

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

**ENTRE OS SEUS E OS OUTROS**

HORIZONTE, MOBILIDADE E COSMOPOLÍTICA GUARANI

**Luiz Gustavo S. Pradella**

**Porto Alegre**

**2009**

Porto Alegre

2009

## **ENTRE OS SEUS E OS OUTROS**

HORIZONTE, MOBILIDADE E COSMOPOLÍTICA GUARANI

**Dissertação apresentada para a conclusão do curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.**

**Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva**

Luiz Gustavo Souza Pradella

**LUIZ GUSTAVO SOUZA PRADELLA**

**ENTRE OS SEUS E OS OUTROS**

**HORIZONTE, MOBILIDADE E COSMOPOLÍTICA GUARANI**

**Dissertação apresentada para a conclusão do curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.**

**Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva**

**COMISSÃO EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Bernardo Lewgoy  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

**Prof. Dr. José Carlos dos Anjos  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

**Prof. Dr. José Otávio Catafesto  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

Porto Alegre, maio de 2009

*El horizonte que cada amanecer vemos adelante,  
No es el mismo que vemos cada tarde detrás?  
Cuántas estrellas vieron desfilar nuestros ojos  
Al ras del agua oscura...  
No ha sido cada aurora en su esplendor  
El reflejo de nuestra gran nostalgia?  
Se marcha pese a todo, se marcha no es verdad?*

**Nazin Hikmet, El Viaje**

*...o caminho é uma montanha, é uma descida,  
depois um terreno plano depois uma subida,  
depois outra descida...*

**Vherá Poty Benites**

## ÍNDICE GERAL

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	<b>6</b>
<b>RESUMO</b> .....	<b>7</b>
<b>CONVENÇÕES</b> .....	<b>9</b>
<b>ÍNDICE DE IMAGENS</b> .....	<b>10</b>
<b>PREÂMBULO</b> .....	<b>11</b>
PRIMEIROS PASSOS.....	11
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
SOBRE O MÉTODO.....	16
ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	24
<b>CAPÍTULO I – PROJEÇÃO, ESPAÇO E DESENCONTRO</b> .....	<b>26</b>
1.1. CARTOGRAFIA DE SI SOBRE O OUTRO:.....	26
1.2. PROJEÇÕES: .....	30
1.3. DEMARCAÇÃO DO OUTRO COMO EXERCÍCIO DE FORÇA: .....	34
<b>CAPÍTULO II – GUARANI</b> .....	<b>39</b>
2.1. UM POVO CONTINENTAL: .....	39
2.2. ENTRE BRASILEIROS: .....	41
2.3. CONTEXTO ETNOGRÁFICO: .....	46
2.4. INTERLOCUÇÕES:.....	50
2.5. O GUATÁ NA BIBLIOGRAFIA:.....	59
<b>CAPÍTULO III – A PESSOA, O COSMOS E O CAMINHO</b> .....	<b>68</b>
3.1. A PESSOA DIVÍDUA: .....	68
3.2. CRIANDO CORPOS QUE CAMINHAM: .....	76
3.3. MOVENDO-SE PELO COSMOS:.....	82
<b>CAPÍTULO IV - A TRAJETÓRIA POVOADA POR OUTROS</b> .....	<b>94</b>
4.1. NA TRILHA DAS DIVINDADES: .....	94
4.2. ENTRE OS JURUÁ E OUTROS OBSTÁCULOS:.....	107
4.3. ALTERIDADE, POTENCIAL E APROXIMAÇÃO: .....	122
<b>CAPÍTULO V – ESPAÇOS DE EXCLUSÃO, INCORPORAÇÃO E IMAGINATIVIDADE</b> .....	<b>132</b>
5.1. ESPAÇOS DE EXCLUSÃO E INCORPORAÇÃO: .....	132
5.2. POSSIBILIDADES IMAGINATIVAS: .....	142
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>150</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>155</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>164</b>

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores do curso Pós Graduação em Antropologia Social, especialmente ao meu orientador Sergio Baptista da Silva, por todos os ensinamentos.

Ao CNPq/CAPES e à Universidade Federal do Rio Grande do Sul pelos suportes pedagógicos e materiais indispensáveis.

Aos amigos e colegas Airan Milititsky Aguiar, Amanda Kizzy Nicolle Schimidt dos Santos, Ana Popp, André Sarmento, Binô Maurirá Zwetsch, Bruno Nascimento, Daniel Francisco de Bem, Diego Billie Eltz, Diego Soca, Eduardo Martinelli, Guilherme *Xunü* Heurich, João Maurício *Karumbé* Farias, José Rodrigo Saldanha, José Vicente Mertz, Juliana Matosinho de Oliveira, Leonardo Vigolo, Luiz Felipe Rosado, Luiz Fernando *Karajá* Fagundes, Marcio Wolk, Márcio de Azeredo Pereira, Maria Paula Prates, Mônica Arnt, Patrícia Carvalho Rosa, Paulo Ricardo Capra, Rebeca Hennermann Vergara, Rita Rauber, Rita Lewkowicz pela inspiração; especialmente para aqueles que, dentre estes, se fizeram presentes, auxiliando das mais diversas formas, das trocas de idéias iniciais às revisões. Sem sua ajuda esta dissertação não seria possível.

À Ana Marcela pelo companheirismo, carinho e paciência.

À minha família, principalmente aos meus avós, pelo apoio e compreensão desde os primeiros passos.

Sou grato, sobretudo aos *Guarani* – nominalmente a Alexandre e Pauliciana Acosta, Alcindo Vherá, Florentina e Marcolino Benítes, Anúncio Oliveira, Santiago Franco, Dário Tupã Moreira, Mario Karaí Moreira pelas lições passo-a-passo de valorosa sabedoria e pela grandiosa trajetória e simplicidade. Especialmente ao professor Vherá Poty Benítes sem o qual esta etnografia não existiria.

*Ha'eveté, xeirúkuery. Epytá porã.*

## RESUMO

Com base em cinco anos de etnografia junto aos grupos *guarani*, no estado brasileiro do Rio Grande do Sul e em diálogo com a bibliografia etnológica, esta dissertação versa sobre a mobilidade entre os coletivos *guarani*. Metodologicamente, a pesquisa na qual ela se baseia interage com a proposta de uma antropologia de rotas, em detrimento ao localismo de uma antropologia de campo. Com o objetivo de compreender os diferentes aspectos do caminhar, são adotados distintos prismas teóricos sob os quais este fenômeno é analisado. Imbricada na cosmopolítica destes grupos, a mobilidade encontra-se intrinsecamente relacionada às aproximações e afastamentos nas relações com as alteridades, sejam estas humanas ou extra-humanas. A mobilidade possui também grande peso nas concepções e cuidados em torno da pessoa divídua que caminha e, igualmente, se constitui na busca pelo estado de perfeição (*aguyjê*) e/ou pela terra sem males (*yvy maraëy*). Encontra-se, portanto, estreitamente relacionada ao xamanismo, em seus mais diversos aspectos, permeia o modo de ser e a visão de mundo destas coletividades.

**Palavras-chave:** “modo de ser” guarani, mobilidade, cosmopolítica, xamanismo, territorialidade, espaço, imaginatividade.

## ABSTRACT

Based on five years of ethnography with the guarani groups in the Brazilian state of Rio Grande do Sul and in dialogue with the ethnological literature, this dissertation is about the *guarani's* mobility. Methodologically, the research interacts with the proposal originated in an route's anthropology rather than a field's anthropology. Aiming to understand the different aspects of walking, we adopt different theoretical prisms under which this phenomenon is analyzed. Imbricated in these group's cosmopolitics, the mobility is intrinsically related to the removals and approaches in relations with otherness, whether human or extra-human. Mobility also has great influence on construction and care of the individuals person in movement, and also is the quest for the condition of perfection (*aguyjê*) and/or the "land without evil" (*yvy maraëy*). It is therefore closely related to shamanism, in its several aspects, permeates the way of being and world view of these communities.

**Keyword:** *guarani's 'way of being', mobility, comopolitic, shamanism, territoriality, space, imaginativity.*



## CONVENÇÕES

A grafia adotada nesta dissertação é a mesma atualmente utilizada por professores *guarani mbyá* no leste do Rio Grande do Sul, podendo diferir das formas gráficas corriqueiras adotadas em outras épocas e contextos. Busco apresentar os termos êmicos sempre que possível no corpo do texto, sempre grafados em *itálico* ou entre parênteses, acompanhando sua tradução. Nenhuma das palavras no idioma *guarani* terá qualquer classe de flexão (gênero ou número) a não ser quando constarem nos relatos ou em citações bibliográficas. No caso de citações, por fidelidade às fontes documentadas opto por preservar os termos *guarani* como foram grafados. As citações em outros idiomas que não o português serão traduzidas e acompanhadas em sua versão original em forma de notas de rodapé. As vogais anasaladas estão grafadas com til ou trema. As imagens componentes foram separadas em dois grupos: aquelas que estão diretamente relacionadas ao texto e outras que possuem um caráter secundário. O primeiro grupo de imagens apresenta-se continuamente distribuído pelos capítulos e subcapítulos enquanto o segundo está disposto ao final desta dissertação como anexos.

## ÍNDICE DE IMAGENS

Imagem 1 - <i>Mapa Mundi criado em 1500 pelo navegador e cartógrafo Juan De La Cosa a pedido dos Reis de Espanha, com base em todos os mapas conhecidos pelos navegadores até então. Fonte: Wikimedia Commons. (acessado em 10/01/2009)</i> .....	27
Imagem 2 - <i>Mapa da América Meridional de 1558 de Diogo Homem. Fonte: Wikimedia Commons. (acessado em 10/01/2009)</i> .....	29
Imagem 3 <i>Panorama aproximado da presença guarani na atualidade. Imagem de satélite obtida através do software Google Earth.</i> .....	39
Imagem 4 – <i>Imagem de satélite das tekoá do entorno da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba e parte da Bacia Hidrográfica da Laguna dos Patos. Imagens obtidas através do software Google Earth.</i> .....	47
Imagem 5 – <i>Dário Tupã dança o Tangará com Arlindo Nhãmândú em frente à casa cerimonial. Maio de 2007. Imagens de Luiz Fernando Fagundes e Mônica Arnt.</i> .....	52
Imagem 1 - <i>Santiago Franco durante o 3º Encontro Continental Guarani em São Gabriel das Missões, Fevereiro de 2009. Imagem cedida por Vherá Poty, autoria desconhecida.</i> .....	53
Imagem 7 - <i>Karaí Marcolino e Kunhã Karaí Florentina na tekoá Jataí'ty, Janeiro de 2009. Imagens de Vherá Poty.</i> .....	55
Imagem 8 - <i>Vherá Poty com seus avós, karaí Marcolino e kunhã karaí Florentina durante a mudança destes da T.I. Salto do Jacuí para a T.I. Cantagalo, em novembro de 2007. Imagem de autoria própria.</i> .....	56
Imagem 9 – <i>O karaí Alexandre Acosta em três momentos. No milharal junto a Dário Tupã em novembro de 2003 – autoria própria; sentado em meio à mata em janeiro de 2005 – autoria própria; e tomando ka'a (mate) na casa de Vherá Poty em maio de 2006 – autoria de Vherá Poty.</i> .....	58
Imagem 10 - <i>Parareté caminha no ambá construído por seu pai Vherá Poty. Setembro de 2006. Imagem de Luiz Fernando Caldas Fagundes.</i> .....	79
Imagem 11 – <i>Alegoria dos Planos do Cosmos Guarani. Imagem de autoria própria.</i> .....	83
Imagem 12 - <i>Árvore de desdobramento da palavra. Imagem de autoria própria.</i> .....	98

## ÍNDICE DE ANEXOS

Anexo 1 - <i>Outdoors da campanha antiindigenista promovida pela empresa Aracruz Celulose e empresas associadas no Espírito Santo. Imagens de autoria do Centro de Mídia Independente de Vitória/ES. (acessado em outubro de 2008)</i> .....	162
Anexo 2 - <i>Imagens da prisão do líder mbyá guarani Santiago Franco e as mulheres de sua família durante o recolhimento de seus pertences, em julho de 2008 na estrada do Conde, município de Eldorado do Sul/RS. Imagens de autoria de Guilherme Orlandini Heurich...</i>	163
Anexo 3 - <i>Tabela referente ao Tempo de permanência (moradia) guarani e kaingang no município de Porto Alegre. Originalmente publicada no Relatório do Estudo quantitativo e qualitativo dos Coletivos Indígenas em Porto Alegre e Regiões Limítrofes (SILVA et al, 2008 p.78).</i> .....	164

## PREÂMBULO

### PRIMEIROS PASSOS

Espera-se de toda pessoa que tem como intento empreender uma longa jornada, assim como daquele que inicia um longo texto, certas considerações e definições prévias. Do grau de conhecimento mínimo da rota a ser tomada, às condições “físicas” do viajante, com quem este escolhe viajar, e o que é preciso levar consigo – fatores que poderiam comprometer todo o empreendimento. É esperável também ao menos idealmente que aquele que inicia uma viagem tenha claro para si os riscos decorrentes em suas escolhas, mas também as motivações que o conduz rumo a um horizonte que lhe inspira empreender passo a passo o caminhar.

No entanto, nem todos os caminhos são retos, e nem todas as escritas lineares. Certas definições não acontecem como o previamente planejado. Cada trajetória possui sua cota de fatores inesperados e acidentes, atalhos, mas também rumos sem saída, diante dos quais o viajante pode ser levado a reavaliar definições anteriores, antes tão certas e resolutas. O caminhante nem sempre possui um horizonte claro; pode não ter em conta as situações com as quais se deparará. Também eventuais companhias de viagem podem tomar rumos divergentes ao seu próprio rumo ou, pelo contrário, reconhecendo a convergência de rotas, viajantes que se encontram ao longo de suas jornadas podem optar por caminharem juntos.

O horizonte daqueles que empreendem jornadas a pé é passível de ser afetado por relevos de todo tipo que afetam cada um a seu modo, intenções, disposições e humores dos viajantes. Certas trajetórias podem enveredar por montanhas em que o terreno pode dar à empreitada ares de escalada. Subidas em que o fôlego e a resistência dos viajantes são testados e, diante do desafio da subida, nem todos conseguem atingir o cume. Para aqueles que por ventura o fazem, os pontos mais altos da montanha geralmente recompensam os passos dolorosos com um horizonte ainda mais amplo.

Outras rotas saindo dos relevos planos podem levar a descidas sem grandes dificuldades, quiçá em direção a vales ou outros lugares baixos onde a sombra de montes e talvez de árvores, a ausência de um horizonte percebível, tem o poder de desafiar o caminhante em suas certezas, seu autocontrole e talvez em sua perseverança. Cada rota oferece sua cota de desafios que, por sua vez, incitam o caminhante a dois movimentos contrários, desistência ou perseverança. No entanto, ainda assim ambos implicam em movimento.

Nos obstáculos e desafios do caminho, aonde alguns enxergam limites outros vêm ultrapassagem. E aqui onde se encontram também as implicações da diferença. Antes de ser empreendida a jornada não existe por mais planejada que seja. Dos primeiros passos ao seu desfecho, de seus limites às suas potencialidades, do ponto onde se encontra até a linha do horizonte, conquanto ande e em seu andar enxergue sentido é o viajante quem faz o caminho e ao mesmo tempo se faz ele próprio no caminho, “*se hace camino al andar*”<sup>1</sup>.

Os *Guarani* caminham e ainda que também caminhemos, eles caminham de forma distinta, inspirados por um horizonte diferente do nosso. Nossos passos não têm o mesmo peso, como certa vez diria um de seus velhos, apesar do nosso ímpeto de soerguer pedras e deixar marcas duradouras no espaço e no tempo. Os rastros deles estão por toda parte: sutis como as pegadas na areia de uma mulher que no tempo mítico se fez divindade, recusam-se a desvanecer, persistindo em seu ultrapassar.

Cada qual em seu rumo e a seu tempo, estamos sempre – eles, nós e os *outros* – a um passo entre o encontro e a colisão.

---

<sup>1</sup> Trecho dos versos do poeta espanhol Antonio Machado ‘...*caminante no hay camino, se hace camino al andar...*’

## INTRODUÇÃO

“Por que os *guarani* caminham?” – talvez desde a chegada dos primeiros europeus letrados a este que se convencionou chamar “Novo Mundo” esta questão tem sido registrada. Tão atual quanto possível, ela permanece ecoando não só nas reflexões dos indigenistas e especialistas, mas também na mente dos técnicos e funcionários de instituições públicas e privadas relacionadas à “questão indígena”.

Ao longo dos anos um sem número de possíveis respostas foram sugeridas. Algumas implicaram em caracterizações dos *Guarani* como “indígenas imperialistas” sempre atrás de novos “territórios”, outras, por sua vez, remetiam à suposta e ontológica escassez de recursos à qual estavam condicionados (esta última versão que, durante um bom tempo também justificaria a antropofagia). Outra remeteria ainda à substituição transcendental nos termos de um “abandono do mundo” na busca pelas terras imortais. Mas e se invertermos a questão? A pergunta “por que não caminhamos” poderia ser respondida por uns poucos fatores? Não estaríamos encadeando-nos através de determinismos? O que poderíamos responder sobre nossa mobilidade?

A resposta óbvia (e *tradicionalmente* esperável) buscaria explicitar a dicotomia entre “sociedades sedentárias e sociedades nômades” como diferença entre o nosso “modo de ser sedentário” e o “modo de ser nômade” destas populações.

Esta, no entanto, não constitui uma boa via para a resposta quando notamos que as categorias - “nomadismo” e “sedentarismo” – foram cunhadas por meio da supressão de outras tantas formas dissonantes de relação com o espaço. Cada qual ao seu modo, as duas são, portanto, resultantes de processos de homogeneização e ocultamento das mais variadas formas de mobilidade e ocupação, e relações diferenciadas com os espaços em períodos de tempo distintos. As diferentes coletividades *guarani* não se relacionam com o espaço da mesma forma que os grupos beduínos do Saara. Logo, não haveria sentido em ocultarmos esta diferença, e fazê-lo certamente comprometeria qualquer possibilidade de análise.

*Jeguatá*, ou somente *guatá*, são os termos *guarani* que designam a ação de se mover no espaço, geralmente em referência ao ato de caminhar, mas também se refere a deslocamentos de outra ordem no xamanismo e na política. Há de se ter em mente que, em se tratando da interação entre grupos humanos e o espaço, parece haver uma miríade de concepções e formas de interação com marcos, paisagens e fronteiras. Cada uma destas

formas, gerida em consonância com conjuntos de referenciais simbólicos específicos, se relaciona a visões de mundo e noções de corpos e espaço.

Livre de um sentido de errância do “vagar pelo vagar”, e não tão cristalizado em homogeneidades ou dicotomias, o termo “mobilidade” apresenta-se como alternativa à categoria “nômade”. Dotada ainda de maior flexibilidade a idéia de “mobilidade” abrange o sentido de deslocamento, que não necessariamente faz oposição a permanências periódicas, característica importante da forma como os *Guarani* se relacionam com o espaço em seus diversos aspectos.

Longe de ser uma “via desconhecida”, esta mobilidade foi objeto de inúmeras análises co-empregadas por etnólogos e outros especialistas, que a partir de perspectivas teóricas distintas, lançaram mão de interpretações sobre estes deslocamentos, quer sejam atuais ou históricos.

Os primeiros registros acerca da mobilidade *guarani* levam um tom de espanto e reprovação. Durante o período colonial missionários católicos documentariam, a partir de sua ótica catequizadora, os deslocamentos de multidões que inspiradas pelas palavras de xamãs (estes que os padres chamavam de falsários e feiticeiros), punham-se a caminhar em busca de uma terra não tocada pela morte. Com o passar dos séculos não foram poucos os escritos que abordaram o tema do caminhar. O interesse pela mobilidade *guarani* – ainda que não tratada nestes termos – está presente nos trabalhos de Kurt Unkel Nimuendajú (1914), León Cadogan (1958), Egon Schaden (1969, 1974) e Hélène Clastres (1978), hoje considerados autores de obras clássicas da etnologia relacionada a estes grupos.

Uma temática tão atual quanto antes, a mobilidade segue sendo atualmente objeto de reflexão dos etnólogos. Entre as produções das últimas duas décadas merecem destaque as reflexões propostas por Maria Inês Ladeira (1992, 2001), Ivori Garlet (1997), Flavia Mello (2001), Celeste Cicarone (2001) e Elizabeth Pissolato (2006), cada qual contribuindo com possibilidades interpretativas, abordando as questões referentes ao *jeguatá*.

O *jeguatá* será analisado nesta dissertação através de prismas teóricos distintos, buscando traçar vias de diálogo entre diferentes possibilidades interpretativas, ao mesmo tempo almejando articular dados etnografias presentes na bibliografia clássica e contemporânea, relacionada às populações *guarani*.

Este quadro de etnografias diversas, por sua vez, pode ser dividido entre os trabalhos etnográficos realizados junto às populações autóctones da Amazônia, e àqueles que se deram

entre coletivos humanos em outros continentes. O primeiro grupo engloba os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002), Carlos Fausto (2001) e Philippe Descola (2005) entre outros. O segundo está ancorado nas reflexões de Nancy Munn (2006) entre os aborígenes australianos. Marilyn Strathern [1988] (2006) junto aos Melanésios e Vincent Crapanzano (2004, 2005) entre grupos ameríndios norte-americanos.

Tendo igualmente como base pesquisas etnográficas realizadas por aproximadamente quatro anos de etnografia entre os grupos *guarani* – *Mbyá* e *Nhandeva* – no Brasil meridional, esta dissertação, busca contribuir para o entendimento do *jeguatá* e em seus diversos aspectos a ele relacionados, entre estes estão incluídos a concepção da pessoa *dividua* voltada para o movimento; as relações estabelecidas com as alteridades habitantes do cosmos; as restrições impostas pelas possibilidades imaginativas; a *localidade* do corpo perceptivo enquanto elemento constituinte da mobilidade *guarani*.

Penso que a pertinência prática desta dissertação encontra-se nas possibilidades inscritas em uma compreensão mais aprofundada do ‘modo de ser’ *guarani*. Esta certamente pode vir a resultar tanto em benefícios para estas populações, quanto numa disposição diferenciada por parte daqueles que atuam junto a elas, sejam os formuladores ou gestores de políticas públicas, sejam membros de organizações não-governamentais ou quaisquer outros apoiadores de suas causas.

Para exemplificar as conseqüências de políticas públicas que não levam em conta as especificidades da mobilidade e relação com os espaços destas populações em seu sentido mais amplo, recorro a um incidente recente, bem conhecido entre pesquisadores e envolvidos com coletivos indígenas no Rio Grande do Sul. Após construir e equiparem um posto de saúde em uma das terras indígenas *guarani* neste estado, antes mesmo de sua inauguração os gestores da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) se depararam com problema: a “comunidade” a ser atendida havia desaparecido se espalhando por diferentes áreas, por motivos que estes técnicos não eram capazes de conceber.

Este é apenas um em meio a tantos outros episódios de desencontro e incompreensão em relação à mobilidade *guarani* que seguem ocorrendo em diferentes esferas governamentais e privadas. Espero com esta dissertação estar contribuindo para a diminuição (ao menos em alguns centímetros) desta enorme distância entre visões de mundo.

## **SOBRE O MÉTODO**

Refletir sobre a metodologia empregada na pesquisa que deu origem a esta dissertação não se fez tarefa das mais simples ou livre de dúvidas. Já não basta mais repetir o mesmo corolário que fala em “trabalho de campo”, “observação participante” e “descrição densa”. Nesta conjuntura em que se encontram amplamente difundidos, tais termos parecem ter se tornado igualmente difusos, seus significados aparentemente foram extravasados em um sem número de apropriações nas quais passam a abarcar métodos de pesquisa distintos entre si.

Desse modo uma estadia contínua de meses junto a um grupo humano seja qual for e uma visita de final de semana são igualmente referidas como “trabalho de campo”, “observação participante”, como se diferenças de tempo, de frequência e da qualidade da interação fossem fatores menores que em nada influenciam na qualidade das experiências do(a) pesquisador(a). Também não parece haver nada de inusitado nisso, uma vez que nos encontramos em uma conjuntura em que existem peritos indicados por agências governamentais para a realização de pareceres antropológicos de reconhecimento consideram possível em questão de horas levantar todas as informações necessárias para este tipo de documentação oficial.<sup>2</sup>

Em suas considerações, Geertz (2001, p101) identifica o nexo entre as diferentes práticas antropológicas existentes como sendo de natureza eminentemente metodológica, procedimentos distintos tratados nos mesmos termos, como se fossem um mesmo método. Fica evidente, portanto, tanto o peso e a influência de uma tradição de trabalho de campo que tem como cânone a etnografia de Malinowski ([1922] 1976) entre os trobriandeses, quanto a inadequação deste modelo em muitos contextos em que são realizadas etnografias.

Nesta conjuntura, é esperável que concordemos com Geertz quando este autor coloca como “desafio vital” para o prosseguimento da disciplina a renovação da prática do “trabalho de campo”. Mesmo que as constatações que lhe servem de motivos sejam questionáveis - a

---

<sup>2</sup> Refiro-me, sobretudo, à visita da antropóloga da Fundação Nacional do Índio e coordenadora-geral de Identificação e Delimitação, Nadja Havt Bindá. Em 2005, após breve levantamento documental e uma visita de pouco mais de uma hora a dois líderes *Kaingang* acampados com suas famílias no Morro do Osso (parque natural municipal localizado na zona sul da cidade de Porto Alegre, e espaço em litígio entre ambientalistas, moradores de condomínios de luxo no entorno, e famílias desta etnia), a referida especialista considerou-se apta para elaborar um parecer em que definia as impossibilidades de realização de um grupo de trabalho que avaliasse da presença *kaingang* naquele local. Em suas palavras “Não foi possível encontrar nos relatos, artigos e documentos consultados elementos relativos à ocupação *kaingangue* no Morro do Osso, seja antiga ou atual. Entendo que a falta desses elementos tornaria extremamente frágil a argumentação da terra indígena [...] estando tal argumentação praticamente restrita à tese das famílias [...]”.



ausência de grandes teorias interpretativas e um contexto em que os “nativos são cidadãos e os primitivos uma minoria” (2001: 104). Suas meditações sobre o método da disciplina se dão com base na comparação entre duas etnografias marcadamente distintas: uma classificada como *de raiz*, alinhada aos moldes clássicos do trabalho de campo “*ala Malinowski*”, e outra se contrapondo criticamente a este modelo metodológico propondo a sua superação através de inovação. São tomados como exemplos paradigmáticos a etnografia de Pierre Clastres sobre os *Aché-Guayaki* ([1972] 1996) de um lado, e a antropologia de “rotas” proposta por James Clifford (1997) do outro.

Comparadas as “antropologias” de ambos, a de Clastres é pensada nos termos da “imersão total no simples e no distante, como via real [local] para o resgate das formas elementares da vida social” (GEERTZ 2001, p.108). É ainda entendida dentro de um modelo de procedimentos das viagens aos trópicos buscando constituir com base no empiricamente observado reflexões sobre conjuntos de mitos, estruturas profundas e diferenças indeléveis.

A segunda é apresentada como uma proposta antropológica “descentrada e desconstrutiva”, surgida da crítica aos preceitos metodológicos consagrados pela antropologia. Poderia ser enquadrada nos termos de uma nova disciplina, livre da premissa da autoridade etnográfica, e abdicadora do “trabalho de campo” solitário entre povos exóticos habitantes de terras longínquas, enquanto forma privilegiada de produção da compreensão e posição definidora da “verdadeira antropologia” e dos “verdadeiros antropólogos” (ibidem, p.108).

Segundo Geertz (2001), Clifford (1997) não só questiona o fazer antropológico e a função autorizadora, nos termos de um poder normativo que resulta da possibilidade de definir quem são “os outros”, os “nativos”, mas também coloca a prova o *localismo metodológico* que nega à alteridade a possibilidade de deslocamento. Não se trata de negar o deslocamento do antropólogo em sua trajetória na direção de seus “observados”, mas reconhecer que estes também estabelecem relações e referências que estão para além do local mesmo sem que estejam fisicamente em deslocamento. O campo é substituído pela viagem, e esta, em que as rotas se cruzam se torna o “local” não-localizável de uma relação de freqüentação.

A viagem emergiu como uma ampla e crescente gama de experiências: práticas de entrecursos e interações problematizando o localismo de muitas das mais comuns concepções de cultura. Nestas concepções a

existência social autêntica e, ou deveria ser, centrada em lugares circunscritos – como jardins de onde a palavra ‘cultura’ derivou em seu sentido europeu. O habitat foi compreendido como a base local da vida coletiva, enquanto viajar foi encarado como um suplemento; raízes sempre precederam rotas. Mas o que aconteceria, começo a me perguntar, se a viagem fosse libertada, se assemelhando a um complexo e persuasivo espectro de experiências humanas? Práticas de deslocamento poderiam emergir como constitutivas de sentidos culturais ao invés de serem encaradas como sua simples transferência ou extensão (CLIFFORD, 1997, p. 3, tradução própria).<sup>3</sup>

No lugar de um fazer antropológico pautado por “cientistas-viajantes” estrangeiros especializados nas pessoas de dentro, Clifford advoga fóruns de trabalhos de campos de rotas variadas, espaços de polêmicas respeitadas. Em última instância, este autor defende a constituição de uma antropologia crítica e consciente de suas heranças e capaz de se reinventar enquanto *locus* reflexivo da dominação cultural, refletindo inclusive a respeito da dominação cultural exercida através de seus próprios protocolos de pesquisa.

“Trabalho de campo”, “informante” e “coleta de dados” – muito da própria terminologia ainda hoje empregada pela maioria dos antropólogos em relação à sua metodologia – fazem alusão a um período em que as fronteiras entre as ciências humanas e as chamadas “ciências duras” eram obscuras, e a antropologia, em especial, se constituía em diálogo com certo militarismo pragmático que à época era elucidativo dos projetos das grandes nações colonialistas.

(...) nas primeiras décadas do século XX, quando antropólogos, hoje tidos como pilares da disciplina, saíam para realizar seus trabalhos de campo, a antropologia esteve ligada aos interesses de Estado. Eminentemente antropólogos ingleses, logo no início do século passado, tornaram-se fervorosos defensores do que poderíamos chamar de uma ‘antropologia aplicada’ (...) uma tentativa de tornar a antropologia - nesta época, ainda em fase de consolidação - uma ciência reconhecidamente útil aos olhos do governo inglês. Podemos destacar nomes importantes como pioneiros nesta área, tais como Audrey Richards, Isaac Shapera,

---

<sup>3</sup> No original – *Travel emerged as na increasingly complex range of experiences: practices of crossing and interactions that troubled the localism of many common assumptions about culture. In this assumptions authentic social existence is, or should be, centered in circumscribed places – like gardens where the word ‘culture’ derived its European meanings. Dwelling was understood to be the local ground of collective life, travel a supplement; roots always precede routes. But what would happen, I began to ask, if travel were untethered, seen as complex and pervasive spectrum of human experiences? Practices of displacement might emerge as constitutive of cultural meanings rather than as their simple transfer or extension.*

Myers Fortes, Evans-pritchard e até mesmo Bronislaw Malinowski e Radcliffe-Brown, todos preocupados em contribuir para o reconhecimento da antropologia enquanto serviço público [...] ministravam cursos para administradores coloniais sob o argumento de que o conhecimento do povo nativo poderia facilitar sua administração (RUBEN & MATTOS, 2002 s.p.).

O cientista comprometido com um projeto de antropologia aplicada, indo a campo a serviço de um estado nacional que geralmente tinha seus interesses contemplados em sua “coleta de informações”, buscava compreender e mapear outras sociedades, sistemas parentais ou econômicos, organizações políticas ou religiosas; no leste da África ou nas remotas ilhas do Pacífico Sul, ou ainda onde quer que estivessem instalados, ou na iminência de se instalarem administrações coloniais, negociantes e missionários.

A crítica de Clifford (1997) apresentada por Geertz (2001) ecoa não só na Escola Britânica e sua aplicação da antropologia à administração colonial, mas também na constituição de certa “antropologia de guerra” presente desde longa data entre os acadêmicos estadunidenses. As terminologias se encaixam com perfeição: do campo colonial ao campo de guerra assessorando o exército, diversos antropólogos se colocaram a serviço da causa de guerra aliada, não só durante a segunda guerra mundial, mas também depois dela.

O caso da antropologia norte-americana é, sem dúvida, o mais rico exemplo de antropólogos comprometidos não somente com questões sociais como com interesses do governo em tempos de guerra.(...) a maior evidência da utilização da antropologia na América do Norte foi a participação em massa de antropólogos e antropólogas em agências do governo à época da segunda guerra mundial, atuando principalmente pelo *Office of Strategic Services* - OSS -, órgão predecessor da hoje mundialmente conhecida CIA, criado em 1942 pelo presidente Roosevelt. Entre os principais antropólogos que atuaram neste período podemos lembrar de Cora Dubois, Anne Fuller, Alexander Lesser, Alfred Metraux, George Murdock, Gregory Bateson, Ruth Benedict, só para ficarmos com alguns dos mais importantes (RUBEN & MATTOS, 2002, s.p.).

Ribeiro (2005) também reconhece uma continuidade processual neste vínculo entre antropologia e estado. Refletindo sobre o campo político e epistemológico da antropologia, identifica uma conexão entre as dinâmicas dos estados nacionais, enquanto forças sociológicas e históricas que lhe atravessa e, em grande medida, definem o tratamento e o destino dos “outros” em cenários nacionais e internacionais. O autor também reconhece nesta

tendência uma relação à hegemonia dos discursos e tratamentos anglo-saxões sobre a diferença na antropologia. Ribeiro reitera que esta tendência tem como consequência a dificuldade por parte de seus operadores, para repensar a antropologia em outros termos, em um novo contexto. Em “uma época de globalização exacerbada” poucos antropólogos têm demonstrado disposição para discutir significativamente sobre “a natureza corrente de sua prática e transformações que ela atravessa em escala global” (idem, p.2). Ainda assim as consequências desta tendência se mostram cada vez mais evidentes.

Se antes a voz imperativa do cientista – ao descrever “o que de fato era” sobre um grupo humano quase desconhecido – encontrava-se imbuída da autoridade da presença etnográfica, hoje nos deparamos com “nativos” intensamente etnografados, informados e presentes até mesmo nas mesas redondas e nos grupos de trabalho dos encontros de antropologia. As prerrogativas da “autoridade etnográfica” capazes de definir “aquilo que de fato é” acerca dos “nativos” se reduziram em proporção inversa em ampliou-se o número de pesquisadores em um mesmo “campo”, possibilitando um número crescente de revisões críticas por seus pares informados.<sup>4</sup>

A constituição de uma “antropologia crítica e consciente de suas heranças” é, talvez o primeiro passo para uma transformação. Não se trata tanto de abrir mão de certas premissas metodológicas básicas, como o contato intenso e diferenciado com o “outro” para sua compreensão, quanto de reconhecer que é na *relação*, ainda que existente, reduzida ou mesmo ocultada pelo prelado da *observação*, que a prática da antropologia fundamenta seu método.

Poderá a antropologia ser reinventada como um fórum de trabalhos de campos em rotas diversas – um lugar onde o conhecimento de diferentes contextos se engaja em diálogo crítico da dominação cultural que se estender sobre seus próprios protocolos de pesquisa? A resposta não é clara: poderoso, e flexível, as forças centralizantes permanecem. Os legados do “campo” são fortes na disciplina e densamente, talvez, produtivamente, ambíguos (CLIFFORD, 1997, p. 91, tradução própria).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> A despeito da sugestão de Clifford (1997) em favor da constituição de fóruns etnográficos, com algumas exceções, a reflexão sobre o ‘campo’ continua se dando individualmente, ainda que seu produto final seja apresentado em encontros e congressos. Estes que por sua vez se consagraram como espaços de compartilhamento científico, se dão em um ritmo cada vez mais corrido tendo que abranger um número cada vez maior de participantes e, proporcionalmente, reduzindo o espaço para trocas de reflexões coletivas. Os congressos científicos atuais se assemelham cada vez mais aos meios de produção em massa das sociedades industriais, já que nestes também o fordismo encontra um terreno fértil.

<sup>5</sup> No original – *Can anthropology be reinvented as a forum for variously routed fieldworks – a site where different contextual knowledges engage in critical dialogue of cultural dominance which extends to its own*

Concordando ou não com tal necessidade de mudança, não há como negar que nossa forma de “ir a campo” é distinta da forma de outros lugares e épocas, diferente, sobretudo, se comparada à antropologia tal qual ela é realizada nos centros de pesquisa onde ainda se é permitido alguma fidelidade a certas premissas de um fazer antropológico aos moldes dos clássicos. No contexto da academia brasileira parece existir não só uma aceitação, mas também um endossamento através de certo silêncio quanto à inadequação metodológica que enfrentamos. Soma-se a isso ainda algum descaso com o desenvolvimento histórico de uma metodologia própria cujas premissas de tempo e espaço do fazer antropológico – para não entrarmos na questão sobre o tempo e o espaço dos “nativos” – são atropeladas. Isso tende a acontecer cada vez que deixamo-nos assumir os mesmos prazos e índices de avaliação das ciências duras e laboratoriais, num contexto em que os gestores de recursos e tempo se dão ao direito de avaliar todos os “fazeres científicos” pelas mesmas regras.

Seja devido a pressões externas, seja pelas transformações dos contextos em que se dão nossas etnografias, nossa inadequação é evidente. No entanto, como muito se diz na cultura popular “a necessidade é a mãe da invenção”, a dúvida decorrente da inadequação parece se revelar um benefício ao invés de um revés, e talvez, após a “maré” desconstrutivista estejamos nos encaminhando para outro momento de “criatividade metodológica” na antropologia.

Neste contexto de “globalismo” o ofício do antropólogo precisa ser repensado no que se refere à sua operacionalidade. Esta etnografia foi formulada como uma tentativa de operacionalizar algumas das propostas de Clifford, compartilhando também algumas de suas dúvidas. A metodologia clássica segue claramente produzindo sentido e sendo referencial, ainda que sem se fazer preferencialmente prática, persiste ora como possibilidade, ora como contraponto. Existem muitas sutilezas nos limites estabelecidos entre ambas as propostas, ainda mais se considerarmos suas similaridades enquanto “experiência de imersão”, “marco biográfico”, “ritual de passagem” e “encontro negociado”.

A escolha não se dá entre (...) o antropólogo como herói e o modelo do general de brigada pós-moderno. Ela está entre sustentar uma tradição de pesquisa sobre a qual se erigiu uma disciplina ‘inexata’ e parcialmente formada,

---

*protocols of research? The answer is unclear: powerful, newly flexible, centralizing forces remain. The legacies of the “field” are strong in the discipline and deeply, perhaps, productively, ambiguous.*

mas moralmente essencial, e, de outro, ‘deslocar’, ‘reelaborar’, ‘renegociar’, ‘reimaginar’ ou ‘reinventar’ essa tradição, em favor de uma abordagem mais ‘multiplamente centrada’, ‘pluralista’ e ‘dialógica’, que veja como uma espécie de relíquia colonial o bisbilhotar a vida de pessoas que não estão em condição de bisbilhotar a nossa (GEERTZ, 2001, p.110).

Acompanhar, e ser acompanhado por aqueles que tenho como interlocutores nesses diferentes espaços, recebê-los em minha casa e ser recebido por eles, permitiu estabelecer relações menos assimétricas que um polido distanciamento britânico exigiria. Momentos de inversão não foram poucos, e por vezes a sensação era de que eu era o “nativo” e o “nativo” o etnólogo. Nestas vezes me flagrei pensando: o que teriam dito e pensado os trobriandeses sobre a sala da casa de Malinowski, sobre sua família e seus hábitos, se tivessem acaso a oportunidade de freqüentá-la? Talvez os “nativos” nem sequer precisassem se deslocar até a Inglaterra, já que possuíam um exemplar de europeu morando em uma barraca no pátio de sua aldeia.

Quem, exatamente, está sendo observado? Quem está localizado quando a tenda do etnógrafo é permitida no centro da vila? Antropólogos observadores culturais frequentemente estão eles próprios enredados, sob a vigilância (por exemplo, das crianças onipresentes, que não os deixam sozinhos). (CLIFFORD, 1997, p. 20, tradução própria).<sup>6</sup>

Nesse contexto “onde tudo parece estar invertido”, longe de aderir a certo pessimismo e colocar em dúvida o futuro da diferença, ou da disciplina (questão debatida a exaustão durante todo o século XX) no decorrer desta pesquisa me deparei com a força da presença do Outro e seus discursos carregados de críticas e certezas de que as fronteiras e marcos de alteridade não estão exatamente onde se supunha estarem.

Por vezes assumi a posição de observador de homens reunidos para avaliar acusações entre duas partes; de parentes que se encontram depois de muito tempo afastados, entre outros momentos de transigência. Também estive vez ou outra na fila do hospital, e em manhãs em uma ou outra *tekoá* participando de caminhadas pela mata. Em algumas tardes ouvi o canto das crianças em ensaios de grupos de cantos e danças “tradicionais”. Pude igualmente

---

<sup>6</sup> No original – *Who, exactly, is being observed? Who is localized when the ethnographer’s tent is permitted in the Center of a village? Cultural observers, anthropologists, are often themselves in the fishbowl, under surveillance (for example, by omnipresent kids, who won’t leave them alone)*

presenciar diversas situações muito menos agradáveis como o racismo nas ruas de uma cidade ou dentro da universidade na qual me graduei, algumas às quais reagi, outras que me deixaram sem reação.

Em 4 de Fevereiro de 2006, por ocasião do aniversário de 250 anos da morte do personagem histórico Sepé Tiarajú, líder nas guerras guaraníticas, cinco mil pessoas da etnia Guarani, advindas de distintos estados e países, reuniram-se no local de sua morte, na cidade de São Gabriel, estado do Rio Grande do Sul (...) Numa tarde, eu e outros pesquisadores acompanhávamos uma família *Mbyá-Guarani* nos arredores do parque onde, em 1756, teria morrido Sepé. Pelas ruas da cidade jovens e crianças guarani – *Mbyá, Nhandeva e Kaiowá* – passeavam em clima festivo, como em toda a ocasião de reencontro com seus parentes. Ao dobrarmos uma esquina ouvimos, num tom entre o conselho e a brincadeira, em alto e bom som, uma mãe que, após nos avistar, disse para sua filha: - *Te esconde filha, olha o índio! O índio vai te pegar!* Este ‘dito’ nos deixou imediatamente envergonhados. Os *Guarani* de sua parte não esboçaram qualquer reação de desagrado, pelo contrário, a pouca importância que deram ao ocorrido nos indicou uma possível familiaridade com aquela situação (SOUZA PRADELLA, 2008, p. 72).

Ainda que não através das categorias de parentesco *guarani*, acabei por me tornar “aparentado” da forma como se comumente se “aparentam os brancos”. Meu principal interlocutor “me fez padrinho” de sua filha. Diante do ônus da proximidade, não tenho tanta certeza das intenções contidas no preceito metodológico do “distanciamento”. Este me parece cada vez mais um empecilho preceitual que uma necessidade na pesquisa. É nesse sentido que endosso a afirmação de Egon Schaden, tão atual quanto no momento em que foi escrita.

Se em toda ciência humana há liames mais íntimos que o simples vínculo racional que prende o estudioso a seu ‘objeto’, isto vale de maneira muito particular para o pesquisador da cultura guarani, cujo entendimento requer um alto grau de identificação ou, pelo menos, de sintonia com a índole da tribo (SCHADEN *apud* MELIÀ, 1992, p.76)

O registro textual se deu após ou durante as conversas, poucas vezes acompanhadas de desenhos e descrições que formaram a seu modo, não tanto um diário, mas uma colcha de

retalhos de informações. O tempo de convívio de cinco anos permitiu interlocuções prolongadas, mas também consultas rápidas por telefone ou via e-mail.

Minhas entrevistas não foram entrevistas *strictu sensu*, já que uma entrevista exigiria um ritmo que é incompatível com o tempo de uma fala ponderada como demanda a ciência da oralidade *guarani*. Quando fiz uso de um gravador de áudio foi para registrar momentos específicos em que perguntas e respostas foram rememoradas, geralmente com base no anteriormente dito, em outros contextos e situações.

O caráter multilocalizado da pesquisa e a convivência prolongada possibilitaram perceber e registrar com maior nitidez dúvidas, tristezas e angústias, mudanças de opinião e esquecimentos, rearranjos de idéias, e também diferenças na importância conferida a assuntos distintos conforme os lugares (ou junto às pessoas) às quais poderiam ou não ser abordados.

Também foram subsumidas as negociações que fazem parte de todo convívio entre diferentes. Estabelecer relações simétricas nem sempre se mostrou uma tarefa fácil, já que algumas assimetrias só se fazem notáveis no contraste existente na relação. Penso também que nenhum manual metodológico com o qual tive contato apresentou métodos etnográficos substanciais a serem empregados frente a certas situações inusitadas – positivas e negativas – nesta “frequência” dos espaços e percursos *guarani*.

Assim como Clifford (1997) me questiono sobre as possibilidades, limites e riscos da inovação deste campo de saber. O caminho não é claro e a necessidade de rememorar o valor da vigilância epistemológica (BOURDIEU et al., 1990, p. 14) e da reflexão em torno das questões éticas não permite que esqueçamos as ameaças por trás de cada possível má utilização da disciplina.

## **ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS**

O conteúdo desta dissertação está dividido em sete partes: cinco capítulos mais esta introdução e um último texto de considerações finais.

O primeiro capítulo, “Projeção, espaço e desencontro”, destina-se entre outras coisas, a uma revisão e análise de alguns aspectos históricos do desencontro entre visões de mundo e entendimentos acerca do outro, protagonizado por populações indígenas no encontro com outras de matriz européia. Neste é também apresentada uma sucinta apreciação acerca da construção e da projeção da alegoria do outro com base na constituição do *índio* enquanto figura alegórica e generalidade constituída no imaginário ocidental. Tomando como exemplo



etnográfico a mobilidade guarani e seu constrangimento frente às demarcações espaciais das sociedades de matriz européia, é também trazida neste capítulo uma breve análise desta demarcação do outro (e de seu “território”) enquanto exercício de força.

O segundo capítulo, intitulado “Guarani” toma o desencontro entre “índios” e “brancos” como pano de fundo, iniciando-se com um panorama da presença destas populações no âmbito continental. Apresenta a diversidade de situações em que se encontram os *Guarani* no contexto nacional, bem como a conjuntura local de desenvolvimento desta etnografia. São apresentadas, ainda, as *tekoá* frequentadas, bem como as pessoas *guarani* cujas colocações, direta ou indiretamente dão corpo a esta etnografia. Também nesse capítulo é trazida a bibliografia antropológica relacionada à mobilidade.

No terceiro capítulo, “A pessoa, o caminho e o cosmos”, a noção guarani de pessoa dividua (STRATHERN, 2006, p.151) é ressaltada, bem como os termos de sua conformação, e sua importância para o movimento, através da incorporação de potências. Também a noção de cosmos *guarani* segmentado e povoado de alteridades é exposta neste capítulo tratando de seus níveis distintos e as entidades que neles habitam.

“A trajetória povoada por outros” é o título do quarto capítulo. Nele é aprofundada a análise do *jeguatá* enquanto elemento da cosmopolítica estabelecida no ‘caminho habitado’. São inferidos elementos das narrativas mitológicas em torno da mobilidade, trazendo também para fins de análise a noção de *teko a’ã*. Em seu desenvolvimento são evocadas as relações de aproximação, apropriação e afastamento historicamente estabelecidas entre os *guarani* e a alteridade *juruá*, buscando compreender alguns dos elementos dos discursos em torno da mobilidade sob a ótica da abertura ao outro (LÉVI-STRAUSS, [1968] 2006).

Por fim, no quinto capítulo, “Espaços de exclusão, incorporação e imaginatividade”, o caminhar guarani é analisado pelo viés da localidade e das dinâmicas relacionais com os espaços propostas por Munn (2006) bem como das reflexões de Crapanzano (2004, 2005) acerca da influência do imaginado na constituição do real sobre si e na relação com *outros*.

## CAPÍTULO I – PROJEÇÃO, ESPAÇO E DESENCONTRO

### 1.1. CARTOGRAFIA DE SI SOBRE O OUTRO:

A pedido do reino espanhol, no porto de Santa Maria, no ano de 1500 o navegador e cartógrafo Juan De La Cosa confeccionaria o primeiro *mapa mundi* a incluir todas as informações cartográficas sobre o globo até então conhecidas na Europa. Nele constariam, pela primeira vez, representações do continente recém descoberto que seria posteriormente chamado de “América” pelos europeus. Nesta carta o ocidente foi representado em seu topo, o Oriente em sua base, o Norte situado à direita e o sul à esquerda.

Em seu tempo considerado uma façanha sem igual, a *Carta de Marear delas Índias* logo se tornaria lendária entre os cartógrafos e navegadores dos séculos seguintes, uma referência para muitos outros mapas posteriormente criados.

Através de seus traçados De La Cosa também representaria os continentes de África e Europa e parte da Ásia, decorados com figuras representando caravelas e cidades, fortes e reis, escudos e bandeiras, personagens bíblicos e figuras mitológicas. Na *Carta de Marear* vislumbra-se muitas referências históricas, geográficas e imaginativas presentes no quadro referencial ibérico daquele tempo, pois, contrastando com a precisão de forma destinada ao continente europeu, as representações relacionadas à Ásia e à América não possuem definição quanto à sua forma.

As ilhas mesoamericanas do futuro Caribe e costa norte da futura América do Sul aparecem povoadas, não de homens e animais, mas de nomações espanholas e iluminuras de caravelas que contrastam com o verde do interior do continente. A única figura humana em meio à representação do continente americano encontra-se no poente das Antilhas. Trata-se de São Cristóvão, padroeiro dos viajantes e navegadores, levando sobre os ombros o menino Jesus. Segundo Enrique de Leguina (1877, p. 123) uma homenagem do cartógrafo ao navegador Cristovão Colombo que descobrira oficialmente o continente chegando a uma ilha em 1492, a propagar o cristianismo entre os povos pagãos.



**Imagem 2 -**  
*Mapa Mundi*  
criado em 1500  
pelo navegador  
e cartógrafo  
Juan De La  
Cosa a pedido  
dos Reis de  
Espanha, com  
base em todos  
os mapas  
conhecidos  
pelos  
navegadores  
até então.  
Fonte:  
Wikimedia  
Commons.  
(acessado em  
10/01/2009)

Não se tratava propriamente de um desconhecimento por parte do cartógrafo, quanto ao fato do “Novo Mundo”, ser ou não efetivamente habitado. Antes da confecção do mapa De La Cosa já havia anteriormente tomado parte em muitas iniciativas de exploração. Fora capitão de uma das naus da famosa expedição de Colombo de 1492 (LEGUINA, 1877, p.91); navegara o rio Orinoco adentro, embrenhando-se na floresta Amazônica junto à expedição de Alonso de Ojeda, em pelo menos uma ocasião, fora até mesmo flechado ele próprio pelos “nativos” que ausentara de seu mapa.

A carta do cartógrafo navegador De La Cosa representa o ímpeto de exploração espanhol que, há época, se mostrou incapaz de (re)conhecer os povos daquele *estranho* “Novo Mundo”. Inábil também para suplantar as distâncias entre seu quadro de referência e buscar compreender as concepções dos habitantes do continente que alcançara. A diversidade humana não estava no seu horizonte, seja no continente africano, seja nas terras da América.

Foi o descobrimento da América que, como se sabe, forneceu ao Ocidente a ocasião de seu primeiro encontro com aqueles que, desde então, seriam chamados de selvagens. Pela primeira vez os europeus viram-se confrontados com um tipo de sociedade radicalmente diferente de tudo o que até então conheciam, precisaram pensar uma realidade social que não podia ter lugar em sua representação tradicional do ser social: em outras palavras, o mundo dos selvagens era literalmente impensável para o pensamento europeu. (P.CLASTRES, [1980] 2004, p.232)

O lócus do *outro* não-europeu parece inexistir mesmo quando se trata de representar a África e parte da Ásia. As ilustrações distribuídas pelo mapa estão absolutamente inscritas em referências européias, nos conformes com sua própria visão de mundo. São escudos e castelos medievais, monstros marinhos, rosas dos ventos e caravelas. Os humanos são personagens bíblicos, santos, reis magos, reis e cruzados, todos eles de tez branca como a sua própria.

Tudo aponta para a confirmação das interpretações de Todorov [1997] (2003) que ao analisar os escritos referentes às impressões de Cristovão Colombo, apresenta uma boa hipótese de explicação. As referências destes navegantes permaneciam ancoradas ainda em um imaginário pleno de imagens do medievo, na qual não havia lócus para a alteridade com a qual se depararam no contato com povos ameríndios.

**Imagem 3** - Mapa da América Meridional de 1558 de Diogo Homem. Fonte: Wikimedia Commons. (acessado em 10/01/2009)



Em 1558, outra vez a América seria representada a partir dos referenciais de um europeu, desta vez, no atlas encomendado ao cartógrafo português Diogo Homem pela coroa da Espanha. Formado por 29 páginas de pergaminhos cobertas por iluminuras, este atlas abrangia de forma nunca antes concebida, todo o acúmulo de conhecimento cartográfico ibérico sobre o velho e o novo mundo. Em um destes mapas referente à “América Meridional” Homem reproduz algumas das tendências presentes no mapa de De La Cosa, evidenciando o mesmo desconhecimento quanto à forma da América do Sul. Novamente nas representações da costa do Atlântico podem ser vistas inúmeras denominações, contrastando com o os poucos nomes do interior do continente.

No entanto, diferente do mapa de 1500, a carta de Diogo Homem representa também grandes rios, árvores, leões (um deles negro, como um jaguar), castelos, estandartes de Portugal e da Espanha (sobre o território que pretensamente controlavam). Seus humanos, por outro lado são homens de pele escura, em sua maioria nus, ou sumariamente vestidos, levando consigo com arcos e flechas junto de árvores e de casas coletivas. Esta segue até os nossos dias sendo a representação recorrente do *índio* no senso comum. Suas iluminuras baseadas nos relatos de viajantes e desbravadores espalham-se sobre o continente com a finalidade de preencher os espaços vazios deixados entre as parcas referências escritas. *Peru*, *América*, *Quatambis Pars* (País dos Quatambis), *brasilis*, *Terra argenta* (Terra da Prata), *Mundus Nouus* (Mundo Novo) e *Terra Incognita* (Terra desconhecida).

É possível afirmar que o mapa da América de Diogo Homem traz em si a representação vislumbrada de um mundo estranho que desafia suas possibilidades imaginativas. Nele, a imagem de um *outro* genérico da hábitos e formas distintas começa a ser desenhada. Mais um momento a se somar na gênese da “alegoria do índio”, alegoria esta que naquela primeira centena de anos passará a povoar o imaginário dos cristãos europeus, súditos de diferentes coroas.

## **1.2. PROJEÇÕES:**

O mapeamento detalhado da costa dava-se através do registro dos elementos passíveis de futura exploração no interior das ilhas e nas terras continentais. Logo, mapas do “Novo Mundo” mais detalhados que os de autoria de De La Cosa e de Homem começaram a circular entre os europeus, sendo a cartografia o prenúncio da dominação e da guerra (LACOSTES, 1988).

São diversos os empecilhos impedem que afirmemos com segurança qual eram os entendimentos e relações dos grupos humanos com os espaços que percorriam e habitavam, para além das suposições e paralelos com as populações autóctones atuais. Ainda assim, as narrativas coloniais trazem algumas pistas de quais eram as imagens conferidas aos europeus recém-chegados pelos autóctones da América: das perspectivas grupos ameríndios, o desencontro não fora menor. Nestes primeiros momentos do contado consideravam a possibilidade destes portugueses serem deidades enviadas até eles pelos seus próprios deuses e, baseando-se nessa crença, homens e mulheres *Tupi* entregaram seus filhos para que fossem levados às terras imortais. No entanto, ao fim da viagem, após serem acomodados em porões imundos entre macacos e papagaios, estes jovens *tupi* seriam exibidos e escravizados em cidades da Europa (THOMAS, 1981, p.35).

Geralmente, a necessidade de explicação do *outro*, seja na perspectiva dos europeus, seja do ponto de vista dos coletivos originários, era suprida com a projeção de concepções originadas e ancoradas em pré-textos, presentes nos imaginários destas coletividades. Fosse se tratando de noções de espaço e de tempo, preceitos de organização, parentesco e sacralidade, as distâncias entre formas de humanidade distintas mostravam-se tão amplas quanto às distâncias oceânicas que separavam seus continentes, ainda que por vezes houvessem algumas coincidentes aproximações.

Em suas próprias referências os europeus veriam as terras ocupadas pelos povos das terras baixas do continente *australis ocidental* como as províncias de um império, ou mesmo reinos medievais. Da mesma forma que aquele que falasse por um grupo seria concebido, na cosmovisão europeia, tal qual a imagem de um rei. Ou ainda, num movimento contrário, a estranheza com relação a tão distintos modos de ser nunca seria completamente abandonada. O *outro* seria caracterizado também como aquele cuja identificação se daria justamente pela ausência das instituições semelhantes àquelas existentes no contexto europeu - “sem fé, lei, ou rei”.<sup>7</sup> Também aos selvagens estariam ausentes e lhes seria negado os preceitos de uma “crença verdadeira”, “uma legislação legítima” e um “soberano empoderado” (P.CLASTRES, 2002, p.45).

Supunha-se também, a existência de uma mesma espacialidade, dessa forma os

---

<sup>7</sup> A expressão é fruto das observações de Pero de Magalhães Gandavo, que em 1576, ao notar a ausência dos fonemas ‘f’, ‘l’ e ‘r’ entre os Tupi da costa atlântica, utilizada para caracterizar seu parco entendimento sobre estes povos através da ausência de elementos constituintes das referências culturais européias. (MAGALHÃES GANDAVO, 1999).

agrupamentos dos povos nativos seriam chamados de “aldeias” pelos portugueses e espanhóis, em correlação com as aldeias existentes em suas próprias pátrias, e do lado dos ameríndios é possível especularmos se não teriam eles pensado em um primeiro momento que estes outros de além mar, que naquele momento se aproximavam, não estariam ali de passagem, ou se desejariam tornar-se parentes.

Supunha-se ainda do lado europeu que as “aldeias dos gentis” das terras descobertas permanecessem continuamente em um mesmo lugar como as cidades da velha Europa, enquadradas em um constante localismo.<sup>8</sup> Junto de algumas destas “aldeias” os recém chegados ergueriam suas construções, a partir das quais reorganizariam pouco a pouco os espaços a imagem e semelhança da organização existente nas cidades européias no continente que viria a se chamar América.

Os critérios de nomeação do espaço e das coletividades não seria propriamente um problema: a área onde se encontrava gente vinculada a determinado “líder”, assim como sua própria gente, receberia o nome do líder em questão ou a denominação conferida por um grupo anteriormente contatado ou mais aproximado dos exploradores. Dessa forma também seriam batizados alguns rios, lagos e montes junto dos quais se encontravam populações autóctones.

(...) encontraram os *guarani* formando conjuntos territoriais mais ou menos extensos que chamaram de ‘províncias’, reconhecidas pelos seus nomes próprios: Cario, Tobatín, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú, gente do Guairá, do Paraná, do Paraguai, do Uruguai e os do Tapes (...) (MELIÀ, 1993, p.295)

Seguindo esta lógica, o coletivo pelo qual falava *Paraguá* seria denominado “gente do *Paraguá*” ou somente “os *Paraguá*”, sendo esta também a denominação do local em que se encontravam – Paraguai (MELIÀ, 1993, p.296). Nos casos de rios, lagos e outras particularidades do relevo a denominação apresentada pelos guias, geralmente grupos de originários aliados, por vezes era mantida, recebendo um acento “europeizado”, sendo, por vezes, substituída pela denominação de alguma data específica vinculada aos dias de santos (D’EVREUX, 2002).

A estes povos distintos, falantes de uma mesma língua, detentores de formas rituais

---

<sup>8</sup> Reconhecendo o movimento como central à cosmovisão e ao idioma *navajo* Crapanzano (2004, p.32) também se pergunta como esse localismo de ter parecido para pessoas ameríndias que durante séculos – senão milênios – estavam em movimento até que fossem confinadas em reservas.



semelhantes, seria conferido a denominação *guarini'va* (gente de guerra) ou *guarini'jara* (senhores da guerra) que, em seu contorno reduzido e europeizado, tomaria forma do termo *guarani* (Montoya 1876).<sup>9</sup>

Via de regra, quase todos os outros aspectos da alteridade recebiam o mesmo tratamento de “contato em desencontro” pelo europeu. Xamãs caminhanes, grandes oradores(as) a quem os autóctones chamavam *karaí*<sup>10</sup> (ou seu feminino *kunhã karaí*) ou *karaíba*, seriam tratados(as) como “feiticeiros(as)”, contra quem seus próprios clérigos se contraporiam através do doutrinamento da “verdadeira religião”. Para a surpresa e horror dos clérigos cristãos os “feiticeiros” não se contrapunham às suas crenças como faziam os mouros (uma das principais alteridades do homem europeu pré-colombiano), mas as assimilavam conforme a sua conveniência. Esta assimilação geralmente com o intuito de estabelecer uma simetria ou mesmo superioridade de potência em relação às curas se dava através da mistura dos aspectos de seu xamanismo com os da “verdadeira fé” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a: 185; FAUSTO, 2005, p.393).<sup>11</sup>

Nas insurreições resultantes da presença colonial, uma série de técnicas – ora de incorporação, ora de afastamento – seguiriam nos conformes de “economias bélicas da alteridade” (FAUSTO 2001) alargada pela presença destes “*outros diversos*”. Melià (1986. p.170) resgata das primeiras documentações jesuíticas os rituais de refutação do batismo empreendidos na rebelião de 1567 liderada por *Oberá*, onde grupos *guarani* antes reduzidos em missões renunciavam ao nome cristão, recebendo nomes nativos em rituais orquestrados por xamãs profetas *karaí*. Ao mesmo tempo, aspectos da religião cristã relacionados ao poder – títulos, deferências e procedimentos clericais – eram incorporados por esses mesmos grupos em suas próprias perspectivas. Alguns *karaí* chegavam mesmo a afirmar serem Jesus ou o papas em seus discursos proféticos (ibidem p. 30).

Em grande parte das vezes os meios frágeis de comunicação estabelecidos entre

---

<sup>9</sup> Quinteros & Guaranía apresentam ainda outra possibilidade interpretativa a partir de uma análise detalhada dos significados presentes no termo Guarani. Segundo os linguistas *gua-* pode ser tomado como “gentílico”; *ra* significaria “pessoa” (como em *hára*, ex.: *yvyrahára*, “carpinteiro”, de *yvyrá*, “madeira”), ao ofício; *ni* colorido, brilhante, pintado. Pintura corporal que os autores associam de igual maneira a guerra (2000: 25).

<sup>10</sup> Hélène Clastres (1978: 38) afirma que Montoya em seu *Tesoro de la lengua Guarany* já registra o significado literal da palavra *karaí* como tendo *kara-* o sentido de habilidade e destreza e *í* indicar perseverança.

<sup>11</sup> Mais adiante, no quarto capítulo desta dissertação este aspecto será novamente abordado com o intuito de demonstrar como certos elementos apropriados dos discursos jesuítas estabelecem relação com a lógica do *jeguatá*.

*euromerenciados*<sup>12</sup> e autóctones só serviriam para evidenciar a distância entre concepções de mundo. Na ótica de Todorov (2003) os europeus conquistariam as Américas sem, no entanto, descobrir de fato seus habitantes.

(...) aquilo que no século XVI se dizia dos índios, com pouquíssimas transformações é ainda um discurso amplamente vigente (...) tudo aquilo que não possa ser identificado através da comparação às formas euromerenciadas – conceber a política, organizar o espaço e pensar o corpo – não existe. Nesse sentido o ‘índio’ é como uma criança, alguém ‘a ser ensinado’. Suas formas particulares de política, espacialidade, corporalidade e religiosidade são ignoradas, deixadas de lado em nome do ‘certo’ [que mais certo é, tanto mais se alinhe às formas euromerenciadas] (SALDANHA & SOUZA PRADELLA, 2008, p.64)

Para a maior parte destas coletividades, centenas de anos de contato não significariam necessariamente um encontro: em seu lugar presenciariam um sem número de “contatos em desencontro” que colocariam em cheque não só sua autonomia (SOUZA PRADELLA, 2008:62), mas em larga escala, os levaria a uma quase aniquilação através da imposição de formas de *culturas de terror* (TAUSSIG, 1993, p.30) por parte dos estrangeiros sobre os autóctones.

### 1.3. DEMARCAÇÃO DO OUTRO COMO EXERCÍCIO DE FORÇA:

O desencontro permanece ainda na atualidade, marcado por relações de dominação e tentativas de imposição de concepções euromerenciadas às coletividades autóctones. O contato segue se dando invariavelmente enraizado em uma série de constrangimentos cosmológicos e projeções através dos quais a população *euromerenciada* “concebe” o *outro* indígena, nos termos de como deve ser seu corpo, seu pensamento, seu comportamento e sua relação com o cosmos. Tais constrangimentos se evidenciam em um desejo de sedentarizar e “demarcar” o lugar dos povos originários, geralmente remetendo-os a lugares distantes e isolados, onde estes possam permanecer “fiéis a concepções de *índio*” criadas e sustentadas

---

<sup>12</sup> O termo ‘*euromerenciamento*’ e suas variações é aqui empregado com o intuito de refinar a idéia de ‘*eurocentrismo*’ para além da metáfora espacial ‘como centro a Europa’. Possui paralelos com o conceito de ‘*europeizismo*’ sugerido por Gustavo Lins Ribeiro (1993:09). Buscando abranger também uma ‘noção de cultura’ enquanto emaranhados ou constelações de referências (BARTH 2000:127).

pelos *brancos*<sup>13</sup>.

Busca-se definir assim, de antemão, geralmente em um tom tutelar, os espaços pelos quais os povos originários devem circular, bem como aqueles em que os *índios* não devem ser encontrados. É importante deixar evidente que demarcar os espaços é demarcar o *outro*, ou seja, demarcar *a priori* as relações e os limites desse outro que não se conhece. Designações como estas são geralmente realizadas sobre os povos indígenas, em grande medida sem qualquer participação destes ou sequer a audiência de sua opinião.

Com pouca margem para dúvidas os *índios* que caminham são entendidos como grandes empecilhos para os projetos privados e governamentais. A mobilidade dos grupos autóctones desafia a perspectiva de implementação e formulação de serviços nas chamadas “políticas públicas”, sejam estes básicos ou específicos. Tanto seus formuladores como aqueles que as executam dificilmente compreendem o ímpeto de “caminhar” que leva grupos até então assistidos e/ou em terras demarcadas a se colocarem a beira de estradas em lugares onde qualquer assistência dificilmente os alcançará. Passam então a ser enxergados como semi-homens, ilógicos ou pré-lógicos em suas atitudes, cuja tutela estatal deve se esforçar por, na ótica de alguns, “preservar” e “isolar” e, na ótica de outros, “integrar” e “corrigir”.

Apesar do discurso “politicamente correto” de respeito às “culturas minoritárias” em voga na última década, na maior parte das vezes as políticas públicas levam apenas parcialmente em conta as especificidades destas coletividades. Parece mesmo haver um limite, ainda que nebuloso, que define o que pode ser negociável, se perdendo também em um jogo de “batata quente” entre diferentes instituições no que se refere à suas atribuições. Há mesmo certa “polifonia divergente” (PIRES, 2007, p.162) em meio à qual são desconsiderados tantos os direitos quanto as especificidades destas populações.

Dentro e fora dos meios acadêmicos resiste ainda a noção de “diferença cultural enquanto fruto do isolamento” em consonância com as políticas de reserva de terras, que considera o confinamento físico da alteridade como a única forma de “preservar a autenticidade das culturas indígenas” como se tais culturas fossem estáticas e não-históricas (OLIVEIRA, 1999).

Em alguns setores da sociedade brasileira de viés desenvolvimentista, cuja influência política e econômica é considerável, os povos originários ainda são vistos como signo do

---

<sup>13</sup> Emprego aqui o termo êmico na língua portuguesa utilizado em diversas línguas pelas coletividades autóctones da América em referência às pessoas das ‘sociedades euroreferenciadas’.

atraso, resquícios de um tempo passado, empecilhos aos muitos projetos de exploração dos chamados “recursos naturais”, especulação imobiliária e monocultura. Posições como estas estão presentes nos principais conflitos entre indígenas e não-indígenas no Brasil. Com base nessa significação muitos episódios têm ganhado notoriedade na imprensa nacional. Para ser sintético, cito apenas três exemplos atuais: a campanha *antiindígena* promovida pela papelreira Aracruz do Brasil e seus apoiadores<sup>14</sup>, o litígio entre os latifundiários do arroz e os povos indígenas de Raposa Serra do Sol em Roraima<sup>15</sup> e os conflitos semelhantes por conta da expansão do agronegócio, entre *fazendeiros* advindos do sul e do sudeste nos últimos cinqüenta anos, e povos autóctones no Mato Grosso do Sul.

Tanto no primeiro exemplo como no último estão envolvidas coletividades *guarani*, respectivamente grupos *mbyá* e *kaiowá*. Profundamente impactadas com a derrubada das matas e privação dos espaços com as quais possuíam relações ancestrais e dos quais retiravam a caça e os “remédios” necessários para suas existências, estas coletividades entendem os cercamentos e a monocultura que hoje marcam a paisagem de diversos estados no Brasil através da lente de uma escatologia nos conformes com suas cosmologias. A percepção das políticas de confinamento apresentadas através de metáforas manifesta não só a importância do caminhar, mas também sua inviabilidade em um mundo em que tais deslocamentos ficam cada vez mais difíceis, em parte devido à violenta sobreposição de rotas originárias por fronteiras nacionais e a conseqüente privatização de espaços e recursos.

Entre os *Guarani* parece haver um entendimento de que a política de reservas é um mal necessário frente ao aumento da presença dos *brancos* e suas conseqüências, como a perda da possibilidade de caminhar, de se relacionar com os espaços, tal qual se fazia num passado não muito distante. As metáforas recorrentes para a política de reservas dão conta de uma relação assimétrica estabelecida entre *brancos* e *índios*, na qual os primeiros tratam os segundos como animais a serem criados em cercados ou cativeiros<sup>16</sup>. Esta percepção pode ser vislumbrada nos depoimentos de dois interlocutores.

---

<sup>14</sup> Através de outdoors (ver anexo 1) e campanhas publicitárias nos meios de comunicação em massa e utilizando de um discurso *antiindígena* desenvolvimentista a empresa buscou contrapor o ‘progresso’ levado pela indústria ao norte do estado do Espírito Santo, e o ‘atraso’ ou empecilho da ação da FUNAI que supostamente teria trazido ‘índios’ àquela mesma região.

<sup>15</sup> Episódio amplamente utilizado como subterfúgio para que se atualizasse em alguns meios de mídia a figura do mal selvagem, não mais o canibal de outrora, agora um selvagem conspirador contra a soberania nacional e suposto aliado de grupos estrangeiros obscuros cujo objetivo maior é a internacionalização da Amazônia.

<sup>16</sup> No sub-capítulo 4.2 intitulado “Entre os *jurua* e outros obstáculos” apresentarei de forma mais aprofundada algumas destas metáforas.

Antes a gente ia andando. Com o pé no chão, ia e podia parar assim, em qualquer lugar. Ia andando até o mato e lá ficava um pouquinho, descansar. Agora procura mato, não tem. Procura caça, não tem. Se pega e sai andando tem cerca, tudo cercado, *juruá*<sup>17</sup> cercou tudo, enferpou a terra. Fez cercadinho e botou a *Guaranizada* pra não poder mais andar. Agora tudo isso já foi feito então a gente tem que brigar pelo cercadinho, cuidar pra ter onde ficar (Valdecir Timóteo, T.I. Cantagalo, agosto de 2008)

(...) percebi que os *juruá* tão criando os *Mbyá* que nem galinha, assim tudo preso, do mesmo jeito do galinheiro. Fica então e dão milhozinho pro *Mbyá*, pra ele não caminhar. (*Verá Poty* Benites, Porto Alegre, fevereiro de 2007)

Existe uma diferença geracional de percepção sobre as demarcações. Os jovens *guarani* em sua maioria entendem a demarcação das reservas como um subterfúgio necessário à ocupação massiva dos *brancos*, já os velhos por sua vez, tendem a reforçar a idéia de que a terra segue sendo como sempre fora: de suas deidades, que a criaram imperfeita (*yvy koaxy*) para benefício e ônus de todos, sendo os *brancos* e seu “modo de ser” somente mais um indício desta imperfeição projetada<sup>18</sup>.

Não foi o branco que criou a terra, *Nhãnderú* a deixou para que caminhássemos sobre ela (...). Há muito tempo sabemos quem criou as coisas da terra, sabemos quem criou os bichos e os deixou também aqui na terra. Por isso sempre digo que os brancos não podem ter ciúmes da terra, pois *Nhãnderú* a criou para que pisássemos sobre ela. *Nhãmandú* continua iluminando incansável esta terra porque seus filhos aqui caminham. (*kunhã karáí* Pauliciana, T.I. Cantagalo, agosto de 2008)<sup>19</sup>

Através destes elementos apresentados, vale ressaltar o caráter de constatação inicial assumidos pelo desencontro entre concepções de espacialidade e mobilidade entre populações

<sup>17</sup> *Juruá* é atualmente a denominação *guarani* (*Mbyá* e *Nhandeva*) mais freqüente para os eurodescendentes. Possui pelo menos dois significados: ‘boca peluda’ em referência as barbas dos antigos espanhóis e portugueses, e também ‘da boca para fora’ em referência ao pouco valor que estes outros conferem à palavra.

<sup>18</sup> Este assunto será retomado posteriormente de forma mais aprofundada.

<sup>19</sup> Durante a reunião da Comissão Nacional de Terra *Yvy Rupá*. Pronunciada originalmente no idioma *guarani*, foi traduzida por Santiago Franco e integra o documentário *Essa pergunta vai ficar sem resposta*, a ser lançado na segunda metade de 2009, cuja temática é a expulsão da família de Santiago e de que forma ela foi percebida entre os *Guarani*. A reunião da Comissão Nacional de Terra *Yvy Rupá*, ocorreu na Terra Indígena do Cantagalo em novembro de 2008.

autóctones e exógenas. Traz-se aqui o entendimento autóctone *guarani* da imposição de um sedentarismo através das demarcações que, analisado a partir de sua *mito-lógica* é considerado ilegítimo, já que o mundo é das divindades, não dos *brancos* que, para garantirem a hegemonia de sua forma de organizar o espaço, colocam os *Guarani* em posição de subordinação (LÉVI-STRAUSS, [1968] 2006).

Este primeiro capítulo teve como foco a retomada dos aspectos históricos do desencontro de visões de mundo ocorrido no continente americano entre autóctones e *euroreferentes*. Foram tratadas igualmente as implicações da projeção/construção da imagem do *outro* a partir das próprias referências; o surgimento da figura do *índio* genericamente concebido pelo imaginário ocidental (SOUZA PRADELLA 2008) no imaginário ocidental; a dificuldade de diálogo no contato entre povos com noções distintas de espacialidade; e a demarcação do *outro* (e de seu “território”) conforme as próprias referências enquanto exercício de força, com a mobilidade indígena sendo submetida às demarcações espaciais das sociedades de matriz européia.

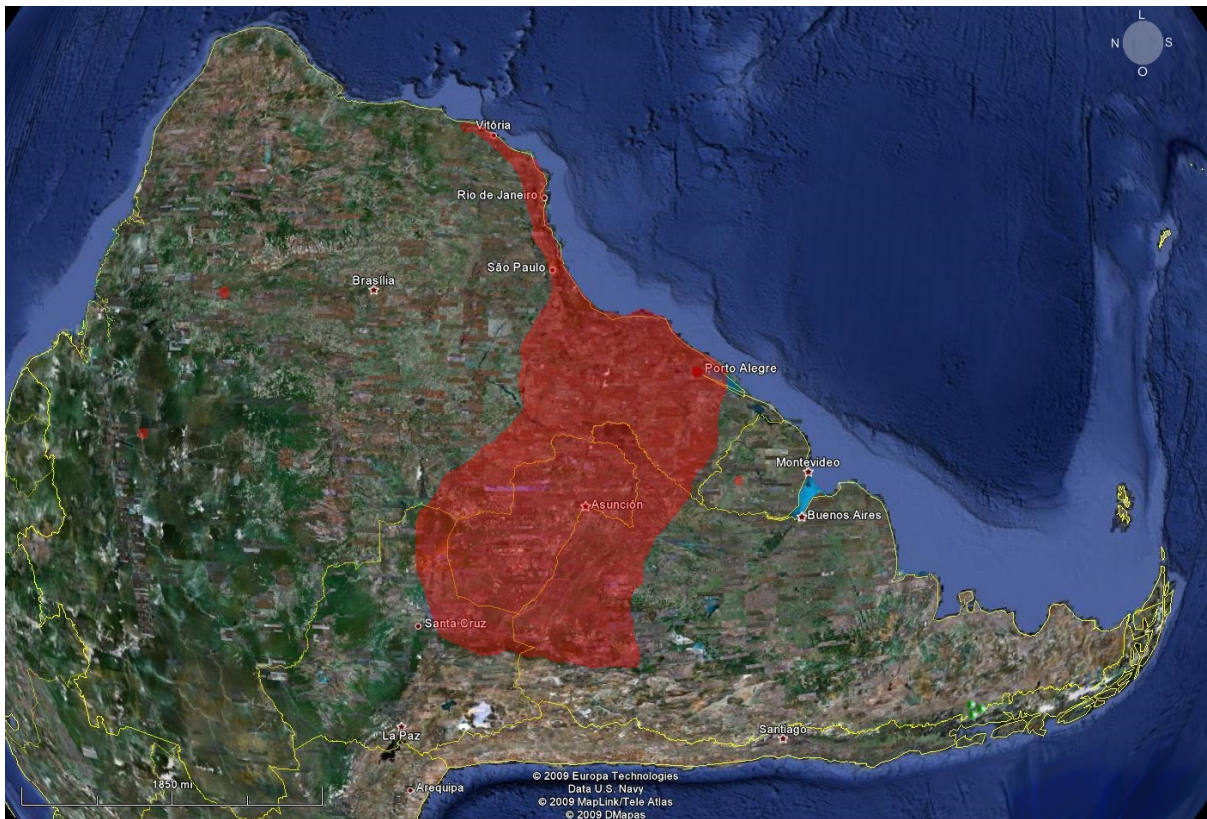
Tomando o desencontro como tema de fundo das relações entre as populações autóctones e aquelas de matriz européia, no capítulo seguinte serão apresentados aspectos relevantes das coletividades *guarani*: iniciando com um breve panorama de sua presença no continente sul-americano, apontando também as especificidades do contexto brasileiro, descrevendo a região em que se desenrola esta etnografia e apresentando os interlocutores nesta pesquisa. Ao fim deste mesmo capítulo, ainda que de maneira um tanto sintética, a bibliografia sobre a mobilidade entre estas populações será também apresentada.

## CAPÍTULO II – GUARANI

### 2.1. UM POVO CONTINENTAL:

Os *Guarani* podem ser definidos como um conjunto de povos falantes de formas dialetais componentes da língua *guarani*. Esta por sua vez integra numa esfera mais ampla a família lingüística Tupi-*Guarani*, que é parte constituinte do grande tronco lingüístico Tupi.

Estima-se que o quadro demográfico das coletividades *guarani* no período pré-cabralino chegasse à cerca de um milhão e meio (P. CLASTRES, 2003, p.109). Após a chegada dos europeus, este volume populacional foi drasticamente reduzido como resultado de epidemias, políticas coloniais de escravidão e etnocídio (idem, p. 79) perpetuadas durante séculos pelos europeus e seus descendentes.



**Imagem 4** Panorama aproximado da presença guarani na atualidade. Imagem de satélite obtida através do software Google Earth.

Apesar da imensa queda populacional, na atualidade os *Guarani* são considerados uma das maiores coletividades originárias na porção meridional da América do Sul. Divididos

em pelo menos sete parcialidades<sup>20</sup> – *Kaiowá*, *Mbyá*, *Nhandeva*, *Ava-Xiriguano*, *Guarayo*, *Izoceño* e *Tapieté* –, cada uma delas, constituídas na forma de redes de parentesco extensas. Interagem com amplas e distintas regiões ainda que geralmente (e oficialmente) estejam habitando “arquipélagos” de áreas de pequeno e médio porte, em situação fundiária diversa – das faixas de domínio nas margens das estradas estatais às terras indígenas reservadas – nos territórios nacionais do Paraguai, da Argentina, do Uruguai, do Brasil e da Bolívia.

Segundo boa parte da bibliografia, cada uma das parcialidades possui características distintas historicamente constituídas as quais se evidenciam nos aspectos lingüísticos diferenciados, cada qual formando um dialeto. Cada uma destas também se distingue das outras, no que se refere à diversidade de relações estabelecidas histórica e contemporaneamente com outros povos de matriz indígena, negra e/ou européia.

Alguns autores consideram a possibilidade das parcialidades *Xiriguano*, *Guarayo*, *Izoceño* e *Tapieté* se originarem de grupos *aruak* e *chané* “guaranicizados” (RODRIGUES, 1985, p.42). Ainda assim, conforme Quinteros & Guaranía, todas as parcialidades compartilham entre si elementos de “guaranicidade” (*avacidade*) ou “modos de ser” semelhantes que, em diferentes circunstâncias históricas, foram chamados *Guarani* (QUINTEROS & GUARANIA, 2000, p.24). Logo, apesar da diversidade dialetal, as parcialidades *guarani* conservam grau significativo de proximidade, tanto em relação à matriz lingüística, quanto no que se refere aos aspectos cosmológicos. Portanto, um *Mbyá* que atualmente viva no litoral do Espírito Santo com pouco esforço é capaz de compreender e de ser compreendido por um *Xiriguano* habitante nos charcos aos pés da cordilheira boliviana.

De forma similar, estas parcialidades não reconhecem como limites as fronteiras nacionais sobrepostas aos seus territórios. Além do Brasil, existem grupos *kaiowá* também presentes na porção norte do Paraguai e leste da Bolívia, populações *mbyá* e *nhandeva* podem ser encontradas não só no sul e sudeste do Brasil, mas também nas regiões do norte da Argentina, no Paraguai e em uma ou duas áreas no Uruguai (LADEIRA 1992).

Onde quer que os grupos de duas ou mais parcialidades *guarani* se encontrem, circulando e coabitando uma mesma região, o caráter da relação estabelecida entre estes pode possibilitar tanto um grau relativo de aproximação lingüística e ritual, como, num sentido contrário, medidas de distinção e distanciamento.

---

<sup>20</sup> Denominadas por alguns autores como ‘subgrupos étnicos’ (SCHADEN 1974; LADEIRA 1992).



## 2.2. ENTRE BRASILEIROS:

No território brasileiro, podem ser atualmente encontradas três das sete parcialidades *Guarani*. São elas a *Kaiowá* (cuja autodenominação é *Pai-Tavyterã*), a *Mbyá* e a *Nhandeva* (também chamada *Xiripá*) (SCHADEN, 1974, p. 7; LADEIRA, 1992, p.62).

Os *Kaiowá* são a maior coletividade contando com cerca de 19.000 pessoas localizadas no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, dispostas em áreas cada vez menores, em franco processo de confinamento por empresas de expansão do agronegócio (*agrobusiness*). No contexto brasileiro os *Mbyá* – cuja coletividade é em torno de 5.000 a 6.000 pessoas – e os *Nhandeva* – aproximadamente 10.000 pessoas – compartilham um mesmo território transitando por um “arquipélago” de pequenas áreas que têm o litoral do Espírito Santo e o Oeste do Rio Grande do Sul (LADEIRA 1992, p38) como fronteiras norte/sul e o litoral atlântico como limite ao leste. Existem também grupos familiares *Mbyá* originários de uma mesma família que se dirigiram para o Brasil após a Guerra do Paraguai vivendo na região norte do país nos estados do Pará e do Tocantins, havendo também poucas famílias dispersas pelo centro-oeste brasileiro (LADEIRA 1992:62).

Em algumas terras indígenas (T.I.s)<sup>21</sup> do Rio Grande do Sul, coletivos *Mbyá* e *Nhandeva* estabelecem laços de contato intenso

se conectam direta e indiretamente entre si por redes de parentesco, de alianças políticas descentralizadas e práticas rituais xamânicas, atualizadas por uma intensa e extensa circulação de pessoas e famílias visitando-se mutuamente dando continuidade aos intercâmbios de sementes, pequenos animais, informações sobre os parentes, músicas, saberes cujos valores fundamentais são a confiança profunda e a mutualidade nos laços sociais (FAGUNDES, 2008, p. 92).

A divisão entre as parcialidades *Nhandeva* e *Mbyá* no contexto desta etnografia mostra-se, portanto, controversa. Em mais de cinco anos de etnografia jamais presenciei um guarani se reconhecer enquanto *Nhandeva* (*Xiripá*). Nas duas ocasiões em que indaguei aqueles que eram referidos por *Nhandeva*, seja pelos *brancos*, seja por alguns *Mbyá*, sobre

<sup>21</sup> Utilizo o termo ‘terra indígena’ (cuja sigla convencional é T.I.) em sua concepção ampliada, abarcando acampamentos e áreas de paragem, independente, portanto de seu caráter de reconhecimento pelo órgão estatal responsável.

esta pretensa identidade, a resposta foi em outros termos “somos todos *guarani*” ou “*Mbyá* e *Xiripá* é tudo a mesma coisa”. Da parte dos *Mbyá* a resposta se dividia: enquanto uns se referiam a diferenças lingüísticas de lugares distantes ou do passado, outros diziam dos supostos *Xiripá* “se vivem com a gente e falam como a gente, é igual a nós”. Um de meus interlocutores diria textualmente “são todos *mbyá*”.

Este fenômeno pode estar relacionado ao impacto político da taxonomia antropológica culturalista comuns nas décadas 1930 à 1970. Buscando identificar e estudar processos de “aculturação” antropólogos como Egon Schaden classificaram grupos autóctones, conforme seu grau de suposta “perda cultural” e “assimilação” na “sociedade ocidental abrangente”. Trabalhos como os de Schaden (1969) traziam em seus títulos a idéia de “Aculturação Indígena” que, por mais críticos a essa noção e militante da “indigenicidade” etnografada que fossem, acabaram por legitimar tardiamente um discurso aculturativo sobre o *outro*. Tais comparações foram assimiladas por instituições governamentais e privadas no trato com os *índios*, e as teorias de aculturação permaneceram vigente no senso comum ocidental nas décadas seguintes (PEREIRA, 1996, p.253).

Disseminados em pequenos núcleos numa extensa área, os *Guarani* hoje existentes em território nacional se caracterizam pela mutiplicidade de situações de contacto interétnico, oferecendo ao antropólogo a possibilidade de estudar os fenômenos aculturativos em ampla escala de variação. Este fato foi quase determinante com relação ao rumo a ser dado à pesquisa. Esta haveria de comportar, é claro, o levantamento geral da cultura da tribo, mas focalizaria de preferência aspectos similares e diferentes da aculturação nos vários núcleos em função da variabilidade das condições. A par disso, cumpriria atender a outras conseqüências dos contatos interétnicos, em especial aos problemas de miscigenação e às atitudes ambivalentes dos índios em face da população e da cultura “nacionais” (SHADEN, 1974, p.6).

O julgamento moral desfavorável contido no rotulo de “mais aculturados” no caso das populações *Guarani*, recairia sobre os *Nhandeva*, e junto dele viriam estigmas no âmbito das coletividades indígenas, mas também institucionais. Sempre que comparados aos grupos *mbyá*, dignatários de um grau maior de “indigenicidade”, aos *Nhandeva* era creditada um menor grau de pureza. Como conseqüência é possível falar de um processo de *mbyalização* dos *Nhandeva*, que têm gradualmente em muitos contextos, assumido práticas, rituais e

expressões próprias dos *Mbyá*. Este fenômeno parece ocorrer tanto pela proximidade estabelecida entre os grupos em função do confinamento ocasionado pelas políticas governamentais de reservas indígenas estabelecidas na segunda metade do século XIX e durante o século XX, quanto pelo fato dos *Mbyá* serem ainda identificados por agentes da sociedade *euroreferenciada* – ONGs, e órgãos governamentais – como supostos portadores de certa “autenticidade indígena”.

Na esfera dos escritos acadêmicos, pesquisadores que realizaram suas etnografias junto a grupos familiares que por vezes foram referidos como *Nhandeva*, ao se referirem a estes coletivos pesquisados em suas teses e dissertações, tomam-lhes como *Mbyá-Guarani*. Diante destas constatações escolhi assumir conscientemente o termo genérico “*Guarani*” em minha escrita.

Tomo por *guarani* em primeira instância os grupos com os quais realizei minha etnografia, bem como, num sentido mais geral, em referência às coletividades reconhecidas como *Guarani* pelos grupos anteriormente citados. Não se trata de ignorar possíveis distinções dialetais e rituais entre as parcialidades existentes em outros contextos. Ao menos neste contexto etnográfico elas não parecem existir, e se existem não parecem possuir grande importância.

A generalidade das reflexões aqui apresentadas não necessariamente acompanha a amplitude e a diversidade das coletividades denominadas “*Guarani*”, uma vez que podem não abranger todos os grupos que se reconhecem nesta identidade. Tal fato, no entanto, apesar de não comprometer a análise, evidencia a fragilidade de certas categorias interpretativas – como “povo”, “população” e “nação”, ou mesmo no termo “etnia”, a despeito de ser considerada mais “científica” – frente à complexidade do fenômeno pesquisado, fazendo com que por rigor epistemológico estejam aquém das possibilidades interpretativas dos fenômenos observados<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Há de se questionar o que está por trás dos discursos que optam por definir os brasileiros como nação e os *guarani* como ‘etnia’. Parece-me nos dois casos uma escolha antes de tudo política onde a autoridade do definidor silencia ruídos dissonantes, oculta gradações e hierarquiza diferenças reproduzindo nesse processo uma infinidade de assimetrias. Frente à obsolescência da oposição entre sociedades simples e complexas, versão eufemística da oposição ‘selvagem-civilizado’, tanto uma como a outra fazem parte do hall das ‘grandes divisões’ identificadas com projetos de dominação e conquista (GOLDMAN, 1997). A idéia weberiana de “grupo étnico” foi definida por este autor para abranger ‘*grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva*’ (WEBER, [1921] 1991, p. 270); descrição que com poucos ajustes serve tanto para os *guarani* quanto para os *brasileiros*. Em outro sentido não se trata apenas de uma ‘questão quantitativa’ já que hoje,

No imaginário brasileiro em geral, os *Guarani* seguem sendo simultânea e contraditoriamente desconhecidos, desprezados e reverenciados. Em muitos contextos locais os *índios*, não só *Guarani*, mas também de outros grupos, são tomados como “ancestrais consangüíneos” por parcelas de brasileiros que com eles se identificam. Esta identificação, no entanto, é ambígua marcando uma relação de dominação da ancestralidade branca sobre a autóctone. No Rio Grande do Sul, estado mais meridional considerado também um dos mais europeizados do Brasil, ainda nos dias de hoje *brancos* se orgulham em dizer que seus avôs “caçaram índias no mato” e lhes tomaram como esposas.

Em outra conjuntura, aos olhos dos brasileiros geralmente identificados com projetos desenvolvimentistas cuja identidade se fundamenta na positivação de uma “origem européia” os “bugres” são por vezes vistos com hostilidade, considerados evidências do “atraso” e da “selvageria”, tomados como símbolo miséria da “nação”<sup>23</sup> (SOUZA, 1998). Há também os que se negam terminantemente em acreditar na existência de “índios vivos” considerando todos aqueles que se dizem *índios* como impostores. Há outros ainda que consideram que os “povos tradicionais” devem permanecer como exemplares de uma diferença reduzida a folclore, a ser mantida tão “pura” quanto equidistante de qualquer esfera de participação ou debate, impedindo assim que “prejudiquem interesses políticos e econômicos maiores”.

Tais posições estão fundamentadas em um desconhecimento quase geral sobre as populações indígenas pela chamada sociedade nacional. Geralmente esta última avalia os diferentes grupos segundo estereótipos de índio genérico – o “bom selvagem” e o “mau selvagem” – a serem projetados sobre as populações autóctones atuais. As memórias e impressões se confundem tanto com as imagens criadas pelos eurodescendentes sobre os índios do contato, mas também pelas releituras dos *índios* literários surgidos nos escritos de autores românticos do século XIX como José de Alencar<sup>24</sup>. Mas também se confunde com

---

como antes, onde quer que os ‘índigenas’ sejam maioria numérica, são minorados de diversas formas, seja pelo ocultamento de sua presença e demandas (SOUZA, 1998), seja através de novas políticas de etnocídio (P.CLASTRES 2003: 79). Se pelo contrário assumirmos como definidor o caráter quantitativo, cabe então recordarmos o processo pelo qual se deu a ‘etnicização’ (minorização) das populações indígenas na maior parte das Américas: séculos de políticas de genocídios, divisões e escravidão – promovidas pelos europeus e seus descendentes contra as populações autóctones.

<sup>23</sup> Acredito não ser necessário me estender tratando das conseqüências desta segunda posição. Basta que recordemos uns poucos casos exemplares como o triste fim do *pataxó* Galdino Jesus dos Santos e do *kaingang* Leopoldo Crespo. O primeiro queimado vivo enquanto dormia em um ponto de ônibus na capital do país em abril de 1997, o segundo morto a pontapés e garrafadas no município de Miraguai, no Rio Grande do Sul em janeiro de 2003.

<sup>24</sup> Movidos pelo afã chauvinista da primeira metade do século XIX os românticos brasileiros tomaram a imagem dos índios em substituição dos cavaleiros, dos bárbaros e dos camponeses – personagens literários do romantismo europeu – na criação de narrativas sobre o surgimento da ‘nação brasileira’. Em sua trilogia

referências advindas de outros lugares entre estes o “índio nacional”, comemorado nas escolas nas séries primárias durante o “dia do índio”, e o “selvagem vilão” promovido pelos filmes de cowboys estadunidenses da primeira metade do século XX (SOUZA PRADELLA 2008).

Em se tratando das relações estabelecidas entre as coletividades *guarani* e a sociedade brasileira não-indígena existe uma dificuldade inerente à extensão e diversidade de situações observadas. De famílias de pequenos agricultores aos latifundiários e seus empregados, dos representantes de órgãos governamentais aos donos de armazéns, de apoiadores de ONGs aos acadêmicos – existe toda uma gama de agentes ocasionais ou intencionais que tomam parte em maior ou menor medida no universo de relações destes grupos. O caráter destas relações é geralmente amistoso conforme o contexto, ainda que se possa questionar se um “encontro de fato” (nos termos de entendimento) faz parte do caráter destes contatos.

Da existência relativamente digna, ainda que internamente atribulada das terras indígenas demarcadas, às dificuldades e necessidades dos acampamentos junto às faixas de domínio das rodovias: a situação fundiária vivenciada pelos *Guarani* no sul e sudeste do país é igualmente diversa. É comum que, durante seu caminhar, a pessoa *guarani* vivencie por si mesma ou tenha contato através dos relatos de parentes, situações distintas em maior ou menor grau.

No que se refere aos direitos das populações autóctones, existe uma série de decretos, resoluções, leis e portarias presentes em legislações nos âmbitos federal, estaduais e municipais, muitos deles nos conformes com declarações, tratados e convenções internacionais. A mais importante destas é Constituição da República Federativa do Brasil que, mesmo que eurocêntrica em mais de um sentido, tem sido considerada notavelmente progressista quando comparada com as constituições de outros países latinoamericanos em seu tratamento da questão indígena. Nesta carta são reconhecidos os direitos à terra e à especificidade em seu caráter originário, se distanciando de um discurso “assimilacionista” ainda existente em alguns setores estatais, primando em igual medida, que estas populações sejam atendidas por serviços públicos adequados, de acordo com suas especificidades<sup>25</sup>.

No entanto, existe um abismo entre os códigos e suas aplicações, em meio a ele de forma angustiante se encontram muitos grupos indígenas. Alguns exemplos são

---

indianista composta pelas obras *Iracema*, *o Guarani* e *Ubirajara*, o escritor José de Alencar emprega a figura dos ‘índios’ na criação de mitos fundacionais da nação, geralmente colocando o indígena como um ancestral dos brasileiros na mistura com os *branco*.

<sup>25</sup> Disponível em ([https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)).

paradigmáticos como o etnografado por Pires (2007) dando conta das absurdas circunstâncias e conseqüências da morte de um importante xamã *guarani* no Rio Grande do Sul. Em 2006 o *karaí* Juancito e então *opyguá*<sup>26</sup> de *Tekoá*<sup>27</sup> *Porã*<sup>28</sup>, após uma crise súbita de vômitos e diarreia foi levado ao hospital do município de Salto do Jacuí. Internado até o dia seguinte o velho *karaí* foi liberado sem acompanhamento ou prescrição médica, apresentando ainda os mesmos sintomas. Juancito faleceu de desidratação três dias depois, na madrugada do dia 29 (PIRES, 2007, p.161 a 169), independente da existência das catorze atribuições (entre portarias, decretos resoluções e leis) referentes à saúde indígena diferenciada na Constituição Federal.

Nas relações que estabelecem com o estado brasileiro em seus diferentes níveis, os coletivos autóctones permanecem na posição ambivalente: ao mesmo tempo em que são portadores de direitos diferenciados reconhecidos por lei, são desconsiderados em suas atribuições e demandas, em todos os contextos locais em que não tenham sido formados mecanismos de pressão política sobre as instituições governamentais competentes.

### 2.3. CONTEXTO ETNOGRÁFICO:

Tanto em suas narrativas quanto através das evidências etnoarqueológicas, os locais onde se encontram as atuais terras indígenas, assim como seus arredores têm sido palco da presença e da partida de diferentes grupos familiares *guarani* ao longo de centenas, mesmo milhares de anos. Esta mesma região que no passado contou com uma presença intensa mais ou menos constante das coletividades autóctones *guarani* e proto-*guarani* é atualmente um dos espaços mais povoados pela população não-indígena dos estados do sul do Brasil. Nela estão localizados os principais agrupamentos urbanos do estado, em torno da capital, a cidade de Porto Alegre. (SILVA 2008 p.103).

---

<sup>26</sup> Em português ‘guardião-morador da casa cerimonial *opy*’, um dos sinônimos de *karaí*.

<sup>27</sup> A expressão *tekoá*, corriqueiramente traduzida pelos *guarani* como ‘aldeia’ tem como significado o ‘lugar do modo de ser’, sendo entendida a expressão ‘modo de ser’ (*tekó*) em seu sentido mais profundo imbricando noções éticas e estéticas, formas de convivalidade e oratória, bem como uma ‘gramática ritual’ identificadas pelos grupos.

<sup>28</sup> Esta *tekoá* é conhecida como terra indígena *guarani* de Salto Grande do Jacuí, localizada no município de mesmo nome, na região central do estado do Rio Grande do Sul, dista 350 quilômetros da cidade de Porto Alegre.



**Imagem 5** – Imagem de satélite das tekoá do entorno da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba e parte da Bacia Hidrográfica da Laguna dos Patos. Imagens obtidas através do software Google Earth.

O contexto desta etnografia está relacionado, portanto, a presença *guarani* na grande Porto Alegre; tem como principais interlocutores grupos e pessoas cuja presença nesses espaços coincide com o momento do meu trabalho de campo em seu caminhar. Estas, no entanto, não se refletem apenas uma conjuntura local da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, uma vez que fazem parte de extensas redes parentais, possuem vivências diversas em outras regiões do Brasil e da América do Sul.

Parte significativa das *tekoá* aqui referidas localiza-se dentro de um raio de aproximadamente cinquenta quilômetros da capital do estado do Rio Grande do Sul. São elas a *tekoá Anhenteguá* (Aldeia Verdadeira) localizada na região metropolitana de Porto Alegre, nos morros ao leste do município, no bairro Lomba do Pinheiro; a *tekoá Pindó Poty* (Palmeira em Flor) há 4 quilômetros da praia do Lami, no Bairro do Lami, região sul do município de Porto Alegre; a *tekoá Jataí'ty* (Butiazal) distante 15 quilômetros das margens do Lago Guaíba, no bairro do Cantagalo, na região limítrofe entre os municípios de Porto Alegre e Viamão; a *tekoá Pindó Miri* (Pequena Palmeira Sagrada) localizada no sul do município de Viamão, nas cercanias do Parque Estadual de Itapuã. Em contraste com os perímetros urbanos e também com a paisagem rural circundante, os espaços das *tekoá* e suas áreas circunvizinhas

são considerados “lugares do modo de ser *guarani*”, comportando o essencial, na opinião de seus habitantes, para a continuidade do *tekó*.

Ainda que os espaços demarcados e cercados por pequenas propriedades rurais, por si só não sejam capazes de suprir todas as necessidades destas coletividades, na região estão presentes diversas “áreas verdes” espalhadas por propriedades particulares e parques estatais, nas quais diferentes grupos – não só *Guarani*, mas também *kaingang* – mantêm uma relação de equilíbrio através de suas técnicas de manejo e extração de partes vegetais e ervas medicinais. Nas áreas de propriedade privada conseguem acesso através de negociações ou de forma discreta, já nos espaços geridos pelas secretarias vinculadas à questões ambientais como governos estaduais e municipais como o *Parque Estadual de Itapuã*<sup>29</sup>, *Parque Saint Hilaire*<sup>30</sup> e *Reserva Biológica do Lami José Lutzenberger*<sup>31</sup> existem barreiras administrativas que impedem para sua presença.

Em contraposição às matas e às *tekoá*, os aglomerados urbanos são considerados “espaços de *brancos*” por excelência, apresentando, portanto, uma série de potencialidades e fontes possíveis de recursos, mas exigindo também cautela e cuidados diante de seus perigos. Há um trânsito intenso de pessoas entre as *tekoá* mais próximas e as cidades, o que não significa que todos os habitantes das *tekoá* freqüentem a cidade. Entre as mulheres, crianças e idosos existem aqueles que pouco ou nunca vão à cidade, preferindo a segurança da proximidade com os *karai* e a permanência nas *tekoá*.

As razões que levam os *Guarani* aos espaços urbanos são as mais diversas. Os homens o fazem geralmente para “vender artesanato” – cestos (*ajaká*) confeccionados com fibra de taquara e imagens de zoomorfos esculpidos em madeira (*vixúrangá*) – em feiras e espaços comuns da cidade. Algumas mulheres com seus filhos vão às ruas do centro para “esperar troquinho” (*poraró*) (FERREIRA & MORINICO 2008), lideranças se deslocam para Porto Alegre com seus colares de presas de onça para tomar parte em reuniões e eventos diversos em organizações estatais, colégios e universidades (FAGUNDES, 2008, p.95), mas também

<sup>29</sup> Criado em 1978 o Parque Estadual de *Itapuã* cujo caráter é de proteção ambiental possui uma área de 5,5 mil hectares formados por praias, campos, morros, matas, lagoas e dunas na conjunção das margens do lago Guaíba e da laguna dos Patos.

<sup>30</sup> Criado em 1945 o Parque Municipal *Saint Hilaire* de caráter de proteção ambiental e laser possui 1.180 hectares formado por campos e mata subtropical. Recebeu este nome em homenagem ao viajante naturalista francês Augustim François Cesar Provensal de *Saint Hilaire* (1799-1853) que por anos percorreu parte do território brasileiro descrevendo as paisagens em que esteve e os costumes de seus habitantes.

<sup>31</sup> Com uma área total de 190 hectares dividida em banhados e mata subtropical a Reserva Biológica do Lami José Lutzenberger foi criada em 1975 e recebe o nome em homenagem a José Lutzenberger (1926-2002) ambientalista e agrônomo porto-alegrense.



para se encontrar com seus aliados e solicitar auxílio a instituições. Há aqueles que se dirigem para a cidade somente quando há necessidade de retirar a aposentadoria dos velhos de suas famílias nos bancos, ou buscar atendimento junto a hospitais e repartições públicas para algum parente.

A presença abundante dos *jurua* e os empecilhos dela decorrentes, suas seduções e seus perigos, fornecem os contra-exemplos aos discursos dos xamãs oradores cuja meta é garantir através de conselhos que os mais jovens continuem seguindo o *modo de ser* deixado pelas deidades. Também muitos líderes políticos nesta conjuntura apontam para os *brancos* como a causa de infortúnios e doenças geralmente associando-os à degradação e destruição de recursos vitais (CICARONE, 2001, p.55).

Narrativas sobre os antigos *Guarani* habitantes da região existem em profusão. Geralmente elas versam sobre certos xamãs que por terem vivido em conformidade com o belo caminho (*tape maraëy*), teriam alcançado o estado da perfeição transcendente (*aguydjê*). As histórias que se materializam na forma de evidências físicas da presença ancestral, na forma de antigas contas de colares encontradas na *Tekoá Jatai ty* pelos próprios *Mbyá* onde hoje está localizado seu campo de futebol.

Há também histórias sobre as caminhadas dos *karai* e dos *mburovixá* (denominação conferida às lideranças políticas) que se retiraram com suas famílias destas mesmas áreas num período não muito distante, há quarenta ou sessenta anos. Recentemente, em julho de 2008, o processo ilegítimo de expulsão da família do líder *mbyá* Santiago Franco da faixa de domínio da “Estrada do Conde”<sup>32</sup>, trouxe a tona uma série de narrativas de momentos distintos, entre elas algumas relacionadas ao tempo em que o velho Anúncio Oliveira, atualmente *karai* na *tekoá Porã*, junto com parentes mais velhos habitou a mesma região de onde Santiago e sua família seriam expulsos mais de cinquenta anos depois.<sup>33</sup>

Tais histórias acionam amplas redes de parentesco que possuem mais significância e

---

<sup>32</sup> A expulsão de Santiago Franco e sua família da faixa de domínio da estrada municipal do Arroio do Conde, no município de Eldorado do Sul ocasionada por uma ação de reintegração de posse levada a cabo pela brigada militar e pela empresa estatal Fundação de Pesquisas Agropecuárias foi registrada no documentário ‘Essa pergunta vai ficar sem resposta’ 2008 NIT/UFRGS. Imagens relacionadas ao episódio encontram-se no anexo 3 desta dissertação.

<sup>33</sup> Tais fatos quando narrados pelo próprio Santiago trouxeram a tona também memórias sobre expulsões prévias vivenciadas pelo próprio ancião Anúncio. Entre estas narrativas uma chamou atenção pelo grau de violência. Em 1991, no município de Barra do Ouro, Anúncio e sua família foram expulsos de suas casas sob ameaças por peões armados, funcionários da fazenda Frazari, de propriedade da Companhia Zaffari de Supermercados. Durante a expulsão suas casas foram incendiadas. Garlet (1997, p.62, nota 48) também traz em sua etnografia narrativas do *karai* sobre o episódio em quase tudo, similares àquelas registradas em minha etnografia.

peso que propriamente “comunidades locais”. Portanto a condição de “ser de um local” não faz tanto sentido, quanto a condição de “ser parente de alguém”. Por diversas vezes no início da minha experiência junto aos *Guarani* cheguei a impasses projetando essa “pertença ao local” em minhas perguntas - “você é de onde?” - sempre foi uma questão respondida pelo silêncio ou pela designação de uma série de locais distintos, remetendo a períodos diferentes.

O movimento geralmente tem como marcos de orientação a localização dos parentes vivos e os vestígios das caminhadas dos que vieram antes. Assim busca-se seguir o caminhar dos que vieram antes, estejam eles no âmbito do mundo imperfeito dos *guarani* (*yvy teko axy*), ou entre as deidades (*nhande ru aguydjê*).

As redes de relações da coletividade *guarani*, portanto, extrapolam o contexto das comunidades locais, e mesmo da humanidade. Como será aprofundado posteriormente, os deslocamentos das pessoas ao encontro de outras que em locais distantes é uma atividade constante. Ocasionalmente pude acompanhar algumas destas viagens, estas se revelaram momentos etnográficos singulares, não só com meus interlocutores habituais, mas também com outros *Guarani* que por ocasião da visita dos parentes mostravam-se mais acessíveis e a vontade para falar com os *juruá* que os acompanhavam.

#### **2.4. INTERLOCUÇÕES:**

As reflexões aqui propostas têm como base etnográfica interlocuções diversas, se baseiam nas palavras de homens guarani de diversas idades, geralmente exercendo funções de lideranças políticas ou religiosas. Alguns dos excertos aqui presentes fazem parte de interlocuções previamente registradas, resgatados de cadernos de registro em conversas cujo tema não era especificamente a mobilidade.

Algumas interlocuções, ainda que pontuais, permitiram um grau mais acurado de entendimento da diversidade interna de trajetórias e concepções no âmbito daquilo que tão hermeticamente chamamos de “povos indígenas” ou “etnia”. Outras interlocuções foram essenciais por propiciarem novas inserções entre estes que são conhecidos por sua capacidade de discreta evasão e resistência frente às incursões de curiosos e pesquisadores<sup>34</sup>.

Foram importantes para as reflexões desta dissertação as narrativas de Sebastião

---

<sup>34</sup> Diria Schaden que “Manifesta-se aí a mania de perseguição que domina grande parte dos *Guarani*” (SCHADEN 1974:17).

Gonçalves sobre suas caçadas, bem como sobre o caminhar de seus parentes em um passado recente – últimos quarenta anos – pela região leste da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, além dos relatos sobre sua própria trajetória de vida.

Versados nos assuntos políticos e nas relações com os *brancos*, de grande valor no início desta pesquisa foram as colocações do então *mburovixá* (liderança política) Dário Tupã Moreira e de seus dois filhos, os professores bilíngües Mário *Karaí* e Marco *Vherá*. Dário foi responsável não só pelas sempre agradáveis recepções em *tekoá Jataí'ty*, mas também por auxiliar no estabelecimento de outras importantes interlocuções.

Sempre disposto a receber e explicar aos *jurua* sobre a “política dos índios”, suas viagens e o “modo de ser”, igualmente solícito frente as perguntas dos *juruaikuery*, foram de grande valor as caminhadas pelas matas da T.I. Cantagalo, realizadas em sua companhia. Em uma destas ocasiões tenha surgido talvez o primeiro lampejo de uma das idéias que serviriam de base para essa dissertação: hoje é possível mensurar a importância de perceber que uma cerca de arame farpado para os *guarani* não se constitui como legítima enquanto barreira ou limite<sup>35</sup>.

Em viagem que empreendemos juntos, bem mais tarde, em maio de 2008 rumo a *tekoá Mbiguaçú*, no estado de Santa Catarina, motivada pela busca por tratamento para si e sua esposa junto ao irmão mais velho, o *karaí* Alcindo *Vherá*, esta possibilitou também melhor entendimento da dinâmica de caminhada enquanto busca dos parentes para os problemas próprios da “existência imperfeita”. Nesta ocasião na *Tekoá Mbiguaçú* pude participar de um ritual de cura que certamente foi bom para pensar a diferença entre diferentes protocolos de *cosmopolítica* acionada pelos diferentes grupos em contato com os *jurua*.

Na segunda metade do ano de 2008, um canal interlocução breve, porém intenso pode ser estabelecido entre mim e o *mburovixá* Santiago Franco. Apesar de “conhecê-lo” previamente de outras ocasiões, como encontros de lideranças guarani e reuniões de projetos com os quais que me envolvi, este contato mais significativo com Santiago se deu a partir de um triste incidente: Convidados pelo próprio Santiago, colegas do núcleo e eu, acompanhamos o “despejo” de sua família da faixa de domínio de uma estrada municipal no Rio Grande do Sul por instituições estaduais.

<sup>35</sup> Recentemente, em um seminário promovido pela Prefeitura de Porto Alegre, FUNAI, Ministério Público Federal (PRRS) direcionado aos agentes de segurança pública do município, Ariel, um jovem *guarani* envolvido no projeto Vídeo nas Aldeias, um dos diretores do filme *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá* ‘Duas Aldeias, uma caminhada’ (<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=25>) expressou sua vontade de realizar um segundo documentário sobre os *Guarani* (*Mbyá*) abordando sua ‘história e cultura’ com os velhos *karaí* da Argentina, Paraguai e Brasil frisando: “Para nós essas fronteiras de vocês não existem”.



**Imagem 6** – Dário Tupã dança o Tangará com Arlindo Nhãmândú em frente à casa cerimonial. Maio de 2007. Imagens de Luiz Fernando Fagundes e Mônica Arnt.



Registrando o ocorrido em vídeo a pedido de Santiago, posteriormente propusemos a ele que realizássemos um documentário registrando os discursos e impressões, antecedentes e conseqüências junto aos seus parentes sobre a expulsão.<sup>36</sup>

Na produção deste documentário e por sugestão de Santiago, acompanhamos e registramos uma das reuniões da Comissão de Terras *guarani Yvy Rupá*<sup>37</sup>, organização da qual faz parte, na T.I. Cantagalo, onde um dos principais a



assuntos foi o episódio de **Imagem 7 - Santiago Franco durante o 3º Encontro Continental Guarani em São Gabriel das Missões, Fevereiro de 2009. Imagem cedida por Vherá Poty, autoria desconhecida.**

<sup>36</sup> A desastrosa e ilegal ação de reintegração de posse revelou-se para aqueles que a acompanharam, um exemplo da incompreensão e da incomunicabilidade entre organismos do estado e coletividades originárias. Efetivada em conjunto pela Brigada Militar (RS), pela justiça estadual do Rio Grande do Sul e pela Fundação Estadual de Pesquisas Agropecuárias (FEPAGRO), esta última a instituição proprietária da área em frente a qual estava acampada a família de Santiago, a ação retirou o pequeno grupo composto majoritariamente por crianças e mulheres de um espaço público à constar as margens da estrada do conde, uma via municipal que segue no sentido norte-sul nas proximidade da margem ocidental do lago Guaíba. Por solicitação do próprio Santiago por telefone no momento da sua remoção de sua família, esta operação foi registrada em vídeo por uma equipe do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais composta por Guilherme Heurich, José Rodrigo Saldanha, Luiz Fernando Fagundes e eu.

<sup>37</sup> Formada no ano de 2006 por um conselho de lideranças políticas (*mburovixá*) e espirituais (*karaí*) de seis estados brasileiros – Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo; e oficializada em audiência realizada em janeiro de 2007, na 6ª Câmara do Ministério Público Federal em Brasília, a Comissão Nacional *Yvy Rupá* (suporte da Terra) tem como objetivo oferecer apoio aos coletivos *guarani* na reivindicação de seus direitos originários frente aos órgãos governamentais responsáveis e à sociedade civil.

sua expulsão. Também registramos em vídeo os discursos dos *Guarani* de *tekoá Porã*, em Salto do Jacuí<sup>38</sup>, entre estes do *karáí* Anúncio Oliveira que como já referido, há quarenta anos viveu na mesma região da qual Santiago fora expulso. Registramos ainda as palavras das lideranças *guarani* vindas de diferentes regiões no 3º Encontro Internacional do Povo *Guarani* ocorrido em São Gabriel das Missões<sup>39</sup>. Em algumas ocasiões Santiago se mostrou aberto para falar dos aspectos transcendentais das palavras *guarani* e de assuntos referentes aos sinais dos deuses relacionados ao *guatá*.

Apesar das valorosas contribuições de Sebastião, Dário e Santiago, nenhum deles seria efetivamente meu principal interlocutor nesta pesquisa. Ainda em 2004, empenhados em gerar alguma forma de contrapartida junto aos habitantes da T.I. Cantagalo onde realizamos os “trabalhos de campo” referentes às nossas monografias e onde fomos bem recebidos, o colega Luiz Fernando Fagundes e eu sugerimos ao Dário e seus filhos a produção de um DVD com os “cantos tradicionais”. Após a proposta ser levada para a reunião geral da *tekoá (aty)* foi-nos apresentado Adriano Benítes da Silva, um jovem *mbyá*, a época com pouco mais de 18 anos, designado coordenador do grupo musical da “comunidade”.

Passaríamos a acompanhar Adriano neste e em outros projetos, estabelecendo com ele gradualmente espaços significativos de interlocução e de freqüentação. Aos poucos conheceríamos sua história, que vinha de uma família de pai e mãe “bebedores” (*kauúquery*), que possuía irmãos espalhados pelos estados do sul e do sudeste do Brasil. Passaria ainda anos até que soubéssemos que quando criança, havia tido outro *nome de branco*, posteriormente ainda ao seu abandono do nome “Adriano” para assumir seu “nome verdadeiro” ainda que mantendo o sobrenome *branco* de seus pais: *Vherá Poty* Benítes da Silva.

Inicialmente os temas que me interessavam – política e xamanismo – pareciam distantes das questões com que se ocupava: o primeiro aparentemente por não fazer parte de seu leque de reflexões, já o segundo muito provavelmente por ser eu um *branco*, alguém não qualificado para este tema tão caro aos *Mbyá*. Com o passar dos anos acompanharia mudanças drásticas em sua vida. Das crises de identidade às crises conjugais, do aperfeiçoamento de seu português a maturação de entendimentos sobre os *brancos* e seu mundo. Passaria a estudar em um colégio no centro de Porto Alegre, convivendo cada vez mais com os *juruaá*.

---

<sup>38</sup> Município na região central do estado do Rio Grande do Sul a 305 quilômetros da capital Porto Alegre.

<sup>39</sup> Município localizado na região centroeste do estado do Rio Grande do Sul a 326 quilômetros da capital Porto Alegre.

**Imagem 8** - Karáí Marcolino e Kunhã Karáí Florentina na tekoá Jataí'ty, Janeiro de 2009. Imagens de Vherá Poty.



Assistindo aulas no período noturno pernoitaria na cidade inúmeras vezes, ora em minha casa, ora nas residências de outros colegas do NIT. Com o tempo foi se tornando, conhecedor das coisas dos *juruá*, no entendimento de outros *Guarani*, com um notável domínio da língua portuguesa e dos costumes destes. Em grande parte decorrência das relações de confiança e reciprocidade estabelecida entre os *juruá* pesquisadores.

Nesse tempo Vhera Poty casou-se e teve uma filha, *Parareté*. Recentemente trouxe seus avós paternos, dois grandes xamãs-oradores – *karaí* Marcolino e *kunhã karaí* Florentina – para morarem junto dele em sua *tekoá*.

Com a aproximação dos avós, *Vherá Poty* pode aprofundar seu conhecimento sobre muitas coisas acerca do xamanismo e do “mundo invisível”, muitas das quais de difícil tradução para os idiomas dos *juruá* “por serem muito complexas”. Também recentemente foi escolhido pelos outros habitantes de *tekoá Jataíty* como *mburovixá* (liderança política), em grande medida devido a confiança dos pa’í em seu compromisso com os preceitos do caminho para a deificação, mas também em reconhecimento da sua capacidade em lidar com os *juruá* e seu idioma. Seus avós, no entanto, não ficaram contentes com a idéia pois afirmaram “o mundo pesa mais sobre os “caciques”



**Imagem 9** - *Vherá Poty* com seus avós, *karaí* Marcolino e *kunhã karaí* Florentina durante a mudança destes da T.I. Salto do Jacuí para a T.I. Cantagalo, em novembro de 2007. Imagem de autoria própria.



Mais de uma vez em casa depois da aula, ao ser visitado por *Poty*, tive a impressão de ser eu o “nativo” e ele o “etnólogo”. Outras vezes sentados na sala, às conversas se enveredaram por rumos diferentes: climas de seriedade absoluta quando o silêncio parecia mesmo pesar. Nessas ocasiões me contou sobre histórias de sua família, mas também sobre a gênese do mundo, os atributos dos deuses e daquilo que são compostas as pessoas.

Em alguns momentos era quase como o *Ayvu Rapytá* de Cadogan (1958) adaptado aos termos de um jovem *guarani* do início do século XXI. Através de suas colocações, metáforas e traduções eram repensadas a luz de novas referências.

Em outros momentos, quando era eu o visitante ao redor do fogo no interior da pequena casa de madeira (*oó*), na *tekoá Jataí'ty*, *Vherá Poty* dizia que ainda se quisesse falar sobre determinado assunto, ele se mostrava complicado demais para que pudesse traduzir ou explicar. Ou não sabia ainda o suficiente sobre português, ou não compreendia tudo sobre os meandros complexos do xamanismo. Dificuldades que eram superadas nas conversas com os velhos. Junto dos anciões *Poty* “estudava” o assunto.

Esta etnografia não seria a mesma sem *Vherá Poty*, uma vez que é através dele que seus velhos, não apenas seus avôs Marcolino e Florentina, mas também o *karaí* Alexandre Acosta e a *opyguá* Pauliciana, falam sobre as “coisas do mundo” e o “modo de ser”. As tonalidades das imagens evocadas sobre estes velhos e suas falas foram e continuam sendo apresentadas para mim em tom de respeito e admiração, descrições ao mesmo tempo poéticas e proféticas.

Esta busca pela transmissão das palavras dos velhos empreendida por *Vherá Poty* não é despropositada nem parte necessariamente do estímulo dos *brancos* pesquisadores com os quais tem contato. Ela se origina em uma intenção que emergiu no contato com a alteridade *jurua*, meditando sobre as possibilidades de traduzir de forma igualmente bela as belas palavras e “fazer os *brancos* entenderem”, “tocar seus corações”.

É movido por profunda admiração por estes anciões, conhecidos xamãs sempre lembrados em suas colocações, que *Poty* se esforça por produzir boas traduções de algumas belas palavras. Para auxiliá-lo na tradução conta com a ajuda de interlocutores e aliados (*iru*) *brancos* sempre que entende existir necessidade (MELLO, 2006).



**Imagem 10** – O karáí Alexandre Acosta em três momentos. No milharal junto a Dário Tupã em novembro de 2003 – autoria própria; sentado em meio à mata em janeiro de 2005 – autoria própria; e tomando ka'a (mate) na casa de Vherá Poty em maio de 2006 – autoria de Vherá Poty.



Faço parte destas alianças que se baseiam antes na amizade que em um interesse sumamente etnográfico. Considerando-o meu amigo o admiro enquanto possuidor de um saber raro que luta por compreensão que muitas vezes lhe é negada. Não me ocupo com dúvidas e assombros éticos, nem coloco em dúvida relações de amizade. Se bem compreendi o que me foi dito nesta freqüentação intensa, certas relações, ainda que imperfeitas, se projetam para além de escambos mecânicos e assomos de quantificação, práticas tão conhecidas e cultuadas entre os ocidentais.

Sem amizades como esta talvez *Vherá Poty* nunca se engajasse em seu esforço de tradução. Sem este esforço de tradução, por sua vez, eu jamais conheceria as palavras de seus anciões, nem teriam estas causado em mim o tremendo impacto que causaram, e hoje elas não povoariam também o meu imaginário. As relações estabelecidas entre os diferentes que somos nós, garantiu a ambos alegrias e conhecimentos mútuos. Por vezes também implicaram em algum desconforto, deslize ou dor: amizades não excluem momentos de brigas ou distanciamento, afinal este é um mundo imperfeito, mas existem sempre que insistimos em resistir ao invés de desistir.

Cabe ainda recordar aqueles com os quais tive um breve, porém vigoroso contato, geralmente parentes próximos de meus interlocutores, e com os quais as trocas não foram possíveis entre outras coisas por terem prosseguido em seu caminhar. O caminhar de Arlindo *Nhãmãndú*, irmão de *Vherá Poty* e de Marco *Tupã*, filho de Dário serviram de inspiração prática, através de suas partidas também eles contribuíram para esta dissertação. Hoje, estão em algum lugar entre Santa Catarina e Espírito Santo de forma que só pude encontrá-los vez ou outra em encontros e visitas rápidas, sendo possível apenas acompanhar seus passos através das notícias de seus parentes.

## **2.5. O GUATÁ NA BIBLIOGRAFIA:**

Da aurora da invasão européia nos séculos XVI e XVII, as impressões estrangeiras sobre os povos nativos ficaram amplamente registradas nas crônicas de viajantes e missionários. Estão nos relatos de Antônio Ruiz de Montoya e Pedro Lozano junto aos *Guarani*, e de Jean de Léry e Andrea Tevet entre os Tupi do litoral. Ainda que encobertas pela incógnita e interpretações no mais das vezes enviesadas, é possível reconhecer os elementos

apresentados pelos *Guarani* em meu trabalho etnográfico, nas movimentações de “profetas caminhantes” que levavam atrás de si multidões de “seguidores” registradas pelos cronistas coloniais.

O caminhar permanece significativamente presente também nas etnografias do último século, evidenciando algum tipo de continuidade temática em meio a muitas transformações e abordagens teóricas em relação à bibliografia colonial. Na obra de Kurt Unkel Nimuendajú de 1914, a mobilidade dos *Guarani* é entendida sob a égide do “complexo profético-migratório”. O autor trata-a mesmo nos termos de uma migração relacionada à temática da procura da “terra sem males” - simultaneamente espacial e preceitual. O caminhar caracterizado por Nimuendajú é também entendido nos termos de uma busca pela superação da partícula da “animalidade”<sup>40</sup>, própria de uma humanidade situada a meio caminho entre a existência imperfeita, identificada por este autor como relacionada aos “animais”, e os atributos das deidades.

Paralelamente, resiste em *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo...* (NIMUENDAJÚ, [1914] 1987) certo constrangimento cosmológico eurocêntrico que, ao mesmo tempo em que reconhece a dupla função no caminhar, contraditoriamente trata de reduzi-la a um percurso entre dois pontos, uma migração iniciada a partir do abandono de uma pátria longínqua ou terra natal. A partir desta noção, os territórios jazem fixos sob o controle dos diferentes grupos, onde o caminhar não é visto enquanto constituinte de uma espacialidade “desterritorializada” ou mesmo “multilocalizada”. Para Nimuendajú caminhar não existe a não ser sob a égide do messianismo.

Os primeiros que abandonaram sua pátria, migrando para leste foram os vizinhos meridionais dos *Apapocúva*: a horda dos *Taňyguá* (...) Subiram lentamente pela margem direita do Paraná, atravessando a região dos *Apapocúva* até chegar à dos *Oguauíva*, onde seu guia morreu (...) Escondidos nos ermos das montanhas da Serra dos Itatins fixaram-se então, a fim de se prepararem para a viagem milagrosa através do mar à terra onde não mais se morre. (ibidem p.9)

<sup>40</sup> Muitos elementos apresentados na etnografia de Cadogan (1959, 1960), se contrapõem ao argumento de Nimuendajú quanto à existência de um possível gradiente entre a animalidade e a divindade, no qual os humanos seriam o ponto intermediário. Alguns animais possuem eles próprios o status de divindade como o *koxi* (queixada), o *mainô’í* (colibri), o *parakau* (papagaio) e a *urukureá* (coruja) estão intrinsecamente relacionados com as divindades, sendo eles próprios ‘imagens’ e ‘desdobramento’ das divindades nas histórias míticas, ‘reflexos vivos’ dos animais originários que em sua perfeição habitam junto com outros, o mesmo plano cósmico que a divindade maior *Nhãnderú Pa pa Tenonde*.

Leon Cadogan (1858) a seu tempo um dos maiores estudiosos dos mitos e lendas *guarani*, trata das narrativas míticas dos *Guarani-Mbyá* do Guairá. Em *Ayvú Rapytá: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, traz ainda importantes contribuições para a compreensão da caminhada na cosmovisão deste grupo. Na narrativa acerca da constituição da “nova terra” (*Yvy Piaú*) – criada com o intento de substituir a primeira (*Yvy Tenondê*) então desfeita pelas deidades – Cadogan apresenta a própria noção de vida humana nos termos de uma senda, percurso ou caminhada:

Esta terra, dizem os mburuvicha, é lugar de provas para a humanidade: tape rupa teko achy = sendas da imperfeição terrena, caminhos das imperfeições; é por isso que dizem que Jakaira ‘contém presságios de infortúnios para nossos filhos até a última geração’ (ibidem, p. 62).<sup>41</sup>

Também nas narrativas acerca da origem e da caminhada dos irmãos *Nhamandu* e *Jaxy* pela primeira terra (*yvy tenondê*) são apresentados importantes aspectos da relação entre o xamanismo e o caminhar, a existência na terra imperfeita (*yvy teko axy*)<sup>42</sup> e a busca pela deificação, pautada pelos atributos imortalidade (*ikandire*) e perfeição (*aguydjê*) (SCHADEN, 1964, p. 105). Em sua imperfeição a segunda terra é espaço de provações colocadas pelas deidades aos *humanos*, trazendo em si, não só o caminhar como metáfora, mas possivelmente como uma metonímia, na qual as conexões de sentido entre a existência e o percurso são evidenciadas (ibidem, p. 69-88; CLASTRES, 1978, p.93).

Indiferente a este entendimento de vida humana enquanto caminhada, Egon Schaden (1962) incorre no mesmo pressuposto que Nimuendajú tomando a temática da terra sem males como o grande (e talvez o único) motor das migrações *Guarani*.

Se afirmarmos que o alcance da representação do paraíso entre os *Guarani* se liga essencialmente a suas relações com a cataclismologia, deve-se entender por alcance não tanto a função na vida religiosa, como antes de mais nada, o papel que lhe coube desempenhar no destino histórico de tantas hordas da tribo. Muitas delas tiveram sua sorte selada em parte pelo fato de se verem

<sup>41</sup> Tradução livre, no original - ‘*Esta tierra, dicen los mburuvicha, es lugar de pruebas para la humanidad: tape rupa teko achy = sendas de la imperfección terrenal, caminos de las imperfecciones; es por eso que dice Jakaira que ‘contiene presagios de infortúnios para nuestros hijos hasta la postrer generación’.*

<sup>42</sup> *Yvy* – ‘Terra’, ‘plano de existência’; *teko* – ‘modo de ser’, ‘estar’ ou ‘proceder’ em um sentido cosmo político, *axy* – ‘imperfeito’, passível/causador de doença e de morte.

presas a um verdadeiro delírio religioso, abandonando tudo o que possuíam, e migrando com mulheres e crianças, através de territórios povoados de tribos inimigas, na direção da costa marítima (...) (SCHADEN, 1962, p. 163-164)

Partilhando dessa suposição, e com vistas na elaboração uma antropologia política, as obras de Hélène Clastres (1978) e Pierre Clastres (1990, 2003, 2004) atribuem às migrações xamânico-messiânicas de outrora o caráter de mecanismo contrário à centralização do poder. Ao mesmo tempo em que poderosos líderes políticos encaminhariam a “sociedade *guarani*” para formas de proto-estados, surgem figuras de grandes xamãs oradores (*karaí*) que através da boa palavra conclamariam multidões a abandonar as coisas do mundo imperfeito (entre estas a concentração de poder e influência das lideranças) e partir na busca da “terra sem males”.

Buscando fundamentos nas crônicas coloniais, bem como nos textos previamente descritos, H.Clastres (1978, p.14) busca tratar o *jeguatá* sob a ótica de uma mudança histórica na religiosidade *guarani*. Tal mudança é tomada nos termos de uma “debilitação correlata da crença” (ibidem, p.109) em que a busca da terra sem males de outrora, central no pensamento religioso, se desloca em direção à busca por uma vida levada conforme as boas normas do modo de ser (*teko porã*). Em lugar do caminhar, é a vigilância às “boas regras do modo de ser” o elemento capaz de elevar os *guarani* ao status de deidades, estado potencialmente possível a todos os *humanos* verdadeiros (*avaeté*).

O discurso religioso evidentemente não mudou sozinho, a prática religiosa também se modificou: ainda é possível dançar e rezar, mas não é mais possível – exceto sendo um louco – repetir hoje os gestos dos antigos *carais* (xamãs) e abandonar tudo à procura da Terra sem Mal. (CLASTRES, 1978, p. 110)

Como Hélène Clastres (1978), Pierre Clastres (1990, 2003 e 2004) também assume a hipótese da drástica transformação nas manifestações e objetivos da religiosidade *guarani*, quando relaciona as coletividades históricas aos grandes movimentos messiânicos de busca pela terra sem males

guiadas por xamãs inspirados, as tribos se movimentavam e, por meio de jejuns e danças, tentavam atingir as ricas moradas dos deuses, situadas no levante. Mas então surgia o obstáculo aterrorizante, o limite doloroso, o grande oceano, mais terrível ainda por

confirmar aos índios sua certeza de que em sua margem oposta estava a terra eterna. É por isso que permanecia a esperança de alcançá-la um dia, e os xamãs, atribuindo seu fracasso à falta de fervor e ao não respeito às regras de jejum, esperavam sem impaciência a vinda de um sinal ou mensagem do alto para recomençar sua tentativa. (P. CLASTRES, 2003, p. 176)

Os *Guarani* do período colonial diferem amplamente dos *Guarani* contemporâneos que são retratados por P. Clastres como habitantes quase constantes e sedentários das antigas florestas do Leste paraguaio:

Poderosos povos de outrora, eles não são mais que pequenos bandos a sobreviver nas florestas do Leste paraguaio. Admiráveis em sua perseverança de não renunciarem a si mesmos, os Mbyá, que quatro séculos de ofensas não puderam forçar a humilhar-se, *persistem estranhamente em habitar a sua velha terra* seguindo o exemplo de seus ancestrais. (ibidem, p.177, grifo meu)

Partindo da linha de raciocínio de Nimuendajú e Cadogan na qual a centralidade da palavra e a inspiração deífica seriam a força motriz da mobilidade *guarani*, também o antropólogo e linguísta hispano-paraguaio Bartolomé Melià toma o *jeguata* como temática privilegiada. Este autor se debruça principalmente sobre os aspectos relacionados à busca pela terra sem males (*Yvy Maraë'y*) pautada em uma base física e ecológica, na procura *guarani* por “uma terra ideal e um ideal de terra” buscado como espaço de constituição das *tekoá*. (MELIÀ, 1989).

Os *guarani* são povos que se movimentam numa ampla geografia, com migrações eventuais a regiões muito distantes e com freqüentes deslocamentos dentro de uma própria região. Não são propriamente nômades, mas colonos dinâmicos (MELIÀ, 1989, p.336).

Enquanto uma temática revigorada, a mobilidade *guarani* é também analisada nos escritos das duas últimas décadas. Os trabalhos de Ladeira (1992, 2001), Garlet (1997), Mello (2001), Cicarone (2001) e Pissolato (2006) contribuem cada qual ao seu modo, explicitando diferentes filiações teóricas, para a compreensão do caminhar entre as coletividades *guarani*.

Ladeira (1992) apresenta em sua análise uma leitura do território enquanto descontínuo ainda que nos termos de um “território tradicional” a partir da análise da presença

*guarani* na serra do mar, nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Este território é também pensado com relação à presença da alteridade não-indígena “em um jogo de relações com a sociedade nacional” e nos conformes das narrativas míticas e demais elementos do xamanismo.

Garlet (1997) busca historicizar a mobilidade e a presença *guarani* em um amplo território circunscrito como “original”, trazendo também importantes dados demográficos sobre muitas *tekoá* do sul do país, propondo reflexões também acerca das questões referentes ao “atrito interétnico” e a busca e constituição de novos espaços *guarani*. Ainda na perspectiva deste autor os *guarani* teriam redefinido seu entendimento de território assumindo uma nova concepção descontínua e aberta nas quais o *guatá* ganha maior importância na medida em que as coletividades foram gradualmente impossibilitadas de se manterem “isoladas” através do “distanciamento geográfico”.

Diante do impacto sobre o território original, uma significativa parcela dos Mbyá buscou como estratégia uma redefinição para o seu conceito de território. Nesta nova concepção, mais do que nunca, deveriam considerar a disseminada presença dos brancos ocupando a maior parte das terras, sendo cada vez mais concreta a impossibilidade de manter o isolamento e o distanciamento geográficos. Os Mbyá passaram a conceber o seu território como amplo, aberto e descontínuo. E é a partir dos -jeguata/andanças, caminhadas que vão redimensionando esta nova concepção de território (GARLET, 1997, p. 49).

Em sua interpretação a mobilidade guarani teria se intensificado enquanto busca pela *yvy maraëy* (terra livre de males), frente à impossibilidade de ocupar espaços adequados ou preferenciais, que consideravam “terra boa e sagrada” (*yvy porã*), tomados pelos *juruá*. Estando, portanto, impossibilitados os deslocamentos físicos e ocupações de espaços adequados, a busca pelo atributo dos deuses e pela terra sem males seriam formas de metabolização cosmológica onde o impossível seria possibilitado (GARLET 1997, p. 150).

Mello (2001) apresenta uma considerável revisão das questões teóricas em torno da mobilidade e da migração, registrando também uma série de narrativas sobre os “deslocamentos territoriais”. Com base nas histórias em torno da caminhada de grupos *guarani mbyá* motivados pelas profecias uma grande xamã até a região do Espírito Santo, Ciccarone (2001) propõe interpretar o entendimento *guarani* do movimento e a constituição de uma memória da caminhada assim como relação intrínseca das concepções de um



xamanismo cujo impacto é considerável na compreensão e ocupação dos espaços. Da perspectiva apresentada por esta autora

O guatá, a caminhada, é a representação do percurso de reatualização do mito original da fundação do mundo mbya e de seus heróis fundadores: a existência do mundo terreno se faz e é feita pelo movimento, nomeando o espaço, recompondo o território, redescobrimo e reconquistando o mundo. A migração é a celebração e a lamentação dos Mbya sobre o mundo natural e humano. Um rito de identificação de um povo que não pára, um povo que caminha no espaço vivenciado como um campo de constante travessia, movimento e reciprocidade, uma comunicação de palavras, bens, mulheres e homens que circulam ininterruptamente (CICARONE, 2001, p.15).

Abordando a questão do xamanismo em relação à dança e o canto Kaiowá, Montardo (2002) reconhece no caminhar, para além de uma mobilidade migratória, uma metáfora recorrente relacionada tanto às escolhas necessárias para vida e como aos caminhos percorridos no cotidiano. Relacionando também o caminhar a um movimento centrífugo que garante o fim de atritos e hostilidades, bem como a busca por alegria.

A metáfora do caminhar refere-se, além do já citado *oguatá* migratório dos Guarani, também aos caminhos que percorrem no seu cotidiano na própria aldeia para buscar água, para ir à roça e para fazer visitas. Os Guarani usam a imagem do caminho para falar de todas as escolhas que fazem. [...] O caminhar está relacionado à organização social guarani, que prevê o desmembramento do grupo quando há rivalidades ou desentendimentos, mas é fundamentalmente um recurso para a busca da alegria (MONTARDO, 2002, p.212).

Pissolato (2006) busca relacionar mobilidade e constituição da pessoa, enfatizando a função de diferentes sentimentos – alegria, raiva, tristeza, etc. - enquanto índices que interpretados à luz do xamanismo implicam na possibilidade de atingir ou não a longevidade ambicionada, se relacionando também com a mobilidade dos diferentes grupos de parentes.

Há ainda, na bibliografia contemporânea, autores que em sua análise e definição do caminhar dividem-no em dois tipos distintos: um que seria considerado ritual, relacionado à busca de um status de sacralidade, ou seja, ao tornar-se deidade. E outro tido como corriqueiro e mesmo mundano – relacionado aos deslocamentos da vida cotidiana, a visitas

aos parentes, resolução de problemas e busca por aliados.

Atualmente, a cena da vida social Guarani-Mbyá é marcada por uma territorialidade transitória (...) Nas migrações pelo mundo, os Guarani-Mbyá realizam, basicamente, duas formas de deslocamento: uma ritual, em busca da morada celeste, e outra prosaica, que acontece quando eles caminham entre as diversas aldeias Mbyá, constituindo uma rede de reciprocidade. Mesmo nos momentos mais ordinários da vida social o deslocamento é uma constante (...) Nas caminhadas por motivos prosaicos entre as diversas aldeias estabelece-se uma rede de relações que permite às pessoas sanarem os seus conflitos mundanos, fazerem alianças e, principalmente, realizarem-se plenamente. (GUIMARÃES, 2001: 74)

Outros autores, como Ladeira, discordam da tendência de constituir dois tipos de caminhada – uma prosaica e cotidiana e outra sagrada e ritual – considerando não haver oposições entre deslocamentos de naturezas e motivos distintos.

A questão da mobilidade Guarani permeia todas as discussões que envolvem a regularização das terras e atividades de subsistência. Também para os Guarani, mas a partir de outros critérios, os movimentos fazem parte de sua noção de mundo, estando presentes desde a sua construção. Considero que os deslocamentos (movimentos) dos Guarani podem ser de naturezas e motivos diversos mas não são antagônicos, podem ser complementares e suas causas podem estar interligadas (LADEIRA, 2000, p. 113-114).

A partir da bibliografia é possível constatar que diferentes leituras etnológicas no tratamento da mobilidade *guarani* possuem pontos de divergência com relação a importantes aspectos do caminhar *guarani*: O impasse no que se refere à existência de uma mobilidade *guarani* dissociada de seus elementos cosmológicos como antagônica a caminhada inspirada; qual o papel conferido à presença *euroreferenciada* e suas políticas de colonialismo em tais deslocamentos.

Esta dissertação encontra-se em dissonância com leituras dicotômicas do caminhar. Nesta leitura a presença do *outro* – não só o *euroreferenciado*, nem somente o humano – mostra-se essencial na definição do *jeguatá*, inscrita no “modo de ser” (*teko*) em que são negociados aspectos da existência (de si e dos *outros*) enquanto sumamente interdependentes. Portanto elementos da política e do xamanismo, da memória e do parentesco, relações com

alteridades e noções de corpo, de saúde e de doença, sustentabilidade e necessidade são concebidos e articulados nos termos de uma mutualidade e influenciam consideravelmente uma às outras.

No presente capítulo salientou-se a dimensão continental das coletividades *guarani* sublinhando também a diversidade de situações em que vivem, bem como aspectos significativos de sua diversidade interna. O contexto das relações estabelecidas entre estes grupos no contexto brasileiro foi destacado, retomando a temática do desencontro e diferentes posturas e leituras com relação a esta “diferença”. Foram apresentadas algumas das *tekoá* freqüentadas bem como os interlocutores que emprestam suas palavras, posições e reflexões a esta etnografia. Finalmente foi apresentada uma bibliografia em torno da mobilidade *guarani* aludindo as observações dos cronistas coloniais, passando pelos escritos do início do século XX até os mais recentes trabalhos etnográficos.

No próximo capítulo serão apresentados e analisados elementos definidores da noção *divídua* de pessoa, constituída para estar em movimento, do cosmos igualmente segmentado, permeado e povoado de alteridades, e do caminhar nos conformes de uma *cosmopolítica guarani* em meio à qual se estabelecem as relações com os *outros*.

## CAPÍTULO III – A PESSOA, O COSMOS E O CAMINHO

### 3.1. A PESSOA DIVÍDUA:

Até a primeira metade do século XX os antropólogos permaneciam divididos no que se refere ao entendimento da pessoa nos coletivos autóctones. Seguindo tendências teóricas mais amplas que trespassaram e dividiam todas as Ciências Sociais, alguns assumiram como premissa metodológica e epistêmica o individualismo (WEBER, 1921; MALINOWSKI, [1922] 1976; FIRTH, [1951] 1998), outros, tomando a via oposta, adotariam o holismo como preceito de suas explicações (DUMONT, 1985).

O primeiro, atualmente designado, de modo geral, pela expressão *individualismo metodológico*, parte da idéia de que as relações sociais podem e devem ser compreendidas como resultante do entrecruzamento dos cálculos efetuados pelos indivíduos. Esse é certamente o pavilhão mais genérico, capaz de abrigar as mercadorias mais diversas, mas cuja diversidade só se torna evidente se olharmos bem de perto; como exemplos, podem ser mencionados a teoria da ação racional, a teoria da racionalidade limitada, o neo-institucionalismo, o utilitarismo, a teoria dos direitos de propriedade. Traduzido em termos ainda mais simples e rudimentares, o que todas essas linhas de pensamento têm em comum é o fato de se inspirarem em algum tipo de visão simples, simplista ou, ao contrário, sofisticada da figura do *homo oeconomicus*. [...] Este último (...) que, desde os trabalhos de Louis Dumont, que o reivindica, se convém geralmente chamar de holismo. A vantagem desse termo é, sem dúvida, a de designar a oposição diametral em relação ao individualismo, decorrente da certeza de que há na totalidade considerada enquanto tal algo mais do que nas partes ou em sua soma, e de que a totalidade é historicamente, logicamente, cognitivamente e normativamente mais importante — hierarquicamente superior — do que os indivíduos que contém. Em suma, o individualismo metodológico postula que os indivíduos existem empiricamente, e possuem valor normativo, antes da totalidade que formam, ao passo que o holismo postula o inverso (CAILLÉ, 1998, s.p.).

Como evidencia Caillé (1998) ambas as posições decorrentes da dicotomia “sociedade-indivíduo” postulam mais do que explicam ao tomarem cada qual um lado da dicotomia de forma hipostática, se mostrando indiferentes cada qual, em seus próprios termos, as evidências que poderiam ir de encontro a suas prerrogativas. Pode-se também afirmar que

as análises científicas que tomam como postulado o individualismo metodológico tendem a projetar sobre as coletividades autóctones a noção de “pessoa enquanto indivíduo”, muito familiar às populações euroreferenciais, isolando as pessoas de seu contexto, atomizando-as (FONSECA, 1999, s/p.). A adoção da posição holista implica também em uma forma de projeção, só que invertida: como um “negativo” da noção de indivíduo *euroreferenciado*, no viés holista a pessoa-autóctone está submetida ao social, sob o qual praticamente desaparece. Este *holus* social é concebido de forma semelhante ao Leviatã, uma unidade corporada orientada por um valor transcendente cognitiva, normativa e hierarquicamente superior (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 300).

Nas últimas três décadas o holismo e o individualismo mostraram-se, cada vez mais deficitários enquanto premissas em torno das concepções de pessoa frente aos dados etnográficos levantados junto a coletivos autóctones na América do Sul. As relações entre pessoa e grupo de parentesco trariam à tona novas reflexões que romperiam com os modelos dicotômicos. A noção de “comunidade de substância” trabalhada por Seeger (*apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 62) e DaMatta (1976) com base na observação de grupos autóctones do Brasil central, dos tabus, das indicações e das prescrições sexuais e alimentares que, se não cumpridas por uma pessoa, acarretariam em problemas e males para as demais, indicariam tanto ação pessoal quanto continuidade entre esta e o coletivo da qual é partícipe.

No entanto, uma ruptura mais efetiva viria da etnologia entre os grupos da Oceania Melanésia, junto aos quais Strathern ([1988] 2006), a partir de suas observações, retoma a discussão sobre o lugar do gênero. Partindo de apontamentos sugeridos por Marriot (*apud* STRATHERN, [1988] 2006) a autora encontraria no conceito de *dividualidade*. Diferente das “sociedades” *euroreferenciadas*, que concebem a pessoa como fazendo parte de um ou outro gênero – homem ou mulher –, entre os melanésios, a *dividualidade* se daria com relação a segmentos de gênero, comportamentos e atividades, tendências presentes na conformação de uma mesma pessoa.

Dizer que a pessoa singular é imaginada como um microcosmos (...) é perceber que o corpo é um microcosmo social *na medida em que* toma a forma singular. Essa forma apresenta, a imagem de uma identidade como um todo e como holística, pois ela contém dentro de si relações diversas e plurais.(...) Para serem individuadas, as relações são primeiramente conceituadas como duais e, então, a entidade dualmente concebida, capaz de separar uma parte de si, é dividida. A causa propiciadora é a presença de um outrem

diferente. A pessoa singular por conseguinte, vista como um derivativo de múltiplas identidades, pode ser transformada no *divíduo* composto por elementos masculinos e femininos distintos (STRATHERN, [1988] 2006, p.43-44).

A diferença entre a compreensão da pessoa no ocidente e aquela em coletivos diversos encontra-se na *possibilidade* da pessoa, entre algumas sociedades de matriz não-européia, ser concebida como *dividual*. O quadro teórico-conceitual proposto por Strathern ([1988] 2006) seria adotado e adaptado para o contexto etnológico dos povos ameríndios. Ao adotar o conceito de *divíduo* Viveiros de Castro (2002a, p.444) adapta o conceito para o contraste entre elementos de gênero existentes na formação da pessoa melanésia, focando no contraste entre consanguinidade e afinidade entre humanos e não-humanos, comuns aos ameríndios.

Segundo essa apropriação, a pessoa ameríndia é composta, em seu corpo, por diferentes partes, influências e substâncias, afetos e resíduos, de origens distintas que, ao se reunirem, vão conformá-lo. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que a pessoa ameríndia assim se constitui, ela também é capaz de constituir, já que também efetivamente é portadora de substâncias capazes de ação ativa em outras “conformações”. Estas “substâncias” conformantes da pessoa não se limitam ao âmbito humano, tendo origem também em outras entidades e seres do cosmos com os quais coabita: uma ampla gama de diferentes *outros*.

Considerados igualmente coletividade(s) de matriz amazônica, ainda que efetivamente deslocados deste prelado<sup>43</sup> e a despeito de seu contato de longa data com as populações *euromeritizadas*, os *Guarani* possuem também uma noção de pessoa *divídua*.

Cada uma das parcialidades – *Nhandeva*, *Mbyá*, *Kaiowá*, *etc* – sustenta entendimentos distintos, ainda que semelhantes, sobre tal. Diferentes “espíritos” estão presentes em uma mesma pessoa, sendo o corpo um reflexo da relação entre estes. As características destes “espíritos” e mesmo sua quantidade varia de parcialidade para parcialidade, mas geralmente é comum estes grupos considerarem pelo menos dois espíritos de tipos distintos como sendo os principais na definição da forma de ser da pessoa<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Devido à forma de ocupação do ‘território’ da colonização portuguesa cuja intensidade se deu em maior parte no litoral do oceano Atlântico e nas regiões de clima não-tropical (sul e sudeste), implicando em graus maiores de etnocídio e genocídio dos grupos autóctones presentes nestas regiões que em outras como o norte e o interior do continente, convencionou-se tratar por ‘matriz amazônica’ grupos que partilham de certas características cosmolingüísticas que muito provavelmente como demonstra a arqueologia e os relatos dos cronistas, se faziam presentes em outras regiões da Baixa América.

<sup>44</sup> Um desses outros espíritos conformadores da pessoa *guarani* (*mbyá*) seria algo como um duplo onírico ou a ‘imagem de si no sonho’ cuja denominação *guarani* não cheguei a registrar.

A doutrina da concepção do ser humano difere segundo os grupos *guaranis* e, mesmo dentro deles, segundo os intérpretes, como difere sua teoria psicológica. Duas, três e até mais almas estariam presentes e atuando no *guarani* [...] Em estreita relação com o modo de conceber estão os cuidados marcados por numerosos tabus que pesam sobre o pai e a mãe do recém-nascido (MELIÀ, 1989 p.311).

Entre os Mbyá os espíritos definidores do ser são *nhe'e* e *ãng*. O primeiro, também grafado *nhe'ë* ou *ne'ë*, chamado *ayvukué* entre os *apapokuva* (NIMUENDAJÚ, 1987, p.37-40) é o espírito que é também voz, eloqüência e oralidade transcendente, duplo-perfeito e derivado dos deuses, palavra inspirada e nome-essencial. Desde os escritos de Leon Cadogan (1958) este espírito tem sido geralmente traduzido na bibliografia especializada como *alma-palavra*.

A pessoa não é considerada um ser completo antes que seu *nhe'e* seja considerado devidamente *assentado*. Afirmam os Mbyá que a palavra-espírito (*nhe'e*) só permanecerá no corpo caso seja dado a conhecer seu seu “nome verdadeiro” bem como sua proveniência, de qual das moradas dos deuses ele provém, com qual conjunto de deidades (*Nhande Ru kuery*) possui vínculos de parentesco e é desdobramento (CLASTRES, 1978, p.88).

Pois nunca me esqueço da noite em que você teve seu nome-espírito revelado pelas divindades que o enviou, e as palavras reveladas foram faladas pelo seu avô, vida valorosa, caminhada e o destino que vocês teriam pela frente, assim, como fortalecer, alegrar o pai e a mãe, que veria eles velhinhos pelo amadurecimento da vida. “Você é o enviado dos Tupã Miri que te criou da simplicidade, porém com a força luminosa que se espalha por todos que através da sua força ficam fortes”. Assim falou o teu avô no sagrado canto-ritual da revelação dos nomes-espíritos (*Kunhã Karáí* Florentina em diálogo com seu neto *Vherá Poty*, *Tekoá Jataí'ty*, dezembro de 2008).<sup>45</sup>

No tempo novo (*ára pyau*),<sup>46</sup> após a colheita do milho verde e época do ano em que os

<sup>45</sup> A tradução da fala foi feita em quase toda sua totalidade por *Vherá Poty*, sobre seu texto sugeri apenas alguns ajustes referentes a utilização de certos termos em português, com os quais ele concordou. O diálogo entre os dois está registrado na primeira faixa do CD *Yvy Poty Yva'á* (Flores e frutos da terra) em fase de produção.

<sup>46</sup> Denominação conferida ao final da primavera.

próprios espíritos *nhe'e* se assemelham a “crianças pequenas”,<sup>47</sup> os xamãs oradores realizam o *nhemongaraei* (LADEIRA, 1993: 101; ASSIS, 2006, p.104), ritual através para se fazer conhecer os verdadeiros nomes palavras das crianças através da consulta aos próprios espíritos *nhe'e* e às divindades.<sup>48</sup> Junto com os nomes são apresentados potencialidades<sup>49</sup> e traços das personalidades. É através da palavra-espírito *nhe'e* que o corpo se ergue, se coloca na vertical, se diferencia da classe de seres que não falam – os mortos e os animais.

Nas traduções para o termo *nhe'e* propostas pelos *Mbyá* com os quais realizei minha etnografia os termos “espírito” e “anjo” também foram utilizados, dando conta de uma intencionalidade diferenciada. O espírito *nhe'e* não se encontra limitado ao corpo: ele se desloca permanentemente deste para outros lugares. Compreende-se que os *nhe'e* assentados estejam em outra esfera do cosmos que não aquela onde estão as deidades e os *nhe'e* sem assento.<sup>50</sup> Os vínculos entre os espíritos-palavras são estabelecidos em momentos de inspiração, geralmente dentro, mas também fora dos rituais, ocasião em que os espíritos-palavras juntam-se aos ossos do corpo, a partir da coronilha (alto da cabeça). O espírito-palavra parece assumir por vezes um caráter “duplo” perfeito (*aguydjê*) e imortal (*ikandire*) dos *humanos* habitantes da terra imperfeita, partilhando características e relações de parentesco com as deidades, mas diferente destas, não sendo uno com seu corpo, que é perfeito e imortal.<sup>51</sup>

Não há como se referir à constituição da pessoa sem dar conta da dimensão que assume a palavra entre os *Guarani*. Melià (1989, p.306) afirma que “para o Guarani a palavra é tudo. E tudo para ele é palavra”. A dimensão de sacralidade do falar permeia toda a noção do cosmos. A palavra toma forma através de incontáveis desdobramentos das deidades, em grande medida por meio das falas inspiradas. Os xamãs oradores *karaí* recebem e repassam as

<sup>47</sup> No tempo velho ou inverno (ára ymá) os espíritos-palavra se assemelham a ‘anciões’, para depois novamente no tempo novo voltarem a ser como crianças. Diz-se que os *nhe'e* passam por todo o ciclo de uma vida durante o período de um ano sem nunca conhecer a morte.

<sup>48</sup> Não existe, portanto, um ‘ritual de batismo’ entre os Guarani como alguns tradutores menos cuidadosos fazem crer confundindo este ritual com o rito de batismo cristão.

<sup>49</sup> O termo será empregado recorrentemente ao longo desta dissertação, tendo como sinônimo propriedades e potências. Refere-se a características específicas valoráveis, desejáveis ou não, distribuídas de forma desigual pelo cosmos.

<sup>50</sup> A metáfora aqui relaciona-se ao *apyká*, o assento ritual dos *karaí* dá conta dos espíritos-palavra encarnados, como se o corpo fosse uma espécie de assento no qual este se faz presente. Quinteros e Guarania registram o significado de *Nhemboapyká* como ‘fazer com que a palavra-alma se encarne e dê origem a um ser humano’ (QUINTEROS & GUARANIA 2000:95).

<sup>51</sup> ‘Perder a palavra’ ou ‘perder a voz’, portanto, é uma condição geralmente associada à morte, mas também ao ataque xamânico – humano ou extra-humano – causador de doenças ou mesmo morte (CLASTRES 1978: 88).



palavras transcendentais de seus deuses que em, momentos rituais, fazem-se presentes em seu falar. Num sentido oposto, a chamada “má palavra” - na forma de “fofoca” ou “ofensa”, ou ainda ritualizada na forma de ataques xamânicos (*joapóvatî*) - canaliza energias que por si só tornando-se uma entidade capaz de trazer doenças e mesmo morte ao corpo daqueles contra os quais é proferida (MONTARDO, 2006, p. 54; SOUZA PRADELLA, 2006, p. 42).

Além do *nhe'e*, outro espírito definidor da pessoa guarani é o *ãng* – também grafado *agã* e chamado *acyiguá* entre os *apapokuva* (NIMUENDAJÚ, 1987, p.37-40). Trata-se de um espírito terrenal inverso à *nhe'e* em muitos sentidos. Se o outro é imortal, *ãng* surge e pode deixar de existir com o corpo. Se *nhe'e* possui um brilho que se assemelha ao sol e aos olhos das divindades, *ãng* é literalmente a *sombra*, ou o que resulta da existência no mundo imperfeito (*yvy koaxy*) (QUINTEROS & GUARANIA, 2001, p.112). Se o espírito-palavra deve preferencialmente se vincular à estrutura óssea, o espírito terrenal está preso à carne e ao sangue do qual preferencialmente deve ser desvinculado.

*Ãng* é responsável ainda por manifestações de mau caráter, agressividade, inveja e desejo. É volátil na medida em que se mostra altamente influenciável por *outros* entes do cosmos *guarani*. É, portanto um perigo em potencial, quase considerado um inimigo interior com o qual os *Guarani* sempre devem lidar (MELIÀ, 1989, p. 311).

Dessa maneira, o corpo se dá na confluência desses espíritos e das substâncias diversas que o conformam. É inicialmente reflexo (*angá*) físico de *nhe'e*, mas, submetido ao mundo da imperfeição (*yvy teko axy*), o corpo é influenciado pelo espírito *ãng* e pelas entidades presentes no cosmos. Em contraposição a essa influência, são empregadas diversas técnicas para garantir a manutenção do parentesco: o fortalecimento de faculdades desejáveis e necessárias e a permanência dos vínculos com o espírito-palavra.

A aparência do corpo reflete estas diferentes influências, distâncias e proximidades que se dão na trajetória vivida. Um corpo imperfeito (*ndereté koaxy*) e despido de beleza e (*vaikué*), animalesco (*tapichua*), triste (*poriau*), cansado e parado (*e'õgue*)<sup>52</sup> é reflexo do domínio de *ãng* e das imperfeições sobre a pessoa. Do contrário um corpo belo (*ndereté porã*), forte (*mbareté*), rápido (*pojava*), leve (*vevuí*) e adornado (*mbopará*) reflete a proximidade e semelhança com o espírito *nhe'e*.

Interagindo e formando vínculos com outras perspectivas, o espírito *ãng* pode

---

<sup>52</sup> Nesse mesmo sentido toda água parada é denominada água morta por ter como faculdade atrair os *angué*. Inversamente é considerada viva e boa toda água que percorre um caminho, toda água que é corrente. Em consonância com o que afirma Assis (2006:127).

predominar sobre o corpo afastando o espírito sagrado (*nhe'e*). Uma vez afastado, ele retorna para o *amba* do qual é proveniente, para junto do conjunto de divindades do qual é desdobramento. Nos casos extremos em que a influência da perspectiva outra (não-deífica) alcança um ponto sem retorno, o corpo passa a sofrer transformações que recebem o nome de *jepotá*.<sup>53</sup> A pessoa por fim perde a forma humana, assumindo corporalmente a forma daqueles que estão relacionados com a entidade na qual a influência tem origem.

Elementos de transformação da pessoa em animal ou outra entidade são comuns nas etnografias entre os coletivos. Estes revelam concepções de pessoas para as quais está sempre colocada como possível tornar-se similar a uma de suas alteridades.

É nesse sentido que a *cosmopolítica guarani* tem por desígnio a estabilidade da forma, não só do corpo, mas também dos humores e da perspectiva na relação com uma de suas alteridades. Entre todos os “modos de ser” presentes no cosmos ambicionam aquele considerado o mais belo e transcendental (*tekó porã*), o único a permitir a superação da morte e da existência imperfeita. Trata-se de *uma religião em que os próprios homens se esforçam por se tornar semelhantes aos deuses, imortais como eles* (CLASTRES P., 1978, p.31).

São muitas as histórias sobre os homens e mulheres que em vida alcançaram a condição de divindade, bem como, seus atributos como a perfeição (*aguydjê*) e a imortalidade (*ikandire*). Através dessas narrativas as novas gerações têm contato com as evidências de sua potencialidade. É possível afirmar que são estes saberes e práticas religiosas os fatores geracionais das parcialidades *guarani* enquanto grupos.

Nossa vida é formada pela nossa própria religião. Nossa religião faz de nós um grupo, pessoas que caminham juntas, porque a nossa busca é sempre pela união, pela saúde, não só pra mim serve, mas ao envelhecer eu fico fraco, mas meus filhos e meus netos têm como se produzirem com aquilo que eu ensino e sempre se lembrar de *Nhãnderú*. (*Vherá Poty*, Tekoá Jataíty, agosto de 2006)

...os *Mbyá* são uma tribo porque são uma minoria religiosa não-cristã, porque o cimento de sua unidade é a comunidade de fé. O sistema de crenças e valores constitui, pois o grupo como tal, e, reciprocamente, esse fechamento decidido sobre o seu eu leva o grupo, cioso, depositário de um saber honrado até o mais humilde ser

<sup>53</sup> A partir do seu uso dado por alguns *Guarani*, principalmente por seu formato, a expressão '*jepotá*' acabou tomando a forma de um verbo em meio as traduções para o português cujo infinitivo seria *jepotar*. Se diz portanto 'ele jepotou' ou 'ela está jepotando'.

a permanecer o fiel protetor de seus deuses e o guardião de sua lei. (Clastres P., 2003, p.178)

No entanto, alcançar o *aguydjê* abandonando a condição humana e sendo aceito entre as divindades é uma possibilidade tão desejada quanto tida como quase inalcançável. Entre os *guarani* a morte carrega consigo o signo do insucesso, dos que não foram capazes de se desfazerem da imperfeição deste mundo, nem se tornaram unos com seus espíritos-palavras.

Momento de separação indelével dos espíritos do corpo ao fim da vida da pessoa, é na morte que o espírito-palavra retorna para seu *ambá* de origem,<sup>54</sup> para que, caso deseje, possa regressar ao plano dos homens, formando um novo corpo e um novo *ãng*.<sup>55</sup>

Os *angué* – também chamado *mboguá* ou *anguéry* entre os *apapokuva* (NIMUENDAJU, 1987, p.37-40) – constituem uma das muitas perspectivas não-deíficas com as quais devem lhe dar os vivos. Sua presença e influência são temidas, uma vez que estão relacionadas a uma série de patologias que pode levá-los à morte.

Conforme as relações estabelecidas durante a trajetória de vida da pessoa, o espírito terrenal pode desaparecer ou tornar-se um *angué* a vagar entre os vivos e a ameaçá-los com sua perspectiva e influência. Estes espíritos-sombra ou “resíduos da existência” buscam estabelecer laços com aqueles que em vida lhes eram parentes, promovendo suas mortes através de substâncias – vermes, água parada, insetos, etc. – elementos vinculados à podridão.

A descrição de Descola da entidade *wakan*, entre os Achuar, Jivaro da Amazônia, encaixa-se perfeitamente naquela referente aos *angué* de meus interlocutores *guarani*, a despeito da distância geográfica e lingüística

o wakan, com efeito, mantém uma relação de espelho para com o corpo como atestam as significações do termo em outros contextos, quando pode designar a ‘sombra refletida’ ou o ‘reflexo da água’. Indissociável por natureza daquilo que ela representa, a alma é então ou uma cópia do que um reverso ou uma projeção (...) que perde toda sua razão de ser e todo acesso a vida dos

<sup>54</sup> Segundo *Vherá Poty* os *ambá* são ‘cidades dos espíritos’ onde moram juntos com as divindades das quais são parentes. Há uma ‘cidade’ desse tipo em cada um dos cantos do mundo. No centro de cada uma delas há uma palmeira imortal (*pindó ovi*) que segura o teto do mundo, os céus (CADOGAN, 1960 p.133). Dooley (2005, p.10) registra os seguintes sentidos do termo “1. Habitação dos seres sobrenaturais, céu. 2. Lugar de cerimônia religiosa tradicional. 3. Lugar onde criança treina para caminhar”.

<sup>55</sup> A ‘reencarnação’ do *nhe’e* é um tema recorrente tanto nos discursos dos *karáí* quanto nas representações gráficas em cestarias.

sentidos quando é separada para sempre da pessoa na qual habitava. Por essa razão é que os mortos são eternos insatisfeitos; cegos e mudos, famintos e sedentos, sexualmente frustrados, conservam como uma marca as pulsões de uma sensibilidade que eles já não têm condições de saciar (DESCOLA, [1993] 2006, p. 270).

Os índices de periculosidade dos *angué* decorrem da trajetória de vida das pessoas das quais eles provêm (NIMUENDAJU, 1987, p.33; FAUSTO, 2005, p.397). Se a pessoa de origem possuía um comportamento descontrolado na relação com outras pessoas, o *angué* partilha dessas características (MELIÀ, 1989, p.340). Não sendo uma pessoa plena, nem equivalendo ao espírito do morto, o *angué* de um parente morto não é tomado como um ancestral digno de culto. Os vivos, portanto, devem garantir seu afastamento sempre que preciso.

Portanto, a pessoa não é axiomáticamente ‘um indivíduo’ que, como nas formulações ocidentais, deriva sua integridade de sua posição de algum modo prévia à sociedade (STRATHERN, 2006, p.151)

Estando a pessoa neste interstício ou conjunção entre diferentes perspectivas que geralmente colocam-se em contraposição uma a outra, suas atitudes e comportamentos são, na maior parte das vezes, lido, através do prisma de influências destas alteridades presentes e constituintes do cosmos; são elas que moldam seu entre/ser. A dinâmica da pessoa *divídua* é pautada precisamente pelas relações nos âmbitos humanos e extra-humanos que a influenciam e a conformam. O belo modo de ser (*teko porã*), portanto, se contrapõe aos outros tantos nos quais não identificam, os *Guarani*, os princípios herdados de seus deuses.

### 3.2. CRIANDO CORPOS QUE CAMINHAM:

Desde que comecei a frequentar as *tekoá*, sempre me admirou a desenvoltura das crianças em seu caminhar. Em diferentes horários do dia era possível encontrar algum grupo formado por meninos e meninas de diferentes idades e famílias nos caminhos entre as casas, nas roças ou nas matas, caminhando pelos morros, armando pequenas armadilhas (*mondepi* e *mondéu*) para pegar passarinhos, tomando banho em rios e açudes sem a presença de

quaisquer adultos, indo, até mesmo para além dos marcos e cercas delimitadoras da área indígena formalmente reconhecida como se estas existissem.

A criança Guarani se caracteriza por notável espírito de independência. Na medida em que lho permite o desenvolvimento físico e a experiência mental, participa da vida, das atividades e dos problemas dos adultos (...) tal característica é o respeito pela personalidade humana e a noção de que esta se desenvolve livre e independente em cada indivíduo, sem que haja possibilidade de se intervir de maneira decisiva no processo (SCHADEN, 1974, p.59).

Por vezes também me deparei com meninos e meninas de 7 à 12 anos de idade que levavam consigo facas, enxadas e mesmo machados para cortar madeira a ser utilizada para confecção de “artesanato” e, principalmente, para manter aceso os fogos de suas casas.

Acontece as crianças, mesmo as de pouca idade, ficarem sozinhas em casa o dia todo, enquanto o pai se encontra na caça ou vai ‘ver os mundéus’ no mato e a mãe está trabalhando nalguma roça distante (...) Este e muitos fatos semelhantes caracterizam a atmosfera em que a criança se desenvolve, nela criando um sentimento de autonomia e de independência (SCHADEN, 1974, p.59).

A autonomia das crianças *guarani* mostrou-se ainda mais evidente em certas ocasiões em que crianças brancas (*juruá’í*) eram recebidas nas *tekoá* por conta dos “Encontros Culturais” na *tekoá Jataí’ty*.<sup>56</sup> Era contrastante e visível a grande liberdade de movimentos e desenvoltura corporal dos pequenos *guarani* em comparação com as crianças visitantes, que pareciam mais tímidas ou mesmo mais fracas. Nas caminhadas pelas matas, acompanhando os *juruá*, seu caminhar era ligeiro, algumas inclusive divertiam-se pendurando-se em galhos e cipós nos quais faziam vez de balanços, para frustração das de fora que, tentando imitá-las, não conseguiam êxito.

Trata-se de um processo específico de constituição de uma corporalidade desenvolvida, um modelo bem distinto daquele pautado pelo apreço ao cerceamento tradicionalmente

---

<sup>56</sup> Os encontros com a cultura Guarani foram elaborados por *Vherá Poty Benites da Silva* junto às famílias da T.I. Cantagalo com dois objetivos: trazer visibilidade para certas manifestações guarani como o canto e a dança através de apresentações de corais e possibilitar a venda de ‘artesanato’ para os visitantes que na maior parte das vezes eram turmas de crianças trazidas por excursões escolares, grupos de escoteiros, pais e mães moradores da cidade de Porto Alegre com seus filhos e universitários adultos.

empregado nas concepções de educação ocidental. O processo em questão nada tem a ver com um suposto descuido dos adultos que, via de regra, são sempre extremamente zelosos com suas crianças, as quais têm em evidente consideração, ainda que de forma distinta àquela observada sociedades de matriz européia.

As crianças que ainda não caminham e não falam se encontram em um estado de incompletude, uma vez que seus espíritos-palavras não estão ainda completamente assentados (PRATES, 2008, p.136). Contudo, após o desenvolvimento da fala e do caminhar, tendo seus nomes já reconhecidos, alcançam uma condição de quase sacralidade. Neste período da infância em que está presente a fala considera-se que possuem uma relativa proximidade com as divindades, proximidade que tende a diminuir com o passar dos anos de vida na terra imperfeita, com o desenvolvimento do espírito telúrico (*ãng*).

Em planos invisíveis é conferida às crianças a capacidade de zelar pelo bem estar de seus pais, que devem prestar atenção em suas reações e expressões em busca de certos sinais. As crianças pequenas possuem ainda a fontanela (coronilha) aberta, local através do qual se dá o recebimento das palavras, intuições e sonhos enviados pelas divindades (CICARONE, 1999, p.94; PISSOLATO, 2006, p.356).

Entre a gente, criança tem muito valor. Porque é o filhinho que dá saúde para os pais. Os brancos não entendem o valor que nós damos pras crianças porque juruákuery só dão valor pro dinheiro. (Santiago Franco, Salto do Jacuí, outubro de 2008)

Enquanto a criança pequena não pode caminhar por si só, os primeiros anos de sua vida são geralmente marcados pela atenção constante da mãe, irmãs, avós e tias que têm para si a atribuição de cuidar dos movimentos da criança nos espaços circundantes da casa (LARRICQ, 1993, p.74). Nos deslocamentos feitos pelas mulheres de uma mesma família as crianças menores estão sempre incluídas, sendo permanentemente acompanhadas pelo olhar de um ou mais adultos (PRATES 2008, p134). Ainda assim há uma diferença clara na qualidade deste “acompanhamento”: à criança vigiada é permitido um grau de autonomia tanto quanto for possível acompanhá-la através do olhar.

A pessoa tal qual concebida entre os *Guarani* passa por transformações importantes em busca da consolidação da integridade de sua perspectiva frente à outras. O início do caminhar que coincide (e se relaciona profundamente) com o surgimento da fala serve como

evidência de que o espírito (*nhe'ê*) encontra-se assentado no corpo.

Todo o interesse e preocupação para que a pessoa se erga e consiga caminhar estão associados à premissa de que a criança só poderá dizer as primeiras palavras a partir do momento que se colocar de pé. E é justamente no momento em que ela se torna capaz de falar que se confirma o êxito da primeira fase do processo de adaptação (e o mais crítico). Isso indica que o ñe'ẽ porã encontra-se ajustado. (ASSIS, 2006, p.104-105)

Era a época na qual as crianças com um ano de idade, adquirida a posição ereta (*ã* = estar de pé, erguer-se como sinônimo da condição humana) e pronunciando suas primeiras palavras (*'e*, dizer), passavam pelo processo de individualização de sua natureza divina, ao receber os nome-almas (*ñe'ey* palavras-almas), os patronímicos sagrados provenientes das regiões dos pais e mães divinos e revelados ao xamã (CICCARONE, 2001, p.22).



**Imagem 11** - Parareté caminha no ambá construído por seu pai Vherá Poty. Setembro de 2006. Imagem de Luiz Fernando Caldas Fagundes.

Próximo ao período da realização do *nheemongarei* (ritual de reconhecimento do nome) de uma criança *guarani* é comum que um parente próximo, geralmente o pai, construa para os *kyringué* (pequeninos), no pátio (*oká*) da casa (*oó*) um *ambá*. Alguns galhos e madeiras retilíneas cujo comprimento seja quase o mesmo do tamanho da criança, são fincados em fila com um espaçamento igual entre estes, como um andador ou corrimão, no qual o pequeno pode se apoiar para ficar de pé ensaiando seus passos ao seu redor, indo de um ponto ao outro.

Os *ambá* proporcionam uma dinâmica particular uma vez que seus pontos de apoio são gradualmente afastados pelos adultos conforme a criança progride em sua habilidade de caminhar, sendo estimulada a percorrer a seqüência de madeiras, caminhando ao seu redor. Dessa forma os pequeninos aprendem a caminhar sem o auxílio direto de um adulto, que estimula a capacidade de se erguer (*güeropu'ã*) e se mover de forma autônoma por entre os apoios. O gradativo espaçamento se dá até que a criança não mais necessite de auxílio em seu caminhar.

A preocupação com o caminhar marca de forma indelével o processo de constituição da pessoa. Com o intuito de aperfeiçoar o fortalecimento das pernas, a retidão do corpo e o caminhar da criança, são empregados saberes e técnicas de incorporação de capacidades através dos *jegua'á*. Fazem parte dessa categoria, mas não estando limitada a estes, os chamados “adornos” e “pinturas” corporais (CADOGAN, 1959, p.59; SCHADEN, 1974, p.61) que, para além de uma questão meramente estética, constituem os corpos da própria pessoa através das incorporações das faculdades necessárias para sua constituição.

Na constituição do corpo o *tatymakuaá*, peça feita com algumas variedades de sementes (*capi'á* entre outras) ou fitas de fibra da figueira (*guapóy*) fixada abaixo dos joelhos no período em que a criança deixa de engatinhar, tem como intento criar um corpo bem formado, pernas fortes e ágeis na caminhada conforme a matéria da qual são feitos (FAGUNDES, 2008, p.95). “As pernas ficam fortes que nem a figueira, e com o formato mais perfeito” – diria *Vherá Poty* sobre o grau de importância do *tatymakuaá*.

Montardo (2002) também registra algumas falas de xamãs sobre a necessidade de garantir pernas capacitadas para o caminhar firme:

Dona Odília Mendes comentou que o apoio do corpo está nos joelhos, nas pernas e nos pés, os quais seguram tudo. A informante me disse que os brancos não são firmes, porque não têm os joelhos firmes. É interessante



que seu Alcindo, xamã renomado da aldeia Mbiguaçu, Biguaçu (SC), tenha me chamado a atenção para o fato de que faz parte do seu diagnóstico observando o jeito de a pessoa caminhar, a firmeza no andar (MONTARDO, 2002, p. 226)

Schaden (1974) relata a utilização do *tatymakuaá* também entre os *Nhandeva* do Araribá e os *Mbyá* do Rio Branco. Em sua descrição destes últimos, os adultos fixavam nas pernas de suas crianças um “cordel com miçangas e anéis de perna de saracura ‘para aprender a andar depressa’” (SCHADEN, 1974, p.61). Também Cicarone relaciona a utilização do *tatymakuaá* à incorporação de faculdades às crianças: “Em alguns meninos, desde o nascimento, eu observei um pequeno ornamento colocado numa perna, o qual se rompia à medida que se fortaleciam os músculos na aprendizagem dos primeiros passos” (CICARONE, 2001, p.42).

Outras técnicas de incorporação de “atributos faltantes à composição de uma pessoa (...) qualidades afeitas a outros seres” igualmente empregadas demonstram a importância conferida à constituição de um corpo que caminha. São passados os ovinhos macerados de aranhas nas articulações dos joelhos da criança para que esta incorpore “a capacidade de já nascer andando” (PRATES, 2008, p.128).<sup>57</sup>

Assim como a retilinearidade do corpo, o caminhar *guarani* é compreendido por si só como um índice de saúde, de ausência de doenças. Caminhar depressa, possuir membros fortes (*mbareté*) e desenvolver um corpo bonito (*ndereté porã*): estas são características atribuídas tanto aos antigos quanto às deidades.

Através de “adornos e pinturas corporais”, mas também pela aplicação de substâncias em procedimentos rituais, os *karaí* definem em grande medida as técnicas de constituição de um corpo que caminha. Esta constituição se dá no acesso e manipulação de potências espalhadas pelo cosmos e dotadas de intencionalidades, reflexividades, afetos e capacidades. Uma vez acionadas e canalizadas, tais potências têm como finalidade proporcionar corpos que caminham nos conformes do exemplo das divindades (FAGUNDES, 2008, p. 96).

Apesar do esforço dos parentes em constituir corpos belos, móveis e bem formados (*porã*) através das técnicas de incorporação de faculdades e da vigilância constante das

---

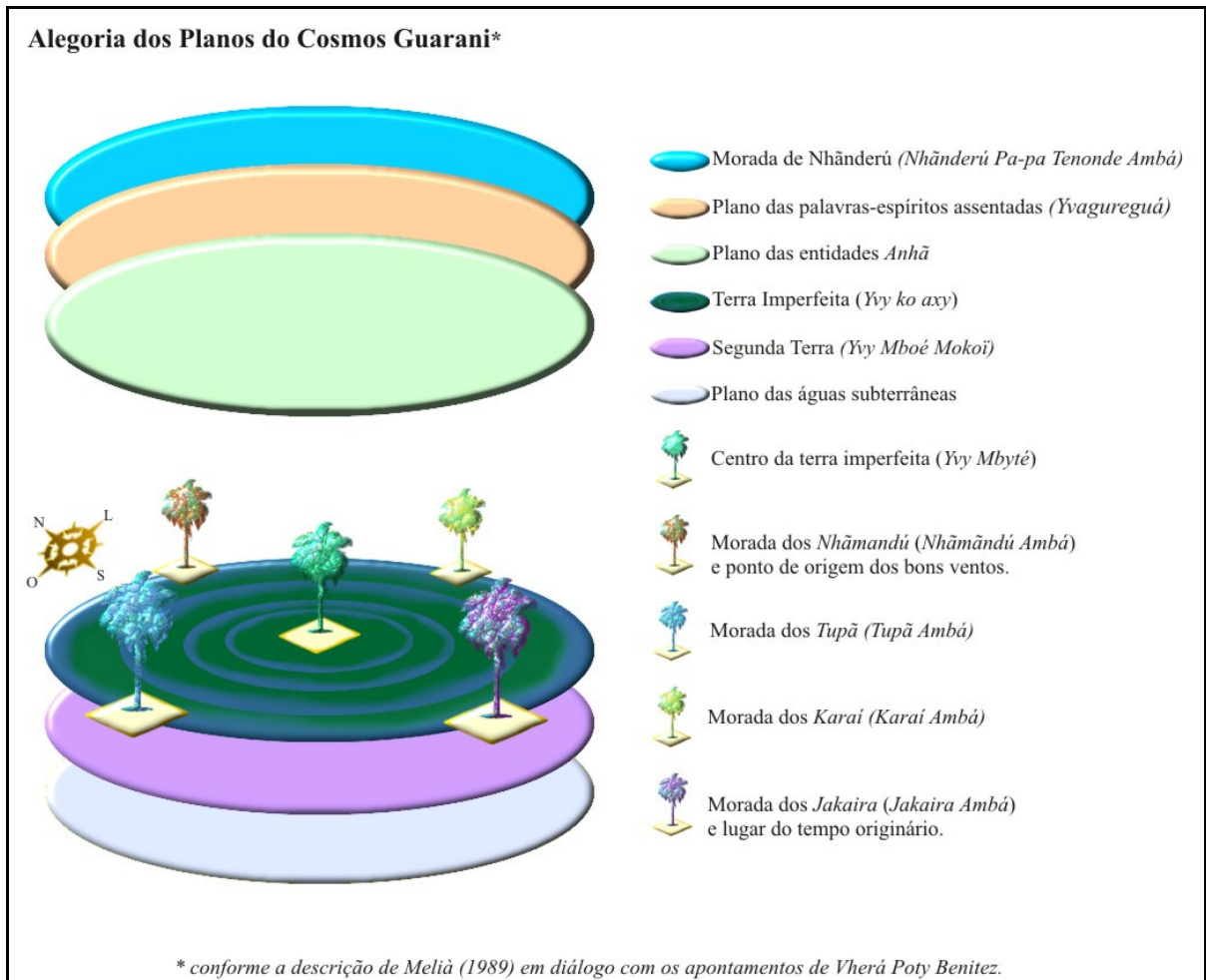
<sup>57</sup> As técnicas de incorporação na constituição de pessoas possuem expressões não só nos grupos Tupi-Guarani, mas também entre coletividades de outras matrizes etno-lingüísticas. Por exemplo, em sua pesquisa com os Panará, coletivo Jê no Brasil central, Ewart traz a utilização de miçangas nos braços e nas pernas das crianças igualmente associadas a um esforço pela constituição de um corpo forte e belo (EWART 2005: 21-22).

restrições (alimentares, etárias e sexuais), estes corpos jamais são compreendidos como produtos acabados, fechados à influências alheias. Como consequência de contatos descontrolados com objetos que lhes transmitam propriedades negativas, ou por meio de vínculos estabelecidos com alteridades consideradas ambíguas ou indesejáveis, estes corpos podem sofrer todo tipo de transformação. Exemplificando o primeiro caso, entre os *Guarani Mbyá*, se diz que não convém que crianças muito pequenas tenham contato com o dinheiro. Segundo *Vherá Poty*, isto se deve ao fato do dinheiro ter como propriedade circular muito, em muito pouco tempo, não se atendo verdadeiramente a ninguém. Exemplos do segundo caso serão trazidos mais adiante.

### 3.3. MOVENDO-SE PELO COSMOS:

A concepção de cosmos entre os *Guarani* compartilha de algumas características da concepção de pessoa. É dividido em diferentes âmbitos interpenetráveis, intensamente povoado de *outros*, portanto, se configurando de forma análoga enquanto dinâmico. Um dos seus planos, o percebível, habitado por humanos e não-humanos, é sustentado tal qual colunas de uma casa cerimonial (*opy*) por cinco palmeiras verdes-azuis imortais (*pindó ovy*), engendrado na base do bastão ritual (*yvy rupá*) da deidade solar, *Nhãmãndú* (CADOGAN, 1960, p.133; MELIÀ, 1989, p. 338-339; LADEIRA, 2001 p.133). A mesma estrutura é chamada também de *yvyrá yu 'y vātã*, coluna de madeira indestrutível criada por *Nhãnderú* do caos para servir de base para a massa da terra que surgia na aurora da criação (CADOGAN 1950, p.330).

Com o intuito de descrever o cosmos apresentarei seus diferentes planos com base em informações etnográficas que vão ao encontro da descrição por Melià (1989, p. 338-339). Para fins ilustrativos, tal descrição dos planos foi sintetizada na alegoria apresentada em seguida. Nos próximos parágrafos trago breves descrições de cada um destes planos, e da forma como são estabelecidas algumas de suas intersecções. Em seguida, são trazidas descrições de características e setores do plano da “terra imperfeita” (*yvy ko axy*), e alguns de seus habitantes humanos e não-humanos.



**Imagem 12** –Alegoria dos Planos do Cosmos Guarani. Imagem de autoria própria.

Acima deste plano, estão posicionados outros três, e abaixo existem outros dois. Por estes planos, à semelhança de outros modelos ameríndios de compreensão do cosmos (VIVEIROS DE CASTRO 1992; FAUSTO 2001; DESCOLA 2004), distribuem-se muitas classes de habitantes distintos (MELIÀ, 1989, p. 338).

Acima de todos os planos localiza-se *Nhãnderú Pa-pa Tenonde ambá*, (LADEIRA 2001, p.133) o ponto mais alto do cosmo habitado pela deidade maior do Panteão *guarani*, da qual toda a existência se desdobra, acompanhada dos animais primordiais dos quais os animais do plano perceptível são apenas uma imagem viva e imperfeita (CADOGAN 1958; QUINTEROS & GUARANIA, 2000, p.58).

O plano inferior a este é chamado *Yvasureguá*, o local onde permanecem os *nhe'e* assentados (encarnados) quando distantes dos corpos. E um plano abaixo deste, está a morada dos *anhã* que fica acima da abóboda celeste e das nuvens visíveis da terra imperfeita, que se coloca entre o plano dos *humanos* e aquele onde se localizam seus espíritos-palavras.

A terra imperfeita (*Yvy teko axy*) é a morada de humanos, animais e plantas, na série das entidades perceptíveis fora do plano xamânico, mas também dos *yvaguy reguá kuery* (aqueles que habitam sob o mundo dos *anhã*) na série de seres impercebíveis, dos quais tratarei mais adiante.

A separação entre o plano dos *anhã* e o plano inferior – a terra imperfeita – se dá através da sustentação (*yvy yokoha*)<sup>58</sup> propiciada pelas cinco palmeiras imortais (*pindó ovy*), estando uma delas colocada no centro do mundo e as outras quatro localizadas nos pontos cardeais aos pés das quais se encontram as moradas das divindades e suas palavras-espíritos não-assentadas: a morada dos *Tupã* a oeste (*Tupã Ambá*), a morada dos *Jakaira* (*Jakaira Ambá*) ao sul, a leste a morada dos *Karai* (*Karai Ambá*) e ao norte a morada dos *Nhãmãndú* (*Nhãmãndú*) (MELIÀ, 1989, p.329; CICARONE, 2001, p.28-49).

Abaixo da *yvy teko axy* (plano imperfeito) existe ainda a segunda terra, ou terra de baixo (*Yvy Mboé Mokoï á*) cujos habitantes, relacionar-se-iam com os *humanos* do plano da terra imperfeita como se estes fossem seus deuses, segundo as palavras dos *karai*.<sup>59</sup> E, por último, abaixo de todos os outros quatro planos, encontra-se o plano das águas subterrâneas, habitado pelas criaturas terríveis – como a cobra grande (*mboi guaxu*) e o caramujo monstruoso (*jaxytá-jagüá*), entre outros.<sup>60</sup>

Por sua vez a geografia da *Yvy teko axy* (terra imperfeita) está intrinsecamente relacionada à concepção *guarani* mais ampla do cosmos; Plano e circular, formado por círculos concêntricos cada vez mais amplos a partir do centro do mundo (*Yvy Mbyté*), círculos cujas divisões são os rios e os mares que, como barreiras, colocam-se no caminho entre os *humanos* e as deidades.

Os Mbyá contemporâneos descrevem o mundo ‘redondo como um prato’, no centro do qual está localizado o território de origem, o Yvy Mbyte/Centro do Mundo. Vários círculos concêntricos estariam dispostos a partir deste centro, onde acidentes geográficos seriam identificados como seus limites. Assim, o Rio

<sup>58</sup> Como colocado por Quinteros e Guaranía (2000: 94).

<sup>59</sup> Esta informação oferecida por *Vherá Poty* Benítes depois de muitos diálogos me despertou grande curiosidade. Apesar disso não me foi dado a conhecer muitas inferências sobre este assunto já que meu interlocutor afirmava não poder dizer muito por não ser ainda ele próprio um *karai*.

<sup>60</sup> Alguns *guarani* afirmam que nos rios mais profundos da terra imperfeita existem passagens pelas quais essas criaturas chegam à terra dos homens (SOUZA PRADELLA 2006:48).

Paraná é o limite do primeiro círculo e o Rio Uruguai sendo considerado como o limite de outro círculo. Na seqüência é citado Para Guachu/Mar, como o maior e mais desafiador de todos os limites, além do qual a maioria - mas não todos - dos dirigentes religiosos afirmam existir uma paradisíaca ilha. (GARLET, 1997, p. 53)

Por sua vez, o plano da terra imperfeita (*Yvy teko axy*) é denominado em termos de macro-regiões a partir de uma taxonomia específica correlacionada às narrativas míticas bem como com elementos presentes na paisagem. Cada uma destas regiões recebe denominações a partir de referências que às vinculam a primeira terra (*yvy tenondé*) habitada pelos deuses, à destruição daquela que caracterizou o fim do mundo e o surgimento da terra imperfeita.

A cosmo-ecologia Mbyá Guarani classifica a Região Platina em quatro grandes unidades geográficas, distribuídas numa seqüência que vai do interior do continente até o litoral atlântico. No atual Paraguai se localiza *Yvy Mbité*, o centro do mundo, ressurgido depois do dilúvio primordial, região outrora recoberta com densas e exuberantes florestas, no estilo que os Mbyá acreditam que fosse todo o disco terrestre, no momento da criação. O substrato aquático não se apartou por completo da terra nova, inundando a região a leste do centro do mundo e constituindo *Pará Miri* (mesopotâmia Paraná-Uruguai), atualmente Província de Misiones, Argentina. Na banda oriental do rio Uruguai, adentra-se a região do *Tape* (caminho tradicional), zona de circulação e acesso à borda do extrato aquático, a grande água (*Pará Guaçú*) que a geografia denomina Oceano Atlântico (SOUZA, 2008, p. 23).

Em cada uma dessas regiões, assim como em outras, é possível aos *karaí* vislumbrar reminiscências do tempo em que as divindades caminhavam pela terra. A percepção do xamã traz à tona continuidades entre a primeira terra (*yvy tenondé*) de um tempo remoto, e a segunda (*yvy ko axy*) na qual habitam os atuais humanos. Há elementos de constância entre estas, uma vez que a “primeira terra” não teria sido totalmente destruída, mas, teria passado por transformações abruptas, assim como seus habitantes, resultando na atual “terra imperfeita”.<sup>61</sup>

*Yvy Mbyté* (Terra do Meio) é um desses locais. Considerado por parte significativa dos *guarani mbyá* como seu local de origem mítica, *Yvy Mbyté* é traduzido por muitos deles

<sup>61</sup> Nesse sentido a ‘primeira terra’ poderia sem grandes perdas ser chamada de ‘primeira era’ ou ‘idade mítica’ (CICCARONE, 2001: 350), da mesma forma que a segunda poderia ser tratada por ‘era imperfeita’.

como ‘Paraguai’ de maneira imprecisa, geralmente nos diálogos com os não-indígenas.<sup>62</sup>

Segundo Cadogan, nas areias circundantes de *Yguá Yvú* (Água Nascente) – uma localidade do Departamento paraguaio de Caaguazú<sup>63</sup> – ainda é possível aos grandes xamãs observar na areia as pegadas da deusa *Nhandexy*. Próximo a este lugar, segundo alguns *karai* ergue-se ainda a mais central das palmeiras imortais (*pindoju* ou *pindórovi*). Há muito tempo, no tempo mítico da “primeira era”, *Nhanderú* se unira a *Nhandexy* tomando a forma de uma coruja, e ambos habitaram às sombras da palmeira imortal (CADOGAN 1960:133). Considerado, portanto, local de origem mítica dos *guarani* (*mbyá* e *nhandeva*). Dário Tupã Moreira se refere à *Yvy Mbyté* como “umbigo da terra”.

Seguindo essa mesma tendência de identificar na paisagem reminiscências de tempos míticos, grandes rios (e o oceano) são tomados como vestígios do dilúvio primordial que destruiu a primeira terra, obstáculos circulares impostos à caminhada em direção à *Yvy Maraëy* (Terra sem males). As belas matas (*kaa’guy porã*) são também reminiscências do tempo em que a terra era nova (*yvy piáu*), portanto, remetendo à proximidade com as deidades.

Se *Yvy Mbyté* é tido como o local da origem mítica, *Pará Guaxú* (nome conferido ao Oceano Atlântico) é considerado o obstáculo maior para o “destino mítico”. Quanto à faixa litorânea do atual Brasil, da mesma forma que outras regiões, é compreendida, por referências ao passado mítico, como a última parada dos grandes xamãs rumo à deificação, local onde se encontram os “últimos pontos de descanso”. Na atualidade um número razoável de *tekoá* junto à faixa litorânea, em pequenos pontos de mata atlântica que vão do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo. Na *tekoá Jataí’ty*, a menos de sessenta quilômetros da costa, *Vherá Poty* explica:

...aqui seria o último lugar de descanso, antes de ser recebido pelas divindades, os protetores de *yvy maraey*, então isso quer dizer que a gente tá muito próximo das divindades da *yvy maraey*, que ficam aqui na terra mesmo. Por isso tudo aqui é mais difícil. A vida nossa é mais difícil, *teko axy* é mais pesado, porque se a gente

<sup>62</sup> Mais de um equívoco (além de uma série de acusações) se originaram dessa má ‘tradução’. Em 14 de março de 2007 da revista VEJA de circulação nacional publicou a matéria ‘*Made In Paraguai*’ escrita pelo jornalista José Edward Lima em edição número 1999. Em teor de denúncia a partir da afirmação de um único guarani cujo conhecimento de português era restrito, a matéria noticia que um grande número de ‘índios da etnia embiá’ (*Guarani Mbyá*) teriam vindo recentemente do Paraguai em busca de terras e benefícios do governo. Esta é somente mais uma evidência do desencontro instaurado entre coletivos indígenas e a sociedade eurocentrada no Brasil.

<sup>63</sup> O nome do departamento no idioma *guarani* dialeto paraguaio significa “grande mata”.

agüenta tudo isso, a gente não precisa ir pra outro lugar, a gente não pode voltar para trás, se a gente consegue se dominar por aqui mesmo, um dia, dois, três dias depois já era, vai embora, alcança o *aguydjê* de primeira. Por isso aqui nunca vai ser fácil, nunca na vida vai ser fácil, porque estamos no último ponto de descanso. O próximo passo é atravessar o *Yryvovô*<sup>64</sup> que é a ponte divina (*Vherá Poty, Tekoá Jataí'ty*, novembro de 2008)

Há um lugar perto daqui onde um *parakau* (papagaio) nos aguarda para que atravessemos o grande oceano com sua melodia, mesmo sabendo que hoje é mais difícil (que antigamente), mas nunca perderei a esperança de que um dia uma simples pessoa que vive entre nós possa alcançar este lugar (Kunhã Karáí Florentina, *Tekoá Jataí'ty*, janeiro de 2009).<sup>65</sup>

Como previamente colocado, a “terra imperfeita” serve de morada para humanos, animais e plantas, mas também para entidades impercebíveis chamadas de *yvaguy reguá kuery* (aqueles que habitam sob o mundo dos *anhã*). Sob esta categoria são agrupados os *djá*, os *kurupi*, os *mbai* e os *angué*.

Entre os *Guarani* são chamados de “donos”, “pais verdadeiros”, “chefes” ou “senhores” os *djá*, que podem ser definidos nos termos de entidades *condivíduais*<sup>66</sup> que agrupam animais, plantas e lugares de um mesmo tipo. Sobre este gênero de entidade Cadogan ainda em 1950 delinea algumas de suas principais características.

A anciã que me contou este ardil para escarmentar ao ladrão me disse que todos os animais, especialmente os predadores respondem a um chefe, ser corpóreo que temem e obedecem. (...) pois segundo as crenças dos indígenas, cada espécie de animal tem seu chefe superior, chamado “verdadeiro pai” da espécie. Assim, por exemplo, as antas (*mboreví*) respondem ao *mboroví re eté* – o verdadeiro pai das antas – cuja trilha é a via láctea, que no vernáculo conserva seu nome aborígine de *Mboreví Rapé* – o caminho da anta -; e as abelhas

<sup>64</sup> Cadogan registra em 1959 o termo com a grafia exatamente igual à proposta por *Vherá Poty* definindo-o – *punte, consistente en un tronco que cruza la corriente, a cuyo costado se coloca una cuerda o liana a guisa de maroma; clavícula* – indicando ainda o termo registrado por *Montoya I ribobö* como seu equivalente em forma gráfica colonial (CADOGAN. 1992: 195).

<sup>65</sup> Sobre a tradução, ver nota 19, página 37.

<sup>66</sup> Em contraposição à noção de indivíduo, a expressão ‘condivíduo’ é empregada aqui no sentido de dar conta do caráter contendor de uma coletividade, das divindades aos *djá*. Entre os *Guarani* os *djá* existem no mundo em grande profusão relacionados aos animais, plantas, locais, sentimentos e objetos. Em grande medida são um tipo ideal deificado, ou ‘espírito coletivo’ partilhado por um grupo de seres ou elementos presentes no cosmos.

melíferas “*eirusú*” têm seus chefes nas Plêiades ou Sete Cabrilhas, as que também conservam seu nome autóctone de *Eichú*. No que se refere às aves migratórias, cada ano voltam a morada do Verdadeiro Pai dos Pássaros, situada entre a terra e o paraíso de Nhande Ru; retornam à terra a cada primavera, e por este motivo lhes dão os *Mbyá* o nome de *Güyrá Marangatu* – As aves bem-aventuradas. (CADOGAN, 1950, p.331-332).

Estão presentes também em diversas outras cosmologias ameríndias, algumas do tronco lingüístico tupi como a *Araweté* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), a *Parakanã* (FAUSTO, 2001) e a *Wayãpi* (GALLOIS, 1988), mas também existem indícios fortes entre grupos não Tupi é o caso dos *Suyá* (SEEGER, 1981).

Apesar do termo nativo traduzido e apropriado pela etnologia remeter a uma idéia de posse ou dominação, entre os *Guarani*, *djá* não faz menção a uma suposta relação de propriedade ou domínio, mas sim uma síntese de uma coletividade formada por uma origem comum da qual se desdobra e pela qual é amparada - “controlada” – no sentido de protegida. Como bem assinala Fausto, *os mestres dos animais, portanto, são donos em seu próprio meio, contendo em si um coletivo: eles representam e contêm uma espécie*. (FAUSTO, 2008, p. 224), o que chamo de *condividualidade*.

Há os ‘donos’ das matas, dos montes e penhascos, dos animais do cultivo e dos caminhos. São estes ‘donos’ da natureza que costumam ser invocados com mais freqüência, embora mais a nível individual e menos em grandes celebrações comunitárias (MELIÀ, 1989, p. 328).

São de grande importância os “donos da mata” (*kaá ijá*) entre os *Guarani-Izoceño* aos quais são dedicados rituais diários que visam a auxiliar na ação da caçada, mas também para aplacar os males necessários à própria subsistência que a morte do animal representa (MELIÀ, 1989, p.329). Também há os *djá* que personificam atitudes e sentimentos indesejáveis como o desejo sexual incontido (*tava’djá*), o ciúmes (*takate’y djá*), a ganância (*akã te’y djá*), e a raiva (*Imba’e poxy djá*)<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Nimuendaju (1987) e Schaden (1974) ao invés de considerarem os sentimentos carnis e paixões como relacionados ao campo de influência dos *djá*, os tratam como consequência da existência da alma telúrica por si só. Em grande medida este equívoco resulta de certa naturalização da compreensão ocidental da divisão ontológica entre Natureza e Cultura tal qual apontada por Descola (2005).



Outra categoria de entidades presentes na cosmologia são os *Mimbai*, os *Saci*<sup>68</sup> e os *Kurupi* que constituem uma classe de entidades relacionadas às florestas. Enquanto alguns deles assumem características de *tricksters* armando brincadeiras para os *humanos*, outros possuem a capacidade de se metamorfosear em humanos (ocultar sua aparência verdadeira) para seduzir aqueles que caminham pela floresta. Há ainda os que agem como protetores da mata, com os pés voltados para trás, perseguem os que pensam persegui-los, vingando-se contra os caçadores e coletores que são abusivos com plantas e animais. Mas também existem aqueles que favorecem e protegem os que lhes fazem oferendas (SCHADEN, 1976, p. 858; MELIÀ 1989 p.329).

Os habitantes visíveis e invisíveis da terra imperfeita certamente não se limitam a estas entidades. No entanto, são elas as que se fizeram mais presentes em minha etnografia. Sua influência, geralmente relacionada à possibilidade de presença ou ausência, em relação a algum lugar, tem peso nas decisões relacionadas à mobilidade guarani. No entanto, não são elas os principais *outros* apontados.

A principal alteridade existente no cosmos *guarani* com toda certeza é aquela formada pelas deidades do panteão *guarani*. Foram os primeiros seres a caminhar pela primeira terra no tempo mítico da terra primeira, em que não havia ainda a distinção entre deuses e humanos.<sup>69</sup> Existem em quantidade indeterminada, divididas em quatro grupos (familiares), formados a partir de casais de divindades principais (cuja figura masculina é denominada “-*Ru Eté*” e a figura feminina o pós fixo “-*Xy Eté*”),<sup>70</sup> elas próprias desdobramentos de *Nhãnderú Pápá Tenonde* (Nosso Grande Pai/Avô, o primeiro e o último). São elas *Karaí*, *Nhãmãndú*, *Tupã*, *Jakairá*.<sup>71</sup> Plenas de dádiva profunda (*mborayú*) doam os espíritos-palavras que nascem, no mundo imperfeito, como pessoas vivas, são também, portanto, em parte parentes dos *humanos*.

<sup>68</sup> Apesar de agir de maneira semelhante a descrição do Saci entre os *Mbyá* é bem distinta daquela comum na cultura popular. Com os dois pés invertidos e possuindo um enorme chapéu de abas (como um sombreiro mexicano) o *Saci* caminha e rodopia escondido pelas matas, caminhos e plantações a pregar peças nos humanos, propondo acordos e golpes de todo tipo.

<sup>69</sup> Por este motivo são ora tratados como humanos, ora descritos como deuses, fazendo-nos pensar se estas categorias – humanos e divindades – assim como categorias análogas (deidade, divindade, nume, demiurgo), seriam mesmo as mais adequadas em referência à sua condição. Alguns optam por chamá-los também de humanos magnificados (SZTUTMAN, 2006, p.57). No entanto, fora *Jaxy* e *Nhandexy*, não existem passagens onde estas divindades se apresentem como imperfeitas ou mortais.

<sup>70</sup> O prefixo *-ru* tem o sentido de ‘trazer’ ou ‘prover’, mas também significa ‘pai’, *hete* significa ‘verdade’ (CADOGAN, 1992, p.163; DOOLEY, 2005, p.39).

<sup>71</sup> Logo, existe uma divindade denominada *Karaí Ru Eté*, que desposa outra *Karaí Xy Eté*, *Tupã Ru Eté*, *Tupã Xy Eté*, e assim por diante.

Existem ainda *Jaxy*, a divindade lunar, e *Nhãndexy* (nossa verdadeira mãe), ambas parte das narrativas da caminhada de *Nhãmãndú Eté* pela terra. Assim como as demais deidades são chamados *Nhãndepy* (nossos pés, ou “a base sobre a qual crescemos”).<sup>72</sup> Dessa forma os *Guarani* evidenciam sua ligação, laços de parentesco com seus deuses, que parcialmente desfeitos, com o surgimento da condição de imperfeição, precisam ser retomados através da deificação.

*Nhãndepy* seria aquelas pessoas do início de tudo. Seria as divindades próprias que viveram e que pisaram antes de nós na terra porque eles criaram, Nhãnderú criou, então ele próprio fez com que os *yvyraí'djá kuery* fizessem caminhadas, fizessem coisas que depois deles, nós faríamos. Ou seja, se eles não fizessem nada, a gente não saberia fazer nada. Então, por isso que a gente fala muito dessa coisa de que eles fizeram, que eles permitiram, eles tão olhando o que a gente tá fazendo... (Vherá Poty, Porto Alegre, janeiro de 2009)

Àqueles que conseguem restituir o parentesco com os deuses, os poucos homens e mulheres dos quais tratam muitas lendas, que seguindo os passos e preceitos deixados pelas divindades, foram capazes de alcançar em vida a perfeição (*aguydjê*) e a imortalidade (*ikandire*). Estes são os xamãs que por toda sua vida buscaram superar as agruras do mundo imperfeito, seguindo o belo e transcendental modo de ser (*teko porã*) durante toda sua trajetória rumo ao *aguydjê*.

As evidências das ações das divindades na terra imperfeita encontram-se nos fenômenos climáticos, no brilho dos astros e no amanhecer, mas também no crescimento das sementes (*yvy poty*) e no nascimento das crianças. Um raio no céu evidencia a presença de *Tupã Ru Eté* e dos seus que brincam ou caçam os *anhã* sobre as nuvens. A neblina é ela própria a respiração de *Jakairá*, a reproduzir as brumas primordiais vivificantes de *Nhãnderú Pa-pá*.

Mover-se entre os planos do cosmo em movimento é praticar o xamanismo. É através de sua forma de xamanismo que os *anhã* se fazem presentes no plano da terra imperfeita, sendo estes combatidos pelas divindades também através de sua ação xamânica. Os *humanos* por sua vez, através de seu xamanismo buscam proteção e a cura entre as divindades e palavras espíritos em seus respectivos planos frente às ações malignas dos habitantes de

---

<sup>72</sup> O termo pode ser traduzido literalmente como *nhãnde-* ‘nosso’ e *-py* ‘pé’.

outros. Por meio das viagens dos *karai* é revelado aos *humanos* a vontade das deidades, os ataques dos seres ocultos e os desígnios do futuro. As palavras-espíritos transitam intensamente entre os planos e os deuses eles próprios visitam-se uns aos outros sentados em bancos rituais (*apyká*) de forma análoga aos xamãs.

Arthur Benite, informante mbyá de Garlet, justificando o costume das visitas, declara que eles têm obrigação de visitar os parentes porque os *Nãnderu*, entre eles, também se visitam. Ele explica que Tupã é casado com a filha de *Karai*, e que, quando passa a chuva com relâmpagos e trovões, é sinal de que tupã está indo visitar o sogro *Karai* (MONTARDO, 2002, p.210).

Não sendo um atributo exclusivo do xamã, ainda que lhe caiba enquanto especialista o dever da explicação sobre o entrevisto, o pressentido e o sonhado, o xamanismo entre os *Guarani* é uma possibilidade generalizada. Configura-se na forma preferencial que define os termos de sua *cosmopolítica*, faz do cosmos habitado um espaço permeado de relações possíveis e ilimitáveis – de comunicação, justaposição, composição, contraposição, etc. – um espaço pleno formado por caminhos possíveis a serem trilhados.

A noção de *cosmopolítica* é aqui evocada com o intuito de dar conta de diferentes quadros articuladores de relações supra e trans-perspectivas. Ela abrange discursos e modos de “fazer política” entre os *outros*, sejam eles humanos ou não-humanos. Em outros termos, entende-se por *cosmopolítica* conjuntos de entendimentos e procedimentos diplomáticos de interação com alteridades humanas e não-humanas, habitantes do cosmos<sup>73</sup>.

O caminhar e o permanecer em um local da terra imperfeita passam por decifrar os presságios de origem deífica presentes no xamanismo, no sonho e em sinais que se revelam no mundo, mas também por recordações esquecidas e rememoradas de palavras e de trajetórias de parentes que vieram antes.

A gente sabe que, para nós construirmos as tekoá, foi indicado para os *mbyá* por *Nhãnderu*. O *karai* esteve lá junto do arroio [Arroio do Conde], mas depois

---

<sup>73</sup> A utilização do termo, portanto, é semelhante à definição apresentada por Viveiros de Castro (2008: 14), extrapolando o âmbito das relações exclusivamente humanas da proposta de Ribeiro (2005: 3). Nesse sentido o multiculturalismo/mononaturalismo ocidental, o perspectivismo ameríndio e mesmo a própria antropologia cultural podem ser considerados diferentes *cosmopolíticas*, uma vez que definem os termos de entendimento e interação com os ‘outros’ em cosmovisões distintas.

continuou caminhando e depois morreu. Era o irmão de Cipriano... Depois dele, o *Marcolino* passou por lá. Depois alcancei aquele lugar com meu sogro Juancito. Porque os *karáí* vão caminhando, inspirados por *Nhãnderú*, e chegam em qualquer lugar. Somos *mbyá* e esse é o nosso costume. Por isso que eu não tenho medo de falar do nosso costume pro branco. A terra é nossa (*Karáí* Anúncio Oliveira, T.I. Salto do Jacuí, outubro de 2008).<sup>74</sup>

Propiciados pelas divindades através destes meios, os *humanos* obtêm conhecimentos do caminho mais seguro a seguir, de onde se deve parar e de quando se deve voltar a caminhar. Tais informações enviadas pelas divindades são consideradas de grande importância, tanto dos deslocamentos curtos quanto nas grandes viagens.

De forma que, por exemplo, nas *tekoá* próximas a cidade de Porto Alegre, as mulheres que costumeiramente se deslocam para o centro para “esperar troquinho” (*poraró*) (FERREIRA & MORINICO, 2008) freqüentemente deixam de fazê-lo caso se apresente algum indício ou presságio em sonhos de algum de seus parentes ou durante os cerimoniais na *opy*.

Também os locais mais adequados para o modo de ser devem ser sonhados ou vislumbrados por um xamã. Através do sonho ou da visão premonitória se faz conhecer a vontade das divindades e quais caminhos que devem ser trilhados para a segurança e saúde dos *humanos*. Na primeira colheita do (*avaxi*) e após ser erguida a casa cerimonial (*opy*) e as habitações (*oó*) os *karáí* e as *kunhã karáí* tratam de realizar um ritual semelhante àquele de nomeação das crianças (*nhemogaraei*) para o local. Escolhido o nome, este pode se fazer conhecido ou não aos presentes. Em alguns casos, no entanto, por motivos que em minha etnografia não se fizeram claro, o nome da *tekoá* pode não ser revelado. Nestes casos o nome verdadeiro é substituído por um apelido ou nomeação em português que servirá de referência a ser conhecida no âmbito das redes parentais (ASSIS, 2006, p. 43).

Este capítulo iniciou-se tratando da noção de pessoa *dividua* (STRATHERN, 2006, p.151) e de sua constituição através de apropriações de potências outras no sentido de fazê-la apta para o caminhar, dotada da capacidade de movimento. Foram descritos a luz das interações estabelecidas no âmbito das práticas do xamanismo o cosmos segmentado, permeado e povoado de *outros* – *djá*, *angué*, *imba'é poxy*, *humanos* etc. – no qual se dá o

---

<sup>74</sup> Realizada no idioma *guarani* a fala do *karáí* Anúncio Oliveira Benítes foi traduzida por Santiago Franco e integra o documentário *Essa pergunta vai ficar sem resposta*, a ser lançado na segunda metade de 2009.

*jeguatá*. Com o intuito de pensar as formas de interação entre os *Guarani* e estes *outros*, a noção de *cosmopolítica* (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 14; RIBEIRO, 2005, p. 3) também foi aqui explanada.

O capítulo que se segue trata sobre o *jeguatá* em relação aos *outros* separados em alteridades preferenciais e alteridades indesejadas. Serão apresentadas narrativas mitológicas em torno da divindade maior do panteão *guarani*, e do caminhar trazendo também alguns elementos etnografados de referências às mesmas, e também a noção *guarani* de *teko a'ã* relacionando o caminhar entre os *outros* à trajetórias de vida na busca pela magnificação. Serão tecidas ainda reflexões em torno do local da alteridade na cosmovisão *guarani* tomando a interação com os *juruá* e as percepções em torno deste outro como exemplo.

## CAPÍTULO IV - A TRAJETÓRIA POVOADA POR OUTROS

### 4.1. NA TRILHA DAS DIVINDADES:

O longo canto intitulado *Maino i reko ypy*, registrado junto a grandes xamãs *guarani-mbyá* na região do Guairá (departamento paraguaio) por León Cadogan no final da década de 1950 traz, com sua descomunal densidade poética, a autogênese da *Nhãnderú Pa-pa Tenondé* (Nosso Pai, o primeiro a existir absoluto). Traduzido para o espanhol pelo próprio Cadogan com base em seu conhecimento do idioma *guarani*, dialeto *mbyá*, bem como nas traduções de intérpretes<sup>75</sup> de seus principais interlocutores, o canto acabou por receber o título *Las primitivas construmbres del Colibrí* (CADOGAN, 1959, p.13).

Apesar de sua riqueza e do reconhecimento merecido enquanto resultado de um esforço etnográfico impar, segundo os lingüistas paraguaios Quinteros e Guaranía (2000), a tradução proposta por Cadogan (1959) leva em si reduções e estancamentos de sentidos que permitem apenas uma compreensão parcial dos significados presentes no texto original.

Em primeiro lugar a que significa fixar com a escrita alfabética o discurso oral, especialmente tendo em conta que ao aglutinar morfemas formando ‘palavras’ se decide acerca da significação das frases, e se tenta fixar espacialmente a mobilidade da execução fônica. Em guarani as partículas giram em torno a raízes centrais e podem estar deslocadas nas frases, e longe de tais raízes: são elas que dão a chave do significado da expressão completa. Ao traduzir se produz uma segunda redução, pois se podem dar interpretações diferentes conforme se relacionam sintaticamente tais partículas (...). Muitas vezes os informantes, especialistas da palavra em sua própria língua, não se conduzem com a mesma habilidade na língua estrangeira (MELIÀ *apud* QUINTEROS & GUARANIA, 2000, p. 39, tradução própria).<sup>76</sup>

<sup>75</sup> O termo ‘intérprete’ faz referência nesse contexto aos tradutores-intérpretes das palavras de xamãs e líderes políticos. Cadogan cita dois: Mayor Francisco, que fora intérprete das falas de Pablo Verá, e Cirilo, que cumprira a mesma função frente às colocações de Tomas de Yvytyko.

<sup>76</sup> No original: *En primer lugar la que significa fijar con la escritura alfabética el discurso oral, especialmente teniendo en cuenta que al aglutinar morfemas formando ‘palabras’ se decide acerca de la significación de las frases, y se intenta fijar espacialmente la movilidad de la ejecución fónica. En guaraní las partículas giran en torno a raíces centrales y pueden estar desplazadas en las frases, y se lejos de tales raíces: ellas son las que dan la clave del significado de la expresión completa. Al traducir se produce una segunda reducción, pues puede darse interpretaciones diferentes según se relacionen sintácticamente tales partículas (...) Muchas veces los informantes, especialistas de la palabra en su propia lengua, no se conducen con la misma habilidad en la lengua extranjera.*

Buscando retificar estas reduções, Quinteros e Guaranía (2000) propõem novas traduções e reinterpretações, através de uma “decupagem” de sentido, intencionando resgatar a completude de cada termo original com uma tradução extensa em um maior número de palavras que dê conta dos diversos significados do canto original, apresentando igualmente diferentes versões de traduções possíveis. Retraduzindo o *Maino i reko ypy*, Quinteros e Guaranía chegam a um título bem distinto do de Cadogan, salientando novos elementos antes descartados. O próprio título *Las primitivas construmbres del Colibrí* dá lugar para um entendimento mais profundo da simbologia por trás dos elementos que o compõe. Torna-se uma das possíveis traduções dos lingüistas “O princípio da existência do sagrado que se move (O que foi a vida originária do Colibri)” (QUINTEROS E GUARANIA, 2000, p.45-57). *Mainô'i*, portanto deixa de significar exclusivamente “colibri”, para ter seu sentido ampliado para “o sagrado em movimento”.

Para dar prosseguimento à análise, é apresentado abaixo o primeiro trecho (suas quatro primeiras estrofes) do *Maino i reko ypy*, seguido da tradução para o idioma espanhol de Cadogan e outra versão, em português, formulada a partir de diferentes traduções propostas por Quinteros e Guaranía (2000, p.45-57).

<i>Maino i reko ypy kue</i>	<i>Las primitivas constumbres del Colibrí</i>	<b>O princípio da existência do sagrado que se move (O que foi a vida originária do Colibri)</b>
1- Nhande Ru Pa-pa Tenonde guete rã ombo-jera pytü yma gui.	1- Nuestro Padre último-último primeiro, para su propio cuerpo creó de las tinieblas primigenias.	1- Nosso Pai o primeiro a existir absoluto fez com que seu próprio futuro corpo se materializasse de/na obscuridade originária
2- Yvára pytyte, apyka apu'a i pytü yma mbyte re oguero-jera.	2- Las divinas plantas de los piés, el pequeño asiento redondo, en médio de las tinieblas primigenias lo creó, en el curso de su evolución.	2- No profundo do céu (aos pés da divindade) fez com que existisse o redondo assento cerimonial, simultaneamente ao desdobramento de sua própria criação.
3- Yvára jeckaka mba'ekuaá, yvára rendupa, yvára popyte, yvyra'í, yvára popyte rakã poty, oguero-jera Ñamandú pytü yma mbyte re.	3- El reflejo de la divina sabiduria (órgano de la vista), el divino oye-lo- todo (órgano del oído), las divinas palmas de la mano com la vara insignia, las divinas palmas de las manos com las ramas floridas (dedos y uñas) las creó Ñamandú, en el curso de su evolución.	3- Em meio à obscuridade originária, simultaneamente ao desdobramento de sua própria criação, criou o sagrado meio de visão do todo, o sagrado meio de audição do todo, nas sagradas palmas das mãos a vara insígnia (o produto verdadeiro do todo), ramificações floridas (de suas sagradas mãos e dedos), fez(-se) Nhãmândú, o primeiro, de/na obscuridade originária.

4- <i>Yvára apyre katu, jeguaka poty ychapy recha. Várdea jeguaka poty mbyte rupi guyra yma, Maino i, oveve oikovy.</i>	4- <i>De la divina coronilla excelsa las flores del adorno de plumas eran (son) gotas de rocío. Por entre medio de las flores del divino adorno de plumas el pájaro primigenio, el Colibri volaba, revoloteando.</i>	4-Na coronilha divina o adorno desdobrando florido do centro do todo formado de gotas de orvalho. Pelo centro do adorno desdobrado/florido a ave originária (o Colibri) se movia voando.
---	--	--

*Nhãnderú*, o primeiro, aquele que se faz absoluto a partir de sua própria sabedoria criadora (*ombojera*) no “profundo do céu” ou, na expressão de Cadogan, nas *trevas primigínias*, dá origem, simultaneamente (*gueterâ oguerojera*), ao seu corpo com seus órgãos de onisciência (“o sagrado meio de visão do todo, o sagrado meio de audição do todo”), e aos objetos insígnias do xamanismo – o assento ritual (*apyká*)<sup>77</sup> e as varas rítmicas de madeira (*yvyrá’i*), estando acompanhado apenas e somente do *mainô’i* (colibri).

Pode-se supor que “o sagrado que se move” é a divindade – *Nhãnderú é Mainô’i* – ao mesmo tempo acompanhada pela imagem daquilo que é seu desdobramento, “o sagrado que se move”, o colibri. Capaz de permanecer em movimento mesmo quando parado em meio às brumas primordiais – tal qual o próprio *Nhãnderú* - o colibri é o primeiro desdobramento da divindade, é o “sagrado” em movimento, símbolo do xamanismo *mbyá* (CADOGAN, 1959b, p.80), aquele que, posteriormente, no tempo dos homens, levará as palavras inspiradas a serem depositadas nas coronilhas floridas do *jeguakava tenondé* (autodenominação *mbyá*).

*Nhãnderú* traz em seu corpo e junto a si *toda a pluralidade das diferentes singularidades virtualmente existentes* tal qual o jaguar primitivo entre os *Parakanã* (FAUSTO, 2008, p.332) – não existe nele ainda qualquer dissidência. É, portanto, portador de atributos humanos, deíficos, animais e vegetais, um “*condivíduo* universal”. Possui tronco, cabeça e membros e, tal qual a imagem humana, fica ereto, mas de seus dedos se lançam ramificações floridas de onde brotam flores e as varas insígnias (de madeira), sua coronilha é “tal qual a coroa de uma flor”, adornada por penas/pétalas - como o são os *jeguakava tenondé*<sup>78</sup> - que se abrem para que o colibri se acerque dela. Materializa junto de si também o assento ritual de madeira (*ygary* ou cedro) que, tendo um formato animal, uma extensão de sua primordialidade, representa as possibilidades infindas de transformação através do

<sup>77</sup> Ainda segundo Quinteros e Guaranía, *apyká* pode ter seu significado segmentado em ‘a’ significando ‘coisa’, *py* com o significando ‘base’, ‘pés’ ou ‘assento’ e *ka(ha)* traduzido por ‘lugar’.

<sup>78</sup> Denominação ritual *guarani mbyá* registrada por Cadogan no *Ayvu Rapytá* que faz referência à singularidade cósmica do grupo por serem eles os primeiros adornados.



xamanismo (CADOGAN, 1978).<sup>79</sup> Mescla-se à própria existência: sua coronilha se confunde com o profundo do céu, em seu crescimento-desdobramento-emanção (*poty*) vegetal,<sup>80</sup> espalhando-se pelas brumas primordiais e fazendo-se *Nhãmãndú* (reluzente de seu centro, um sol ainda não “desdobrado”) em meio à escuridão originária.<sup>81</sup>

O movimento permeia a criação que se expande vegetativa, sendo *Nhãnderú* o marco zero do qual tudo é desdobramento. Nele tudo pré-existe. Aqui se encontra a metáfora da semente que possui em si toda potencialidade de raízes, ramos, troncos, frutos, flores e novas sementes a germinar, um entendimento muito específico do movimento de desdobramento que povoa o cosmos de diferença. Nas palavras de *Vherá Poty*, “as divindades, *Nhãnderúkuery* são os nossos *Nhãndepy*”. O termo *Nhãndepy* tem aqui um sentido de “nossos pés”, “nosso fundamento” e “nossa origem”.

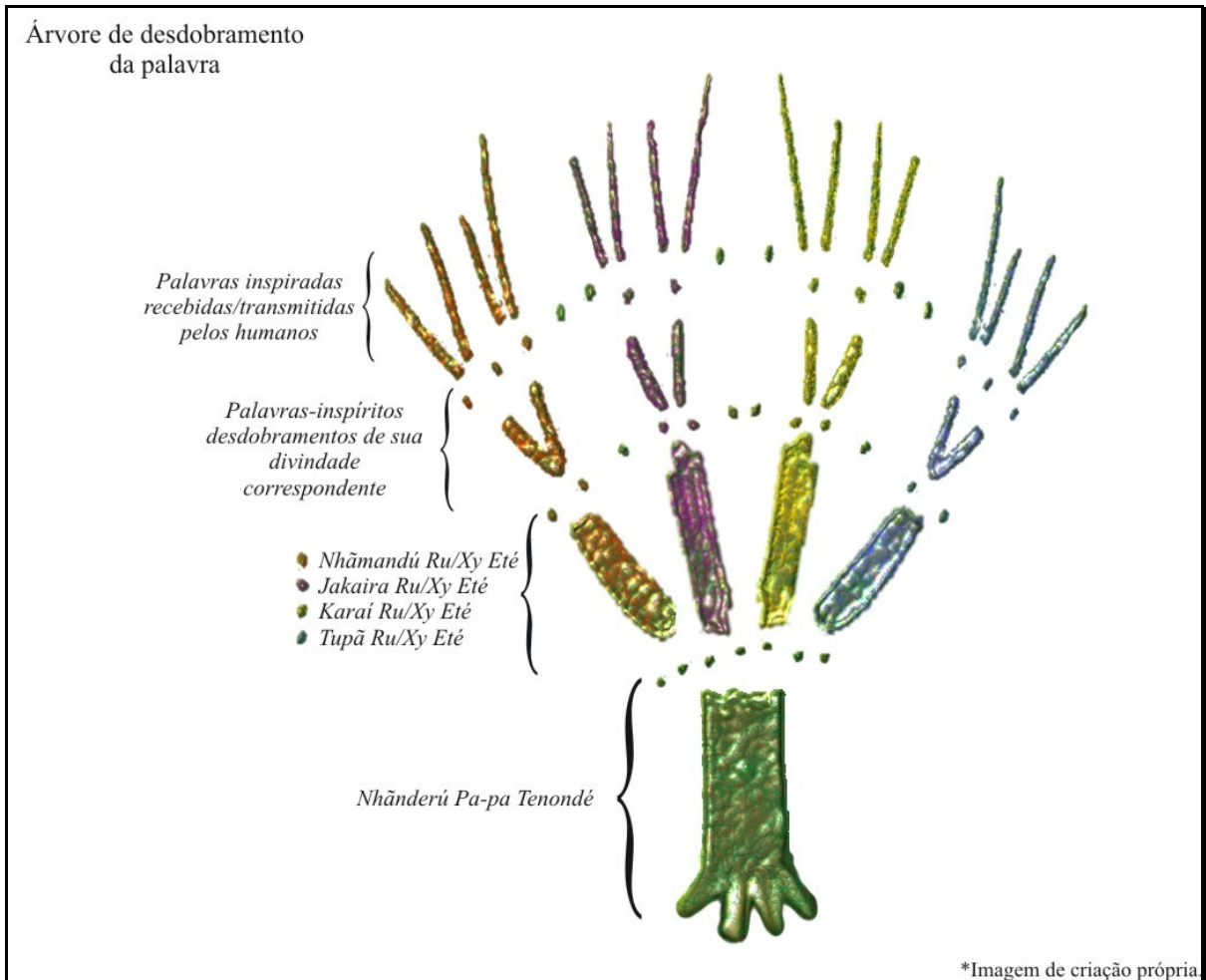
A idade mítica dos Mbya é um elogio das figuras dos movimentos: auto-evolução, desdobramento e expansão constroem a anatomia mágica da gênese e o modelo ordenador do cosmos; é através dos seus movimentos específicos que os pares das almas divinas, que se incorporam nos indivíduos, são representados; a caminhada é a ação paradigmática da criação do mundo terreno, da existência do indivíduo e da sociedade, sendo as migrações interpretadas como suas variações mítico-históricas; enfim, a condição ontológica da mudança, o vir a ser outro, como um estar numa tensão, num equilíbrio sempre precário entre os extremos do animal e do divino, portanto constitutiva da humanidade, sugere que é em termos dinâmicos que precisamos pensar o universo cultural e social dos Mbya. (CICCARONE, 2001, p. 350).

<sup>79</sup> “*Tal como ocurre con el Creador guaraní, en cuya figura se reúne la divinidad, la humanidad, y los reinos animal y vegetal, porque el apyka en que aparece Ñande Ru en médio de las tinieblas primarias, aunque en forma de animal, es de madera de ygary o cedro, el árbol sagrado de mby'a y chiripa*” (CADOGAN, 1978, p.37).

<sup>80</sup> *Poty* significa flor em seu sentido mais superficial. Mas em uma tradução aprofundada leva também os sentidos de emanção de algo ou alguém, desdobramento daquilo que é vivo (QUINTEROS & GUARANIA, 2000, p.67). Se fossemos ‘decupar’ os sentidos contidos neste termo *po-* poderia ser traduzido como ‘mão’ (DOOLEY, 2005, p.30), mas também como ‘ser ainda não especificado’ (IDEM 2005: 146) e *-ty* teria o sentido de ‘diversos resultantes’ ou ‘repetidas vezes’ (DOOLEY, 2005, p.179). Importante recordar que em uma forma mais anasalada *tj* é também ‘raiz’ (DOOLEY, 2005, p.179). As características vegetais de *Nhãnderú* fizeram parte das reflexões propostas pelo prof. José Otávio Catafesto de Souza em uma de suas aulas durante o ano de 2008. Parte do que aqui está sendo dito, portanto, é também fruto de suas reflexões.

<sup>81</sup> Este trecho do ciclo de mitos de criação descreve ao mesmo tempo o desdobramento da divindade *Nhãmãndú*, enquanto luminosidade emanando do centro de *Nhãnderú*. *Nhãmãndú* em outra passagem posteriormente comentada possui ainda uma outra origem, na forma de um nascimento tal qual os futuros humanos no ciclo de mitos da ‘primeira terra’.

A própria palavra se movimenta em um movimento vegetal de abertura e desdobramento. De forma análoga a uma árvore possui raízes, pés, fundamentos na divindade *Nhãnderú*, na qual é originada. Expande-se através de ramificações por entre outras divindades que, por sua vez, desdobram-se nas palavras-espíritos dos humanos, também eles próprios capazes de pronunciar/gerar belas palavras inspiradas. E é assim que, desdobrada dos deuses, as palavras são espíritos, mas também dádiva.



**Imagem 13** - *Árvore de desdobramento da palavra. Imagem de autoria própria.*

Mobilidade, mudança e movimento: a diferença se faz através do desdobramento/afastamento do marco zero que é *Nhãnderú*, em seu *ambá*, junto do qual estão os animais primordiais que, diferentemente dos que habitam a *yvy ko axy* (terra imperfeita), são perfeitos, e na perfeição pode-se reconhecer mesmo algum grau de parentesco entre eles, uma vez que são desdobramentos do “primeiro e o último”. Estes elementos míticos colocam em cheque a possibilidade de se estabelecer supostos gradientes entre atributos deidade e

animalidade<sup>82</sup>. Os atributos indesejáveis não são necessariamente aqueles vinculados à animalidade, mas sim aqueles que se fazem mais perceptíveis nos animais que especificamente habitam a terra imperfeita, sendo eles próprios reflexos imperfeitos daqueles que habitam a morada de *Nhãnderú*.

Após a criação da primeira terra (*Yvy Tenondé*), outro momento das narrativas míticas registradas por Cadogan (1959), a mobilidade novamente se apresenta associada ao crescimento vegetativo: *Nhãnderú* caminha pela terra tal qual um humano. De seus passos surgem milharais e outras culturas vegetais, não tendo sido a terra ainda tocada pela imperfeição ou pelo primeiro dilúvio. O impacto da narrativa ressoa nas falas dos *Guarani* da atualidade: seguir as pegadas de *Nhãnderú* implica em cultivar as sementes que se originaram de “seu rastro”, ou mesmo “espalhá-las” através das próprias pegadas. A imprescindibilidade de se plantar milho e se relacionar com alteridades vegetais nos locais em se encontram pode ser considerada quase uma constante nas falas das lideranças políticas nas mais diversas reuniões a que pude assistir, estejam elas se referindo a questões relacionadas à saúde, à educação, à sustentabilidade ou à terra.

No momento em que tu caminha tu produz a vida. A educação são os pais que dão, ensinando a plantar. O pai dá conselhos e o caminhar dá a vida. Minha avó me dizia que é preciso conhecer diferentes cheiros, diferentes cascas de árvores, de ervas, diferentes lugares, para assim ter sabedoria, vivenciar o mundo, para depois contar para os outros o que aprendeu. Não tem um caminho certo, vai andando para descobrir as coisas, entendendo por onde deve ir. Desse jeito o Mbyá conhece a natureza, vai conhecendo cada planta que é usada nas cerimônias. As plantinhas têm conjunto, têm sabedorias que elas guardam. (*Verá Poty*, Porto Alegre, janeiro de 2009)

Outra memorável caminhada da deidade primordial nas narrativas míticas se dá na “primeira terra”, em consequência do desentendimento de *Nhãnderú* com *Nhãndexy heté*, ora retratada como uma mulher encontrada, ora apresentada como sua criação, a qual ele tomara

---

<sup>82</sup> Muitos elementos apresentados na etnografia de Cadogan (1959, 1960), se contrapõem ao argumento de Nimuendajú quanto à existência de um gradiente possível entre a animalidade e a divindade, no qual os humanos seriam o ponto intermediário. Alguns animais possuem eles próprios o status de divindade como o *koxi* (queixada), o *mainô'í* (colibri), o *parakau* (papagaio) e a *urukureá* (coruja). Eles são intrinsecamente relacionados com as divindades, sendo propriamente ‘imagens’ e também ‘desdobramento’ das destas nas histórias míticas, ‘reflexos vivos’ dos animais originários que em sua perfeição habitam junto com outros, o mesmo plano cósmico que a divindade maior *Nhãnderú Pa pa Tenonde*.

como cônjuge, e que estava grávida de seu filho<sup>83</sup>. *Nhãnderú* escolhe se afastar a entrar em conflito, retira-se do mundo através do caminhar. A solução dada pela divindade ao problema é assumida como preferencial pelos humanos que, seguindo seus passos, diante de um conflito buscam superá-lo através do distanciamento (MONTARDO, 2002, p. 210).

É a vez de *Nhãndexy heté* empreender sua caminhada atrás do cônjuge, levando em seu ventre seu filho, *Nhãmãndú*, a futura deidade solar, ainda não nascido. O afastamento de *Nhãnderú* de sua parceira não se dá somente no âmbito físico; implica também em um distanciamento da condição de perfectibilidade de *Nhãndexy*. Apesar de ser uma deidade por meio dos laços de parentesco estabelecidos pela união, uma vez separada de *Nhãnderú*, os caminhos trilhados por ela a levariam à imperfeição. Cadogan (1960, p. 133) a descreve como uma mulher mortal. No entanto, a criança em seu ventre partilha da condição deífica do pai: é seu desdobramento, capaz, portanto, entre outras coisas, de saber, de conhecer os caminhos do pai, e indicá-los à sua mãe antes de seu nascimento. A mulher conta apenas com as palavras de seu filho, que desde sua barriga lhe guia os passos, dizendo o caminho a ser trilhado. Decorre deste momento mítico a importância conferida ao “escutar” e “respeitar as palavras e manifestações das crianças” pelos *guarani*. Estas são entendidas como capazes de apresentarem sinais, protegendo seus pais em seus caminhos e, às crianças pequenas, é creditada maior grau proximidade com seus *nhe’e*<sup>84</sup>.

Antes de seu nascimento *Nhãmãndú* guia sua mãe, indicando os caminhos pelas sendas do primeiro mundo e fazendo de sua trajetória um caminho reto. Em meio à caminhada surge à beira do caminho um girassol (*kuaraypoty*<sup>85</sup>), que a criança deseja e pede para que sua mãe apanhe e lhe entregue. A seqüência de eventos do mito dá conta de um elemento-chave do entendimento da condição humana por ele explanada, pois, ao pegá-la, *Nhãndexy* é picada por uma vespa que se encontrava em seu interior. Sentindo a dor da picada, a mãe torna-se ríspida com seu filho que, por sua vez, não mais lhe dirige a palavra (CADOGAN, 1959, p.72).

---

<sup>83</sup> Sobre esta passagem, bem como em outras, existem muitas versões distintas sobre o motivo e os precedentes que levam ao conflito. Opto por não entrar em pormenores sobre este tópico por não conhecer de forma aprofundada todas elas. No entanto, é de meu conhecimento que algumas versões relacionam o conflito a uma possível relação extraconjugal por parte da esposa sendo esta relação uma das origens de Jaxy, o irmão menor e divindade lunar. Cadogan afirma que ‘*el índio que narra los relatos se considera con derecho a alterar los detalles de su antojo, haciendo gala de su ingenio*’ (CADOGAN, 1959, p. 70).

<sup>84</sup> Ver a fala da *kunhã karai* Laurinda na página 110.

<sup>85</sup> Em minha etnografia a flor é um *kuaraypoty* que significa, em uma tradução superficial, ‘flor do Sol’. Em português girassol. *Kuaray* é uma das denominações da divindade *Nhãmãndú*, geralmente empregada em referência à sua forma de disco solar. O próprio nome da flor dá indícios de que o filho a teria criado, dado que é confirmado por *Vherá Poty*, meu interlocutor. Na lenda, tal qual registrou Cadogan, trata-se de um lírio (CADOGAN, 1959, p.72).

Afastados a mãe e o filho, o caminho que era reto então se bifurca. *Nhândexy* toma o caminho errado e, após algum tempo, chega à morada dos jaguares,<sup>86</sup> onde encontra a morte ao ser devorada por eles.

A caminhada de *Nhândexy* é uma das passagens míticas mais importantes para o entendimento da vida imperfeita, segundo os avós de *Vherá Poty*: nela se apresenta o primeiro *teko a'ã*.<sup>87</sup>

Apontado como central na cosmologia *guarani*, o termo *teko a'ã* me foi apresentado através de inúmeras traduções: *desafio* ou *prova*, a *sombra do modo de ser*, a *vida de difícil compreensão/aceitação* e ainda o *caminho dos obstáculos*. Cada humano possui seu próprio *teko a'ã*, um trajeto por entre as imperfeições (*-eko vai*), riscos e provações distintos de todos os outros (SOUZA PRADELLA, 2006, p.39).

A mãe não recebe acidentalmente a picada da vespa; esta é parte de um “obstáculo/teste” criado pelo filho em seu ventre. *Nhãmãndu* cria a flor e a vespa com o intuito de fazer conhecer a reação da *Nhândexy* para consigo frente à dificuldade. Em sua irritação frente à dor, ela trata de forma rude a criança, que toma, por sua vez, a reação da mãe como uma evidência de imperfeição, afastando-se, assim como seu pai. O *teko a'ã* marcaria, desde então, a trajetória de todos os humanos pela terra imperfeita.

Meu avô estava quase alcançando [o *aguydjê*]. Ele cantava e dançava. E na palma da sua mão caía orvalho e caía *umandal* [granizo na fala sagrada e secreta dos *karaí*] e ele sabia como e quando iria chover. Minha avó possuía um *tata'y* [madeira em fogo] que nunca se apagava. Mas então meu avô se perdeu no *teko a'ã*. Uma outra mulher entrou na vida dele e ele se deixou perder, então ele não alcançou [o *aguydjê*] (SOUZA PRADELLA 2006:39).

Existe um entendimento de que o *teko a'ã* funciona como uma compensação negativa para aqueles que se aproximam das divindades. Quanto mais avançado no caminhar encontrar-se uma pessoa, mais obstáculos surgirão a sua frente. Esta “marca” deixada pelas

<sup>86</sup> Diferente de minha etnografia sobre o mito, no *Ayvu Rapytá* de Cadogan *Nhandexy* chega à morada dos seres primitivos (CADOGAN, 1959, p.73), não estando especificado serem eles de qual tipo a não ser o fato de serem ‘outros’. O único desse tipo que efetivamente torna-se uma onça é uma fêmea que escapa da armadilha (CADOGAN 1959:76-77).

<sup>87</sup> Dooley (1998:32) registra *-eko a'ã* v. t. direto. Por à prova: *jajoeko a'ã* ‘provamos’, ‘desafiamos uns aos outros’. (De *-a'ã*).

divindades permeia a existência de todos que vieram depois dela.

(...) eles [os deuses] falaram: “Em cada momento que eles [os humanos] dominarem um pouquinho mais da boa vontade, da boa palavra, da boa vida, vamos sempre então deixar um sinal, uma coisa que incomode eles nesses momentos que eles tiverem cumprindo as coisas que eles tem que cumprir. E se realmente eles seguirem o querer que leve a esse ‘caminho bom’ que nós seguimos, vamos deixar alguma coisa para lhe incomodar, que eles tenham algum problema e que agüentem esses problemas se eles realmente querem isso. Então todas as coisas é do jeito que eles deixaram que fosse hoje. Então a gente não tem escolha, a gente não tem culpa daquilo que acontece. Eu quero um dia pedir para os velhos, minha avó, meu avô, meu pai, minha mãe, contar histórias do tempo dos deuses, eles tem umas histórias que contam tudo de como foi marcado tudo isso. Eles tem tudo isso, o próprio Alexandre fala: “Nós homens somos hoje tarados, muito tarados, loucos por elas, e isso não é culpa nossa, isso é de quem fez com que fosse assim”. Ele fala “*Nhandepy oni nhanderá py ro’ongá pá.*” *ro’ongá pá* quer dizer fazer um sinal dizendo que os próximos sejam assim também (Vherá Poty, *tekoá jataí’ty*. outubro de 2008).

O caminho bifurcado é o símbolo da divisão entre os parentes, do afastamento entre os semelhantes que os velhos *karaí* buscam esconjuram através dos conselhos, das boas palavras, lembrando sempre aos seus a importância de caminhar junto. A busca pela deificação é a busca pela estabilidade da forma e das relações. Nesse sentido, em seus conselhos, os xamãs apresentam e propagam, entre os mais jovens, uma série de valores centrais do “bom modo de ser”, como o *nhembojeroiviá* (o confiar profundamente nas belas palavras) e o *mborayú* (a dádiva profunda). Ambos são também ecos da divinização. Diz-se entre os *Guarani* que os deuses são constituídos de *mborayú*, já que dão, entre outras coisas, as belas palavras-espíritos aos *humanos* sem deles exigir nada em troca, além de que a confiança profunda e recíproca entre humanos e divindades é necessária para alcançar os caminhos que levam à deificação (CADOGAN, 1959, p.18; CLASTRES, 1987, p.58).

Os conselhos dos *karaí* fazem sentido em um contexto de imperfeição, no qual é de conhecimento comum que aqui, na terra imperfeita, as pessoas percorrem caminhos permeados de obstáculos que podem ser, inclusive, bifurcações.

Ao fim de sua jornada, *Nhândexy* acaba na casa dos jaguares, em meio a estes *outros*, prontos para devorá-la, trazê-la para dentro de seu grupo (e de suas bocas). *Nhãmandú* nasce

de uma mãe já morta, esquecendo sua origem e seus poderes, mas ainda assim, demonstra uma série de capacidades deíficas, frustrando todas as tentativas de predação dos jaguares, entre os quais acaba por crescer (CADOGAN, 1959, p. 74). Na versão *mbyá* é ele também quem dá vida ao irmão *Jaxy*, a futura divindade lunar, a partir de um molde de barro (CADOGAN, 1959, p.70).<sup>88</sup> Posteriormente os dois encontram o *parakau nheengatu*<sup>89</sup> (belo papagaio), que lhes conta sobre a morte de *Nhāndexy*, sua mãe, e sobre a caminhada de *Nhānderú*, seu pai. Juntos *Nhāmāndú* e *Jaxy* armam um *mondé* (armadilha) para os jaguares e partem em uma longa caminhada na qual *guaranizam* o mundo (CADOGAN, 1959, p.75-76).

A caminhada dos dois irmãos pela terra é também uma busca por concluir a caminhada de *Nhāndexy* em direção à divindade criadora. Juntos, os irmãos passam por diversas situações e perigos, ocasiões em que o mais novo, descrito sempre como menos capaz e mais fraco, morre<sup>90</sup> e por vezes é trazido de volta à vida pelo mais velho (CADOGAN, 1959, p.79-80). Ao fim de sua jornada alcançam um plano “diferente do mundo ordinário” (QUINTEROS & GUARANIA, 2000, p. 118), onde encontram o pai *Nhānderú Tenonde Guá* do qual recebem objetos “sagrados” e insígnias dos xamãs atuais – o *peteĩngúá* (cachimbo) e o *mbaraká* (chocalho ritual) –, consolidando-se divindades xamânicas (MELIÀ, 1985, p.326).<sup>91</sup>

“*Tudo aquilo que a gente faz é porque eles andaram por aqui. É fazer como eles fizeram. A gente segue os gestos deles.*” As palavras de um dos meus interlocutores *guarani* apresentadas acima evidenciam a percepção de que o deslocamento e as ações dos humanos devem se constituir em reflexo do deslocamento e das ações das divindades. É o mito oferece a gramática lógica para formas preferenciais de se relacionar com os outros e com os espaços (LÉVI-STRAUSS, [1968] 2006), a forma como se dá essa busca pelo fortalecimento do parentesco com os deuses. Caminhar como as divindades, por conseguinte é reforçar os laços de uma parentalidade que visa superar a condição de mortalidade.

<sup>88</sup> Há diversas versões deste mito. Alguns apontam para o nascimento de Lua e Sol enquanto gêmeos. Entre os *Mbyá*, é *Nhāmandú* quem cria o irmão *Jaxy*, utilizando como matéria-prima o barro e os ossos de sua mãe. Em Cadogan a futura divindade lunar é criada a partir de uma folha de *kurupika’y* (CADOGAN, 1959, p.74).

<sup>89</sup> Este animal é considerado a ‘origem da sonoridade divina’ na tradução do próprio *Vherá Poty* das palavras de seus avós.

<sup>90</sup> Apesar de não ser um exímio conhecedor da língua *guarani*, arrisco-me a uma decomposição do termo *Jaxy*. *Já* ou *Djá* equivalente a senhor ou dono e *axy*, a imperfeição, algo como dono da imperfeição. Segundo *Poty* os humanos levam em si a marca da lua por ter sido *Jaxy* o primeiro a nascer imperfeito.

<sup>91</sup> Aqui parece haver também uma inversão entre os percursos das divindades: enquanto a caminhada de *Nhānderú* se inicia com a formação de seu corpo e de seus objetos insígnias rituais, *Kuaray* e *Jaxy* recebem seus objetos insígnia ao final da caminhada.

H.Clastres (1978) propõe a equivalência entre a “terra com males” e a dimensão do social, que estaria em contraposição à perfeição de caráter divino. Seguindo a linha de raciocínio da autora, a superação do espaço e da condição de imperfeição inerente ao social, que é sumamente humano, poderia ser alcançada através de duas vias antagônicas: a via da divinização ou a via da animalização. Enquanto a primeira conduz os *humanos guarani* à condição almejada de semelhantes aos deuses, a segunda os leva à condição não-desejável da animalidade, aos elementos reduzidos a influências animais, identificados pela autora com uma suposta “natureza” (CLASTRES H., 1978, p. 67).

Ainda que reconhecendo os muitos méritos etnográficos da análise da autora, ao menos no contexto etnográfico freqüentado – natureza, sociedade e divindade (ou sobre-natureza) – não parecem ser os melhores termos para se pensar *diferença* entre os *Guarani*. Não há uma barreira ontológica que impeça os deuses, à imagem e à semelhança dos *humanos*, de socializarem entre si visitando-se, festejando e constituindo famílias (MELIÀ, 1989). Também os animais, concebidos como pós-humanos, ao seu modo e longe dos olhares dos *humanos*, também possuiriam vida social que, em suas próprias perspectivas, seriam humanos.<sup>92</sup> A forma desses animais teria origem na esfera mais sagrada do cosmos. São eles próprios duplamente reflexos – refletindo a condição de *humanos*, com as quais compartilham a terra imperfeita – mas também reflexos imperfeitos dos animais primevos e perfeitos que vivem junto com *Nhãnderú*.

Trata-se, portanto, de uma espécie de jogo de espelhos onde as condições e as relações desejadas assumem uma miríade de formas e termos e são projetadas nas alteridades, estabelecendo semelhanças a partir do ponto de onde se coloca o observador. Se existe a necessidade de regras a serem respeitadas ou de esforços a serem suplantados entre os *humanos* é porque estes possuem uma sociedade que é a imagem imperfeita da sociedade de suas divindades. Os preceitos mantidos com esforço pela esfera humana assumem tons de naturalidade entre os deuses e existem de maneira humana e imperfeita também entre os animais.

Os deuses são só *mborayú*, por isso a gente tem que ter *mborayú*. Ter *mborayú* pra lembrar que eles dão palavras para nós sem pedir nada em troca, então queremos ser como eles, nos parecer com eles, fazer

<sup>92</sup> A esse respeito Dário Tupã Moreira relata que os bugios (*karajá*) que vivem nas matas do entorno da *tekoá Jatai'ty* possuem no meio do mato também eles seu xamã a sua forma uma casa cerimonial (*opy*) onde fazem rituais longe de seus outros.



igual mesmo que tenha *teko axy*. É tudo para eles verem que mesmo com o *teko axy* a gente sempre está fazendo força para alcançar (*Vherá Poty, Tekoá Jataí'ty*, julho de 2006).

A cosmovisão *guarani* e, em maior escala, os entendimentos dos diversos povos ameríndios parecem pôr à prova explicações fundamentadas em dicotomias como “natureza e cultura” tão caras às concepções de cosmos das populações de matriz européia (DESCOLA, 1998; 2006). Há alteridades extra-humanas que partilham de características que são animais, vegetais e deíficas, como os animais primevos e a divindade criadora.

Se as diferentes perspectivas do cosmos *guarani* são valoradas de formas distintas, esta distinção decorre, sobretudo, de um desejo de superação, não tanto do social, mas da condição de imperfeição que é posterior à existência dos *humanos* e da transformação de alguns deles em deuses ou animais. Logo, a transição à qual se submetem ao atingirem o *aguydjê* equivaleria a uma restituição de um status anterior de semelhança com as divindades. Tal qual demonstra o mito de *Nhãndexy* e dos irmãos *Nhãmãndú* e *Jaxy*, faz-se necessário atravessar as provações do *teko a'ã* para alcançar a condição de *aguydjê*, a via para as terras imortais.

Os índices pelos quais se alcança a certeza de que se está no caminho certo em direção ao *aguydjê* são, contraditoriamente, a felicidade da inspiração de novas boas palavras e novos obstáculos-testes, vindos com o aumento no peso da imperfeição, *teko a'ã*.<sup>93</sup> São os sentimentos de felicidade (*vy'á*) ou de tristeza que definem muito do parar e do caminhar. O estar bem (*-iko porã*) é uma evidência de se estar no lugar certo e no caminho certo (CICARONE 2001, p. 57; PISSOLATO 2009, p.40). O “sentir-se mal” (*-iko vai*) implica na necessidade de deslocamento, como também se espera que sirva de incentivo para possíveis reavaliações do caminho tomado. Diante dele as pessoas aguardam por um sonho, no qual buscam indícios sobre que caminho se deve tomar.

*O guatá* é muito importante para nós, faz parte do *nhanderekó*<sup>94</sup>. Quando acontece alguma coisa, morre

<sup>93</sup> A metáfora do peso da imperfeição é recorrente. Tanto Santiago Franco no momento de sua prisão, quanto *Vherá Poty* em suas explicações, referiram-se à imperfeição ser pesada, ou estar pesada. Em contraposição, a leveza e o corpo leve são características próprias daqueles que se aproximam dos atributos das divindades.

<sup>94</sup> *Nhanderekó* significa ‘nosso modo de ser’. Em grande parte desta dissertação opto por apresentá-lo sem o pronome possessivo, em sua forma infinitiva *tekó*.

criança, no acampamento, tristeza vem e faz o coração pesado, *teko axy* [uma existência imperfeita]. Então pega o *petyngué* [caximbo] e espera. Espera vir sonho, o *karáí* ou outro sonha, e no sonho chega conselho de *Nhãnderú*. Vai por aqui, por ali, *jeguatá porã*, então o coração mais leve. *Nhãnderú* mostra o caminho e cada um anda diferente, pelo sonho vai sabendo o caminho por onde tem que passar (Santiago Franco, Salto do Jacuí, outubro de 2008)

O branco não conhece a nossa cultura, essa caminhada que a gente tem. Quando os *Guarani* tão vivendo na beira da estrada, essa caminhada é uma cultura milenar como *Nhãnderú* deixou. Uma visão, uma caminhada pra ser feliz e ter saúde. O *Guarani* é uma raça só, que tem sabedoria e conhecimento pra andar pelo mundo. (Santiago Franco, Salto do Jacuí, outubro de 2008)

A necessidade de seguir acompanhando os passos das divindades é apontada como uma constante nas falas de lideranças políticas e espirituais como o *karáí* Anúncio Oliveira Benítes.

Saudações meus parentes. Porque o Sol está acompanhando sempre pra nós levantarmos, por isso nós levantamos bem de novo. O Sol ilumina pra gente caminhar e não podemos esquecer dele. Esse acordo que estamos chegando é porque os nossos deuses estão olhando. Como pra nós é difícil se encontrar assim, como hoje, todo mundo. Estamos felizes porque estamos juntos todo mundo, conseguimos espaço pra falar de nossa cultura. Por isso que nós estamos levantando, pra gente sorrir, ficar alegre. Então por isso que nós estamos aqui, porque nosso deus abriu esse espaço pra falarmos de nosso problema. (...) O Sol está nos iluminando para termos as palavras boas. Nós temos que ter união pra termos força, se a gente não tem união a gente não consegue resolver a nossa necessidade (*karáí* Anúncio Oliveira Benítes, *apud* EURIQUES, 2005, p.6, na 3ª Reunião dos *Karáí*).

O caminhar observável tanto no tempo mítico quanto nos preceitos do cotidiano tem como motor as relações de aproximação e distanciamento entre os habitantes do cosmos: pessoas se procuram da mesma forma que o fazem os deuses. Caminha-se atrás dos seus ou daqueles que são seus parentes em potencial, com os quais se supõe desejável assumir relações de parentalidade. Caminha-se e no caminho são estabelecidas relações.

#### 4.2. ENTRE OS *JURUÁ* E OUTROS OBSTÁCULOS:

Os *guarani* dividem as alteridades distintas entre perspectivas indesejáveis e perspectivas almeçadas. A existência imperfeita reserva aos *humanos* o *teko a'ã*: “um caminho difícil de compreender e aceitar”, ao longo do qual as perspectivas indesejáveis estão distribuídas e são obstáculos a serem ultrapassados. Não há, portanto, uma separação intransponível entre a condição humana e o status de divindade. Cada uma destas “alteridades-obstáculos” também carregam em si o sentido de “bifurcação”, como caminhos saídos de uma rota principal, perspectivas outras capazes de distanciar parentes uns dos outros, as pessoas de seus *nhe'e* e os *humanos* de sua potencial deificação.

É através de uma gramática do xamanismo impressa e expressa no corpo que estas “alteridades-obstáculos” são percebidas. De sensações sutis a premonições, dos presságios às transformações, os corpos são constituídos e cuidados no âmbito das famílias extensas, resultando em permanente atenção a quaisquer possíveis influências. Lufadas de vento em temperaturas incomuns, feridas ou manchas pelo corpo sem motivos aparentes, fraqueza ou abatimento – características incomuns podem denotar a ação destas “alteridades-obstáculos” imperceptíveis, sendo creditadas às suas ações e influência um sem número de doenças.

Credita-se ainda a alguns destes *outros*, imperceptíveis fora do âmbito do xamanismo, a capacidade facultativa de assumir formas humanas atraentes. Disfarçados de “gente” enganam homens e mulheres, seduzindo-os quando estão sozinhos para tomá-los como seus.

O *mbai* fica lá no meio do mato, é a coisa mais nojenta que tem. Eles vêm quando tu tá assim sem ninguém. Vem disfarçado de moça bonita, ninguém nem percebe o disfarce. Vêm porque quer te levar, aí te chama e se tu vai ele te arrasta pra lá e tu vira *mbai* também. Ninguém nunca mais não vê pra onde tu foi. Sumiu (*Vherá Poty, Tekoá Jataí'ty*, novembro de 2008).

Sempre que obtém êxito nas tentativas de aproximação, cada um destes entes imperceptíveis manipula substâncias que lhes são próprias, colocando-as no interior dos corpos. Tais substâncias são tomadas como marcadores de influência e domínio destas entidades.

Os *djá*, “donos” ou *condivíduos* animais, plantas e lugares têm como substância o

*pixuá* (também chamado *tapixuá*). A partir da definição do *karaí* Vicente Gauto, Cadogan traduz o *pixuá* (grafado por este autor *pichua*) apenas no seu aspecto de doença - inquietude, insônia, transtornos de ordem nervosa ou mental –, não chegando a considerá-la nos termos de substância. No entanto, as palavras de seu interlocutor permitem esta leitura - “*El que por carecer ya de buen entendimiento escucha cosas inexistentes, es (o tiene) pichua*”<sup>95</sup> (CADOGAN, 1992, p. 141).

Considera-se que quanto maior a quantidade de *pixuá* no corpo de uma pessoa, mais seu espírito-palavra se mantém afastado do corpo, permitindo, conseqüentemente, que a pessoa e o espírito telúrico sejam influenciados pelos *djá* (SOUZA PRADELLA, 2006, p.54). Esta influência é tratada exclusivamente como uma doença que só pode ser curada através dos rituais na *opy*. Para determinar qual o *djá* responsável pela influência e de qual deles provém a substância *pixuá*, os parentes observam e avaliam mudanças de comportamento inesperadas. Se a pessoa assume um comportamento excessivamente lascivo significa que está sob a influência do *jaguá djá*, o “dono dos cachorros”, também chamado de “dono dos tarados” “porque os cachorros fazem com mãe e com a filha, não têm controle e fazem com quem passar na frente”.<sup>96</sup> Se esta assume uma postura ávara com relação a roupas e alimentos, tal comportamento pode ser um indício da ação de *djá* predadores<sup>97</sup>.

Em sua etnografia, Heurich (2008) descreve a ação de um *djá* vegetal sobre uma mulher que, sob seu controle, segundo os interlocutores deste autor, iniciava *jepotá* (metamorfose). Os *djá* vegetais e suas influências são aspectos pouco tratados pelos estudiosos da *cosmopolítica* entre os *Guarani*. Apesar de raramente contada aos *jurúá*<sup>98</sup>, são mais comuns narrativas como as de *Vherá Poty* nas quais um humano se metamorfoseia em jaguar.

<sup>95</sup> Em guarani tal qual grafado por Cadogan (1992, p.141) – *ijarakuaa porã'ey va'e, oendu reipávyma, impichua*.

<sup>96</sup> Esta frase foi retirada das explicações de *Vherá Poty*.

<sup>97</sup> Suspeito com base nas colocações de Hélène Clastres (1978, p. 94 - 96) que tal comportamento seja relacionado pelos *Guarani* ao indivíduo da onça.

<sup>98</sup> Esta história, no entanto, não foi contada sem relutância, já que não se espera que um *jurúá* “acredite” ou “leve a sério” um *guarani* que conte sobre um humano que virou onça. Perguntado se era possível um homem se tornar uma onça, inicialmente *Poty* afirmou que isso acontecia muito no passado e não nos dias de hoje. Diante da inesperada reação respeitosa dos *jurúá* etnólogos - no caso Luiz Fernando Fagundes e eu – a distância deixou de ser temporal para ser espacial. Ainda acontece muito nas tekoá mais afastadas – diria *Poty* logo depois. Frente à curiosidade demonstrada pela afirmação, a distância deu lugar à proximidade e a iminência de algo que acometera parentes não muito distantes: “Aconteceu aqui mesmo no Cantagalo faz uns meses...” Depois aceitou nos contar a história de uma mulher que fora transformada em verme (*mbii*), ao fim desta a história de Ramon.

Um *mbyá* chamado Ramon gostava muito de beber e “ficava quente” por qualquer coisa.<sup>99</sup> Deixou os parentes para trabalhar pra um *jurua* (...) um dia quando tava lá longe fazendo cerca sentiu uma dor forte, se mexeu um pouco, depois caiu que nem morto. Os outros correram para contar para o patrão que ele tinha morrido, mas o patrão queria ver porque não acreditava. Então quando voltaram onde estava o corpo tinha lá deitada um *xivi* (onça) ainda meio tonto. Então o patrão pegou uma corrente pra amarrar e no dia seguinte levou ele para vender no circo. E até hoje, quando os parentes vão naquele circo, dentro da grade, Ramon esconde o rosto com a pata de vergonha (*Vherá Poty, Tekoá Jatai'ty*, novembro de 2004).

Analisando outra narrativa sobre o *jepotá* de outro homem que também se torna uma onça, H. Clastres acentua o elemento de sedução das alteridades habitantes da terra imperfeita contando do caçador que, em meio à floresta – longe de seus parentes, ou seja, da coletividade da qual faz parte –, é seduzido pela mulher-jaguar. Em meio à relação sexual, ambos assumem a forma de onças, ela retornando à sua verdadeira forma e ele acompanhando-a.

Quem deixa triunfar em si o *teko axy kué* [o modo imperfeito de ser] em detrimento do *ne'e*, a natureza animal em prejuízo da alma-palavra divina, deixa-se apanhar nas ciladas das aparências: ceder à sedução enganadora da mulher-jaguar – do *tapichua* – é confundir a beleza com o que é apenas uma imitação bufa (sentido forte de *mba'e emeguá*), tomar a mancha do animal por um ornamento, confundir a natureza e o sobrenatural (H. CLASTRES, 1978, p. 94 - 96).

Os elementos da terra imperfeita são capazes de um forte apelo de sedução e não são poucos entre os homens e mulheres *guarani* que escolhem cultivar aspectos dessa imperfeição “tomando por belo as *mba'e emeguá* (coisas improcedentes)”. Diante do peso do mundo e frente à sua sedução, muitos desistem do *tape maraëy* (caminho sem males) e optam pela vida de imperfeição. Estas muitas influências permeiam e conformam indelevelmente o comportamento e o corpo, servindo de base de explicação para os aspectos considerados imperfeitos dos *humanos*.

<sup>99</sup> Entre os *Guarani* ‘Ficar quente’ é sinônimo de ‘raiva’ (*poxy*) (MONTARDO, 2002, p. 228) que é entendida como substância acumulativa no corpo. Diz-se ‘ele está cheio de *poxy*’ ou ‘a avó tirou *poxy* de mim na *opy*’. Na mesma proporção em que o *poxy* aumenta no corpo, amplia-se o grau de influência dos *imba'e poxy*, também chamados *Poxy'djá* (‘raivosos’ ou ‘donos de raiva’) (SOUZA PRADELLA, 2006, p.41).

(...) tio Arlindo tava lembrando, acho que mês passado. Dizendo, vai ser muito difícil encarar o *teko axy* (modo de ser imperfeito). Aqui tudo mais difícil, não só porque temos contato com o *juruá* mas, entre nós próprios, tudo mais pesado, se segurar em todos os sentidos. Ou seja, ser dominado tudo, por *poxy djá*, *tava djá*, *akã djá*, tudo é mais fácil para eles (Vherá Poty, Porto Alegre, janeiro de 2009).

Também o ódio (*poxy*) e a inveja (*akãte'í*)<sup>100</sup>, assim como outros humores e sentimentos considerados imperfeitos, são identificados como resultantes da influência de *djá* específicos. Entre estes, a entidade denominada *imba'e poxy* (furioso) ou *poxy'djá* (dono da fúria) é uma das mais temidas. *Poxy* está para os “furiosos” assim como o *pixuá* está para outros *djá*, sendo igualmente outra substância que é acumulada no corpo humano, conforme se expande o controle de seu dono sobre este. Diz-se também destas entidades que são capazes de entoar cantos e palavras inspiradas de ódio que potencializam manifestações de raiva dos humanos em verdadeiros ataques xamânicos (SOUZA PRADELLA, 2006, p. 44).

Naquele mês quase houve uma dominação total do *Poxy'djá* com pessoas ali dentro da *tekoá*. Uma mulher, ela é separada e tem um filhinho, aí o marido dela foi lá, veio de outro lugar, ela sofreu bastante e daí ela ficou muito brava, muito brava, ela diz teve um momento que ela sentiu o ódio dentro dela e que não aliviaria antes de matar ele. Então ela não conseguia ver faca nem nada de... que queria matar ele (...) Dominada ela estava, por isso, mesmo que se ela fosse para lá poderia fazer algum mal. Ou ela morre ou alguém morre e aí também, se a gente não fizesse essa cerimônia, se não se apressasse o *Poxy'djá*, falaram os velhos que é o mais rápido a chegar nas pessoas, de todos eles, de todas as coisas que existem (...) *Poxy'djá* é uma coisa muito feia, muito brava e muito assustadora e mais rápida que tem porque um pensamento bom nunca é rápido, um pensamento bom que pra ti vale. Mas *Poxy'já*, quando fica bravo, pelo contrário, um pensamento ruim é rapidinho, qualquer coisinha tu esquenta e pode matar qualquer um (Vherá Poty, Porto Alegre, janeiro de 2009).<sup>101</sup>

Também os *angué* (sombra da existência) exercem influência sobre os vivos,

<sup>100</sup> A referência a ‘inveja’ é um tema recorrente em minha etnografia, enquanto indício de imperfeição e inversão do *mborayú*. Mesmo assim não me considero apto para tratar do entendimento guarani desse sentimento, nem suas implicações cosmológicas.

<sup>101</sup> A mulher tomada pelo *poxy'djá* (dono da fúria) acabou sendo curada em um ritual intenso que mobilizou quase todos os habitantes de *tekoá Jataí'ty* durando mais de três noites consecutivas em janeiro de 2009.

acarretando, como anteriormente dito, uma série de ameaças e doenças. Diz-se que, após a morte, os *angué* ficam a vagar por tempo indeterminado, perdidos nos caminhos e arredores das *tekoá*, esperançosos de encontrarem seus parentes vivos. Movidos pela saudade, ciúmes e/ou inveja, estas “sombras espirituais da existência” levam a morte como forma de reconstituir relações. Pode-se dizer que também possuem substâncias agrupadas sobre a categoria *-u'ü*<sup>102</sup> (podre) – vermes, carne apodrecida e insetos – passíveis de serem introduzidas nos corpos dos vivos.

Aqueles que realizam ataques xamânicos<sup>103</sup> invocam os *angué*, pelo nome, através de cantos de morte e passam a tê-los por “espíritos auxiliares”. Os atacantes realizam rituais nos quais orientam estes espíritos-sombras na direção da pessoa-alvo, misturando algo que fôra de sua posse com as substâncias de podridão destas entidades. Também é possível considerar a relação entre o xamã-atacante e *angué*-auxiliar nos termos da familiarização: sobre os que realizam ataques, se diz possuírem vidas curtas, pois se tornam parentes dos mortos (SOUZA PRADELLA, 2006).

Na série das alteridades visíveis com as quais se relacionam os *Guarani*, além dos animais e das plantas em correlação direta com os *djá*, existem as alteridades humanas, *euromeritórias* e autóctones, com as quais convivem em diferentes contextos locais: trata-se dos *Pongué* (*Kaingang*, *Jê* no Brasil meridional), dos *Charrua* (no norte do Uruguai e sul do Brasil), dos *Tová* (*Toba-Pilagá* no Grande Chaco argentino e paraguaio), e dos *Guajaki* (*Aché* nas florestas e periferias das cidades no Paraguai), mas também dos *kampá* (populações negras rurais)<sup>104</sup> e dos *jurua* (populações de matriz européia) de diferentes nacionalidades. A cada outra humanidade são conferidos “modos de ser” distintos, potências e perigos com os quais se faz necessário manter relações, na maior parte das vezes, com necessária cautela<sup>105</sup>.

Os *brancos*, com sua diversidade interna, geralmente associada à origem européia – italiana, alemã, castelhana e portuguesa<sup>106</sup> –, são fonte de grande preocupação por parte dos

<sup>102</sup> Tanto o dicionário de Cadogan (1992, p. 186) quanto o de Dooley (2006, p. 185) registram o termo *-u'ü* traduzindo-o como ‘podre’, sendo que o primeiro autor apresenta também outro sentido, ‘brando’.

<sup>103</sup> Apesar de serem conhecidas pelos *karai* e *kunã karai* e também por não-xamãs, estas técnicas são geralmente creditadas aos *imbá'avy'kyva'é* (aqueles que brincam com a vida). Tais figuras possuem fortes paralelos com os feiticeiros do imaginário euromeritório, podendo ser homens, mulheres ou mesmo crianças que agem consciente ou inconscientemente. As ações dos *imbá'avy'kyva'é* são extremamente temidos pelos demais *guarani*. (SOUZA PRADELLA, 2006)

<sup>104</sup> Não disponho de muitas informações sobre a relação dos *Guarani* com as populações negras. No entanto, mais de uma vez vi negros no urbano serem referidos pelo termo *jurua*.

<sup>105</sup> Não será possível aqui apresentar uma análise aprofundada das relações entre os *Guarani* em sua mobilidade e cosmopolítica com cada uma destas alteridades humanas, devido a dimensão deste feito que exigiria muito mais campo e tempo para leituras e reflexões.

<sup>106</sup> Para citar apenas as populações de matriz européia de maior densidade demográfica.

*Guarani*. No contexto etnográfico desta dissertação são abundantes as referências sobre eles, algo de certa forma esperado na conjuntura da porção meridional da América do Sul, na qual as populações de matriz européia superam em milhares de vezes as populações autóctones.

Muitos dos *karai* e *kunhã karai*, em diferentes contextos locais, sustentam a posição em que a proximidade com os *brancos* implica em uma série de dificuldades e problemas, manifestados abertamente em diversas ocasiões<sup>107</sup>. Também não são poucos os grupos familiares que colecionam passagens de expulsões, ameaças e maus-tratos advindos das “sociedades nacionais” de matriz européia com as quais estão em contato.

Um *karai* fica aqui um tempinho, faz contato com *Nhãnderú* que mostra qual o lugar que é importante para ele ir. Na *opy Nhãnderú* diz o lugar para ter saúde e conhecimento. Então diz para os outros o que ficou sabendo e tá sempre lembrando que a terra é sagrada também. Agora o branco pensa que a terra é só terra, mas ela é sagrada porque foi feita pelo que veio primeiro. Não é pra ficar num lugar o tempo todo, por isso que as famílias mudam pra outro lugarzinho. Pra nós é assim. Claro que na visão do branco é diferente, o branco fica onde tem mais emprego, dinheiro, mais salário. Pra nós não, *guarani* tem que caminhar pra ter saúde e conhecimento do mundo. (Santiago Franco, Salto do Jacuí, outubro de 2008)

Em referência à classificação entre coletivos *guarani* do período colonial, Melià (1986, p.102) relaciona as dificuldades e problemas de convívio como sendo, em grande medida, decorrentes das diferenças existentes entre “modos de ser”. O “modo de ser do *branco*” (*juvárekó*) é visto como incompatível e danoso ao *teko guarani*. É creditado a ele também uma intenção de imposição de sua própria perspectiva, entendida como extremamente danosa.

Os conselhos da *kunhã karai Tatati*, registrados por Ciccarone em uma *tekoá* no estado do Espírito Santo, trazem à tona algumas das dificuldades enfrentadas pelos *Guarani* com relação às tentativas de imposição do modo de ser do *branco* nos termos do não reconhecimento do *guatá* (caminhar) e da tomada das terras.

<sup>107</sup> Pude presenciar tais constatações nas falas pronunciadas no espaço indígena do V Fórum Social Mundial em janeiro de 2005, nos dois Encontros Continentais do Povo Guarani em fevereiro de 2007 e 2009, bem como em outras ocasiões. Neste contexto fui informado por jovens guarani, de forma resumida e em português, o que seus velhos diziam em seu próprio idioma. Portanto, palavras destinadas aos seus parentes.



Vocês precisam ser fortes e unidos. Terão com os brancos muitas dificuldades em relação à terra. Precisa ter firmeza, ficar mais, morar anos e anos no mesmo lugar<sup>108</sup>. Tem que cultivar muito, fazer plantios, plantar milho, mandioca (...) para que não falte alimento na aldeia e as crianças desfrutem disso. Antigamente tinha espaço livre para andar e hoje é diferente. Os brancos se apoderam da terra como se fossem donos, mas eles não são os donos, o dono verdadeiro é *Ñande ru Tenonde*, ele é o verdadeiro dono e é ele que decidirá sobre a terra, ele sabe como está a terra. Nós, filhos caçulas, temos que morar, construir uma aldeia no meio dos matos e viver bem, em paz, juntos e em harmonia com a natureza porque isso foi o que *Ñande ru* mostrou para nós, para nós viver deste jeito. Viver de acordo com que *Ñande ru*, o pai verdadeiro e *Nande-cy*, a mãe verdadeira, criaram. Onde a gente viver e ficar bem, morar bem juntos, vive bem *Ñande ru koa pona* (o todo da aldeia vive bem), para que todas as criancinhas vivam felizes e saudáveis. *Ñande ru* fez a terra para todos os filhos dele e os brancos devastaram os matos, destruíram quase tudo e o pouco que restou, aquele que é bom já tem dono, os brancos levaram tudo e hoje em dia é difícil achar um lugar que convém, que é bom para os Guarani (*kunhã karai Tatati apud* CICCARONE, 2001, p. 80).

Segundo Santiago Franco, na “linguagem dos xamãs” (*ayvú porã*), existem formas de denominação mais antigas conferidas aos *brancos* – *yvypókuery* e *hetava'é kuery*. A denominação *yvypókuery*, também referida nos trabalhos de Ladeira (2001, p. 73-74) e Fagundes (2007, p. 42-43), remete a diferentes significados: “os que são a mão da terra”, “os que brotam da terra” e “os que se agarram à terra”. Cadogan (1960, p. 134) apresenta uma denominação semelhante, *yvypó amboaé*, para se referir aos estrangeiros que, segundo seus interlocutores, surgiram na terra muito posteriormente ao surgimento dos *Guarani*. A expressão *hetava'é kuery* também trata da relação dos *brancos* com a terra. Segundo *Vherá Poty*, com base nas informações de Alexandre Acosta e de sua avó, esta expressão significa “aqueles que são tantos quanto as formigas”, “os que vivem amontoados como formigas” ou “os que surgiram da mesma forma que formigas”. Ambas as formas de tratamento são empregadas nos discursos/cantos rituais dos *karai* durante os cerimoniais na *opy*.

Melià apresenta informações históricas sobre a entrada dos cristãos europeus no Paraguai, na época tratados pelo termo *karai* em associação com seus deuses e xamãs, devido

---

<sup>108</sup> Também Dario Tupã, no período em que foi cacique da *tekoá Jataí'ty*, em 2006, comentou a necessidade de permanecer mais em um mesmo lugar como um mal necessário, uma dificuldade que os *Guarani* teriam que enfrentar no contato com os *branco*.

às suas capacidades extraordinárias ou talvez por sugestão dos próprios europeus, que perceberam aí uma vantagem estratégica em se colocar paralelamente à figura de prestígio dos xamãs. Ainda segundo o autor, os batismos cristãos eram traduzidos à época por “se tornar *karai*”. Portanto, ao mesmo tempo, convertia-se em “cristão” e “xamã”. No entanto, estes *Guarani* “cristianizados” jamais conseguiam ser considerados iguais pelos “*karai* europeus” que nunca aceitaram tratá-los como semelhantes no âmbito suas coletividades. Não demoraria muito para que os autóctones percebessem a traição semântica e deixassem de tratar os europeus pelo termo *karai* (MELIÀ, 1986, p. 27-29).

É nos termos de “ciúmes” que muitos *guarani* descrevem o apego e desejo de exclusividade dos *brancos* pela terra.

Os brancos se apropriaram de toda terra como se dela “dono” fossem. Os brancos têm ciúmes da terra, por isso nos intimida e nos retira à força, mas através de *Nhãnderú* e dos espíritos dos nossos filhos e netos vai ser possível acompanhar essa luta frente aos brancos para conseguir a terra. Através de *Nhãnderú* isso vai se resolver, pois ele criou a terra e, por isso, a terra é dele. *Nhãnderú* não tem ciúmes da terra, pois a deixa para nós vivermos. Mas como disse meu cunhado, *Nhãnderú* pode destruir a terra se ele quiser (*Kunhã karai* Laurinda *Kerexú*, durante a reunião da Comissão Nacional de Terra *Yvy Rupá*)<sup>109</sup>

Estes e outros aspectos do *jururékó* (modo de ser do branco) trazem preocupações tanto para os jovens quanto para os velhos, que se questionam quanto aos motivos e às formas de superação destes obstáculos que “cruzaram em seu caminho”.

Eu conversei com *xeramói* e *xejaray* a respeito das travessias das sociedades diferentes de nós, hoje. Qual seria o sentido desse atravessar dos nossos caminhos. Daí perguntei pra minha avó. Qual era antigamente a luta dos *Guarani*, daí eles falaram pra mim “antigamente nossa cultura, nosso modo de ser, nosso dia-a-dia era muito diferente. Antigamente nossa luta era muito diferente de hoje. Nossa luta era cuidar da natureza e ao mesmo tempo se alimentar dela. Então nossa luta antigamente era troca com a natureza.” (...) Algumas vezes que eu perguntei para o meu avô como vamos viver agora com essa turma [os brancos] do nosso lado. Daí minha avó falou pra mim que é impossível não olhar porque cruzaram na frente dos

<sup>109</sup> Sobre a tradução idem nota 19, página 37.

nossos olhos, que não nos ajudam, mas que nos atrapalham. Daí ela disse “nós tentamos de tudo pra não enxergar eles, mas eles nos procuraram. Nós não queríamos procurar eles, nós não buscamos cultura pra incomodar, mas eles são cultura que procura outros para incomodarem. A gente não busca. Mas se isso acontece hoje é porque era para acontecer, porque eles nasceram assim, e nós não. Isso talvez faz parte do *Tekoá'ã*. (Vherá Poty, Porto Alegre, janeiro de 2009)

A relação dos *juruaá* com o espaço também é motivo de uma série de reflexões sobre a sua natureza. A idéia de alguém “possuir a terra” carrega em si alguma crítica e não pouca incompreensibilidade. Ainda assim, durante rituais nas *opy*, mas também em reuniões familiares ou políticas, as palavras dos xamãs por diversas vezes se voltam contra os “costumes dos *brancos*” e também sobre outros aspectos de sociedade *euoreferenciada*. Estes tecem críticas à relação “ciumenta” que possuem com a terra, mas também à sociedade dividida entre “ricos e pobres”, à “coisificação” das pessoas e aos afetos construídos em torno do dinheiro, enxergando em tais comportamentos a causa de doenças.

Na última cerimônia que foi na terça nós escutamos os velhos falarem ao cantarem. Alguma parte eu entendo, outras não. Uma parte eu entendi que eles falaram, cantando, né. “Apesar de estarmos hoje no meio de doenças que é tratar um ao outro como se fossem coisas, temos *Nhãnderú* que existe, *Tupã Kuery*, *Karái Ru Ete Kuery*, *Jakairá Ru Eté Kuery*, *Tupã Jaxuká Ru Eté Kuery*. Existirá uma, duas ou três pessoas que vão saber como utilizar a sua cultura, a sua religião e mostrarão o exemplo de como alcançar o *Yvy Maraëy*.” (...) nossas formações acontecem não porque a gente tem dinheiro, mas porque a gente tem alegria, porque a gente tem o respeito por todos. Não é o dinheiro que nos aproxima, não assim como a sociedade dos *juruaquery* é formada. Que na cidade de Brasília só mora quem é rico (Vherá Poty, Porto Alegre, janeiro de 2009)

O sentimento *euoreferenciado* de posse exclusiva é visto como uma forma ilegítima de apropriação que visa a impedir não só a relação com a terra, como, inclusive, o caminhar. Ilegítima, também, pois se apropria e monopoliza aquilo que, por direito, é das divindades, cedida aos homens em uma relação de dádiva.

Os brancos não querem nos deixar viver em nenhum lugar que a terra seja boa [*yvy porã*]. Eles se apropriaram de toda terra como se dela dono [*djá*] fossem. Os brancos não querem que ninguém toque, passe caminhando ou chegue perto da terra. Os

governos e os fazendeiros e, assim, eles ficam fortes e seguros dentro da terra. A terra boa já está se acabando e as áreas que sobram não são boas para plantar. (...) Quando lutamos pelas terras os brancos falam "Por que índio precisa de mais terra?" Nós precisamos da terra para criar nossos filhos perto da mata, para viver em paz (*Kunhã karai* Laurinda *Kerexú, Tekoá Jataí'ty*, dezembro de 2008).<sup>110</sup>

A caminhada dos *mbyá* continua passando por essas dificuldades. Hoje penso no tempo em que caminhávamos por toda a parte. Perguntava pro meu sogro "Porque os brancos dificultam a nossa caminhada?" Mas não tem como a gente deixar de caminhar. Porque as fronteiras entre os países vieram depois da gente (...) O nosso modo de ser e viver é assim mesmo. Podemos caminhar por todo lado porque *Nhãnderú* deixou esse costume. *Nhãnderú* fez o mundo redondo para os *mbyá* ocuparem" (...) Qualquer lugar que paramos, o branco diz que somos invasores, mas foi *Nhãnderú* que criou esta terra. O branco pensa que está acima de *Nhãnderú*. Caminhar e buscar outros lugares para morar é o nosso jeito de ser e viver. Quando eu saí do Cantagalo e fui para Pacheca, depois Água Grande, Ricardo já sabia que esse é o nosso modo de ser e viver (*karai* Anúncio Oliveira Benítes, Salto do Jacuí, outubro de 2008).<sup>111</sup>

Nestas mesmas ocasiões também ocorrem debates sobre a origem dos *brancos*, não havendo, no entanto, uma única explicação. Alguns *karai* afirmam que o espírito dos *juruá* foi criado por *Nhãnderú* a partir da lagarta que devora da mata (*mbii*). Este ser, com efeito, teria sua origem no espírito de um *Guarani* que, distanciando-se dos preceitos do “transcendente modo de ser”, perdeu a capacidade de pronunciar palavras, bem como a permanência de sua verticalidade.

‘Nos tempos de antes o *mbii* (a lagarta) era um *avá* [humano-guarani] seguidor de *Nhãnderú*, que se tornou mal e foi transformado em *mbii* por esta deidade. Depois, com o *mbii*, *Nhãnderú* fez a alma dos *Juruá*’ (*Vherá Poty, Tekoá Jataí'ty*, novembro de 2005)

Outros sugerem que os “*juruá*” teriam sido criados da terra pelo *Itadjá* (dono das rochas), “fato” que está em consonância com as denominações rituais - *yvypókuery* e *hetava'é*

<sup>110</sup> Sobre a tradução idem nota 19, página 37.

<sup>111</sup> Realizada no idioma *guarani* a fala do *karai* Anúncio Oliveira Benítes foi traduzida por Santiago Franco e integra o documentário *Essa pergunta vai ficar sem resposta*, a ser apresentado na Oitava Reunião de Antropologia em Buenos Aires de 29 de setembro a 2 de outubro de 2009.

*kuery* e que explicaria aspectos de seu “modo de ser”, como um padrão de arquitetura “rochosa” das coisas que lhes pertencem.

Esse copo que tu ta segurando é pedra. Aquela parede é pedra, é tudo pedra em volta de nós. Os brancos gostam muito da pedra e só no meio da pedra é que eles se sentem bem. O *Guarani* não. *Mbyá* gosta de casa igual à *opy* tendo em volta o mato. Cada um tem seu modo de ser porque foi feito diferente (Vherá Poty, Porto Alegre, janeiro de 2009).

Há ainda aqueles que preferem como tese a “escolha primordial”, previamente registrada tanto por Cadogan (1960, p. 134), como por Garlet (1997, p. 55) e comentada por Assis (2006, p. 212). Criando os espaços das florestas e do campo, *Nhãnderú Tenondeguá* pede para que os *juruá* e os *guarani* decidam onde desejam habitar. Estes últimos escolhem as matas, onde podem caçar e levar uma vida de retiro, enquanto os primeiros dão preferência aos campos abertos, para criar seus animais e viver em meio às suas coisas<sup>112</sup>. Diante desta versão é possível entender a gravidade com que é encarada a derrubada das matas, vista pela ótica *guarani* como uma transgressão daquela primeira separação.

Em minha etnografia, o “sangue dos *brancos*” (*juruáruguy*) apresenta-se como portador de funções análogas às das substâncias *pixuá* e *poxy*. Com base nos ensinamentos da *kunhã karái* Pauliciana Acosta<sup>113</sup>, *Vherá Poty* afirma que a potência do sangue dos *brancos* é o motivo do veto das relações sexuais entre *brancos* e “*guarani*”. As relações sexuais, portanto, são entendidas como momentos em que os parceiros trocam sangue, substâncias que lhes são próprias.

No entanto, tipos de sangue distintos não são equivalentes com relação às suas potências e o sangue dos *juruá* é descrito por Pauliciana como “mais forte”, portanto capaz de invadir os corpos de homens e mulheres *guarani*. Estes, por sua vez, reagem, tentando expelir a substância, que é recebida como uma ameaça, e coloca em risco o vínculo do corpo com o espírito-palavra.

<sup>112</sup> A temática da divisão entre *brancos* e *índios* através da escolha é comum em diversos coletivos autóctone do continente americano. Da Matta (1967) traz a diferença entre ‘brancos’ e *Canela* a partir de uma escolha semelhante com relação ao fogo. Melatti (1972) registra a diferença entre os *Krahô* e os ‘brancos’ a partir da escolha imposta pelo herói mítico *Auke* entre o arco e a espingarda.

<sup>113</sup> Tais ‘ensinamentos’ vêm na forma de conselhos dirigidos a alguns jovens, decorrentes da constatação da velha xamã, ‘por adivinhação’, de que um destes havia mantido relações com uma mulher *branca* e agora sofria por causa do seu sangue.

Nessas circunstâncias em que o “sangue *juruá*” ocupa os corpos, a diferença anatômica entre homens e mulheres faz com que a reação seja distinta. A existência da vagina e a ocorrência da menstruação permitem às mulheres se livrarem com maior facilidade do *juruáruguy*, enquanto nos corpos dos homens, que obviamente não menstruam nem possuem abertura, “o sangue não tem como sair, fica lá dentro, empurrando o sangue *mbyá* para fora, precisa sair pelos braços, pela pele sangrando”.<sup>114</sup>

Paralela a esta, existe a noção de que o “acúmulo do sangue” de parceiros *brancos* no corpo implique no aumento da possibilidade de, efetivamente, se deixar os seus e se tornar um *outro*. Este conjunto de entendimentos fundamenta a manutenção de práticas de endogamia, desaconselhando possíveis relações exogâmicas. Obviamente este “veto” é ele próprio um indício da ocorrência destas relações, em maior medida estabelecidas entre homens *guarani* e mulheres brancas.

Por outra via, o contato descontrolado com o “modo de ser” dos *juruá* é considerado danoso. *Colonero* é um termo *guarani* referente àqueles que, por conviver com os *brancos* durante um período de tempo considerado excessivo sem as devidas ressalvas, assumiram alguns dos gostos, atitudes e intencionalidades próprias do “modo de ser” dos *juruá*. A exemplo, cito o velho Sebastião, que a despeito de sua idade superior a setenta anos, encaixa-se nesta categoria. Diz-se dele que ainda criança foi “pego pra criar” por um fazendeiro, junto ao qual se acostumou com as “coisas dos *brancos*” (*juruá mbaé*) voltando a viver entre os *Guarani* somente em sua juventude.

Se comparado com os outros velhos presentes nas *tekoá* da região da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Sebastião não possui o comportamento calmo e comedido. Faz questão de dizer que gosta das festas ao estilo dos *juruá*<sup>115</sup>, nas quais “se tira mulher para dançar”, com música gauchesca, “a vaneira” e bebida. Onde quer que vá, sua fama de bebedor e briguento o precede. A explicação para sua “diferença” geralmente remete ao seu distanciamento do “modo de ser” *guarani* que, por sua vez, é associado à influência dos *brancos* a quem foi submetido ainda pequeno.

<sup>114</sup> Não consegui concluir este diálogo com *Vherá Poty*. Não me ficou claro, portanto, se este sangue sairia como ‘suor’ ou se seria necessário fazer algum tipo de abertura na pele. No entanto, parece-me curiosa essa tendência do ‘sangue do branco’ em reproduzir, no interior do corpo, formas de dominação, comuns com relação aos espaços e recursos em seu exterior.

<sup>115</sup> A ‘festa de branco’ é uma expressão recorrente entre os jovens *guarani* no leste do Rio Grande do Sul. Obviamente não se trata de uma festa nos moldes ocidentais, mas sim uma festa que reflete a visão e a imaginação dos jovens *guarani* com relação à forma que os ‘brancos’ com os quais tiveram contato se divertem. Em parte são inspiradas em festas de regiões rurais, nas quais um ou outro jovem das *tekoá* esteve presente após ser convidado.

Assumir a perspectiva *juruá* (assim como das outras alteridades) significa deixar o convívio e as trocas com os parentes; desacostumar-se com o “modo de ser” dos seus para estabelecer relações de parentesco mais significativas fora das coletividades *guarani*. Os membros de um grupo que se deixam distanciar tornam-se, efetivamente, *outros* e passam a ser reconhecidos enquanto tal. Este entendimento reflete-se na percepção vigente entre os *Guarani* no sul do Brasil, mais acentuadamente entre os *Mbyá*, de que só é possível ser efetivamente *guarani* quando se habita junto aos outros *guarani*, nos acampamentos ou, preferencialmente, no espaço das *tekoá*.

Não existe *Guarani* morando fora de *tekoá*. Quem não mora em comunidade com parente não é *Guarani*. Pra ser *Guarani* tem que viver junto e comer junto, também saber falar nossa língua e respeitar os velhos e as crianças. Tudo isso é sagrado e veio de *Nhãnderú* (*Vherá Poty*, *Tekoá Jataí'ty*, Setembro de 2006).

É o próprio *Vherá Poty* quem, posteriormente, em um tom de solene tristeza, apresenta uma narrativa acerca das conseqüências de se deixar levar pelo mundo dos *juruá* e se afastar de seu destino de se tornar uno com seu *nhe'e*. Ele conta um caso de sua própria família.

Minha irmã mais nova... Não sei onde ela anda. Se perdeu. Tá por São Paulo no meio dos brancos. Me disseram que ela apareceu na aldeia uma vez e que disse que não era mais *mbyá*, que agora era descendente de japonês. (...) É como minha avó fala, mesmo às vezes quando a gente sabe que a nossa irmã, o nosso irmão, a nossa tia vive fora de *nhanderekó*, a gente não pode criar dor, [res]sentimento por causa dela (...) Tem coisas que nós próprios não suportamos. Isso também não é culpa de ninguém. É coisa nossa própria. Eu também posso não ser aquele que nasceu pra ser [não me tornar semelhante ao meu *Nhe'e*], eu posso desviar, isso depende muito do meu pensamento, meu sentimento (*Vherá Poty*, Porto Alegre, janeiro de 2009).

Gobbi (2008, p. 20-27) traz também uma narrativa sobre o “tornar-se *branco*”. No caso em questão através de relações estabelecidas entre um jovem *guarani*, de nome *Karai*<sup>116</sup>,

<sup>116</sup> Além de ser a denominação dos xamãs oradores *Karai* também é um nome próprio (espírito-palavra) dos mais comuns entre as coletividades *Nhandeva* e *Mbyá*, sendo também o nome de um dos grupos de deidades do panteão *guarani*.

com uma *xiniorá*<sup>117</sup> descendente de italianos. Tendo ido estudar em uma cidade distante da *tekoá* onde vivia, *Karaí* envolve-se com uma “branca”. Retorna à sua família para anunciar sua vontade de se casar com a *xiniorá*. Diante da notícia, torna-se alvo de inúmeros conselhos e considerações do xamã, além de mostras de tristeza por seus parentes. Apesar de tais manifestações, deixa a *tekoá* para viver junto à branca. Ainda que convivendo a ponto de relacionar-se de forma afetiva com a família de sua cônjuge e adotar elementos seu “modo de ser”, *Karaí* não consegue esquecer as palavras de seus “parentes indígenas”, e estas passam a pesar em suas escolhas, culminando na decisão de deixar os *brancos* para retornar para junto dos seus parentes na *tekoá*.

Na história de *Karaí*, seu movimento inicial ocorreu na companhia de seu irmão mais novo. A separação de todos os outros. À decisão de transformação radical no exterior do sócio indígena, somaram-se as palavras dos parentes. Estas, com o processo de virar branco em curso, ‘falaram’ mais que as outras de seu sogro potencial. O retorno de *Karaí* ao coletivo de parentes indígenas enfrentou as diversidades da alteração entre outros (GOBBI, 2008, p. 112-113).

Para garantir a estabilidade da perspectiva *guarani*, é necessário permanentemente fortalecer a convivência e garantir laços de parentesco, preparar corpos para o contato com os *outros* quando necessário, mas manter-se à “boa distância” da influência substancial das “alteridades” que buscam impor sua perspectiva. A responsabilidade com relação a estes procedimentos, assim como suas conseqüências, longe de serem individuais, é compartilhada pela rede de parentes próximos, recaindo, sobretudo, aos cuidados dos mais velhos, especialmente dos *karaí* e das *kunhã karaí* que, idealmente, têm a extenuante tarefa de aconselhar, cuidar e proteger os seus.

Ainda sobre a história de *Karaí*, apresentada por Gobbi, revela-se ilustrativa para a situação em que o *xamã* Eduardo despence extensos conselhos ao jovem diante de sua intenção de partir para viver entre os *brancos*.

De manhã bem cedo ele foi caminhando e Eduardo estava lá na porta da *opy*. Chamou *Karaí*. Sentaram e tomaram chimarrão. O velho lhe perguntou onde ele ia.

<sup>117</sup> Denominação conferida as mulheres brancas pelos *Guarani* (*Nhandeva* e *Mbyá*). Possivelmente originada da guaranicização do termo de tratamento ‘señora’ do idioma espanhol.



*Karáí* disse que ia passear, e nesse momento me comenta que nesse momento pensou: “vou lograr esse velho”. Aí, explica *Karáí*, que ele viu como um *karáí* é forte mesmo. Diz que só de pensar em lograr o velho, este já falou: “tu não vai me lograr não”, com o dedo apontado, “o dedo daquele jeito dos *karáí*, apontando”. Eduardo então ficou horas dando conselho. Falou da tristeza que ia ser para seus parentes, para o seu pai e sua mãe, se ele casasse com a branca. (GOBBI, 2008, p.26)

Do parentesco à familiarização, a temática da constituição do parentesco tem sido alvo de uma série de importantes reflexões teóricas na última década, permitindo novas leituras das evidências etnográficas. A temática da fabricação da consangüinidade através do processo de aproximação de alteridades afins foi abordada por Viveiros de Castro (1986) junto aos *Araweté*, grupo amazônico pertencente ao tronco lingüístico *tupi-guarani*, e desenvolvida por Fausto (2001, p. 348-362) sob os termos “familiarização” (e seu inverso, desfamiliarização) ou “trazimento do inimigo” entre os Parakanã ocidentais e orientais – coletividades amazônicas também linguisticamente identificadas como *tupi-guarani*.

O parentesco amazônico distribui diversamente os valores que associamos a tal distinção, atribuindo à afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consangüinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca a intenção e a ação humana realizar (...). Não é tanto quem é um consangüíneo ou um afim que difere de um mundo relacional para o outro, mas, antes de mais nada e sobretudo, o que é um consangüíneo ou um afim. Os conceitos amazônicos de afinidade e consangüinidade não só determinam outros referentes que os nossos, como envolvem outros componentes (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 406).

Em diálogo com esta perspectiva teórica, Kelly (2002) propõe algumas reflexões sobre o “virar *branco*” com base em sua etnografia junto aos *Yanomami*, demonstrando que as percepções em torno deste processo de assumir a alteridade como identidade não podem ser dissociadas do jogo hierárquico estabelecido entre afinidade e consangüinidade.

...no nível do grupo local, em termos comportamentais, ideológicos e terminológicos, a afinidade reina sobre a consangüinidade; no nível supralocal esta hierarquia é invertida, e, no plano global, é a afinidade mesma que se vê sobre-determinada pela relação com o exterior (KELLY, 2002, p. 206).

Não se trata obviamente da “percepção nativa” relacionada a uma possível evidência de “perda cultural”, como poderiam crer os adeptos tardios das teorias aculturativas; entre as coletividades de matriz amazônica, a possibilidade de “virar *branco*” decorre de noções de pessoa inacabada, aberta, portanto, passível de tornar “outra”, conforme o grau das relações estabelecidas com *outros* habitantes de seu cosmos.

As teorias desenvolvidas pelos autores supracitados apresentam possibilidades para o entendimento da relação de mobilidade estabelecida entre os *Guarani* e seus *outros* no âmbito do *teko a'ã*. Deixar-se possuir/seduzir/influenciar por uma alteridade em grande medida equivale a caminhar junto desta, estabelecendo com ela laços de parentesco, em detrimento de outras relações previamente existentes. Portanto, “aproximar-se dos *juruá*” ou, efetivamente “torna-se um deles” acontece através de um processo análogo ao tornar-se *onça* ou *mbai*.

Por sua vez, os riscos decorrem de uma série de variáveis que determinam sua dimensão. Geralmente estes são considerados maiores em momentos em que os corpos passam por rápidas transformações. Um grupo de parentes próximos torna-se mais vulnerável por ocasião da primeira menstruação de uma menina, ou no final de uma gravidez, na mudança de voz de um menino, ou ainda na tristeza de um luto<sup>118</sup>, e se fortalece com a presença de velhos oradores ou de crianças já nomeadas.

Frente à ameaça de ser “familiarizado” por perspectivas outras que não as divindades – sendo elas humanas ou extra-humanas – os *Guarani* acionam uma série de procedimentos “diplomáticos” específicos, protocolos rituais a serem empregados em consonância com uma *cosmopolítica* que garanta o prevalecimento de seu ponto de vista no fortalecimento dos laços com os seus e no contato controlado com os *outros*.

### 4.3. ALTERIDADE, POTENCIAL E APROXIMAÇÃO:

Tão necessário quanto garantir a distância suficiente para a não-sobreposição de perspectivas alheias é manter-se em proximidade suficiente para alcançar de maneira controlada suas potencialidades. À semelhança dos “animais” e das “plantas”, as alteridades

---

<sup>118</sup> Segundo Vherá Poty ‘saudades’ e ‘solidão’ são também os sentimentos que movem os *angué*, para que levem a morte aos vivos dos quais querem ‘estar junto’. *O angue tem inveja do corpo dos vivos e fará de tudo para voltar a ter um corpo (...)* A alma não quer ficar sozinha e deseja levar a outra pessoa com ela (...) pensar e sonhar com o morto significa estar em contato com ele, ou seja, com seu *angué* (ASSIS, 2006, p126-127).

humanas também possuem propriedades desejadas, passíveis de serem incorporadas. Distanciadas as ameaças ao “modo de ser”, através das pessoas mais preparadas para esta tarefa, os coletivos *guarani* se empenham em fazer valer seus interesses e sua perspectiva.

Os chamados “caciques” – na maior parte das vezes jovens escolhidos pelos grupos entre aqueles que se mostram mais aptos no domínio da língua portuguesa e no deslocamento pelos espaços das alteridades humanas – não têm entre suas incumbências governar os demais. Ao invés disso, atuam como porta-vozes em assuntos diplomáticos de interesses dos grupos dos quais fazem parte, fazendo valer os conselhos dos velhos e, principalmente, assumindo o papel de agentes de apropriação de potencialidades dos *juruá*, sendo esta última tarefa também compartilhada com outros articuladores: professores bilíngües, agentes de saúde e coordenadores de corais.

Em meio aos *brancos* buscam constituir aliados/amigos (*iru*), pessoas com as quais traçam relações em diferentes níveis de proximidade, geralmente aptas a lhes auxiliar em tarefas pontuais para os mais diversos fins. Buscam igualmente, através de seus *irú*, conhecimentos diversos (legislativos, idiomáticos e documentais), tecnologias de transporte, registro, comunicação e auxílios em projetos a serem submetidos a editais públicos ou privados. As incorporações das “coisas de *branco*” são aceitáveis na medida em que não implicam em impedimentos ou oposições ao *tekó*, ocorrendo sempre de forma controlada, sem ameaçar as relações entre parentes.

Dário Tupã, por exemplo, é um especialista em lidar com os *brancos* e fazer conhecer potencialidades destes. No pátio em frente à sua casa, por diversas vezes durante a semana, recebe os visitantes “de fora” a fim de conhecer as motivações destes ao irem vê-lo e avaliar os potenciais decorrentes de cada uma delas. Não raras foram as vezes que, em “campo”, enquanto nos recebia, Dário teve que se ausentar devido à chegada de mais *brancos* que demandavam sua atenção.

Enquanto anfitrião, Dário prima por receber bem seus *outros* e, através da recepção, garante de forma amistosa algum controle sobre eles. Oferecer aos *juruá* um lugar ao sol no pátio de sua casa ou em torno do fogo em sua varanda é também uma forma discreta e polida de garantir a não-presença dos *brancos* em outros espaços da *tekoá*. O controle assume formas mais explícitas em certas ocasiões: para que um *não-guarani* possa caminhar pela “aldeia” geralmente precisa ser acompanhado por um jovem ou criança que o guiará pelos caminhos possíveis de serem transitados.

Conhecendo os procedimentos rituais a serem empregados, como um “xamã de brancos”, Dário considera uma necessidade vital a aproximação controlada destes. Ainda em sua perspectiva, os auxílios conseguidos junto e através destes aliados, são benefícios indispensáveis. Dário diz textualmente “o índio, hoje, sem o *branco*, tá lascado”.<sup>119</sup> Quatro filhos seus são professores bilíngües. Alguns deles enviados para escolas em outras cidades, estudando entre os brancos, apropriando-se dos conhecimentos destes, reconhecidamente uma potência.

Para além da negação dos espaços do *outro*, o reconhecimento do caráter pernicioso do “modo de ser” *juruá* se dá, em grande medida, devido à incapacidade destes de conferir valor às potencialidades dos *Guarani*. Na ótica deste *outro*, tal qual a interpretam meus interlocutores, o *índio* é visto como despido de tudo que possa ser *valorizável*, potencialmente desejável ou passível de troca.

Quando a gente entra no mundo deles, eles contrariam o nosso símbolo. Enquanto o *juruá* é recebido lá dentro da *tekoá* como *juruá* e realmente é isso que os *Guarani* sempre falam: os velhos, as *kunhãgué*<sup>120</sup>. “Ah, o *juruá* é assim, temos que ensinar o que a gente sabe para eles e eles nos ensinar o que eles sabem pra nós”. Normalmente é assim que eles falam. Enquanto lá na cidade os *juruá* falam “Ah não, o índio é pelado, índio não sabe como se faz. Nós temos que ensinar o índio porque ele não tem nada a ensinar pra gente, porque ele não sabe nada”. Essa é a diferença que tem entre a cabeça do *Guarani* e a cabeça do *juruá* (*Vherá Poty*, Porto Alegre, janeiro de 2009)

No entanto, mesmo esta “forma de ser” do *branco* “fechada” aos *Guarani* não é entendida como algo essencial e imutável, já que faz parte dos desígnios de *Nhãnderú*. Em torno desta “característica” são tecidas ponderações sobre a possibilidade de transformação dos *brancos* e de suas idéias. Alguns ponderam que, através das palavras inspiradas, ou

<sup>119</sup> Dário, sua esposa e filhos mais novos já há mais de dez anos permanecem vivendo na T.I. Cantagalo. A permanência prolongada de um número pequeno de famílias (aqui não se trata tanto de famílias extensas) parece estar relacionada não tanto a um papel de liderança política, mas ao êxito no estabelecimento de alianças com pessoas da alteridade *juruá*. Este fenômeno pode ser visualizado de forma mais ampla através das informações decorrentes dos estudos quali-quantitativos realizados pela equipe de pesquisadores do NIT/UFRGS junto à população *guarani* no município de Porto Alegre e adjacências no ano de 2008. A tabela (incluído como anexo 4 desta dissertação) denominada ‘Tempo de Moradia’ revela que 40% da população *guarani* permanece em um mesmo lugar por até um ano, e apenas 2% dela possui uma permanência maior que 15 anos (SILVA *et al*, 2008 p. 78). Deve-se levar em conta a possibilidade destes 2% refletirem, nesse contexto, as famílias que se encontram em situação análoga à família de Dário com relação aos *brancos*.

<sup>120</sup> Significa ‘grupo de mulheres’ sendo mais freqüentemente traduzido como ‘mulherada’.

mesmo por meio da intervenção das divindades, eles possam se tornar semelhantes aos *Guarani*.

Os velhos falam, e às vezes eles colocam demais pra nós valorizar a nossa cultura, valorizar a cultura deles e transmitir os nossos saberes para a sociedade não-índia.(...) Eles comentam muito sobre isso. Branco é assim e *Nhãnderúkuery*<sup>121</sup> deixam eles ser porque eles fizeram eles assim.(...) Se isso acontece hoje é porque era para acontecer, porque eles nasceram assim, e nós não. Isso talvez faz parte do *Tekoá'ã*. Mas ela diz – isso nunca pode ser pra vocês como fraqueza, vocês enquanto jovens... Às vezes eles dizem que talvez esse seja um sinal do fim do mundo. Tem outras vezes que eles comentam também que talvez um dia todos possam pensar como a gente pensa (...) um dia que *Nhãnderú* próprio entrar dentro do HD<sup>122</sup> deles e dizer “de agora em diante o pensamento de vocês vão tudo ser assim”, daí muda (Vherá Poty, Porto Alegre, janeiro de 2009).

Como o sangue dos *brancos*, o *pixuí* dos *djá*, o *mba'é u'ü* dos *angué* e o *poxy* dos *imba'e poxy*, na ótica *guarani* as palavras inspiradas parecem cumprir uma função de substância a ocupar e transformar o corpo e o comportamento do *outro*, até o ponto deste deixar de ser *outro*. Fazer com que o ponto de vista *guarani* se sobreponha a outros “modos” implica na possibilidade de incorporação deste *outro* e de suas potencialidades. As relações de agência e intenção se invertem: aquele que se apresentava como uma ameaça “familiarizante” torna-se elemento a ser “familiarizado”, a ser “predado”.

A predação é o modo mais acabado de determinação do ponto de vista na relação entre os entes dotados de agência e intenção. É por isso que por meio dela que se determina qual dos sujeitos é capaz de impor sua própria perspectiva ao outro. (...) O desenvolvimento das capacidades reprodutivas (no sentido amplo) da pessoa depende da apropriação de um excedente de agência (de intenção e atividade), que existe em graus dessemelhantes no mundo humano e não-humano (FAUSTO, 2001, p. 538).

Fausto também identifica uma analogia entre o processo de familiarização das alteridades humanas e aquela ocorrida na relação com os seres oníricos e os animais entre os *Parakanã*. Elemento presente na caça, na guerra e no xamanismo, a relação assimétrica

<sup>121</sup> “Os deuses” aqueles que fazem parte, que compartilham amplamente da condição e substância de *Nhãnderú*.

<sup>122</sup> Sigla para *hard-disk*, ‘disco rígido’, componente do computador onde fica armazenada a memória.

estabelecida entre as partes – entidade-agente da assimilação e entidade-alvo a ser assimilada – é definida pelo autor nos termos de uma “predação familiarizante”. É nestes termos que se dá tanto a relação do xamã com seus espíritos auxiliares, como a adoção de filhotes, crias de animais previamente abatidos, e também a adoção de humanos não-*parakanã* no seio do grupo (FAUSTO, 2001, p. 537).

Sob essa ótica da predação verificada por Fausto, torna-se possível também identificar o projeto de “tradução” das “belas palavras” em que se engaja *Vherá Poty*, nos termos de um empreendimento de familiarização dos *brancos*. Fazer com que os *jurua* compreendam as palavras vindas das divindades é torná-los receptáculos dessa substância que é não só palavra, mas também espírito, cuja origem não se encontra neste plano, mas sim no plano das divindades, onde sua inspiração tem origem.

É possível traçar mais um paralelo com esta mitológica. No tempo mítico, *Nhãmãndú*, o irmão mais velho, filho de *Nhãnderú*, criou do barro e dos ossos de sua mãe *Jaxy* o irmão mais novo para lhe fazer companhia. A origem de *Jaxy* é similar a dos *hetava'e kuery*: ambos vieram depois. Os *brancos* vieram depois dos *Guarani*; *Jaxy*, depois de *Nhãmãndú*. O irmão mais novo atrapalhava a caminhada de *Nhãmãndú*; os *jurua* agem de maneira análoga com relação a caminhada dos *Guarani*. No entanto, *Nhãmãndú* sempre garantia que *Jaxy* vivesse e, segundo os *Guarani* (*Mbyá*), são eles que garantem, junto aos deuses, através de suas cerimônias e cantos/danças rituais, que o mundo continue existindo para todos.

O que os brancos não sabem é que somos nós que garantimos o respiro de *jakaira*. Foi isso que disse Santiago quando falou na nossa língua. É o respiro dele que resfria o mundo pra gente poder viver. Se os *Guarani* acabarem, os brancos também acabam (*Vherá Poty*, São Gabriel das Missões, janeiro de 2009).

Tal qual apontado por Lévi-Strauss ([1968] 2006) em sua análise mitológica, os europeus seriam rapidamente assimilados enquanto elementos de narrativas míticas pela imensa maioria dos povos autóctones das Américas. Ao analisar as relações estabelecidas entre elementos distintos dentro das narrativas míticas, este autor considera que a relação entre identidade e alteridade é central às mitológicas das formas de pensamento ameríndio.

Lévi Strauss observa que mitos de criação por toda a América incluíram, com relativa rapidez, os não índios. As características dos próprios mitos e sua evidente

pertença a grupos de transformação que se espalham por vastos territórios indicam que não se trata de invenções geradas exclusivamente pela “novidade” européia. Isto só pode ser explicado, diz ele, se admitirmos “que o lugar dos brancos já se encontrava marcado em vazio em sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico que obriga a desdobrar os termos a cada etapa; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava necessário que ele tivesse criado também os não índios. Ou seja, lugar do outro, reservado para a alteridade, e concebido como fundante, está sempre lá, e nesse sentido a filosofia ameríndia é “aberta para o outro” (PERRONE-MOISÉS, 2008, p. 33).

Vimos o papel que o pensamento sul-americano atribui à canoa mística: nela e por ela se exerce uma arbitragem entre o próximo e o distante, o incesto e o celibato, a conjunção e a disjunção. Com os dois termos polares, cuja mediação ela opera, ela forma, portanto, um sistema ternário. (...) As oposições com que lidamos ao longo de todo esse livro, ao contrário, envolvem como elementos primários, não mais termos, mas relações percebidas entre tais termos, segundo sejam percebidos como próximos demais, afastados demais ou a uma boa distância um do outro. (LÉVI-STRAUSS, [1968] 2006, p. 419-422)

Nem tão perto a ponto de ser anulado pela perspectiva alheia, nem tão longe a ponto de perder a necessária relação com esta: para que a canoa mística não vire, sua estabilidade depende do equilíbrio advindo da ocupação equidistante de seus pólos nos termos da boa distância

Pode-se dizer que a mitológica *guarani* carrega em si um espaço ao mesmo tempo disponível e necessário de abertura para o *outro*. Nesse sentido, a existência do modo de ser dos *brancos* é o contrapeso desta conjuntura história ao modo de ser *guarani*, que o acaba por incluir, por exemplo, nas narrativas que dão conta da origem, através da escolha primordial. Este modo de ser do *outro* é, portanto, inscrito em um espaço aberto no conjunto de explicações mitológicas colocadas previamente na relação com “outras alteridades” que não a *juruá*.

Diante da questão que se coloca a todos os humanos, da relação entre a identidade e a diferença, entre eu e o outro, entre princípios opostos, não há apenas uma resposta possível. As diferenças podem ser obliteradas de vários modos. Ou podem ser mantidas, amplificadas, multiplicadas, e seus movimentos recíprocos serem considerados como mola mestra de tudo, condição de existência de tudo. Os ameríndios optaram por esta última possibilidade lógica. Elegeram a diferença como

princípio. Se o afastamento é condição de toda significação, sua proliferação, sob a forma do desdobramento é entre os ameríndios, o princípio fundante (PERRONE-MOISÉS, 2008, p.29).

Nesse sentido, é possível pensarmos, por exemplo, se esta abertura teria permitido que certos elementos das narrativas teológicas jesuíticas fossem apropriados, interpretados, traduzidos em consonância com referências prévias.

Fausto (2005) sugere que o *mborayú* (enquanto uma “nova ética do amor”) teria surgido após o contato com novas idéias, trazidas pelos povos euroreferenciados e se sobreposto a conceitos nativos relacionados à idéia de generosidade e reciprocidade. Na ótica do autor, a apropriação e (re)interpretação do discurso cristão de “amai-vos uns aos outros”, à luz das referências *guarani*, seria um indício da substituição do jaguar mítico pelo deus cristão (do qual a expressão transformada seria *Nhãnderú*) e sua religião, implicando na substituição da importância conferida à predação e à guerra<sup>123</sup> por uma “ética da mansidão e um xamanismo ascético”, que relegaria a violência e a predação ao âmbito da feitiçaria (FAUSTO, 2005, p. 404, 405).

Pensando a precedência e os limites das relações estabelecidas entre os *Tupinambá* e os missionários na costa do Brasil colonial, Viveiros de Castro (2002a) sugere a existência de coincidências significativas entre os discursos dos sacerdotes cristãos se comparados à algumas idéias nativas dos *Tupinambá* nas regiões costeiras.

A pregação escatológica dos padres coincidia com as idéias nativas sob alguns aspectos: imortalidade da alma, destino póstumo diferenciado conforme a qualidade de vida levada na terra, conflagração apocalíptica (2002a, p.224-225).

O *teko a'ã*, tal qual descrito por meus interlocutores possui aspectos semelhantes aos encontrados nas reflexões teológicas medievais, especificamente naquelas relacionadas à *Summa Teológica* de Tomás de Aquino ([1265-1274] s.d.). Influenciada pelo pensamento aristotélico, a doutrina tomista concebe Deus enquanto causa ou movimento primeiro, do qual todos os outros são resultados, mas também o fim derradeiro de todas as coisas a ser buscado

<sup>123</sup> Predação esta que supostamente, na opinião de Fausto, não existiria na atualidade entre os *Guarani*, em contraste com as descrições feitas pelos jesuítas no período colonial, e o observado junto aos povos amazônicos “aparentados” lingüística e cosmologicamente a estes.



pelos homens. Este fim último, no entanto, só pode ser alcançado pelos homens através de causas secundárias que podem elas próprias incorrer em risco de serem tornadas como objeto de apego por aqueles que se iludem com satisfações imediatas. Deus recompensaria aqueles dentre os fiéis que, “mortificando os afetos”, não se deixariam perder em tais paixões.

Os que pecam se transviam do em que verdadeiramente consiste a essência do último fim; não porém, da intenção mesma para este, a qual falsamente os leva para outras coisas (AQUINO [1266-1272], s.d. - Art. VII)

Pesquisando a correspondência dos jesuítas que se candidatavam para servirem como missionários no “Novo Mundo”, alguns dos quais viriam se instalar nas missões jesuíticas do entorno do Rio Uruguai, Barros e Massimi (2005) evidenciam a presença massiva das idéias tomistas em meio aos discursos dos membros da companhia de Jesus.

Se retomarmos os dados trazidos por Schaden (1963, p. 105) – abrindo mão da teoria deficitária do “(a)culturalismo”, e pensando-os não mais nos termos de perda cultural, mas sim em uma necessidade de abertura à alteridade – torna-se razoável pensar que os autóctones repensariam, *retraduziriam* e incorporariam preferencialmente os elementos da narrativa que se encaixassem com os preceitos de sua visão de mundo. Estes “novos elementos incorporados” passariam necessariamente pelo diálogo com outras narrativas, com referências pré-existentes em meio aos referenciais que lhes eram próprios.

Apesar destas suposições se aproximarem das de Fausto (2005), há de se levar em conta a ação não tanto dos jesuítas em suas conversões, mas dos próprios *Guarani* que, provavelmente, tiveram papel ativo na apropriação daquilo que consideraram no *outro* um poder: a palavra que convence, o discurso que inspira. Não se trata também de afirmar que todos os grupos *guarani* foram igualmente reduzidos, já que tanto as crônicas jesuíticas quanto a memória oral<sup>124</sup> apresentam indícios de que diversos grupos refutaram a redução, permanecendo nas matas e sendo chamada pelos missioneiros de “gente da floresta” (*kaa’guá* ou *kaiguá*). Ainda assim, o contato e mesmo o intercâmbio de pessoas entre as missões e as

---

<sup>124</sup> No primeiro Encontro Continental Guarani (momento de rememoração – e ressignificação – da luta e morte de Sepé Tiarajú, herói missioneiro caído em batalha de Caiboaté contra as tropas da coroa espanhola em 1756) um dos líderes espirituais que lá estavam indagou o líder político Mário *Karái* se ele sabia se os *guarani* que naquela ocasião estavam reunidos foram os *que lutaram ou os que escaparam?* Segundo o próprio Mário rememorando a conversa, a pergunta carregava um conselho indicando que os que se bateram de frente com os brancos não estavam lá, não deixaram descendentes, enquanto aqueles que partiram sem lutar ainda vivem naqueles que vieram depois.

*tekoá* pode ter garantido progressivas apropriações e re-traduições de elementos das narrativas jesuíticas, passando por filtros de sentido e adaptações para adequá-las às demais referências do xamanismo. Dessa forma de modo análogo ao ocorrido entre os *Tupinambá* (VIVEIROS DE CASTRO 2002a, p.224), existia um abismo mais que evidente entre o ‘virar branco e cristão’ *guarani* e a conversão pela qual tanto trabalharam os jesuítas.

Nesse sentido, a palavra inspirada pode ter sido ela própria pensada como um meio de familiarização eficiente do *outro*. Talvez os jesuítas tenham sido vistos nesses termos pelos *Guarani kaa’guá* (habitantes da mata) que, permanecendo fora das reduções, viram aqueles que lhes eram semelhantes irem com os padres sem qualquer outra força além daquela contida em suas palavras, vestindo roupas, erguendo casas e igrejas de pedra e “assumindo supostamente a perspectiva do *outro*”, na medida em que se reduziam.

A incorporação de elementos da teologia jesuítica, como o “caminho em direção a deus” da proposta tomista, teve que ser adaptada a elementos prévios da cosmovisão *guarani*. É o caso do conjunto de referenciais mitológicos previamente existentes, como a busca pela *yvy maraëy* (Terra livre dos males) e pelo *aguyjê* (perfeição), bem como do cosmos habitado de alteridades, cujas perspectivas outras não seriam descartadas, uma vez que eram necessárias.

Trata-se, portanto, de um caminhar que se dá em uma via repleta de *outros*, onde se mantêm relações, ainda que se mudem os termos, à luz da apropriação de novas referências. Na mobilidade está estabelecida a *cosmopolítica*, que se dá nos termos de formas “diplomáticas” entre perspectivas diferentes.

No entanto, este modo de ser, aberto para novos elementos (desde que eles não se contraponham frontalmente a outros já consagrados) fecha-se (ao menos nos discursos) em um contexto de risco, no qual a presença da alteridade *juruá* torna-se massiva e sua postura é, tanto de eliminação da diferença, quanto de imposição de outro “modo de ser”. Ainda assim os *outros* permanecem sendo, como antes, necessários, uma vez que, garantida a “boa distância”, é junto deles que são buscados os elementos a serem incorporados controladamente, a fim de garantirem o caminhar.

Com a diferença e a semelhança sendo pensada em termos de aproximações e distanciamentos, o *jeguataá guarani* imbricado nesta *cosmopolítica* garante seu ritmo através de uma guerra discreta pela incorporação de propriedades originadas na alteridade, com vias à manutenção e propagação de seu ponto de vista: humanos que devem refutar “seduções” e

“satisfações imediatas” do mundo imperfeito a fim de se tornarem semelhantes aos deuses.

## CAPÍTULO V – ESPAÇOS DE EXCLUSÃO, INCORPORAÇÃO E IMAGINATIVIDADE

Até aqui, as alteridades foram situadas em relação ao *teko a'ã*, ora caracterizadas como obstáculos, ora entendidas como fontes de potencialidades, mas entendendo sempre o movimento como elemento central da cosmopolítica guarani. Focando a análise na alteridade *juruá*, foram trazidos apontamentos sobre o papel e o local do *outro*, bem como sua importância na constituição do “corpo que caminha”. A incorporação e adaptação de elementos do discurso teológico dos jesuítas também foi tomada como aspecto da interação entre os *Guarani* e a alteridade branca, a ser analisado, e repensado a luz da familiarização e da abertura para a alteridade.

Dividido em duas partes, este último capítulo de contornos mais ensaísticos tem como escopo a análise da mobilidade *guarani*, à luz de um quadro teórico de autores distintos dos até então apresentados. Suas propostas analíticas, de grande originalidade, são pertinentes à análise do *jeguatá* (caminhar), uma vez que permitem que pensemos a mobilidade e a interação com os espaços e seus elementos, não mais sob a égide de um modelo de território com centros e limites estáticos características de uma espacialidade européia, mas de formas muito mais fluídas e relacionais. Enfatizando o acento simbólico e o peso que neste possui a imaginatividade, na interpretação das relações entre grupos humanos e os espaços pelos quais se movem.

Na primeira parte são tecidas reflexões em torno das idéias de Nancy Munn (2006) que, com base na etnografia entre os coletivos aborígenes australianos, buscou dar conta da interação entre os referenciais destes grupos, os elementos da paisagem e os espaços pelos quais transitam. Na segunda parte são trabalhadas a *cosmopolítica* e o caminhar *guarani* em relação às constrictões impostas pelas possibilidades imaginativas, estando esta análise em consonância com a interpretação de Vincent Crapanzano (2004) das concepções *navajo* e *apache*.

### 5.1. ESPAÇOS DE EXCLUSÃO E INCORPORAÇÃO:

Retomemos, por ora, algumas idéias presentes entre os etnólogos que se posicionaram em diferentes momentos quanto à relação estabelecida entre os *Guarani* e o espaço. Sustentando uma noção de lugar pautada por centros e fronteiras estáticos, Nimuendajú

([1914] 1987, p.9) creditava aos *Guarani* uma pátria localizada no Mato Grosso da qual eram provenientes e à qual teriam abandonado. Cadogan (1958) por sua vez trouxe em sua etnografia importantes passagens míticas com relação ao movimento e à busca pela terra sem males, mas ainda assim compartilhava dos preceitos de territórios estáticos dos apontamentos de Nimuendajú.

Melià (1989) aponta para a prerrogativa de “uma terra ideal e um ideal de terra”, subscrita em um horizonte ecológico, como central na definição do caminhar *guarani*. É nestes termos que o autor correlaciona a mítica busca pela terra sem males a procura cotidiana por espaços físicos de acordo com uma base ambiental apropriada para certas práticas de cultivo.

Ocupam terras mais aptas para seus cultivos (...), terras que oferecem um horizonte ecológico muito bem definido cujos limites dificilmente são rompidos. Pode-se falar, com muita propriedade de uma “terra guarani” que, raramente, se desmente. Os guarani escolheram climas úmidos, com uma temperatura média entre 18 e 22 graus C. Localizaram-se preferentemente às margens de rios e lagoas, em lugares que não passam dos 400 metros sob o nível do mar, habitando bosques e selvas típicas da região subtropical (MELIÀ, 1989, p.336).

Em consonância com Melià (1989), Ladeira (2001) também adota o conceito de “horizonte” de terra *guarani* para tratar da presença *guarani* nas serras do litoral em que encontram-se atualmente espaços de Mata Atlântica.

Os Guarani-mbya consideram as matas (*kaguy*) existentes no seu território, que designamos por Mata Atlântica, a condição de exercerem seu modo de vida. O “horizonte” de terra *guarani*, com determinadas formações vegetais e aptidão para a agricultura de seus cultivos, é segundo Melià muito bem definido e constitutivo do modo de ser guarani. Esse ideal de terra *guarani*, que no mundo atual contrasta com a maioria das áreas que ocupam, é o que move a sua busca (LADEIRA, 2001, p. 129).

Seja sob o termo “horizonte de terra”, seja sobre a idéia de “horizonte ecológico”, ambos delimitam espaços buscados de acordo com modelos pré-existent nos próprios referenciais culturais *guarani*. As reflexões propostas por Munn (2006) com base na etnografia junto a grupos de aborígenes australianos suscita questões interessantes para

aprofundarmos as interpretações sugeridas por Melià (1989) e Ladeira (2001) a cerca da interação dos *Guarani* com os espaços e seus elementos.

Para Munn, o “corpo perceptivo” é tomado como centro onde quer que esteja, e em relação a ele são estabelecidos limites igualmente móveis, com base nas referências entrelaçadas à cosmologia aborígine, remetendo a animais e personagens míticos elementos da paisagem. Assumindo como constitutivas da teoria antropológica as dimensões temporais e espaciais, a autora traz à tona a ambigüidade própria do espaço que é sincronicamente local nos termos de referências indexadas e palco da ação dos diferentes atores. Em outras palavras, se o horizonte está no olhar, o observador pode também ser entendido como o ponto central de onde se olha. Novamente é o próprio ator quem desvela o palco tendo como seu corpo – não somente físico, mas sobretudo sensorial e culturalmente orientado – o ponto central, de onde são estabelecidos marcos e fronteiras (MUNN, 2006, p.90).

O ‘corpo que percebe’ enquanto lócus de centralidade, possuidor de mobilidade e ação, redefine constantemente o campo espacial enquanto conjunto de marcos e fronteiras que podem ser igualmente móveis. Em meio a estes movimentos, as fronteiras entre o campo corporal e o campo espacial acabam elas próprias por se desfazer. O ‘corpo no mundo’ e o ‘mundo no corpo’ – os diferentes grupos – *loci* perceptivos móveis – criam mapeamentos voláteis do espaço sempre constituído a partir desta dinâmica de interação definida por Munn sob o termo de *localidade*<sup>125</sup> e transitoriedade (vínculo entre território e atores enquanto *loci* móveis de percepção) (MUNN, 2006, p.94).

É nesse sentido que a autora propõe uma revisão das noções de tempo, território e paisagem, afastando-se de um entendimento destes enquanto externos aos atores ou independentes de seus referenciais culturais. Os espaços não se restringem a esfera de uma natureza externa, mas se conformam de forma dinâmica e relacional a partir de dos referenciais daquele que os percebe. Através da ação e da presença de seus corpos, da presença e da ausência de outros corpos e de evidências de que algo/alguém aconteceu/esteve em determinado momento num determinado lugar.

Também a temporalidade precisa ser repensada em outros termos já que, assim como o espaço, a leitura do tempo e os marcos de sua passagem se dão através de referenciais culturais. Os aborígines da etnografia de Munn (2006) interpretam o percebido através da ação e da presença de seus corpos, da presença e da ausência de outros corpos, e também a partir de evidências de que algo/alguém aconteceu/esteve em determinado momento num

---

<sup>125</sup> Uma tradução possível para o termo *Locateness*.

determinado lugar (ibidem, p.95-96).

Pessoas-em-ação não somente produzem fronteiras ou experiências de fronteira, mas, parafraseando uma idéia de Simmel, são elas próprias fronteiras (ibidem, p. 95, tradução minha)<sup>126</sup>.

A partir destes poucos parágrafos é possível perceber a pertinência das análises de Munn (2006) para o entendimento da relação dos grupos *guarani* com os espaços por onde circulam. As analogias entre as percepções aborígenes apontadas pela autora em sua etnografia e aquelas próprias aos *Guarani* são de grande valia. Ao mesmo tempo “corpo no mundo” e “mundo no corpo”, diferentes espaços encontram-se povoados de *outros* que geram centralizações e limites em determinado período de tempo e em um espaço delimitado, “lidos” sempre do ponto de onde se localiza o “corpo perceptivo”.

A localidade *guarani* se reporta de maneira análoga em sua leitura dos elementos do espaço e do tempo. O corpo perceptível define espaços diferenciados conforme as presenças: diferentes grupos familiares servem como referências espaciais móveis uns para os outros, conforme a sua posição em um espaço e num tempo específico. Dependendo das relações estabelecidas entre eles, com base na memória e na ponderação de laços de parentesco, alianças e atritos, cada qual definirá o *outro* como referencial inclusiva ou espaço de exclusão.

O afastamento é a forma preferencial para a evitação do atrito entre parentes. Esta tendência centrífuga reduz a possibilidade de formação de grandes grupos populacionais baseada na idéia de um caminhar que garante distância necessária para o bom modo de ser.

Um xamã da área Jata Yvary, ao explicar a necessidade de retomar sua terra, abriu os braços em forma de cruz para dizer que precisam de terra para abrir os braços e não bater nos outros. Esta imagem é significativa da necessidade, já apontada quando tratei do caminhar, *oguata*, que os *Guarani* têm, em certo momento, de se afastar uns dos outros. É constitutivo da etnia *Guarani* esta característica centrífuga e de estar em movimento (MONTARDO, 2002, p. 246).

Não só os parentes, mas também os *outros* têm suas presenças, ausências, ações e indícios de anterioridade inscritos e interpretados na paisagem. Cada uma das alteridades,

---

<sup>126</sup> No original: *People-in-action not only produce boundaries and boundary experiences but, to paraphrase an idea of Simmel's, are themselves boundaries.*

sejam elas humanas (os *juruá*, os *pongué*, etc.) ou não-humanas (os *angué*, os *djá*, os deuses, entre outros), são tratados como *lóci* dinâmicos no tempo e no espaço, servindo como marcos na paisagem a serem interpretados na caminhada.

Nesse sentido, a presença de um grupo *kaingang* (*ponguékuery*) em determinado espaço, terra indígena ou beira de estrada, por determinado período, implica geralmente no estabelecimento de espaços excludentes, fronteiras e periferias, limites e re-elaborações de rotas entre os grupos *guarani*, durante o período de tempo em que o grupo dos *outros* permanece neste local.

Aos *Kaingang* são atribuídas características negativas, como o desejo de sujeição e a animalidade.<sup>127</sup> Onde quer que existam terras indígenas demarcadas e compartilhadas por coletivos *kaingang* e *guarani*, geralmente este último busca estabelecer formas de isolamento de seus espaços tentando minimizar o contato, e evitando a presença do primeiro.<sup>128</sup>

Nas rotas organizadas para viagens de negócio, as cidades e acampamentos aborígenes envolvidos implicitamente definem os espaços excluídos aos quais todos estão temporariamente sujeitos. Embora as estradas sejam relativamente constantes, fixas, e espaços delimitados que marcam limites territoriais, a rota é um campo móvel temporário organizado por referência a este centro de poder viajante (MUNN, 2006, p. 94, tradução minha)<sup>129</sup>.

Certos lugares, como as cidades identificadas com lugares dos *juruákuery*, não constituem espaços de exclusão *strictu senso*, mas apresentam riscos que a tornam comparável aos domínios dos *djá*. Entre as mulheres e os anciões é comum a existência de

<sup>127</sup> Em uma das narrativas que prescrevi, os *Kaingang* contemporâneos são identificados como descendentes dos *Avareí* (homem terrível) – personagens míticos presentes em diversas histórias geralmente caracterizados como inimigos beligerantes e canibais. Nimuendajú ([1914] 1987, p. 34 e 118) os *Kaingang* são identificados pelos *Apapokuva Nhandeva* como os próprios jaguares.

<sup>128</sup> Existem alguns poucos casos de relações e casamentos entre *kaingang* e *guarani*. As crianças resultantes destes casamentos acabam por escolher entre identificar-se como pertencente a uma ou outra coletividade. Quanto às formas de interação estabelecidas entre *Kaingang* e *Guarani* é possível observar que a relação entre lideranças de ambas as coletividades em torno da luta por direitos originários e pela terra, se dão em geral em tom amistoso, ao ponto de, como parte de políticas diplomáticas, por vezes se tratarem pela alcunha de “parente”. Este “parentesco político” passa por uma série de medidas que visam o controle e delimitação constante dessas relações. Elas se dão através da permanência ou da distância estabelecida com os espaços dos *outros*.

<sup>129</sup> No original: *In Organizing routes of Business travel, the Aboriginal towns and settlements involved implicitly define the excluded spaces to which they all become temporarily subject. Although roads are relatively enduring, fixed, and bounded spaces with marked territorial limits, the route is a temporary mobile field organized by reference to this traveling power center.*



algumas pessoas que evitam ir às cidades. A presença de jovens e crianças é motivo de preocupação para os parentes mais velhos. Estes dão conselhos e relembram as palavras sagradas (*nhe'e porã*), não só frente à possibilidade dos riscos físicos, mas também diante da possibilidade dos espíritos telúricos (*agã*) dos mais novos tornarem-se suscetíveis à influência dos *outros*.

Sobre o destino a minha avó fala pra mim, ela não quer que eu... quer dizer... ela não proíbe que eu ande no mundo do *juruá* mas ela nunca... se um dia ela não gostar de algo, se ela me vê que eu to deixando a minha cultura pra entender o mundo do *juruá*, ela diz – ‘a minha preocupação é essa, eu quero que tu seja aquele que tu nasceu pra ser [seja conforme é o teu *nhe'ê*]’. Que no “batismo” ela se lembra das palavras que o *xeramói* [meu avô] falou lá na época do batismo. Que através do seu *nhe'ê* se revelou para nós, mesmo que ande lá na cidade, isso vai me alegrar, isso vai alegrar nossa cultura (Vherá Poty, Porto Alegre, janeiro de 2009).

A morte também pode ter como consequência a produção de espaços de exclusão. O falecimento de um *xamã* considerado poderoso que tenha tido em vida um comportamento ambíguo é um acontecimento capaz de mobilizar todo um grupo de parentes a abandonar um local por conta da possível presença de seu *angué*.<sup>130</sup> Os caminhos que levam a um lugar onde são enterrados os mortos devem ser evitados. Quando há necessidade de que sejam percorridos, esta é uma caminhada feita com ressalvas já que se diz que por estes caminhos circulam as sombras dos espíritos telúricos.

Lugares como a cabeceiras de rios, barreiros e pedreiras implicam na presença de *djá*, *condivíduos* específicos. A eles é creditada a capacidade de intervir através de ataques xamânicos que causam diversos males aos *humanos* que “desrespeitam suas coisas”. Homens e mulheres que possuem certos espíritos-nomes (*nhe'ê*) vinculados a determinadas deidades devem ainda evitar por toda a vida lugares onde existam certos elementos, uma vez que são entendidos como mais vulneráveis aos eventuais ataques gerados por seus *condivíduos*.

---

<sup>130</sup> Em boa parte dos casos a queima da casa e dos bens do *xamã* morto é considerada suficiente (ASSIS, 2006, p.141). No entanto, quando se diz que o *angué* não quer partir, todas as casas podem vir a ser queimadas e o lugar, seja ele terra demarcada ou acampamento, é abandonado.

Perumi certa vez explicava que seus problemas de saúde estavam relacionados à existência de cachoeiras com muitas pedras no *teko'a* onde vivia. O seu nome sagrado indicava que era frágil à força emanada pelas pedras (ita) (ASSIS, 2006, p.125).

Meu nome é do lado de Tupã. Se subo nas pedras, o *Itadjá* [*condivíduo* das rochas] vem tentar me acertar, bem aqui na testa; sabe que não posso com ele. Vem me acertar com pedrinhas aí eu fico doente (SOUZA PRADELLA, 2006, p.57).

Caçadas de animais ou derrubadas de árvores consideradas abusivas implicam igualmente no estabelecimento de fronteiras e espaços a serem evitados. Nesta conjuntura diz-se que os *djá* relacionados aos animais caçados ou às árvores derrubadas se dão o direito – em uma relação de reciprocidade negativa – de caçar os parentes do caçador/lenhador humano com seus ataques xamânicos causadores.

As paisagens são elas próprias indícios do *jeguatá* das divindades. É pelo ir e vir de *Nhamandú Ru Heté* (a divindade solar), em constante movimento, que a terra tem sua temperatura ideal. Sua proximidade traz o “tempo novo” (primavera) na qual tudo cresce e é capaz de brotar, sua distância é o “tempo velho” (inverno) em que tudo murcha e desvanece. Conjuntos de árvores frutíferas e palmeirais, taquarais e florestas de mata densa, cada uma delas implicam na passagem prévia dos deuses que com suas substâncias fizeram-na brotar em flores, se “desdobrar do poder criativo de sua própria sabedoria” (CADOGAN, 1958).

No outro dia de manhã a gente levantou e tava chovendo muito – bah – e a chuva caía, e a gente nem imaginava, nem pensava, nem desconfiava que a chuva... a gente escutou trovões, só trovões, e relâmpagos, e não levou nem cinco minutos para chover, mas estava ensolarado o dia, de repente, chove, chove, chuva muito rápido. A gente falou vamos cortar lenha antes de chover... e ficou tudo molhado. A chuva aconteceu porque algo de ruim poderia estar acontecendo lá. Depois nos falaram, eles [*Tupã kuery*] se apressaram porque não deixaram acontecer nada. (*Vherá Poty*, Porto Alegre, janeiro de 2009).

A chuva repentina que ocorre junto com o sol, os relâmpagos por sobre as nuvens são resultado da ação e deslocamento dos espíritos<sup>131</sup> da família da divindade *Tupã*, a afastar

<sup>131</sup> Diz-se especificamente sobre estes últimos que são os *Tupãkuery* (os que são desdobramento, ou

entidades que, de uma ou de outra forma impingiam mal aos humanos *guarani*. A neblina matutina que se move sobre as matas é tomada como um indício da mobilidade de *Jakaira* e seus parentes, a fumaça e o vento, o *anima* do mundo. A mobilidade das divindades evoca a necessidade de rituais em sua homenagem. Histórias são contadas junto aos fogos em referência aos poderes do mundo que garantem a existência terrena e a integridade dos *humanos* enquanto tal.



**Imagem 14** – Representação em madeira do gavião *Indajé'angá*. Em sua base estão pirografados à direita a primeira letra do alfabeto 'A', no meio um desenho do *Itapêdjá* e à esquerda uma representação da palmeira sagrada *pindó*.

O movimento dos humanos e dos demais entes é definido com base na *cosmopolítica*, no estabelecimento de relações de afastamento ou aproximação frente aos potenciais perigos e possibilidades, dando forma ao caminho na medida em que é percorrido.

É através das evidências do e para o “corpo-no-mundo” – dos sentimentos, aos fenômenos climáticos, e de uma série de outros indicadores – que o caminhar se delimita. O “sentir-se alegre” e o crescimento das plantas cultivadas, a

presença dos animais e a ausência de formações rochosas, a chuva ou a seca; as fronteiras, os

espaços excluídos e os espaços onde é possível se estabelecer: tudo se dá com base na constante relação entre estas presenças e ausências das alteridades.

Raras são as representações de lugares específicos na pirografias *guarani*.<sup>132</sup> Já o *jeguatá*, por sua importância, é simbolizado, de inúmeras maneiras, trançado em cestarias e pirografado em zoomorfos de madeira, em formas que as noções *europa-referenciadas* de arte possivelmente reconheceriam como abstratas. Os grafismos a ele relacionados assumem a forma de linhas que se dobram e se evadem, revelando percursos intrincados de guinadas e mudanças repentinas, desvios e ultrapassagens. A posição de cada traço no desenho simboliza possibilidades e desafios enfrentados na trajetória, caminhada e vida. As linhas verticais possuem significados distintos conforme seu sentido: as ascendentes representam dificuldades, as que descem simbolizam momentos de bonança, como o caminhar que é facilitado por uma descida. Com o traço descreve-se a vida indissociável do caminhar, assim como seus momentos, passando por diferentes relevos – “o caminho é uma montanha, é uma descida, depois um terreno plano depois uma subida, depois outra descida” (palavras de *Vherá Poty* em sua explicação do grafismo exibido na página anterior, Porto Alegre, novembro de 2008).

Uma trajetória de vida possui situações que se assemelham – estes momentos são representados por dois segmentos de reta que correm paralelos. No entanto, a perspectiva daqueles que as encaram é distinta conforme o ponto do percurso em que se encontram.<sup>133</sup> O importante não é estar em um ponto mais à frente, mas ter percorrido o caminho até lá.

O caminho ao *aguyjê* tem como uma de suas formas de simbolização um conjunto de retas espiraladas.<sup>134</sup> Grafismos semelhantes ao que chamamos de gregas estão relacionados ao percurso do *nhe'e* entre as diferentes encarnações. Representações completamente inimagináveis aos *brancos* que as levam para suas casas ao comprarem cestas e estatuetas, por sua estética, como artesanato.

---

<sup>132</sup> Não presenciei qualquer outra referência a outros espaços sagrados para além das palmeiras imortais que sustentam o mundo, e a *opy*, a casa cerimonial e habitação dos *karáí*.

<sup>133</sup> Aqui está implicada também, segundo o que pode compreender da explicação de *Vherá Poty*, a interpretação *guarani* para o que chamamos *dejavú*. A sensação de que algo é recorrente ou de que se já esteve em um lugar que conhece pela primeira vez. No caso das representações sobre encarnações, explicou-me que o *nhe'e* pode conservar um pouco de lembranças entre suas vidas.

<sup>134</sup> Uma de suas representações podem ser vistas na base da imagem da página anterior. Uma interpretação possível é o A simbolizando o início, o caminho para a perfeição pelas espirais no centro e a palmeira representando o status da divindade. O *indajé* (águia) é considerado um arauto de bons e maus presságios, dos desígnios de *Nhānderú*.

O *guatá* aparece ainda relacionado à música ritual *jeroky* que segundo Montardo (2002, p.210) é ela própria considerada um caminho entre os Kaiowá. Remete à referências ao comportamento e forma preferencial de deslocamento das divindades. Como diria Sebastião Gonçalves em tekoá *Jataí'ty* ainda em 2003 “Os Nhanderú não andam, dançam”. Dançar e cantar as músicas consideradas sagradas remete à mobilidade tal qual concebida entre às divindades.

A análise dos elementos etnográficos acima apresentados, narrativas, explicações em torno do caminhar, assim como suas representações, sugerem, por conseguinte, que a noção de local não tem tanta importância quanto a *localidade* (MUNN, 2006) também entre os *guarani*. Parafrazeando a autora (idem, p. 94) – é “o corpo-no-caminho” e o “caminho-no-corpo” que se apresenta como um elemento fundante das concepções *guarani*.

Assumir a centralidade da *localidade* implica necessariamente em uma revisão crítica dos termos em que anteriormente foram definidos os “limites territoriais” das coletividades autóctones pelos cientistas e historiadores. De um lado barreiras físicas, como rios ou serras, foram tomadas como marcos limítrofes, do outro, com base em noções ecológicas foram definidos “territórios” aos quais estas coletividades supostamente teriam limitado sua circulação. Onde alguns vêem limites, outros viram a necessidade de ultrapassagem em seu caminhar.

A superação da noção de território estanque encontra fundamento também em outros elementos deste caminhar. A pé ou através de canoas, as gerações de ancestrais destes grupos *guarani* da atualidade chegaram a estas regiões atravessando obstáculos, percorrendo áreas de clima e vegetação diversa, adentrando ou desviando de espaços ocupados por coletividades que as precederam. Entre as coletividades da baixa América havia grupos que não só circulavam por espaços de amplitudes muito maiores que as especuladas, como também se relacionavam com *outros* que estavam para além daqueles que lhes eram circunvizinhos.<sup>135</sup>

De uma noção de lugar de centros e fronteiras estáticos (NIMUENDAJÚ [1914] 1987, p.9; CADOGAN, 1958) passando por concepções de limites ambientais culturalmente determinados (MELIÀ, 1989, p.336; LADEIRA, 2001, p.129), à noção de localidade na

---

<sup>135</sup> Existem termos em comum com significados semelhantes entre os povos *tupi guarani* e as coletividades andinas. Foram encontrados também por arqueólogos objetos como “adornos corporais” encontrados em contextos locais distintos e caminhos antigos, dos quais o mais conhecido é o *peaberú*, uma longa estrada de mais de três mil quilômetros. Pelo caminho conhecido por *Peaberú*, em 1524, portanto, quase dez anos antes da invasão espanhola aos Andes, um naufrago português de nome Aleixo Garcia acompanharia dois mil *Guarani* com a intenção de saquear as riquezas do Império Inca (DONATO, 1997; BOND, 1998)

qual, fronteiras são estabelecidas na *relacionalidade*, na interação com as alteridades e fundamentado nos próprios referenciais (MUNN 2006). Encaminhamos-nos para algumas considerações finais que pretendem incluir outro elemento a ser levado em conta na relação guarani com a mobilidade: a imaginatividade.

## 5.2. POSSIBILIDADES IMAGINATIVAS:

Retomando alguns aspectos apresentados no início deste capítulo, vimos que autores como Melià (1989) e Ladeira (2001) elegeram o conceito de “horizonte” para delimitar as relações dos *Guarani* com os espaços.<sup>136</sup> Esta escolha conceitual, ao menos em termos, encontra consonância na análise de Crapanzano (2004; 2005). Em composição com a análise de Munn (2006) esta consonância está na percepção de que o espaço é compreendido através de referenciais daquilo que poderíamos chamar de tradição ou cultura. No entanto de forma distinta dos dois autores, que delimitam o território nos conformes de um horizonte prescritivo de aspectos físicos e ambientais, Crapanzano considera que este “espaço dos referenciais” ainda que constritor das possibilidades, permanece aberto para novas formas de re-ancoragem simbólica através de experiências capazes de deslocar as possibilidades imaginativas.<sup>137</sup>

Conforme Crapanzano (2004, 2005), a esfera da imaginação, deixada de lado pelos cientistas empiristas, permanece como sempre foi: intrinsecamente vinculada à experiência humana. Este autor refere-se a este “ideal” ou “horizonte” (nos termos utilizados por Melià e Ladeira) enquanto “entremeio” ou “interstício” – *hinterland* ou *L'Arrière-pays*, (para citar as expressões sugeridas em seu texto) –, um “espaço” localizável entre o “real” do aqui “percebido”, e o inconcebível situado para além da imaginação (CRAPANZANO, 2005, p.366).

Estou particularmente interessado nas formas paradoxais com que a irrealidade do imaginário imprime o real na realidade e o real da realidade compele a irrealidade do imaginário. Estes não podem se separar, encontram-se em tensão dialética

<sup>136</sup> Refiro-me às idéias de “horizonte ecológico” (MELIÀ, 1989, p.336) e “horizonte de terras” (LADEIRA, 2001, p.129).

<sup>137</sup> Constritora da experiência, mas jamais fechada, estas possibilidades imaginativas, como as define Crapanzano (2004) sofreriam deslocamentos a partir de certos eventos extraordinários. Estas “experiências de pico” (denominadas “traumas” pelo autor) trariam a tona aspectos irreferenciados, ou seja, sem âncoras no simbólico, que precisariam necessariamente passar por uma reancoragem. Reancorados voltariam a compor as possibilidades imaginativas impactando na constrição do percebido e do experienciado.

(CRAPANZANO, 2005, p.365)

O imaginativo não só é reconhecido como dimensão fundante da experiência humana como também é constituído por ela em um movimento de duplo-engajamento. Longe de se constituir como livre criatividade tal qual concebiam os iluministas encontra-se ancorada nos referenciais culturais e na experiência, ganhando contornos de perímetro ou fronteira, constringendo e limitando o real pela qual é alimentada.

Dois exemplos trazidos pelo autor são especialmente ilustrativos: apresentam não só possibilidades do emprego de sua teoria, como também paralelos consistentes para a compreensão na análise de elementos a serem considerados ao se pensar a mobilidade entre os *Guarani*. O primeiro gira em torno dos nomes-lugares entre os *Apache* (CRAPANZANO, 2004, p.40-42). O segundo, por sua vez, trata da fluidez das concepções lingüísticas *navajo* (Idem, p.35-36).<sup>138</sup>

Há, entre os *Apache*, uma prática chamada *yalti' bee'ízhí* (falando com nomes), traduzida como nomes-lugares (*name-places*) por Crapanzano. Esta consiste em ocasiões em que duas ou mais pessoas encontram-se e uma delas, através da pronúncia de frases curtas, relacionando ações a paisagens locais, fornecem subsídios mnemônicos, guias de sentido, para que seus ouvintes empreendam percursos por entre episódios, em parte previamente conhecidos na forma de histórias, em parte por eles imaginados. Tal prática é concebida como uma técnica terapêutica onde a pessoa que empreende a “viagem” se depara com seus antepassados, conselhos e situações que trazem analogias e lições de moral relacionadas à resolução de problemas pessoais de ordem afetiva.

Crapanzano define a meta dos nomes-lugares como situada no deslocamento, na possibilidade de mobilidade imaginativa conduzir a pessoa por regiões da percepção e da memória, tendo como base as narrativas das experiências de seus antepassados. As paisagens visitadas pelos *Apache* possuem um fundo tanto projetivo como imaginativo e tais esferas estão em constante interação (CRAPANZANO, 2004, p.40-42).

A forma *navajo* de compreender e expressar o mundo, por sua vez, traz a tona outro ponto importante. Se comparada às línguas das sociedades de matriz européia, a língua *navajo* se mostra muito menos rígida e objetivista. A começar pelas formas verbais mais utilizadas de

---

<sup>138</sup> *Tanto os Navajo quanto os Apache fazem parte das populações que sobreviveram a “corrida para o oeste” na América do Norte e, atualmente, habitam diversas reservas no sudoeste do território norte-americano.*

cada língua. Enquanto no inglês o verbo principal é o *to be* (ser e estar), no idioma *navajo* o principal verbo é *naagháii*, (o que poderíamos significar, com alguma perda, por “ir”)<sup>139</sup>. Contrastando com o idioma inglês, a língua *navajo* pauta-se, não no substancialismo e na objetificação, mas na fluidez e no movimento (CRAPANZANO, 2004, p.35-36).

Ao dialogar com um homem *navajo* sobre a dificuldade de aprendizado de sua língua, o *Navajo* utilizou-se de uma chave-de-fenda (skewdriver) que segurava como exemplo para demonstrar a dificuldade de tradução entre as línguas. Em sua tradução daquilo que objetivamente chamamos de “chave-de-fenda”, recorreu a diversas formas verbais de atividade e movimento relacionadas a ela.

O navajo faria uso de uma locução para uma chave-de-fenda desparafusando, outra para o parafuso sendo retirado, e ainda outra, sem dúvida, para uma sendo segurada ou estando na mão de um homem. A entidade designada por chave-de-fenda não poderia ser normalmente abstraída da atividade na qual estava relacionada (CRAPANZANO, 2004, p.36, tradução própria).<sup>140</sup>

Substantivos, portanto, precisariam ser transformados em verbo para se adequarem às formas de expressão *navajo*, uma vez que a substancialização não possui um caráter de centralidade no horizonte imaginativo desta coletividade.

Ambos os elementos etnográficos proporcionam subsídios interpretativos para pensarmos o caminhar *guarani* nos termos de um horizonte de possibilidades imaginativas. O primeiro exemplo permite que reflitamos sobre a conformação e projeção das *paisagens guarani*, a partir das manifestações dos *karaí*, tanto com relação ao espaço e o tempo, quanto no que se refere à alteridade. O segundo por sua vez evidencia como concepções distintas – de corpo, cosmos e substância – podem apresentar paralelos nas formas gramaticais da língua.

<sup>139</sup> Um interessante dado apresentado por Whitterspoon (apud CRAPANZANO, 2004 p.35) é trazido pelo autor: no idioma *navajo* existem nada menos que 356.200 formas distintas de conjugação do verbo *naagháii*, um indício de sua importância na cosmovisão *navajo*.

<sup>140</sup> No original - *The navajo would use one locution for a screwdriver driving in a screw, another to extracting it, and still another, no doubt, for one being held or lying in a man's hand. The entity designed by screwdriver could not normally be abstracted from the activity in which was engaged.*



Assim como na idéia de nomes-lugares exposta por Crapanzano, entre os *Guarani* a terra imperfeita (*yvy ko axy*), a terra imortal (*yvy maraëy*), o caminho-teste (*teko a'ã*), entre outras imagens evocadas pelo discurso mítico, podem ser entendidas como paisagens. A paisagem deixa de ser tomada enquanto elemento externo ao olhar. Seja nas palavras inspiradas, nos conselhos e nas falas rituais dos *karaí* e *kunhã-karaí*, seja nos cantos das crianças, não são poucas as oportunidades em que estas paisagens são parcialmente evocadas.

“Eu não sei como é *yvy marãey*, mas vou falar um pouco como estou imaginando... uma terra boa, *yvy porã*, com um vento bom, com árvores. Eu gosto de imaginar, *aexaã*... Eu vejo que *Nhanderu retã* é um lugar bonito, não há tristeza, sempre se vive feliz, *javya*, e a água é sadia, *yy porãve*... *Nhanderu retã* é bem bonito, tudo é dourado, é o lugar onde nasce o sol, *Kuaray Ru Ete*. Em *yvy marãey*, todos se levantam bem e se cumprimentam com alegria... Lá não existe doença, sempre tudo é sadio, porque tudo é *marãey*” (em Ladeira, 1999, p.84).

Fornecendo apenas alguns aspectos de definição destas paisagens, estes cantos e palavras não são suficientes para sua completa ilustração, e cada uma destas paisagens precisa ser completada através da imaginação. Uma vez concebidas, as paisagens são projetadas, servindo de subsídio para a conformação do “real”, e este “real”, neste sentido, em um movimento de retroalimentação, exerce grande influencia na definição da imaginação.

Alexandre disse que em Itapuã tem *Yvy Maraëy*, mas a gente não vê porque não somos Eles [os deuses], né, então não dá. Se eu visse é porque já tinha ido, então já era, já aguydjê. Mas não vejo porque tem a imperfeição, isso tá em mim. (Vherá Poty, Porto Alegre, janeiro de 2009)

Aos *karaí* e às *kunhã karaí* é creditada a capacidade de “perceber” os espaços onde o “ideal de terra” se funde com a “terra ideal”, para retomar à expressão de Meliá (1989). Com base nas narrativas e nos cantos transmitidos pelos que vieram antes, são eles que informam e dão forma a estas “paisagens”, através do canto e da fala inspirada, que repassam às gerações que os precedem. A partir das palavras destes xamãs, imagens e projeções passam a povoar a imaginação e as percepções daqueles que, nestas palavras, vêem sentido e se reconhecem.

Também as alteridades que habitam cada uma destas paisagens são concebidas nesta relação de retroalimentação entre possibilidades imaginativas e o “real”. Os fenômenos corporais (como a mudança da voz e a menstruação), as mudanças climáticas e ambientais (como chuva de granizo e o crescimento das plantas), os afetos e comportamentos (raiva, desânimo e agressividade etc.) e quaisquer outros significáveis e concebíveis passam pela esfera das possibilidades imaginativas, são conformados em numa realidade plena da presença de *outros*; realidade da qual, por outra via, esta imaginação busca seu sustento.<sup>141</sup>

Resta ainda abordar a questão das substâncias. Trazendo um paralelo com o segundo exemplo de Crapanzano, previamente citado. Recorro a uma passagem de minha própria etnografia. Na sala de minha casa em uma noite de novembro de 2008 dialogávamos *Vherá Poty* e eu, em torno concepção *guarani* de “reencarnação”. *Vherá Poty* solicitamente me explicava como os *nhe’e* entravam no corpo e, após a morte retornavam aos *ambá*. Após cogitar que havia deixado passar algo, sugeri a ele que me ouvisse relatar o que havia entendido para que me corrigisse.

-Então deixa ver se eu entendi a sua explicação. Tu me disse que *nhe’e* [palavra-espírito] pode voltar pra terra se ele quiser. Então se hoje um velhinho morre, ele volta lá para o *ambá* da divindade que ele pertence, que ele é parente não é?

- Isso.

- ...depois ele pode querer retornar, voltar como uma criança, nasce de novo na criança. É isso?

-Não, na verdade a criança nasce através dele. Ele [o *nhe’e*] é o principal, ele que é o próprio, o corpo não é nada.

Minha projeção irrefletida da concepção de pessoa-espírito-indivíduo na explicação do *nhe’e guarani* e a correção que dela decorreu revelaram-se potencialmente bem mais interessantes do que um acerto o seria. Em sua explicação *Vherá Poty*, não só reforçou o caráter do *nhe’e* de substância ativa e principal na formação da pessoa, mas também me

---

<sup>141</sup> Há aqui um vínculo importante de ser ressaltado com o primeiro capítulo desta dissertação. O “desencontro” entre europeus e autóctones resultante da constituição e projeção de “imagens sobre o outro” por cada uma destas coletividades, com base em seus próprios referenciais pode ser aprofundado conforme a análise de Crapanzano (2004). Não havendo ainda referenciado elementos da alteridade tal qual ela se apresenta, constrições exercidas na leitura da “realidade do outro” pelas possibilidades imaginativas de cada uma das coletividades envolvidas garantem uma “imagem deste outro”, em grande medida, conformada com base nos elementos pré-estabelecidos em seus imaginários.

permitiu vislumbrar, de forma semelhante ao exemplo de Crapanzano, uma relação entre expressão simbólica e concepção da pessoa, a qual até então não havia notado.

Em alguns casos o idioma *guarani* inverte a relação entre sujeito e objeto em sua semântica, como por exemplo, a relação estabelecida entre um receptáculo e uma substância. A frase em português “o copo está cheio de água”, quando traduzida para o idioma *guarani*, torna-se (*karo tynyë yy*) “o copo está preenchido pela água” (DOOLEY, 2006, p.180). O sujeito, portanto, é aquilo que poderíamos definir como objeto indireto (não-posposicionado). Ou seja, neste caso é a substância que preenche o receptáculo. Em consonância com esta regra, *não se diz que uma pessoa contém um espírito, mas, sim é o espírito que se faz “conter” nela.*<sup>142</sup> A nuance desta diferença permeia todo o entendimento sobre o corpo e alteridade na visão de mundo *guarani*.

Mas não só a palavra (espírito) inspirada, como também o sangue, a raiva, a animalidade e tantas outras substâncias são definidas como elementos que permeiam os corpos nos quais se “fazem conter”. Tal perspectiva delimita o corpo concebido como receptáculo à condição de inação ao mesmo tempo em que credita às substâncias e fluxos o papel de ação.

No horizonte imaginativo *guarani* onde estão imbricados padrões pré-estabelecidos de terra, concepções de pessoa, manifestações de alteridade, possibilidades de trânsito e transformação. As substâncias e sinais conformadores de afetos e características das quais os corpos e no cosmos são dotadas são classificadas, nos termos daquilo que é reconhecidamente *guarani*, em interação com o que é definido como de âmbito das alteridades.

Supomos, acertadamente, creio, que a distância que nos define nasce de nossa habilidade de representar simbolicamente o mundo, inclusive nós mesmos. O que parece escapar a esse acento no simbólico é a relação deste com a possibilidade imaginativa – com a esperança, com o optativo, com os modos – como o subjuntivo concebido por nossas gramáticas. (CRAPANZANO 2005, p. 364)

---

<sup>142</sup> Cabe recordar que “tornar-se pleno ou uno com a palavra inspirada” equivale a alcançar o estado de perfeição (*Aguydjê*) capaz de permitir conhecer aquilo que ambicionado, só pode ser imaginado ou parcialmente percebido através do xamanismo.

O horizonte imaginativo *guarani* define o “lugar” do caminhar, tanto como meio de apropriação controlada de potencialidades da alteridade, quanto como forma de controle que garanta o prevailecimento da própria perspectiva no contato com a alteridade. Novos referenciais sempre são passíveis de serem incluídos caso não sejam dissonantes frente a discursos previamente estabelecidos. Enquanto o irreferenciado e o incompatível são atribuídos a uma ou outra alteridade.

Ainda que ancorada solidamente em um discurso xamânico considerado tradicional ou ancestral, encontra-se na imaginatividade *guarani* a abertura para o outro e seus referenciais que assumindo nichos pré-existentes são reelaborados formando novas composições e nexos possíveis.

Nas falas de *Vherá Poty*, por exemplo, elementos da tecnologia *juruá* são incorporados para servirem de exemplo para explicações referentes ao xamanismo e à pessoa e seus espíritos, em consonância com as reflexões apresentadas por seus velhos xamãs.

...então, nós formamos o mundo. É como o computador, só ele não tem como ver o que tem dentro dele, assim como o som, assim como o CD, assim também nós somos (*Vherá Poty Benítes, Tekoá Jataí'ty*, novembro de 2008).

Este movimento que poderia ser considerado uma simples atualização de metáforas pode também ser tomado enquanto apropriação controlada de aspectos da alteridade, bem como um indício de avanço das possibilidades imaginativas, com a inclusão de novos referenciais passíveis de serem colocados em diálogo com referências previamente existentes.

Os termos em que são estabelecidas as mais diversas formas de contato entre coletividades distintas são, em grande medida, definidos a partir daquilo que cada uma delas imagina sobre a outra a partir de seus próprios referenciais. Conquanto se considere a imaginação como um limite, ela não é estanque, está nos conformes de uma dinâmica de referenciais cuja permanência, a disjunção, a conjunção e a mudança dependem das experiências práticas e de arranjos e rearranjos entre referenciais.

Entre os *Guarani*, o sonhado, o pressentido e o imaginado sobre os outros possuem grande impacto no vivenciado. O caminhar dá vazão à necessidade de se relacionar: através

dele é possível o deslocamento para longe daqueles que se quer garantir enquanto outros e, ao mesmo tempo, para junto de outros que se quer fazer enquanto seus. Esta premissa marca relações de parentesco entre os diferentes coletivos *guarani*, mas também a interação com outros, sejam eles humanos, deuses ou entidades individuais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminhar *guarani* não se reduz a um deslocamento físico, está intrinsecamente relacionado com uma série de outros aspectos da vida cotidiana e ritual destes grupos. Dá-se, sobretudo, relacionado à cosmopolítica marcada por dinâmicas “diplomáticas” de aproximação e afastamento de suas diversas alteridades.

Tais alteridades – a constar: humanos, espíritos residuais dos mortos, entidades individuais de plantas, animais e lugares, entidades das florestas, divindades etc. – demandam cada uma delas procedimentos próprios e formas preferenciais relacionais a serem mantidas. Encontram-se distribuídas de forma desigual no mundo imperfeito (*yvy teko axy*). Com exceção das divindades, todas as outras alteridades são pensadas em termos ambíguos, ao mesmo tempo obstáculos, caminhos desviantes e possíveis focos de ameaça e predação, mas também prováveis *loci* de potências desejáveis (ou mesmo necessárias) a serem incorporadas para o empreendimento do caminhar. Distribuem-se, portanto, formando um “caminho de testes” (*teko a'ã*) na terra imperfeita. Esta noção é central ao xamanismo guarani, nela as alteridades deíficas possuem o status de meta ou ponto de chegada seja no status de *agujê* (perfeição), seja na *yvy maraëy* (terra imortal, livre de males) cuja busca continua motivando deslocamentos na atualidade.

A aproximação e o afastamento assim, através do caminhar, estão inscritos nas narrativas mitológicas. As ações dos deuses em um tempo mítico, bem como as relações estabelecida com *outros* é marcada pelo signo da mobilidade. É o mito que fornece os elementos para a lógica da cosmopolítica, é nele que estão fundamentados as formas preferenciais de relação com a alteridade e com aqueles com os quais se identificam (LÉVI-STRAUSS [1968] 2006). Por conseguinte, reproduzir o movimento das divindades é por si só um princípio do xamanismo.

Fundamentada nessa relação de mobilidade “entre os seus e os outros”, a constituição da corporalidade se dá sob a égide da incorporação controlada de potências que lhes são originalmente alheias, com o intuito de garantir corpos constituídos para o caminhar, em seu sentido físico, mas também em relação à cosmopolítica frente a alteridades.

Não obstante, a proximidade descontrolada com alteridades não-deíficas e a incorporação involuntária de suas potencialidades torna-se uma ameaça para a perspectiva *guarani* com a sobreposição de outras perspectivas, levando em um grau avançado à

transformação da pessoa em um *outro* humano, animal, vegetal, etc. A pessoa, deste modo é, ela própria, fruto desse esforço por manter-se a uma boa distância, entre a possibilidade de estabelecer contatos e apropriações controladas, e ao mesmo tempo para se distanciar frente a uma possível e indesejável tentativa de englobamento pelo *outro*.

Devido à constância nos dados etnográfico os *jurua* foram a alteridade escolhida em torno da qual se deram diversos discursos interpretados. Não é possível traçar generalizações desta com relação às outras, uma vez que, cada qual a sua maneira, possui formas de interação distintas com os grupos guarani e estas relações variam ainda de dependo do contexto local.

Marcados pela ambigüidade de ser simultaneamente obstáculo e origem de potência, os brancos se fazem todo o tempo presentes nos discursos sobre a alteridade, seja pelo risco que representam na perspectiva *guarani*, seja pelas possibilidades decorrentes de uma aproximação. Em última instância as relações estabelecidas de forma descontrolada entre *Guarani* e brancos, leva na percepção dos primeiros, à possibilidade de se “virar branco”. Longe de uma equívoca “percepção nativa de perda cultural”, o “virar branco” entre os *Guarani* é decorrente das noções de pessoa inacabada, abertas a relações diferenciadas, onde não existe um veto para que uma relação de afinidade se transforme efetivamente em laços consangüíneos. Por conseguinte o guarani é passível de “virar branco” da mesma forma que é possível transformar-se em jaguar.

Portanto, este “local” no mito, atualmente ocupado pela alteridade *jurua*, ao que tudo indica, é anterior às próprias situações de contato com as populações ocidentais. Nos conformes da idéia de “abertura ao outro”, defendida por Lévi-Strauss ([1968] 2006) enquanto aspecto central da filosofia dos povos ameríndios, desde o momento do contato os *Guarani* passaram a incorporar de modo controlado certos elementos da alteridade *jurua*, selecionando apenas aqueles que se encaixavam em narrativas e códigos pré-existentes em meio a seus próprios referenciais. Confundida com “aculturação” por alguns etnólogos (SCHADEN, 1963, p.105) foi provavelmente esta abertura, bem como formas de incorporação de potências *jurua* enquanto forma de empoderamento, que permitiriam aos *Guarani* estabelecerem mínimos canais de comunicação com o mundo dos colonizadores europeus.

No primeiro capítulo desta dissertação o desencontro de referenciais no contato entre *brancos* e *índios* foi trazido à análise, não somente para tratar das projeções das populações européias com relação à alteridade ameríndia, mas também com o intuito de apresentar possíveis explicações acerca do velamento das especificidades da perspectiva ameríndia em

sua interação com os espaços percorridos e habitados.

Esta proposta epistemológica, relacionada a uma interpretação que tenha o desencontro como pano de fundo, decorre de uma escolha política consciente fundamentada em reflexões resultantes de não poucos acontecimentos etnografados. Seja no contato entre pessoas, seja na relação com instituições das sociedades de matriz européia as diferentes formas que assume o desencontro pode ser observada quotidianamente.

Obviamente não estou sugerindo a busca pela “superação da diferença” a se concretizar em uma possibilidade de “encontro pleno”, nem é possível nutrir qualquer ilusão a este respeito. Também não é nem remotamente esperado que a sociedade eurocentrada se enquadre forçosamente em uma “localidade indígena” ou mesmo consiga compreender esta dimensão da existência do outro a ponto de respeitá-la integralmente. O que foi aqui sugerido implica talvez em um avanço de uns poucos passos na direção de um encontro parcial, algum entendimento em relação a esta mobilidade. Espera-se que estes passos possam resultar em algum reconhecimento destas especificidades espaciais *guarani* por aqueles que trabalham diretamente com esta coletividade. Mas também que este reconhecimento, por sua vez, implique em uma ampliação nas possibilidades de mobilidade aos *Guarani*, garantindo-lhes o acesso a quaisquer espaços que considerem imprescindíveis.

Ainda no campo de diálogo político, cabe outra ressalva: não estou afirmando que não existe um “território *guarani*” se for esta a única forma euroreferenciada possível de concepção de um “espaço para os ameríndios”. Da mesma forma que nenhuma idéia aqui expressa vai contra a necessidade de demarcação de terras indígenas, ainda que, no contexto das populações ameríndias habitantes do sul e do sudeste, estas terras sejam visivelmente insuficientes para garantir a manutenção do modo de ser. Terras indígenas demarcadas são necessárias enquanto meio paliativo, que busca garantir por lei a mitigação da ação truculenta de certos setores das sociedades nacionais que, a exemplo dos europeus quinhentistas dos quais descendem, seguem em muitos contextos, negando às populações indígenas e negras o mínimo espaço vital necessário para uma vida digna, nem mesmo conforme suas próprias concepções, quem dirá em relação às concepções destes *outros*.

Ainda com relação à temática do desencontro, o último capítulo desta dissertação encontra-se relacionado ao primeiro, embora de forma indireta. Nele, as teorias de Crapanzano (2004) e Munn (2006) foram trazidas, ainda que em tom exploratório, com o intuito de explicar tanto quais seriam as especificidades veladas sob as noções eurocêntricas de territórios sedimentados, quanto à forma como se dá esta projeção sobre o outro que o



invisibiliza.

As contribuições de Munn (2006) na forma das reflexões em torno das noções de corpos perceptivos móveis, da localidade e das fronteiras e centros inconstantes, ainda que longe de serem aproveitadas em sua totalidade, permitiram um vislumbre de outras interpretações possíveis das relações dos grupos guarani em interação com o deslocamento e os espaços. Igualmente distantes de qualquer esgotamento, as possibilidades de explicação nas reflexões propostas por Crapanzano (2004) abrem, por sua vez, espaço para reflexões em torno dos limites imaginativos *guarani*, na definição daquilo que concebem como real. As idéias de Crapanzano podem ainda contribuir em muitos sentidos nas reflexões sobre os limites das possibilidades imaginativas das populações de matriz européia: tanto em sua relação de contato em desencontro com as alteridades ameríndias e decorrente construção da alegoria genérica do “índio”, quanto na concepção e imposição da noção de territórios indígenas a imagem e semelhança das nações européias.

Há ainda muito a ser escrito sobre mobilidade e espacialidade entre as populações *guarani*. As possibilidades de pesquisa em torno dessa temática, longe de se encontrarem esgotadas, desdobram-se em nuances e caminhos a serem desenvolvidos pelos quais não segui. Um dos aspectos passíveis de serem aprofundados reside na interface entre a mobilidade e suas formas de representação na cultura material na forma de grafismos, elemento que tratei muito brevemente neste último capítulo e que mereceria um tratamento mais cuidadoso. Outra possibilidade trazida de forma resumida que carece de maior aprofundamento reside na relação entre os sentimentos como concebidos pelos *Guarani*, com seu xamanismo e caminhar.

No que se refere a possibilidades etnográficas ainda a serem realizadas, faz-se sobretudo oportuno uma etnografia que tenha como foco as concepções de caminhar e adaptações referenciais entre os coletivos *guarani* que na atualidade encontram-se em regiões distintas daquelas identificadas com um suposto “território tradicional”. Seria pertinente, principalmente, uma etnografia que tivesse como foco compreender as mudanças referenciais em relação aos signos vinculados ao xamanismo e ao caminhar junto aos grupos guarani no Tocantins, no Pará, na região centroeste do Brasil (LADEIRA 1992:62), e em quaisquer outros contextos em que o clima, a vegetação e as (outras) *alteridades* são distintas daquelas presentes no chamado território tradicional.

Uma última consideração ainda se faz necessária. Para dar forma a ela é mister retomarmos a discussão metodológica proposta por Clifford (1997), em defesa da constituição de uma antropologia de rotas, translocal, multilocal ou mesmo desterritorializada, na qual a trajetória empreendida pelo antropólogo faz com que ele encontre outras rotas em seu caminho. A etnografia junto aos *Guarani* desafia-nos a romper nossos próprios limites e restrições com o intuito de acompanhá-los para além dos contextos regionais ou mesmo dos limites geopolíticos de um único país.

No preâmbulo desta dissertação a metáfora do caminho foi utilizada em referência à caminhada do antropólogo, seja na etnografia ou na escrita, mas também o encontro com a diferença, na caminhada com seus interlocutores, os nativos, e as possibilidades reservadas à intersecção, na eminência de uma conjunção ou colisão, entre aspectos de distintas visões de mundo. Concluo esta dissertação sugerindo que toda possibilidade de encontro se dá em relação às possibilidades de deslocamento, sejam estas físicas ou imaginativas. Não há ilusões em relação às distâncias e diferenças que nos separam. Pessoas distintas que caminham por diferentes lugares podem apenas conseguir um encontro parcial através de um exercício por vezes doloroso de deslocar-se do ponto habitual e tentar colocar-se no lugar do *outro*, percorrer um caminho semelhante, para depois retornar, e conseguir dimensionar o contraste entre os seus e os *outros* com algo da perspectiva do *outro* em seu olhar.

## Referências Bibliográficas

AQUINO, Tomás. **Suma teológica**. Trad. CORREIA, Alexandre. Ed. Revista eletrônica Permanência. s/d. (parcialmente disponível em <http://www.permanencia.org.br/sumateologica/suma.htm> )

ASSIS, Valéria Soares de. **Dádiva, mercadoria e pessoa**: As trocas na constituição do mundo social *Guarani*. Porto Alegre: UFRGS, 2006. 325 pp.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa. 2000. 245 p.

BOND, Rosana. **A Saga de Aleixo Garcia, o Descobridor do Império Inca**. Florianópolis: Insular, 1998.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de sociólogo, preliminares epistemológicas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: Textos míticos de los *mbya-guarani* del Guairá. São Paulo: Editora da USP, 1958. 217 p.

\_\_\_\_\_. Chono Kybwyrá: aves e almas en la mitología guaraní. In: ROA BASTOS, Augusto (Org.) **Las Culturas Condenadas**. Mexico: Siglo XXI, 1978. pp. 32-50.

\_\_\_\_\_. Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual. In: **Revista de Antropologia**, Vol. 7, nº 1 e 2. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959. pp. 65-99.

\_\_\_\_\_. *El culto al árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes*. In. **América Indígena**, Vol. X, no 4. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1950. pp. 327-333.

\_\_\_\_\_. En torno de la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. In: **América Indígena**, Vol. XX, nº 2. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano, 1960. pp. 133-150.

\_\_\_\_\_. **Diccionario Mbya-Guarani Castellano**. (Org. Friedl Grünberg). Assunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVII. 1992. 212 p.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade**: migração, xamanismo e mulheres Mbya *Guarani* (tese de doutorado). São Paulo:PUC/SP. 2001.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: O profetismo Tupi-*Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978. 123 p.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: Mitos e cantos sagrados dos índios *Guarani*. Campinas: Papirus, [1974] 1990. 144 p.

\_\_\_\_\_. **A sociedade contra o estado**: Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, [1974] 2003. 280 p.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da violência**: Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, [1980] 2004. 328 p.

\_\_\_\_\_. **Crônica dos índios Guayaki**: o que sabem os aché caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, [1972] 1995.

CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. 408 p.

CRAPANZANO, Vincent. “Horizontes imaginativos e o aquém e além”. In. **Revista de Antropologia**. Vol. 48. n. 1, São Paulo: Editora da USP. 2005, pp. 363-384.

\_\_\_\_\_. **“Imaginative Horizons: an essay in literary-philosophical anthropology”**. Chicago: University Chicago Pressm. 2004. 260 p.

DA MATTA, Roberto. Mito e autoridade doméstica: uma tentativa de análise de um mito Timbira em suas relações com a estrutura social. In. **Ensaio de Antropologia Estrutural** (org. DA MATTA, Roberto) Vozes, Petrópolis, [1967] 1973, pp. 19-61.

\_\_\_\_\_. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis: Editora Vozes. 1976.

D'EVREUX, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil 1613 a 1614**. São Paulo: Editora Siciliano, [1615] 2002. 436 p.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana Estudos de Antropologia Social**, 4(1), 1998. pp. 23-45.

\_\_\_\_\_. **As Lanças do crepúsculo**: relações jivaro na alta Amazônia. São

Paulo: Cosac & Naif, [1993] 2006. 517 p.

\_\_\_\_\_. Más allá de la naturaleza y la cultura. In: **Etnografías Contemporâneas** vol.1 no 1. Buenos Aires: Escuela de Humanidades (UNSAM). [2005] 2006, pp. 93-114.

DONATO, Hernâni. **Sumé e Peabiru**. São Paulo: Edições GRD, 1997.

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guarani, dialeto Mbyá com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa lingüística**. Cuiabá, MT: Sociedade Internacional de Lingüística, 2006. 206 p. (<http://www.sil.org/americas/brasil/LANGPAGE/ENGLGNPG.HTM>). Acessado em 23/12/2008.

DUMONT, Louis. “Do indivíduo-fora-do-mundo ao individuo-no-mundo”. In. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco. 1985.

EWART, Elizabeth. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. **Revista de Antropologia**, V. 48 N° 1. São Paulo: USP, 2005. pp. 9-35

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. “Os velhos falam, eu escuto” ou a poética contida na flor.. In. **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Lago Guaíba**, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. NPPPI/CDH – SMDHSU – Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008. pp. 92 – 108.

\_\_\_\_\_. **Xondaro ha'é yvyo kuery O guadião-guerreiro mbya e a mão “dona-controladora” da Terra: uma relação pautada pelo conflito**. (trabalho de conclusão de curso de bacharelado e Ciências Sociais). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007. 70 p.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. In: **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 14(2), 2008. pp. 329-366.

\_\_\_\_\_. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. 587 p.

\_\_\_\_\_. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. In: **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 11(2):, 2005. pp. 385 – 418.

FERREIRA, Luciane Euriques. **A Pesquisa Antropológica como Ação: o caso exemplar do**

Projeto de Redução dos Danos causados pelo Uso Abusivo de Bebidas Alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no RS. Porto Alegre: UFRGS. 2005. 10 p.

FERREIRA, Luciane Euriques. & MORINICO, José Cirilo. O Poraró Mbyá e a indigenização do centro de Porto Alegre, RS.. In. **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Lago Guaíba**, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. NPPPI/CDH – SMDHSU – Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008. pp. 36 – 50.

FIRTH, Raymond. **Nós, os Tikopias**: um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva. São Paulo: Editora da USP, 1998. 756 pp.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. In. *Revista Brasileira de Educação*, n.10. 1999. pp. 58-98.

GALLOIS, Dominique. **O movimento na cosmologia waiãpi**: criação, expansão e transformação do mundo. Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo. 1988.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: História e Significação**. Dissertação de Mestrado Apresentada como Requisito Parcial para a Obtenção do Título de Mestre em História Ibero-Americana. PUC-RS. 1997

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.. 2001. 247 p.

GOBBI, Flávio Schardong. **Entre parentes, lugares e outros**: traços na sociocosmologia *guarani* o sul. (dissertação de mestrado) Porto Alegre: UFRGS, PPGAS. 2008.

GOLDMAN, Marcio. **O objeto da Antropologia**. In. Caderno Mais, Folha de São Paulo 13/04/97. São Paulo : Editora Abril. 1997. pp. 3-5.

GUIMARÃES, Silvia Maria Ferreira. **Os Guarani-Mbyá e a Superação da Condição Humana**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

HEURICH, Guilherme Orlandini. **Yvyrai'já Kuéry Há'égui Ijá Kuéry Reguá**: devir, conhecimento e aprendizado xamânico entre os Mbyá-guarani (trabalho de conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais). Porto Alegre: UFRGS. 2008.

HIKMET, Nazim. **Antologia poética**. Buenos Aires: Editora Quetzal. 1968. 154 p.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. In. **Mana: Estudos de Antropologia Social**. 11(1), 2005. PP. 201 – 234.

LACOSTES, Yves. **Geografia: Isso serve, em primeiro lugar para fazer a guerra**. São Paulo: Editora Papiros. 1988. 263 p.

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

\_\_\_\_\_. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2001.

\_\_\_\_\_. **Guarani Mbya, População**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003. ( <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1289> ) Acessado em 22/12/2008.

LANGDON, E. J. Introdução: Xamanismo - Velhas e novas perspectivas. In: **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas** (E. J. Langdon, org.): 9-37, Florianópolis: UFSC, 1996. pp 9 – 31.

LEGUINA, Enrique de. Juan De La Cosa: Piloto compañero de Cristobal Colón. In. **Monte Buciero** n.4. Madrid: Libreria de M. Murillo. 1877. pp. 89 – 128 ( <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=206306> ) Acessado em 15/03/2009.

LÉVI-STRAUSS. **A origem dos modos à mesa** (Mitológicas vol.3). São Paulo: Cosac & Naiff. 2006. 526 p.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma Cosmologia Tupi**. In. **Mana: Estudos de Antropologia Social**. 2(2). 1996. pp. 21 – 27.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia**. São Paulo: Abril Cultural, [1922] 1976. 436 p.

MARTÍNEZ, Noemi Díaz. **La Migration Mbya. Dédalo**. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (24), 1985. p. 148-69.

MELIÀ, Bartolomé. A entrada no Paraguai de outros Karáí. In: **Contribuições à antropologia em homenagem a Egon Schaden**. São Paulo : 1981. pp. 157 – 167.

\_\_\_\_\_. A experiência religiosa *Guarani*. In: MARZAL, Manuel et ali. **O rosto**

**índio de Deus.** São Paulo : Vozes, 1989. pp 293 – 357.

\_\_\_\_\_. **El guaraní conquistado y reducido:** ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5. 1985.

\_\_\_\_\_. Egon Schaden: um nome na etnologia guarani. In: **Revista da USP** n.13. São Paulo: Editora da USP. 1992. pp.74 à 77.

MELIÀ, Bartolomeu, GRÜNBERG, Georg. & GRÜNBERG, Friedl. **Los Pai-Taviterã etnografía guarani del Paraguay contemporaneo.** Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1976.

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

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani.** Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial à obtenção do título de doutor. São Paulo : Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2002. 277 p.

MONTOYA, A. Ruiz de. **Vocabulário y tesoro de la lengua guarani, ò mas bien tupi.** Viena/Paris: Faesy y Frick/ Maisonneuve y Cia. 1876.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva Guarani.** São Paulo: HUCITEC/USP, [1914] 1987. 156 p.

NUNN, Nancy. **“Excluded Spaces: the Figure in the Australian Aboriginal Landscape”.** In: SETHA, Low and LAWRENCE-ZÚÑIGA, Denise. *The Anthropology of space and place.* Oxford, 2006, p. 92-109.

OBEYESEKERE, Gananath. **Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbolism and Religious Experience.** Chicago: Universidade de Chicago.1981.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1999. 272 p.

PEREIRA, J. B. B. Emilio Willems e Egon Schaden na Historia da Antropologia. In. **Estudos Avançados** v. 1, n. 8. São Paulo: Auditório. 1996. pp. 249-255.



PIRES, Daniele de Menezes. **Alegorias etnográficas do Mbyá Rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007)**: Discurso, prática e holismo *Mbyá* frente às políticas públicas diferenciadas. Dissertação de Mestrado apresentada para obtenção do título de Mestre. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2007. 189 p.

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

POZZOBON, Jorge. **Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteira**. Belém: EDUFPA: MPEG Editoração, 2002. 139 p.

RIBEIRO, G. L.. Ser e não ser: explorando fragmentos e paradoxos das Fronteiras da Cultura. In. **Fronteiras da cultura**: horizontes e territórios da Antropologia na América Latina Porto Alegre: Editora da UFRGS. 1993. pp. 9-21.

\_\_\_\_\_. Antropologias Mundiais: Cosmopolíticas, Poder e Teoria em Antropologia 1. In. **Série Antropologia**. N.279 Brasília. 2005. 25 p.

RODRIGUES, Aryon. Dall'Igna. Relações internas na família lingüística Tupi *Guarani*. In. **Revista de Antropologia**. n.27/28 São Paulo. 1985. pp.33-53.

RUBEN, Guilherme & MATTOS André Borges de. **Antropologia e Política (uma primeira aproximação)**. In. Comciência.Net ( <http://www.comciencia.br/reportagens/guerra/guerra20.htm> ). 2002. Acessado em 20/01/2009.

SALDANHA, José Rodrigo. & SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo. **A Presença Kaingang no Morro do Osso entre diferentes perspectivas sócio-discursivas**. In Espaço Ameríndio. vol. 2, n. 2. Porto Alegre: UFRGS/SEER. 2008. pp. 52 – 82.

SCHADEN, Egon. **Aculturação indígena**. São Paulo: Editora da USP, 1969. 333 p.

\_\_\_\_\_. **Aspectos fundamentais da cultura *Guarani***. São Paulo: Editora da USP, 1974. 190 p.

SEEGER, Anthony. **Nature and society in Central Brazil**: the Suyá indians of Mato Grosso. Cambridge, MS: Harvard University Press. 1981.

SILVA, Sergio Baptista da; TEMPASS, Mártin César; MACHADO, M. P. P.; ARNT, Monica de Andrade; PRADELLA, L. G.; ROSA, P.; SALDANHA, J.R.; LINHARES, B. de F.; GOBBI, Flavio Schardong. Coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes. In: Ivaldo Gehlen: Marta Borba Silva; Simone Ritta dos Santos. (Org.). **Diversidade e Proteção**

**Social: estudos quanti-qualitativos das coletividades de Porto Alegre.** 1 ed. Porto Alegre: Century, 2008, v.: 111-166.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. **Aos fantasmas das brenhas:** etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil. (tese de doutorado) Porto Alegre: UFRGS, 1998.

\_\_\_\_\_. Territórios e Povos Originários (Des)velados na metrópole de Porto Alegre. In. **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Lago Guaíba,** Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. NPPPI/CDH – SMDHSU – Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008. pp. 14 – 24.

SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo. O índio 'genérico': contato em desencontro. In. **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Lago Guaíba,** Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. NPPPI/CDH – SMDHSU – Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008. pp. 14 – 24.

\_\_\_\_\_. *Nhe'ë vai ha'egüi Mba'avyky:* O fazer, o falar e o ser *Guarani* de outras inspirações. Trabalho de conclusão do curso de bacharel em Ciências Sociais. Porto Alegre: UFRGS, 2006. 75 p.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva:** problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da UNICAMP, [1988] 2006. 530 p.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem.** São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América:** a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, [1983] 2003. 387 p.

WEBER, Max. “Relações Comunitárias Étnicas”. In **Economia e Sociedade.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, [1921] 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002a. 552 p.

\_\_\_\_\_. Nativo relativo. In. **Mana: Estudos de Antropologia Social.** 8(1), 2002b. pp 113-148.

\_\_\_\_\_. **Arawete:** Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986. 744 p.

\_\_\_\_\_. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: RUBEN, Caixeta de Queiroz; RENARDE, Freire Nobre. (Org.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, v.: 79-124.

## ANEXOS



**Anexo 1** - Outdoors da campanha antiindigenista promovida pela empresa Aracruz Celulose e empresas associadas no Espírito Santo. Imagens de autoria do Centro de Mídia Independente de Vitória/ES. (acessado em outubro de 2008).



**Anexo 2** - *Imagens da prisão do líder mbyá guarani Santiago Franco e as mulheres de sua família durante o recolhimento de seus pertences, em julho de 2008 na estrada do Conde, município de Eldorado do Sul/RS. Imagens de autoria de Guilherme Orlandini Heurich.*

