, em seu *kuery*, mas a afirmação da autora pode apontar a outra direção: o *karaí* precisa viver entre mundos, entre grupos diferentes, ser alguém que caminha e viaja muito, recebe mensagens divinas mas está atento aos grupos humanos e seu *teko* nesta terra.

Um movimento complexo ocorre no espaço e no tempo. Nos momentos de predação às alteridades e construção de um parentesco mutual, a permanência na aldeia e a busca pelas capacidades e qualidades das alteridades se sobrepõem. Os bailes acontecem, as pessoas buscam conhecimento na Escola e Universidade, vão a festas nas aldeias de parentes. Nos excessos, o inverso acontece, a aldeia se fecha, ou, diante da palavra do *karaí*, o *kuery* se levanta e parte em direção a outra terra. Ali, um movimento temporal e espacial acontece, com a mudança de território e, principalmente, a reconstrução de um tempo antigo, um tempo ditado por regras da cosmologia Mbya. A memória dos avós, a sabedoria dos antigos, dos deuses, todos são evocados, e a comunidade se concentra em construir outra corporalidade e outra sociabilidade cotidiana, voltada ao mato, aos deuses, às recomendações dos avós e *karaí*. A lógica do compartilhamento – o *mborayu* - a partir dos mais velhos e dos *karaí* em direção aos filhos e netos impera: compartilham-se histórias, bens, constroem-se novas casas e lavouras, juntos, e come-se junto. Uma relação entre tempo e espaço se vai tecendo, pois as aldeias, tempos depois, passam a abrigar novamente bailes, a surgirem possíveis parentes não Guarani, se constrói uma nova escola...

Uns Guarani, como antes havia mencionado, é essa forma de proceder ao percurso do tempo, sempre particular, com idas e vindas, com linhas de fuga e momentos de mutualidade e predação. O tempo transcorre assim para os Mbya, com, senão algo de cíclico, ao menos espiralado, porque sempre se acrescenta alguma coisa no processo. Os tempos primeiros não se podem repetir sem alterações, como Ramo (2014) elaborou, então o que se faz são movimentações sutis em cada *teko*, perspectiva e modo de ser, em cada *kuery* e aldeia, para lidar com as alteridades. Assim o próprio tempo pode se desenvolver, com os *kuery* mudando, mas com retornos. Existe um movimento entre incorporar a alteridade, tornar o conhecimento e o corpo desse enigma, que é o outro, parte de si, e o momento de voltar-se ao ancião, a Nhanderu, aos próprios parentes, à comunidade que se esquivou e retomar uma terra.

A história acontece assim, indo e vindo, como a órbita dos cometas inconstantes, que aparecem e brilham queimando e depois podem ir até a profundidade do espaço congelados. Uns Guarani, mudando, e fazendo retomadas. Mudando, e trazendo novos parentes. Voltando-se aos deuses novamente, aos próprios parentes. Um balanço entre o Segundo e o Primeiro Caminho, entre esquiva e predação, entre ter ciúmes e compartilhar, entre o *karaí* e o chefe, entre o *tenonde* e o círculo, entre o tempo passado e o presente. Com todos esses movimentos, que se refletem no território, no tempo, na política, na espiritualidade e em tantos outros elementos ligados entre si, o parentesco entre os *kuery* Guarani, uns Guarani, é feito e aponta para aquele horizonte que conhecemos bem, a imagem da literatura e a imagem dos *karaí*: o *aguyje*. E volta.

## REFERÊNCIAS

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. **Cosmo-ontológica mbyá-guarani**: discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. IN: Revista de Arqueologia - Sociedade de Arqueologia Brasileira. São Paulo: SAB, v. 26, n.1, 2013b, p. 42-56.

\_\_\_\_\_. **Etno-arqueologia dos grafismos Kaingang**: um modelo para a compreensão das Sociedades Proto-Jê Meridionais. Tese de doutorado. PPGFFLCH Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.

BENITES, Sandra. **Ara Rete**. Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. Trabalho de Conclusão de Curso. Florianópolis. UFSC. 2015. 40 f.

BENITES, Tônico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012, 120 p.

CADOGAN, León. **Ayvu rapyta**: textos míticos de lós Mbyá-Guarani Del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.

CAMPOS, Haroldo de. Da tradução como criação e como crítica. In: **Metalinguagem e outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 2002

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros**. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó. São Paulo, Hucitec. 1978.

\_\_\_\_\_. **"Cultura" e cultura**: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: M. Carneiro da Cunha. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CEBOLLA BADIE, Marilyn. **Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os mbya-guarani**. Mana, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 07-34, Apr. 2015.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**: O profetismo tupi-guarani, São Paulo, Brasiliense 1978,

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify. [1974] 2003.

COELHO DE SOUZA, Marcela. **Parentes de sangue**: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, Apr. 2004.

\_\_\_\_\_. **Uma irritante duplicidade**: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê. *R@U*, 9 (2), jul./dez. 2017: 201-212.

COSTA, Luiz. Introduction. In: **The Owner of Kinship**. Asymmetrical relations in indigenous Amazonia. Hau Books: Chicago. 2017.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: 34, 1995. v.1 e 2.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: 34, v. 5. 1997.

DESCOLA, Philippe. **Estrutura ou sentimento**: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, Apr. 1998

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente**: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, Out. 2002

GARLET, Ivori; ASSIS, Valéria. **Desterritorialização e Reterritorialização**: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá Guarani através das fontes históricas. *Fronteiras*, Dourados, v.11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.

GOBBI, Flávio. **Entre parentes, lugares e outros**: traços na sociocosmologia Guarani no Sul. Porto Alegre, 2008. Dissertação de mestrado. 123 f.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados**: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, 1995, pp.7-41.

HEURICH, Guilherme. **Outras Alegrias**: cachaça e cauim na embriaguez Mbya-Guarani. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 527-552, Dec. 2015.

KEESE, Lucas. **A esquiva do xondaro**: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. São Paulo : Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: O território Mbyá a beira do oceano. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1992.

LATOUR, Bruno. **Ciência em Ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: UNESP, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 2016.

LITAIFF, A. **As Divinas Palavras**: Identidade étnica dos Guarani-Mbyá. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina. 1996.

LIMA, Tânia. **Um peixe olhou pra mim**: o povo yudja e a perspectiva. São Paulo. UNESP. 2005

MACEDO, Valéria. **Nexos da diferença**. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do mar. São Paulo: Tese de doutoramento pelo PPGAS-FFLCH-USP, 2009.

MACHADO, Maria Paula. **Da instabilidade e dos afetos**: pacificando relações, amansando outros : cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil). Tese de Doutorado. 2013. 317 f

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: E.P.U e Edusp, v. 2. 1974.

MELLO, Flávia C. de. **Aetchá Nhanderukuery Karay Retarã**: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese de Doutorado. UFSC, 2006.

MIGUEL, Irani. **O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na visão dos anciões e lideranças do povo Kaingáng da Terra Indígena Inhacorá (São Valério do Sul, Rio Grande do Sul)**. Trabalho de Conclusão de Curso. Florianópolis: UFSC, 2015.



NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo, Hucitec/Edusp. [1914] 1987.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PRADELLA, Luiz Gustavo. **Jeguatá: o caminhar entre os Guarani**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 99-120, jul./dez. 2009.

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. **De pessoas e palavras entre os Guarani Mbya**. Tese de Doutorado: UFF 380 f. 2014

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. **Estratégia anti-entrópica do pensamento de Nhanderu: tempo, troca e transformação entre os Guarani-Mbya**. XII Reunião de Antropologia do Mercosul, 2017.

SAHLINS, Marshall. **What kinship is... and is not**. , Chicago: The University of Chicago Press, 120 pp. 2013.

SCHWEIG, Ana Letícia Meira (no prelo). **A Educação pela Terra: professores Kaingang, territorialidades e políticas estatais**. Dissertação de Mestrado. UFRGS: 2018.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Edusp, 1974.

STRATHERN, Marylin. **What is a parent?** HAU: Journal of Ethnographic Theory, v.1, n.1; p. 245-279, 2011.

STENGERS, Isabelle. **La propuesta cosmopolítica**. Revista Pléyade. Santiago, n.14, p. 17-41, 2014.

TEMPASS, Martín César. **A doce cosmologia Mbyá-Guarani: uma etnografia de saberes e sabores**. Curitiba: Appris, 2012. 514 p.

VILAÇA, Aparecida. **O que significa tornar-se outro?** Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo , v. 15, n. 44, p. 56-72, Oct. 2000.

\_\_\_\_\_. **Conversão, predação e perspectiva.** Mana, Rio de Janeiro , v. 14, n. 1, p. 173-204, Apr. 2008.

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

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

\_\_\_\_\_. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify. 2002b.