Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Elizabeth de Paula Pissolato

A Duração da Pessoa
mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)

Rio de Janeiro
2006

Elizabeth de Paula Pissolato

A Duração da Pessoa
mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)

Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do
Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro
2006

A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)

Elizabeth de Paula Pissolato

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por:

_____ - Orientadora
Profa. Dra. Aparecida Maria Neiva Vilaça

_____
Dr. Bartomeu Melià Lliteres

_____
Prof. Dr. Carlos Fausto

_____
Prof. Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro

_____
Dr. Guillermo Wilde

_____
Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte

_____
Prof. Dr. João Dal Poz Neto

Rio de Janeiro
2006

Pissolato, Elizabeth de Paula.
A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)/ Elizabeth de Paula Pissolato.-- Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.
374 p.: il, [19] fotografias.
Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, MN/PPGAS.
1. Povos indígenas do Brasil – mobilidade, parentesco e cosmologia.
2. Guarani- Mbya.
3. Tese (Doutorado – UFRJ/MN/PPGAS). I. Título

Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço aos Mbya com que vivemos em Araponga e Parati Mirim e que nos acolheram em aldeias no estado de São Paulo e no Paraná. Sem a sua paciência para com meus interesses de pesquisa e a disposição para me aceitar em suas casas e em momentos de seu convívio íntimo este trabalho não teria sido realizado. Minha expectativa é que a partir deste momento eu possa também contribuir de maneira mais efetiva para a conquista de seus interesses.

Foram muitas as contribuições de diversas pessoas e instituições para esta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ) devo a minha formação em antropologia e minha inserção nos estudos de etnologia indígena. O apoio institucional recebido deste Programa para a realização das atividades acadêmicas e o desenvolvimento da pesquisa de campo para o meu doutoramento foi essencial. As verbas destinadas à pesquisa de campo concedidas pelos Programas de Auxílio à Pesquisa do PPGAS, bem como a bolsa de estudos fornecida pela CAPES desde o primeiro semestre do curso foram imprescindíveis.

Agradeço a todos os funcionários e professores do PPGAS, especialmente aos professores Luiz Fernando Dias Duarte, Yonne Leite, Aparecida Vilaça, Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro. Suas orientações e aulas durante o mestrado e o doutorado foram fundamentais para a realização deste trabalho. Agradeço também aos professores Otávio Velho e João Pacheco pelas sugestões dadas à época de meu ingresso no Programa.

Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro colaboraram diretamente com sugestões e observações ao projeto de pesquisa para a tese, além de examiná-la ao final.

Para Aparecida Vilaça, minha orientadora e amiga, é difícil achar palavra de agradecimento. Sem o seu apoio certamente eu não teria concluído a tese. Aparecida orientou-me na elaboração de meu primeiro projeto de pesquisa para o doutorado - que teve de ser abandonado -, na definição e construção de um novo projeto e em sua implementação em todos os sentidos. Seu apoio para a pesquisa de campo que realizei em companhia de minha filha, no início ainda bebê, e seu empenho em nossa volta para me garantir as condições necessárias à elaboração da tese são uma parte essencial deste trabalho e da minha vida nestes últimos anos.

Agradeço aos demais examinadores desta tese, a Bartomeu Melià, que se dispôs gentilmente a deslocar-se em viagem longa para esta participação, a Guillermo Wilde, a João Dal Poz e a Luiz Fernando Dias Duarte.

A professora Márcia Damaso, do Departamento de Lingüística do Museu Nacional apresentou-me o dialeto mbya antes de minha primeira viagem ao campo. Agradeço por suas aulas e pela disponibilização de seu material de pesquisa. Sua disposição para ensinar-me a estrutura da língua deram-me muito ânimo para a chegada às aldeias.

Muito importante em minhas negociações para a pesquisa de campo foi o apoio de Cristino Machado, chefe do posto da FUNAI que atende às aldeias mbya no litoral do Rio de Janeiro. Sou grata por sua confiança e colaboração em situações diversas, e particularmente por sua atenção à minha filha.

Na primeira viagem às aldeias fui acompanhada por Elizabeth Botti (Betina) e na primeira semana que morei na Vila de Patrimônio, por minha irmã Fatinha. A presença de ambas nestes momentos deu-me muita força para enfrentar os desafios do começo.

Para iniciar a pesquisa nas aldeias foi imprescindível o apoio de Trione e Getúlio (Nego), e suas filhas Camila e Priscila. Sem a ajuda desta família na Vila de Patrimônio eu não teria condições de visitar as aldeias mbya ou acolher visitantes destas em minha casa naquela vila. Especialmente a paciência e amizade de Trione, que cuidou com carinho de meu bebê deu-me condições de dar andamento à pesquisa nos períodos mais difíceis.

Durante minha estadia nesta Vila, recebi sempre o apoio de Jecy Negri, marido de Ilda, a filha mais velha do cacique Augustinho de Araponga. E ainda a colaboração de vários moradores de Patrimônio. Agradeço à Associação Cairuçu, nas pessoas de Marcelo Guimarães e Nelza.

Outras ajudas foram também valiosas durante o trabalho de campo. Funcionários da FUNASA auxiliaram-me no deslocamento entre as aldeias e em problemas de saúde. Sou grata especialmente a Pedro Alves Filho, a Andrey e à equipe de enfermagem que atende os Mbya nas aldeias fluminenses.

Jessé e Jucilene deram-me suporte para a realização da pesquisa na aldeia de Parati Mirim, da qual são vizinhos. Agradeço por seu acolhimento e paciência durante o período preparatório de minha mudança para esta aldeia.

Nas áreas mbya e depois de deixá-las tive a colaboração de diversas pessoas envolvidas em projetos realizados nas aldeias do Rio de Janeiro. Agradeço a Maria Inês Ladeira e à equipe do Centro de Trabalho Indigenista – CTI, e aos participantes do "Pró-Índio" – UERJ, nas pessoas de José Ribamar Bessa Freire e Valéria Luz da Silva.

Na cidade de Parati contei com a ajuda de Valéria (Casa de Cultura), Marlene Pinto (Taquinha), Guillermo ("Xondáro"), Régis e Poliana, Roque González e Patrícia Solari.

Colegas e amigos do PPGAS, da UFJF e de outras universidades contribuíram direta ou indiretamente: Ana Lúcia Cordeiro, Beatriz Basto Teixeira, Carlos Procópio, Celeste Ciccarone, Célia Torres, Cibele Verani, Cícero de Paula, Clara Mafra, Cristina Sá, Deise Montardo, Diana Patino Areco, Evaldo Mendes, Fábio Mura, Faustino Teixeira, Fernando Rabossi, Flávia de Mello, Francisco Noelli, Francisco Pereira Neto, Guilherme Luz, Juracilda Veiga, Jurema Brittes, Katya Vietta, Levi Marques Pereira, Mabel Salgado, Marcela Coelho de Souza, Maria da Graça Floriano, Maria Inês Ladeira, Mariusz Kairski, Michel Misse, Octavio Bonet, Rafael Pereira, Rodrigo Alvim, Rodrigo Souza Filho, Rogéria Dutra, Rubem Thomaz de Almeida, Stela Abreu, Valéria Ferenzini, Vera Lúcia de Oliveira, Wesley Aragão, entre outros. Ainda agradeço pelas sugestões de João Dal Poz e dicas dadas pelos professores Marco Antônio Gonçalves e Márcio Silva, que atenderam com interesse minhas solicitações. Ao incentivo de Tânia Stolze e à força desde o início de Fátima Tavares e Leila Amaral.

Agradeço a André Pereira e Egleubia (Bia) Andrade, que me acolheram com carinho em sua casa no Rio. E também o apoio amigo de Aderval Waltemberg Silva, Angélica Justo e Fernando Abraão, que cuidaram de minha saúde em Juiz de Fora.

Bia, minha irmã, ajudou-me na formatação do texto e Mario Tarcitano foi paciente e cuidadoso para desenhar os mapas e diagramas e para o tratamento das fotos.

Marília Nicolau Ventura sempre me ajudou no cuidado de minha filha. Sua cooperação nesta última fase da pesquisa foi fundamental.

O apoio incansável de minha mãe, Maria Helena, e de meu pai, Walter, foram imprescindíveis, das viagens ao Rio para as aulas até o retorno das aldeias e a escritura da tese, mas, na verdade, muito antes disto tudo. Meus irmãos e irmãs, Fatinha, Bia, José Walter e Douglas também não mediram esforços. Agradeço especialmente ao Douglas, que deixou-me fazer de seu quarto meu local de trabalho, com tanto carinho. E também à minha tia Regina. A Ana Florisbela Francisco, a nossa Mãe Preta, serei sempre grata.

Nina e Marcelo, e também Rodrigo e Mariana me acompanharam em muitas viagens. Rodrigo e Mariana chegaram a nos visitar em Araponga. Nina foi minha companheira de todos os momentos e lugares. Sua alegria entre as crianças mbya ou quando visitávamos nossa família em Juiz de Fora foram o meu maior estímulo. Marcelo nos levou para o campo, nos visitou por muitas vezes em Patrimônio e Araponga. Participou da reza e das conversas, das mudanças de aldeia e de nossa volta, com a paciência de aguardar minha decisão de prorrogar o período de campo. Leu meus capítulos e fez sugestões, e me ajudou a achar um meio de concluir o texto, que eu não sabia mais parar. Para você, só posso declarar o meu desejo de partilhar a vida.

Para Walter e Maria Helena,
que me ensinaram o que as palavras não dizem,
e o que jamais se esquece.

Para Nina,
e nossa vida primeira nas aldeias,
junto às crianças e a todos os Mbya com quem nos encontramos.

e para o Marcelo,
com amor.

"... havia grandes quantidades de frutas, abelhas e mel;
eles viram também árvores mortas e madeira seca. Levaram para Kaboi amostras de tudo o
que tinham encontrado. Ele as examinou e concluiu que a terra era bela e fértil, mas que a
presença da madeira morta provava que tudo nela estava destinado a morrer.
Era melhor ficar onde estavam. Pois, no reino de Kaboi,
os homens viviam até que a idade os tornasse incapazes de se moverem...."

(mito carajá)

Resumo

Os Mbya (Guarani) somam cerca de 20.000 pessoas que vivem atualmente no Paraguai, em regiões na Argentina e Uruguai e em pontos nos estados do sul e sudeste do Brasil. São conhecidos na literatura mais recente como o subgrupo guarani que mantém de maneira mais efetiva na atualidade as práticas de deslocamento territorial, tema que se tornou clássico nos estudos sobre os Guarani. Este trabalho, que toma por base a experiência etnográfica junto a populações mbya que vivem hoje no litoral do estado do Rio de Janeiro, Brasil, articula uma análise da mobilidade e da multilocalidade mbya ao parentesco e ao xamanismo. Um tema central das práticas e discursos mbya, a questão da duração da vida dos humanos, é o eixo em torno do qual proponho aqui uma leitura sobre os deslocamentos, os significados do parentesco e de uma ciência ampla da produção de entendimento.

Abstract

The Mbya (Guarani) number about 20.000 people who at present live in Paraguay, regions of Argentina and Uruguay and in some parts of the southern and southeastern states of Brazil. They are known in the latest literature as the Guarani subgroup which is nowadays the most active in the practice of territorial displacement, a theme which has become a classic in studies of the Guarani. This work, which is based on ethnographic experience with populations of Mbya who at present live on the coast of Rio de Janeiro state in Brazil, links an analysis of the mbya mobility and multilocality to kinship and shamanism. The question of the human life span, which is a central theme in mbya practices and discourses, will be the focal point for my proposal of a reading of their territorial displacements, the meaning of kinship and of a comprehensive science of the production of understanding.

Sumário

Introdução 17

Capítulo 1 - Entre Aldeias 28

Mbya, Guarani: a ocupação no sudeste brasileiro 28

Ocupação mbya no Rio de Janeiro 33

Vivendo entre aldeias 36

Entre a praia e a cidade (Parati Mirim) 38

O que se põe no caminho: subsistência e trabalho 40

Jurua, dinheiro e a economia do artesanato 49

Dinheiro e as relações entre parentes 53

Parentesco e liderança: o mapa local 56

Modos de fala, estilos de liderança e *ethos* "guarani" 60

Mudança dos "tempos" e reza 63

Araponga: um xamã e sua família 64

Vivendo na floresta, mirando os brancos 66

Mata, roça, cidade, trabalho na aldeia e dinheiro 69

Coesão e divisão no parentesco 72

Reza e fala forte 73

Comida e reza 75

Capítulo 2 – Mobilidade, Parentesco e Pessoa 79

Mbya, Guarani: a ocupação no sudeste brasileiro 79

Mobilidade e *teko* 86

Teko, tekoa: território, mobilidade e tradição 95

Mobilidade e Pessoa 101

Modos de ficar e de andar ou as dimensões do "caminhar" 105

A busca por satisfação 111

Deixar lugar, deixar cônjuge 115

Passear, casar 119

Capacidade de movimento e ciclo de vida: tendências e estilos 123

Homens que não deixa(ra)m família, familiares que seguem (até agora) o parente e a fundação das localidades 129

Deslocamentos: relacionando-se com parentes e buscando (a própria) satisfação 132
Continuar na Terra, achar caminho 135
Economia da Procura 137

Capítulo 3 - Da Mobilidade às Estruturas Multilocais 143
O lugar estruturante do parentesco 146
Parentes e não-parentes 148
Viver com parente 158
Sociabilidade insegura 164
A feitiçaria 166
Parentesco a se fazer 176
Multilocalidade 178
A dimensão dos grupos 179
Pessoa, *socius* e o valor da diferença (ou o lugar da afinidade) 182

Capítulo 4 – A Condição Humana 186
Terra "imperfeita" em que se quer ficar 187
O agir mal orientado: potências de raiva e de dor 191
Doença (*mba'eaxy*) 194
Agência e doença 199
Acompanhar aquele que fica junto 201
Levantar o que os deuses fazem descer 207
Princípio que anima a pessoa 210
Alma, linguagem, consciência 216
Concepção 218
Os cuidados pós-nascimento 230
Nome e pessoa 241
Fazendo(se) *Karai* 243
Nomes e seus lugares de origem 248
Implicações da onomástica 256
A produção de pessoas, o lugar da transformação 259

Capítulo 5 – O Domínio do Saber 263
Ver no sonho e outras formas de "concentração 264
Dos que se aconselham 269
Maneiras de falar ou passar sabedoria 272
Proteção do parentesco e conhecimento xamânico 280
Xamãs mbya 286
Opita'i va'e, opora'i va'e 293
Da concentração à reza 298
O que se pede a cada dia aos deuses 302
A reza na *opy* de Araponga e em outras *opy* 306
A opy como lugar de reunião 319
Função xamânica, função ritual e parentesco: autoridade e autonomia 322
Conhecimento e Duração 327
Tempo "antigo" e tempo atual 328
Variações em torno da morte 334
O destino divino de *yvy marã e'ÿ* 341

Conclusão 348
Referências Bibliográficas 357
Anexos 367

Introdução

Da primeira vez que participei da reza em que recebem nome as crianças mbya (Guarani), um mês após ter chegado na região em que estão as aldeias de Parati Mirim e Araponga no Rio de Janeiro, Augustinho, o xamã de Araponga que dirigia o ritual com sua esposa, perguntou-me em meio aos participantes num intervalo dos cantos: "*revy'a pa?"* ("você está alegre?").

Mais tarde, morando nesta aldeia, ouvi a mesma pergunta de outros Mbya que a visitavam e que eu acabara de conhecer, na forma "*Araponga py revy'a pa?*" ("Em Araponga você está ficando contente?"). Ao longo de minha convivência com os Mbya por muitas vezes ela se repetiria, dirigida a mim ou a outras pessoas, e se transformaria em falas afirmativas e negativas ditas em primeira pessoa no comentário sobre a própria trajetória.

Esta tese é uma tentativa de compreender o que origina e dá sentido a tais frases.

Para além de minha estranheza inicial com aquelas perguntas que questionavam diretamente sobre meu estado íntimo em contextos que me pareciam de pouca intimidade, logo vi que o tema do "estar alegre" atravessava as falas daquela gente, desde as conversas informais nos pátios ao discurso solene na casa de reza. Ele dava forma ao comentário sobre as andanças e apresentava-se como um motivo forte do cuidado de si e do parente. Além disso, passou a aproximar o que eu trazia como impressão do *lugar* especial da "religião" na vida dos Guarani - a partir das minhas leituras dos estudos clássicos sobre esse povo - com o comportamento das gentes comuns mbya com que eu estava travando conhecimento.

Quando fui ter-me com os Guarani que pretendia estudar, levava comigo as imagens de uma narrativa religiosa feita de muita beleza e reflexão. Lembrava os versos mbya sobre a criação da terra e dos humanos transcritos por Cadogan (1959) e as análises sobre a "terra sem mal" de Nimuendaju ([1914]1987) e muitos outros que o sucederam. Ia com a forte impressão dos discursos dos grandes xamãs e "filósofos" guarani que "instruiram" os autores e as obras mais importantes que conhecemos sobre estes grupos. Minhas circunstâncias levaram-me, entretanto, a aldeias onde não encontraria um destes reconhecidos grandes "teólogos" ou "filósofos" disposto a narrar-me mitos e introduzir-me nas "belas palavras" das rezas.

No entanto, pude sim ver xamãs rezando por muitas vezes, com palavras emocionadas e incompreensíveis. E encontraria com muitas pessoas que se dispuseram a falar-me dos mesmos temas relatados pelos grandes especialistas a Nimuendaju e Cadogan. ou seja, da reza e do trabalho dos xamãs, dos parentes e das suas andanças por diferentes lugares, matérias que a certa altura de nossa convivência reconheci como maneiras diversas de pôr em foco uma

questão que me parece central aos Mbya, a da *busca de modos de fortalecimento da própria existência*.

O tema da alegria ou satisfação pessoal, que se mostrou imediatamente vinculado ao da produção de saúde, abriu caminho para uma análise da pessoa e do parentesco, que inicia-se nesta tese pela abordagem dos deslocamentos por lugares e continua no comentário do xamanismo enquanto *ciência* mbya da produção de capacidades para a vida.

O projeto, os limites

Meu objetivo inicial para a tese era produzir uma etnografia mbya-guarani visando o seguinte. De um lado, pensava numa possível contribuição para o preenchimento de uma lacuna reconhecida nos estudos sobre grupos guarani, aquela referente à descrição de aspectos do parentesco e da organização social (Viveiros de Castro 1986: 100; 1987: xxx; Calávia Saez 2004: 12). De outro lado, pretendia uma colaboração à discussão de questões atualmente importantes na etnologia sulamericana, da qual em grande medida os Guarani tem-se mantido isolados. Como se tem observado repetidamente, a produção de estudos sobre grupos guarani desenvolveu-se sob a tendência da criação de uma "província separada" na literatura sobre os povos ameríndios (Viveiros de Castro 1986: 99-100). Desta maneira, tornam-se fundamentais investimentos no sentido de pôr em diálogo o material etnográfico guarani com outras realidades e problemas etnológicos do continente. A propósito, uma intenção declarada de romper o "isolamento" vem-se afirmando recentemente entre os estudiosos de grupos guarani (Calavia Sáez, 2004: 9-13).

Devo dizer, desde já, que meu tempo e fôlego só permitiram que parte do projeto inicial se realizasse. Centrando os esforços na elaboração de minha argumentação e na organização dos dados da pesquisa de campo, abri mão por demais do exercício comparativo, que só em alguns momentos da escrita da tese chego a fazer. Concentrei-me prioritariamente no roteiro de temas variados para desenvolver, sempre com um sentimento forte de que eles não deviam permanecer nos cadernos de campo. Ainda que não tenha conseguido sustentar uma interlocução permanente com tantos autores e trabalhos importantes de nossa disciplina, resta-me a expectativa de que a etnografia mesma ou o olhar que foi possível construir sobre os contextos e matérias em foco, devedores de uma formação em etnologia muito mais rica que a utilizada efetivamente na escrita da tese, abra um primeiro espaço àquele diálogo.

Sendo meu objetivo inicial fundamentalmente uma análise do parentesco e organização social - o que afastava-me aparentemente do tema clássico nos estudos sobre os

Guarani das migrações vinculadas à "busca da *terra sem mal*" -, acabei por tomar as práticas e noções em torno dos deslocamentos das pessoas como lugar primeiro de articulação das questões centrais à tese. Pensava, então, em eleger como eixo do trabalho a mobilidade enquanto fenômeno da alteração de condições de vida e trânsito por lugares (sua manifestação mais forte). A etnografia das práticas e noções em torno do deslocamento levou-me, entretanto, a buscar *outros lugares* para pensar a produção da pessoa e do *socius*.

É neste movimento que parto para a análise de uma filosofia mbya da existência e o que sugiro ser uma teoria da produção de entendimento ligada à questão central nesta cosmologia da duração da pessoa. Incluo neste percurso a abordagem da concepção de "imperfeição" da vida humana vinculada à noção de doença, e, a seguir, a análise da produção propriamente da existência. Para esta, parto então da definição das capacidades existenciais obtidas dos deuses - a começar pela alma-palavra-nome mbya-, seguindo na direção de uma etnografia sobre a produção de saberes onde incluo desde a conversa cotidiana até a função xamânica e ritual. Este último momento faz-nos retornar ao parentesco, tratado anteriormente no contexto da análise dos deslocamentos.

Considero que a preocupação em apurar meu argumento terminou por emprestar à tese um certo tom "abstrato", "conceitual", em detrimento da descrição etnográfica, o que para mim resultou um tanto frustrante, levando em conta que minha intenção inicial era a escrita de um trabalho essencialmente etnográfico. Este desenvolvimento acarretou também certa dificuldade na organização dos capítulos, fato de que só tomei consciência depois de reuni-los na sua forma final. É bem possível que em alguns momentos do texto perceba-se certa repetição na argumentação, que parece-me poder ser retomada a partir de diversos lugares ou matérias, que me perdoe o leitor. A extensão dos capítulos pode ser, também, cansativa, o que procuro amenizar com as subdivisões internas em seções curtas. Não vi meios de compor unidades temáticas de forma mais precisa e confortável para a leitura. Finalizada a escrita, observo certo desequilíbrio no conjunto da tese, os três primeiros capítulos ganhando maior definição que os dois últimos, onde reúno uma multiplicidade de temas para desenvolver uma análise ampla daquilo que nomeei acima uma filosofia mbya da existência.

Sem abrir mão da abordagem do parentesco, não posso dizer, afinal, que ele seja aqui um objeto privilegiado de análise, tal como a mobilidade. Ou melhor, não de modo específico. Com isto quero afirmar principalmente uma perspectiva firmada na trilha de uma etnologia sulamericana contemporânea que propõe que não se desvincule o parentesco da cosmologia e a pessoa do *socius*. Nesta tese, temas como o deslocamento por lugares, as práticas xamânicas e o ritual são como que atravessados pela análise que se pretende sobre a pessoa e o

parentesco. Aqui são considerados o interior e o exterior da sociedade, as relações entre os Mbya e destes com outros sujeitos que habitam lugares no cosmos.

O campo

Meu primeiro encontro com os Mbya que vivem atualmente no litoral do estado do Rio de Janeiro, Brasil, foi em janeiro de 2001, em visita a duas das três aldeias da região, Araponga e Parati Mirim, quando negociava, então, uma volta meses mais tarde em companhia do bebê que já levava comigo em seus oito meses de gestação.

Seu nascimento havia me feito mudar o rumo da viagem de campo já programada a uma região amazônica habitada por grupos de língua arawa, onde eu desenvolveria meu projeto de pesquisa para o doutoramento, o qual, por força das circunstâncias, teve de ser abandonado.

A mudança de planos envolveu um novo esforço para a elaboração do projeto para a pesquisa junto aos Mbya (Guarani), sugestão de minha orientadora pelo que lhe sou muito grata. O investimento sobre nova bibliografia e o próprio nascimento de Nina adiaram o início do período de campo e, mesmo depois de definida a população e a área indígena pretendida para pesquisa, a mudança para as aldeias com um bebê exigia-me cautela.

Mudei-me com minha filha para uma casa na vila de Patrimônio, um bairro afastado da cidade de Parati, quando ela completava seus sete meses de idade. Aí passamos os meus primeiros cinco meses de campo. Achei por bem conhecer melhor as condições das duas aldeias entre as quais situa-se a vila, e, de todo modo, ser acolhida de imediato por uma família mbya em sua casa era uma possibilidade de maneira nenhuma dada. Era preciso conquistá-la.

A presença de Nina e por diversas vezes de Marcelo, seu pai e meu marido, que ia nos visitar nesta casa e mais tarde nas aldeias, foram marcantes em minha convivência com os Mbya e no desenvolvimento da pesquisa. Minha condição familiar conferia-me em certa medida um lugar em relação às mulheres e aos homens, e particularmente criava entre nós temas de interesse comum, como o do cuidado das crianças e as relações conjugais.

A vila de Patrimônio fica ao pé da serra onde está a aldeia de Araponga, 7km morro acima, sendo passagem obrigatória para quem vai da aldeia até a cidade de Parati, de modo que minha casa tornou-se um ponto de parada dos Mbya que faziam constantemente o percurso. Indo ou vindo da cidade, costumavam, então, visitar-me para uma breve conversa e um café, ou senão para jantar comigo e pernoitar.

Deslocava-me todos os dias para uma ou outra aldeia. Ora deixava minha filha com Trione, a dona da casa que eu havia alugado, cuja colaboração foi absolutamente fundamental no início e também no final de meu período de campo. Noutras vezes levava-a comigo. Para Araponga, onde viviam aqueles que desde minha chegada demonstraram uma postura de maior abertura à convivência comigo, o acesso era muito difícil, principalmente quando chovia. Para Parati Mirim, eu podia deslocar-me com mais facilidade. Usando o ônibus urbano que é também o meio de transporte dos moradores da aldeia, ou percorrendo parte do caminho a pé, não gastava mais que uma hora e meia de minha casa até lá.

Foi um período difícil, de muita espera, onde era preciso contar muitas vezes com a sorte, da carona prometida para ir até Araponga levando o meu bebê, da visita combinada mas nem sempre acontecida em minha casa, da disposição para uma conversa de quem passava pelas áreas externas da aldeia de Parati Mirim, do convite ou permissão para a participação em uma reza e pernoite numa das aldeias, quando dormia, então, com Nina na *opy*, a casa ritual.

Minha observação e participação na vida dos Mbya nestas aldeias durante o período esteve muito limitada, não sendo possível acompanhar a rotina de uma família ou nem sequer chegar à maioria das casas.

Devo apontar brevemente uma diferença que mais tarde comentarei. Em Araponga, o cacique e pajé Augustinho, assim como outros membros de sua família, tendem a ter uma postura de maior aproximação com os brancos, muitas vezes convidando-os para visitas à área, que este cacique chegou a organizar pelo menos por algumas vezes e por sua própria iniciativa, com passeio ao rio, refeição, apresentação de canto pelas crianças e, ao final, venda de artesanato e do CD gravado pela aldeia. A abertura se mostra também noutras matérias, como a contratação de brancos para trabalho braçal na aldeia, a associação com núcleos de artesãos e artistas de Parati para potencializar a venda do artesanato e agendar apresentações musicais nesta cidade e em outras circunvizinhas etc, e se fez presente desde o início em nossa relação. A bem da verdade, Augustinho chamou-me logo para ir e ficar em sua aldeia, isto é, por alguns dias. De fato seria para esta aldeia mesma que eu me mudaria um ano mais tarde, e ainda foi aí que passei minha última semana deste primeiro período da pesquisa.

O cacique Miguel de Parati Mirim e seus filhos, por outro lado, costumam manter uma postura mais reservada para com os visitantes brancos, o que, se não deixa de estar associado a características e escolhas pessoais, também não pode ser considerado sem levar-se em conta a situação física da área. Esta é cortada pela estrada que dá acesso à praia turística de mesmo nome que a aldeia, sendo parada de muitos visitantes, que ora compram os artesanatos

vendidos na beira da estrada, ora, movidos por curiosidade, querem fazer perguntas ou fotos, senão andar pelas trilhas que levam às casas dos Mbya. Próximos demais da estrada, os Mbya que aí moram, ao que parece, tendem a criar na atitude, a distância desejada de suas casas.

Demorei muitos meses para percorrer estas trilhas tão próximas de minhas vistas. Algumas semanas foram necessárias para a negociação de minha visitação à aldeia. A permissão veio acompanhada de uma orientação, conforme a qual eu seria intermediada no contato com os moradores por um homem jovem, dito então o "relações públicas" da aldeia. Não me levando o rapaz às casas, nem me impedindo a conversa algo vigiada, com os moradores nos descampados da aldeia, continuei minhas visitas diárias. Foi preciso muita paciência e disposição para aguardar quem viesse conversar geralmente nos arredores da escola, que à época permanecia fechada na maior parte dos dias. Aí eu ficava sentada junto com as mulheres nos panos que estas dispunham no chão para fazer artesanato próximo à estrada. Conversava com os que esperavam o ônibus ou chegavam nele e se dispunham a sentar um pouco comigo. Acompanhava alguém pela estrada e esperava ansiosamente uma noite de reza em que pudesse ficar mais.

A reza era, de fato, a possibilidade de uma aproximação maior. E minha disposição para participar dela quanto tempo durasse foi, acredito eu, um componente dos mais importantes na relação que construi com moradores de ambas as aldeias. Neste período participamos, eu e minha filha, dos rituais do *nimongarai* nas duas aldeias e de mais algumas noites de reza, principalmente em Araponga, onde a atividade da *opy* é diária.

É preciso desde já observar certas particularidades da relação destas populações mbya com os brancos. A proximidade da cidade e do *jurua* (modo como os Mbya referem-se aos brancos de uma maneira geral), e a freqüência das visitas tanto de brancos às aldeias quanto dos Guarani-Mbya à cidade tornou rotineira a convivência entre ambos. Por outro lado ou talvez por isto mesmo, teria tornado pouco costumeiras experiências de convívio contínuo e prolongado com brancos e particularmente pouco desejável a permanência de brancos em casas mbya.

A tendência à autonomia econômica e de trânsito das famílias nucleares mbya favorece certa liberdade, fora das aldeias, para o estabelecimento de relações amistosas e negociações com brancos. Por outro lado, no contexto das aldeias, a entrada de brancos passa pela negociação direta com um núcleo mais ou menos centralizado na figura do cacique que ocupa a posição de liderança da área. Tal *liderança*, variável para um conjunto de assuntos internos aos ocupantes mbya da área, por outro lado é determinante quando se trata do que os Mbya traduzem, em termos gerais, como "o trabalho do *jurua* na aldeia".

Minha condição de pesquisa era particularmente difícil, pois deveria incluir tanto a confiança para um convite ou permissão pela(s) "liderança(s)" das aldeias para a permanência na área, o trânsito entre as casas e a realização de um "trabalho" de pouca definição para muitos, quanto a associação direta com uma família mbya em particular, à qual pudesse juntar-me com minha filha, dividindo o espaço e os afazeres domésticos.

Esta primeira fase da pesquisa foi dedicada fundamentalmente à construção da confiança necessária para a transferência efetiva para uma das aldeias mais adiante. Mal pude avançar no estudo da língua, cujo aprendizado era condição essencial à pesquisa. Não era fácil convencer falantes muitas vezes exímios do português a conversar comigo em mbya; exigia-lhes a paciência de ensinar-me e a aceitação de um interesse que para muitos era inconcebível, já que podiam explicar-me tudo, como diziam, em português. A colaboração preciosa da lingüista Marcia Damaso, que, antes da primeira viagem ao campo, introduziu-me à estrutura da língua, favoreceu-me significativamente em minha primeira comunicação. Mas só a escuta da fala entre os Mbya nas aldeias permitiria-me mais tarde avançar em meu aprendizado.

Devo dizer que não sou proficiente no idioma mbya. Alguns meses após ter voltado ao campo, no ano de 2003, meu domínio da língua permitia-me conversar com a maior parte dos moradores das aldeias sobre diversas matérias em mbya, mas muitas vezes não me possibilitava uma boa escuta de assuntos que os Mbya conversavam entre si. Não posso dizer "com todas as letras" que a pesquisa tenha sido realizada na língua nativa. Há vários pontos aqui. Por um lado, há uma especialização na língua, que diferencia o uso do mbya para assuntos e conversas cotidianas daquele que se faz geralmente nas *opy*, em contextos de reza e/ou discursos proferidos em reuniões. Este último uso exige um grau de especialização aparentemente ausente inclusive entre muitos Mbya, que dizem não saberem "a língua da *opy*". Só uma parte ínfima desta forma de linguagem me é familiar, o que devo em grande parte à colaboração de Ilda, minha anfitriã em Araponga, que nos últimos meses do trabalho de campo, encontrava-me em Patrimônio para me ajudar na escuta de fitas.

Por outro lado, mesmo para o que não diz respeito a estas formas elaboradas de linguagem, devo declarar uma concessão que acabei aceitando para a escuta das traduções mbya em português. Explico-me. Insisti por demais no uso do mbya e em afirmar meu interesse em aprendê-lo desde o início da pesquisa de campo. Depois de um certo tempo, provavelmente acostumados os Mbya destas aldeias com minha insistência e, alguns deles observando animados meu progresso, já mantínhamos uma conversação com uso exclusivo do mbya. Minhas relações pareciam, então, ter vencido uma primeira etapa suposta da

comunicação, aquela que teria como parâmetro a facilidade e o costume: é em português que os Mbya falam, afinal, com brancos.

Mas nem todos os Mbya e nem todas as conversas que mantivemos originaram respostas em mbya, ainda que explicitamente eu as pedisse. Minha impressão, em certos casos, era que o uso do português garantia o controle sobre a conversa que alguns Mbya, principalmente alguns homens líderes, mantinham comigo. Noutras situações, suspeito também que estivesse em questão a avaliação de meus interlocutores sobre o meu grau de conhecimento da língua para a escuta do que falavam, o que resultou em um conjunto de relatos e comentários que me foram feitos mesclando o(a) falante o mbya e o português.

A propósito do primeiro e do segundo ponto, devo observar que muitos Mbya têm um gosto e talento especial para a tradução. A construção de metáforas, o uso de uma "bela" linguagem extrapolam o universo da reza mbya ou do idioma em que é feita. Também em português pode-se ouvir de alguns Mbya mais experimentados, um discurso elaborado na forma de oratória. Se a fala é uma capacidade de reconhecido valor entre os Mbya, como veremos, não deixa de ser um lugar importante também de investimento na conquista de prestígio entre os brancos. São notáveis os discursos que o cacique Augustinho sempre faz nas apresentações do grupo de canto e dança da aldeia nas cidades, e o prestígio que é capaz de conquistar nestas audiências.

Retornei numa visita breve ao campo em 2002 e em janeiro de 2003 dei início à segunda fase da pesquisa, quando minha filha, Nina já se aproximava de seus dois anos de idade. Até janeiro de 2004 seguinte vivemos entre os Mbya, deixando-os ocasionalmente para o tratamento de doenças e algumas visitas à família. Nos quatro primeiros meses residimos em Araponga, mudando, em seguida para Parati Mirim, onde passamos cerca de cinco meses e de onde partimos, então, em companhia de um grupo de moradores da aldeia, para uma visita a seus parentes no Paraná. Após uma viagem de quinze dias a duas áreas no oeste paranaense, Palmeirinha e Pinhal (Rio das Cobras), voltei então, nos últimos dois meses da pesquisa, a residir parcialmente na aldeia de Parati Mirim e na vila de Patrimônio. Além de minha filha estar numa fase que dificultava-me por demais o trabalho, não deixando quietas as crianças menores e impedindo-me as conversas, eu precisava também da colaboração de alguns interlocutores que se dispunham a deslocar-se das aldeias até a vila para conversarmos de modo mais sistemático e livre de constrangimentos. Sou muito grata a Ilda, que vinha de Araponga e a Osvaldo, recém-chegado de Palmeirinha a Parati Mirim, cujas colaborações nesta fase foram fundamentais. E do mesmo modo, em Patrimônio, a Trione, que ajudada por

suas filhas Camila e Priscila, cuidaram muito bem de Nina, sem o que eu não conseguiria continuar indo às aldeias.

Minha experiência de campo, mesmo residindo nas aldeias, envolveu sempre o trânsito para outras áreas mbya e para a cidade. É comum entre os Mbya não se viver por muito tempo numa mesma casa ou mesma situação. O mesmo aconteceu comigo, fosse por acompanhar as decisões de mudança das pessoas com quem estava hospedada, ou por precisar eu mesma mudar-me quando intuía que a presença do "meu pequeno núcleo familiar" extrapolava já o limite do tempo aceitável para a estadia em uma casa mbya.

Em Araponga, depois de algumas mudanças de meu lugar de dormir com Nina e de minha cozinha, associei-me à casa de Ilda, casada atualmente com Jecy, um homem branco sitiante na região que freqüentava esporadicamente esta casa que ele mesmo construiu na aldeia. Lá permanecemos até nossa mudança para Parati Mirim. Ali vivi junto à família de Elio e Cleonicia, um casal jovem então com suas três crianças. Com eles mudamos a residência dentro da área da aldeia. O apoio de ambos os casais foi absolutamente fundamental para a nossa permanência nas áreas e também para viagens a outras aldeias em que nos envolvemos.

Segui, em geral, o ritmo das andanças daqueles com quem vivia. Com a família do cacique Augustinho de Araponga fui até a aldeia de Boa Vista (Ubatuba) duas vezes e várias vezes em Parati Mirim. Acompanhava-os na cidade para compras, tratamentos de saúde nos postos médicos ou apresentações musicais da aldeia patrocinadas pela Secretaria de Cultura do Município e/ou a Associação de Artesãos local. Participava das reuniões com as aldeias vizinhas de Parati Mirim e Bracuí, ou ainda, em eventos envolvendo também áreas mbya em São Paulo. Chegamos a programar duas visitas a parentes em Rio Silveira (São Paulo) e Salto do Jacuí (Rio Grande do Sul), que não fizemos.

Vivendo em Parati Mirim, visitava com minha filha uma ou duas casas a cada dia, transitando de maneira mais nuclear, como é comum entre os moradores da área. Pude acompanhar famílias diversas ou pessoas sozinhas em suas idas rotineiras à cidade de Parati para compras, venda de artesanato ou para "passear". Era preciso ir com maior freqüência às compras de mantimentos na cidade para minha colaboração à casa em que morávamos ou para adquirir presentes para as que visitávamos. Neste período, parte importante de minha pesquisa deveu-se a encontros casuais na rodoviária de Parati ou entre esta e o centro histórico da cidade. Aqui se concentram as vendas de artesanato por Mbya das três aldeias fluminenses, numa rua onde estendíamos os panos e sentávamos com os objetos e com as nossas crianças.

Ao longo deste ano de 2003 foi-me necessária e também, creio eu, produtiva uma transformação significativa de minha perspectiva inicial para o campo. O desejo que anteriormente orientava minha busca por *um lugar* no universo mbya, no qual e do qual fosse possível aprofundar minhas relações e a experiência etnográfica, teve de se abrir às situações múltiplas que se puseram como realidade e se moldar à inconstância que marca a vida nas aldeias e as relações entre os que vivem juntos.

Não encontrei propriamente *um* lugar, ainda que o tenha perseguido por algum tempo. Achei muitos lugares e muitas pessoas, também de outros lugares que não cheguei inclusive a conhecer. Visitei com freqüência as cerca de trinta casas da área de Parati Mirim. Enquanto estive nestas duas aldeias do estado do Rio de Janeiro, pude conhecer gente de diversas aldeias de São Paulo, como Krukutu e Rio Silveira, e conviver de perto com alguns moradores da aldeia de Bracuí, a outra área mbya no sul fluminense que dista 100 km de Parati Mirim. Também mantive uma convivência variada e um trânsito mais livre entre as pessoas em suas andanças rotineiras para a cidade.

Mas, talvez o mais importante, aprendi sobre um modo de cuidado das relações que não vislumbra a convivência contínua. Não recusa absolutamente o convívio, mas faz de sua alteração um meio de evitação dos riscos que ele traz consigo e, mais que isto, uma forma de potencializar a capacidade de alegrarem-se as pessoas que, de maneiras diversas, se encontram.

Ao final de meu período de campo trazia sim comigo um sentimento forte de ter-me associado aos Mbya, não por trazer a marca desta ou daquela aldeia, justamente o contrário, por não me sentir ligada especificamente a nenhum lugar. Pois me bastando apenas um nome mbya com que me apresentar e um caminho já trilhado entre eles para contar, me seria possível chegar sozinha agora a lugares mbya que jamais tinha visto.

Creio que com isto eu possa retomar agora a pergunta mencionada no início desta Introdução. A sensação de compartilhar com os Mbya a satisfação da vida itinerante que se faz e refaz nos deslocamentos, deram-me pistas tanto no campo cognitivo quanto no ontológico para uma compreensão de seu *ethos*. E dessa andança que passo a falar em seguida.

Os capítulos

A composição dos capítulos que integram a tese é a seguinte. No primeiro deles, tento compor um mapa geral das duas aldeias mbya em que vivi a partir de um conjunto de temas

que trato de maneira livre, com o objetivo principalmente de tornar possível ao leitor visualizar os contextos locais em suas particularidades. Apresento a população e as formas de ocupação das aldeias, comento feições particulares na liderança, na organização do trabalho, na reza.

O segundo capítulo é dedicado à etnografia dos deslocamentos, que é desenvolvida a partir da análise das condutas pessoais e dos comentários em torno das andanças por lugares. Partindo das perspectivas pessoais, analiso simultaneamente aspectos da produção da pessoa e dos significados do parentesco.

Dou continuidade à abordagem da mobilidade em sua articulação com o parentesco no capítulo 3, mas agora para uma análise de aspectos estruturais da multilocalidade mbya. Aqui incluo o tratamento da feitiçaria como um tema central à socialidade.

A partir do capítulo 4 a análise, que antes havia ficado restrita ao universo das relações entre humanos, estende-se para o exterior da sociedade. Neste capítulo faço, de início, um comentário sobre o tratamento dado pela cosmologia à questão da não-durabilidade da vida humana, apresentando, desde então o lugar central que assumiria a produção de capacidades existenciais entendida, a meu ver, como processo de aquisição de conhecimento ou "sabedoria", conforme dizem em português os Mbya. A abordagem da questão que abre o capítulo leva-nos ao tema da doença. Em seguida, inicio então a análise do que a cosmologia mbya define como capacidades existenciais enviadas aos humanos pelos deuses. Trato aqui da noção de alma e dos nomes pessoais.

O capítulo 5 concentra o que considero de modo geral a produção de saberes ou capacidades para uma existência que se quer fazer durável. Partindo da compreensão da alma-nome como *locus* da produção de entendimento obtido dos deuses, analiso alguns momentos da aquisição e da troca (entre humanos) destes saberes-poderes necessários à conservação da vida. Comento aqui o sonho e a conversa aconselhadora entre parentes e analiso dimensões do xamanismo e do ritual, trazendo de novo à análise o tema do parentesco. Por um lado, proponho que as atividades xamânica e ritual sejam compreendidas nos termos de uma "teoria" mbya ampla da aquisição de "bons" entendimentos. Por outro, procuro demonstrar a continuidade entre o que, em princípio, pode ser analisado da perspectiva da busca pessoal de saberes-poderes existenciais com outros níveis, quais sejam o da produção do parentesco e o da constituição de posições xamânicas. Finalizo o capítulo e a tese focalizando o tema da *vida breve* no comentário do tratamento pela cosmologia mbya da morte, da imortalidade e do destino incorruptível da pessoa em *yvy marã e'ÿ*.

Capítulo 1 – Entre Aldeias

Descrever o modo de vida da população mbya (Guarani) que ocupa atualmente áreas na faixa litorânea dos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, no Brasil, é ao mesmo tempo focalizar contextos muito particulares e ser capaz de visualizar um universo social acortado por fronteiras quase imperceptíveis. Poderíamos partir de vários lugares: do contraponto entre duas aldeias separadas por cerca de 20 km ao longo da rodovia Rio-Santos nas proximidades da cidade de Parati, dos fluxos migratórios oriundos dos estados do sul, que durante as últimas três décadas vêm constituindo estas áreas mbya no sudeste, ou mesmo de algumas trajetórias individuais e de circunstâncias muito particulares que teriam resultado na fundação de determinada localidade.

De um lado, definem-se efetivamente contextos locais ou regionais, a partir das condições concretas do ambiente ocupado e as possibilidades de exploração econômica, das disposições e escolhas por parte do grupo local quanto à subsistência e a política, do contexto específico das relações com os brancos do entorno e as agências governamentais.

De outro lado, é justamente a variação entre tais contextos que nos leva a um outro nível de descrição, a uma etnografia mbya-guarani que, mesmo tomando como ponto de partida a narrativa de uma pessoa, atravessa tempos e lugares para além de sua experiência e apresenta-nos uma forma social que parece realizar-se propriamente na alteração das formas de vida.

Apresento a seguir dois contextos locais mbya, as aldeias de Araponga e Parati Mirim, no sul do estado do Rio de Janeiro, onde vivi entre os anos de 2001 e 2004. Interessa-me apresentar ao leitor algumas das condições específicas em que viviam os seus ocupantes neste período: aspectos econômicos, ecológicos e políticos então vigentes nestes locais, além de particularidades nos ritmos do ritual e prática xamânica. Apresento as aldeias, é verdade, para delas me desprender em certa medida na etnografia. Pois a descrição necessariamente extrapolará o *local*. Comecemos da história.

Mbya, Guarani: a ocupação no sudeste brasileiro

O estabelecimento de áreas mbya no estado do Rio de Janeiro faz parte de um movimento de deslocamento de populações deste subgrupo guarani a partir dos estados do sul do Brasil e de regiões de ocupação mbya na Argentina e Paraguai. Este movimento em

direção a diversos pontos da Serra do Mar no sudeste dá origem, na virada dos anos 1980 para os 1990, a três aldeias mbya no sul fluminense, em continuidade aos processos de demarcação e homologação de terras guarani no estado de São Paulo na década de 1980 (CEDI/PETI 1990). Entretanto, a presença guarani na região teria início bem mais cedo.

Ladeira (1992b), em relatório para a demarcação da área de Parati Mirim, apresenta um registro de ocupação mbya em área próxima à cidade de Itanhaem, no estado de São Paulo, datado de 1902 (Calixto 1902 *apud* Ladeira 1992:19-24). Pouco depois, observe-se, ocorreria o encontro de Nimuendaju com hordas nhandeva que se dirigiam ao litoral paulista, por volta de 1905 (Nimuendaju [1914]1987).

Ainda que a identificação dos diversos bandos guarani seja um problema para a afirmação da presença deste ou daquele subgrupo em momentos distintos da história da ocupação de áreas no sudeste do país, é certo que hordas guarani, provavelmente na sua maioria nhandeva, circularam ou estabeleceram-se no estado de São Paulo desde, pelo menos, o início do século XIX.

Nimuendaju ([1914]1987: 8-13) indica a presença no litoral paulista das hordas Tañinguá (1820), Oguauíva (1820) e Apapokúva (1870). É conhecida, também, a história de um grande aldeamento perto de Itararé, que em 1910 era ocupado por cerca de 500 pessoas, mas que teria sido fundado na primeira metade do século XIX (Nimuendaju 1954:55-56). Quanto à presença mbya, Schaden nos dá notícia de três migrações, já no século XX. Duas delas, oriundas de regiões do leste paraguaio e do nordeste da Argentina, atravessando os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, chegaram ao litoral paulista aproximadamente nos anos de 1924 e 1934. Antes teriam estado no Espírito Santo e em Minas Gerais, estabelecendo-se, então, na aldeia de Rio Branco em São Paulo (sendo que uma parte permaneceria no Espírito Santo). A terceira, vinda da região argentina de Missiones e sul do Paraguai, e contemporânea da pesquisa por ele realizada em meados da década de 1940, permaneceria por algum tempo nesta aldeia e em Itariri, também em São Paulo, chegando ao Rio Comprido, no mesmo estado (Schaden [1954] 1962:13).

Não há dúvida que bandos guarani frequentam, desde muito, regiões no sudeste brasileiro, principalmente no estado de São Paulo. Datar a presença mbya especificamente, contudo, parece ser um problema, a começar pela dificuldade já apontada da determinação das identidades de subgrupo. Para a parcialidade aqui em foco considere-se ainda que a própria definição dos Mbya como grupo étnico aparece na literatura apenas no início do século XX (Muller [1928]1989 *apud* Garlet 1997:10).

A convivência histórica entre os subgrupos nhandeva e mbya parece fora de dúvida. Cadogan (1959b:68) comenta o intercasamento ou o "cruzamiento chiripá-mbyá y vice versa" como prática que remontaria o tempo das missões. Observado também nos anos 1920 e 1930 - quando é possível que tenha assumido a forma do rapto de mulheres mbya por indivíduos chiripá na região paraguaia de Alto Monday -, e, mais tarde, na década de 1950, em Yvy Pytã , próximo a Bella Vista, o intercasamento tornaria ainda mais difícil a definição, sem confusão, de uma identidade de subgrupo das hordas guarani registradas no período.

Ainda que a história das migrações não seja objeto privilegiado de análise nesta tese, seu desenvolvimento poderia elucidar aspectos cosmológicos que lhe interessam diretamente. É bastante provável que os bandos guarani que transitaram pelo sudeste no início do século, as hordas de que nos fala Nimuendaju, fossem, em sua maioria, falantes do dialeto nhandeva (Nimuendaju [1914]1987:25 e Schaden [1954]1962:12-13). Por outro lado, a tese de Garlet sobre a mobilidade mbya sugere-nos que este subgrupo teria permanecido em seu "território original", o leste do Paraguai até meados do século XIX, a partir do que um processo de "reterritorialização" daria origem à nova forma de ocupação espacial. Conforme o autor, a antiga noção de território em que se circulava teria sido substituída por uma perspectiva "aberta" e "descontínua" de uso do espaço, que pode estar sempre a ampliar-se (Garlet 1997). De modo que, diz o mesmo, quando as fontes históricas tornam novamente visível a presença do subgrupo a partir do início do século XX, os Mbya apresentam-se já dispersos sobre um "amplo espaço geográfico, abrangendo a Argentina, o Uruguai e o sul do Brasil, além do Paraguai" (Garlet 1997: 10).

A pesquisa sobre os Mbya históricos e seu modo de ocupação espacial em regiões paraguaias extrapola os limites deste estudo, mas a tese de Garlet abre uma trilha para a análise de processos particulares na experiência dos subgrupos guarani. Minha questão à história, que se constrói, é certo, principalmente a partir de uma etnografia realizada cem anos após a pesquisa de Nimuendaju, é a seguinte. Seriam vigentes, naquele início de século, quando hordas nhandeva se dirigiam ao litoral motivadas pelo "temor ao *Mbaé meguá*", o "fim do mundo" (Nimuendaju ob. cit.:130), diferenças significativas entre os subgrupos guarani nos padrões de deslocamento-uso espacial e no tratamento de temas como a cataclismologia e a "busca da *terra sem mal*"? Teriam estas *parcialidades* guarani produzido modos particulares de tratamento dos problemas fundamentais postos pela cosmologia?

Chamo aqui a atenção para o terceiro subgrupo guarani que vive em terras brasileiras, o Kaiowa, concentrado em áreas mais extensas no estado do Mato Grosso do Sul. Ainda que, em muitos aspectos, guardem semelhanças notáveis com os Mbya e Nhandeva, grupos kaiowa

parecem jamais ter se lançado à "marcha para o leste", para usar os termos de Nimuendaju (ob. cit:12). Diferentemente dos primeiros, os Kaiowa[1] nunca chegaram à costa brasileira (Schaden ob.cit.:12).

As chamadas *parcialidades* guarani representam uma questão importante tanto para a análise histórica quanto etnológica. Não vamos tomá-la aqui de frente, mas cabe um comentário geral, a partir da bibliografia e da etnografia contemporânea. O quadro atual das aldeias guarani no sul e sudeste do país parece guardar muita semelhança com as descrições feitas no início do século por Nimuendaju e, na década de 1940 por Schaden. Por um lado, a definição de coletivos dá-se principalmente no nível dos bandos ou hordas (Nimuendaju [1914]1987), o que dificultou a identificação histórica dos subgrupos. O fato se agravaria ainda pelo uso generalizado do termo *nhandeva*[2] como auto-referência por indivíduos dos três subgrupos presentes no Brasil (Schaden [1954]1962:10). Mas, ainda que já se verificasse, desde os primeiros anos do século XX, uma "completa mescla das diversas hordas" (Nimuendaju ob.cit:25) ou a despeito da convivência histórica entre indivíduos mbya e nhandeva, fato rotineiro nas atuais aldeias em território brasileiro, é notável que diferenças linguísticas e rituais - além de culinárias, relacionadas à organização do trabalho etc - se mantenham entre estes dois subgrupos e sejam frequentemente marcadas no plano discursivo. Na verdade, mesmo no interior do conjunto que se reconhece como mbya, tal marcação de diferenças surge como um mecanismo importante da relação entre os que seriam os "bandos" atuais[3], podendo assumir a forma da distinção entre localidades.

Há mais de uma maneira, é verdade, de tratamento destas diferenças. Nas aldeias mbya contemporâneas pode-se ouvir tanto a afirmação de uma "mistura" (termo de tradução mbya) quanto um discurso que defende certa autenticidade "guarani" identificada ao próprio *pessoal* ou bando. Por um lado, percebe-se as influências mútuas entre grupos com suas particularidades linguísticas e culturais, isto é, a "mistura". Ao mesmo tempo, aciona-se uma identidade "guarani" justamente como algo que escaparia ao "misturado", fazendo-a coincidir com a língua e maneira de reza do próprio pessoal, que se afirma diferente dos demais (Guarani). Nimuendaju já teria observado este aspecto: "Cada horda reivindica apenas para si o nome da nação toda, sorrindo com desdém do atrevimento das demais que, por sua vez, arrogam-se o mesmo direito" (ob.cit:7-8).

---

[1] Sobre a dinâmica da organização social Kaiowa no Mato Grosso do Sul, dentro de uma perspectiva histórica, em "migrações dentro do mesmo território", ver Antonio Brand (2004: 137-50).

[2] Ou *nhande va'e*: *nhande*: nós inclusivo; *va'e*: suf. relativo "que", ou seja "os que são/somos nós".

[3] A referência utilizada atualmente pelos Mbya é a de "pessoal". Pessoal de Fulano ([fulano]-*kuéry*: indica coletivo) é o coletivo de definição mais ou menos precisa formado por moradores ou gente que acompanha alguém em posição de destaque junto a um grupo de parentes.

Tais observações não resolvem o problema do significado das *parcialidades* no interior de um conjunto maior, Guarani, questão ampla que não enfrento nesta tese, mas sugerem a presença de duas perspectivas que orientam as práticas contemporâneas nas aldeias em foco. Em um nível, percebe-se a identificação - provisória, como veremos – das pessoas mbya a determinado contexto específico a que se associam. Um grupo local, pode-se dizer, que compreende um coletivo mais ou menos extenso de aparentados e possíveis agregados. Pode corresponder à aldeia ou a um *local* e *pessoal* que ganha contornos em seu interior. Noutro nível, a percepção de uma identidade de subgrupo de limites territoriais pouco precisos - dada a dispersão das populações mbya sobre um espaço "aberto", como observou Garlet (1997:10), é absolutamente fundamental para pôr em funcionamento a mobilidade e a multilocalidade mbya. Como veremos mais tarde, faz parte da experiência de indivíduos e grupos de parentes deixar estes contextos específicos à busca de outros, prática que confere à esta *parcialidade* o seu dinamismo.

Sobre tal identidade de subgrupo, finalizo a seção com um breve comentário sobre as formas de auto-referência mencionadas acima. Entre os Mbya, a forma mais usada para a auto-designação é aquela que se utiliza do termo "nós" (*nhande* ou *ore*, inclusivo e exclusivo, respectivamente) para fazê-lo. *Nhande va'e* ou *ore va'e* são o modo mais comum de referência a uma pessoa pertencente ao subgrupo ou à população mbya como coletivo. É possível ouvir-se também o próprio termo *mbya* ou a forma *ore mbya* para a auto-designação. O coletivo que designam, por sua vez, corresponderia a agrupamentos de pessoas dispersos sobre a Terra, isto é, que só desta maneira poderia ser totalizável. O sentido fundamental destes termos de auto-referência parece ser o do pertencimento a uma categoria de humanos, aquela que define a humanidade por excelência, originada pelos deuses. O termo "guarani" aproxima-se dele, mas costuma apresentar uma variação contextual maior. Por exemplo, em situações de negociação com brancos, tende a corresponder a um conjunto de grupos de parentesco e localidades mbya reunidos em torno dos mesmos interesses, invertendo aquele uso já referido na política inter-grupos. Neste caso, "guarani" pode tornar-se sinônimo de "índio", termo que se contrapõe ao "branco" (*jurua*) e frequentemente ao "outro índio", modo comum de referência a outras etnias que não a dos Nhandeva, mais próximos, que são chamados comumente de *Xiripa*.

Ocupação mbya no Rio de Janeiro

As primeiras notícias de grupos mbya instalados na região de Parati e Angra dos Reis datam do final da década de 1950, quando um grupo, vindo de Rio Silveira, uma área então já de ocupação mbya no estado de São Paulo permaneceu em Parati-Mirim por cerca de 8 anos e daí partiu para o Espírito Santo, fixando-se na área indígena de Caieiras Velhas, onde foi fundada a aldeia mbya de Boa Esperança. Desde esta primeira ocupação, o local, às margens do rio Parati-Mirim, no município de Parati, bem como a mata de difícil acesso na região de Bracuí (Angra dos Reis) teriam se tornado uma referência para os Mbya que chegassem ao estado do Rio de Janeiro (Ladeira 1992b:39-44). A partir de fins da década de 1980, a ocupação mbya destas áreas incrementa-se com a vinda de um grupo bastante numeroso do Paraná para Bracuí (Ladeira 1992b: 43), (Gomes e Oliveira 1998: 5). Neste período assiste-se também a reocupação da aldeia de Parati-Mirim que havia sido esvaziada na década de 60, devido a pressão de posseiros da região, por um grupo mbya que vivia em Boa Esperança, ES, oriundo de Rio das Cobras, PR ; assim como a consolidação de uma outra área indígena, Araponga, junto a divisa com São Paulo, ocupada desde a década de 70 por famílias dissidentes da aldeia de Bracuí (Ladeira 1992 a: 39-43 ; 1992b: 41-43), (Gomes e Oliveira,1998: 5). Este também é o período de abertura dos processos de identificação e delimitação das áreas, que terminam por serem homologadas em 1995, 1996 [4].

Em sua dissertação de mestrado, Ladeira (1992) apresenta as diversas rotas migratórias mbya que deram origem às áreas no sudeste, entre as quais destacamos três participantes da fundação das aldeias fluminenses. Uma delas tem origem no Rio Grande do Sul, passa por Santa Catarina, na área mbya de Ibirama, instalando-se na Serra da Bocaina, no alto de um morro conhecido como bico de Arraia, região de Bracuí, onde é fundada a aldeia de Sapukái, distando 25 Km da cidade de Angra dos Reis. A outra corrente migratória, que, no estado do Rio de Janeiro, forma a atual aldeia de Parati-Mirim, vem do oeste do Paraná, passando por São Paulo (aldeia de Itariri), estabelecendo-se no Espírito Santo, de onde transfere-se, então, para o sul fluminense (em Araponga), na espera da autorização para a ocupação da área atual.

Bracuí é a área mbya mais antiga no estado, que teria se tornado um ponto de referência para grupos em deslocamento entre aldeias dos estados do sul e sudeste do país. É,

[4] Os processos de demarcação foram encaminhados pelo Centro de Trabalho Indigenista, organização não-governamental que tem acessorado vários grupos mbya e nhandeva desde os estados do sul até o sudeste na regularização e ampliação de terras e em outras matérias de interesse destes grupos guarani (veja-se CTI 2006).

desde o seu surgimento, a área mbya no estado mais populosa e extensa. No início dos anos 2000, sua população compreendia cerca de 250 pessoas incluindo as crianças (Funasa 2000). Seu líder, o conhecido *tamoi*[5] João da Silva, cujos depoimentos estão presentes nos relatórios e pesquisas antropológicas realizados aí desde o momento da demarcação (Ladeira 1992 e 1992c, Litaiff 1996, Oliveira 2003), por reunir "em torno de sua liderança o maior grupo familiar Guarani Mbya da atualidade, cerca de 200 pessoas com relações de parentesco, consangüíneos e afins, compondo uma grande família extensa" (Ladeira 1992b:43) torna-se, desde a sua criação, cacique da área, posição que mantém até o momento.

Foi uma família que então vivia nesta aldeia que a deixa para fundar a localidade de Araponga, na divisa deste estado com São Paulo durante os anos 1980. É de Bracuí também que, durante o período de minha pesquisa de campo, saiu um grupo de cerca de 60 pessoas que iria se instalar na área do Vale do Ribeira em São Paulo. É provável que, por reunir uma população mais ampla ou grupos de parentesco mais desenvolvidos, o contexto de Bracuí, em comparação com as demais aldeias no estado, seja o que torna mais visível os processos populacionais mbya em escala mais ampla[6].

Araponga e Parati Mirim são aldeias menores em extensão e população que a de Sapukái, em Bracuí. Enquanto esta última ocupa uma área de cerca de 2.106 ha, a extensão de Araponga corresponde a 223,61 ha, e Parati-Mirim a 79 ha[7]. A população de ambas as aldeias instaladas na área do município de Parati soma menos de 150 pessoas e compõe-se, em cada uma destas aldeias, de grupos de parentesco menos extensos que o de João da Silva. Em Araponga, a família que fundou a aldeia, ocupando uma área negociada então com um sitiante local, termina por deixá-la após a morte de seu líder, o cacique Aristides, em suas últimas andanças por aldeias mbya em São Paulo. Já com o processo de demarcação em andamento, um novo chefe de família, aparentado ao cacique de Sapukái, assume a liderança da aldeia, que mantém até agora. Em momentos anteriores, o atual cacique, *tamoi* Augustinho da Silva, conta ter reunido na área um grupo maior de parentes, quando várias de suas irmãs e suas respectivas famílias aí residiram. Desde o início dos anos 2000, de todo modo, a população da

[5] O termo *tamoi*, "avô", além de definir esta relação de parentesco, é utilizado de modo amplo para homens mais velhos, em particular líderes de grupos de parentes ou xamãs reconhecidos enquanto curadores e/ou rezadores. De um modo geral denota respeito e, no caso do uso para pessoas em posição de liderança, marca sua relação com aqueles que costumam dirigir-se ao primeiro pelo termo *xeramoi* (*xe*: marcador1ª p; *-amoi*: "avô").

[6] Não pude acompanhar diretamente contextos de desenvolvimento de lideranças e cisões no interior de um grupo de parentesco, que parecem ser parte importante do processo de deslocamento de famílias ou parentelas entre áreas mbya e do surgimento de novas aldeias.

[7] A aldeia de Sapukaí em Bracuí e a de Araponga tiveram seus decretos de homologação obtidos em 03 de julho de 1995, ao passo que a de Parati Mirim em 05 de janeiro de 1996 (Centro de Trabalho indígena – CTI 2001:12).

aldeia não ultrapassa a média de 20 ocupantes, entre os quais cerca de 10 adultos, que correspondem basicamente ao núcleo familiar do cacique, isto é, sua esposa, seus filhos e filhas, casados ou solteiros, seus atuais cônjuges e os filhos destes, na maioria ainda sem prole. Esporadicamente recebe visitantes de outras áreas[8] e, também, pode ter fora alguns destes membros do grupo familiar referido, geralmente filhos ou filhas do cacique, mas a tendência tem sido a manutenção de um núcleo residencial correspondente ao grupo de parentes genealógicos e afins do casal-cabeça.

Parati Mirim tem uma composição populacional semelhante, o núcleo residencial principal constituindo-se em torno de seu cacique, o *tamoi* Miguel Benites, mas com resultado numérico mais expressivo que o de Araponga. Digo neste núcleo, pois a área acolhe um outro núcleo, associado ao do cacique pelo casamento de um de seus filhos, mas que mantém grande autonomia, o que é visível na organização espacial, nas estratégias econômicas adotadas por um e outro destes núcleos, e que se expressa em certa negociação entre um e outro para decisões sobre atividades que compreendem uma participação coletiva. Assim ocorre, por exemplo, na feitura de algumas roças, na organização de festas e participações em eventos nas cidades. A divisão tem visibilidade inclusive na relação com os brancos do entorno, que costumam distinguir "duas aldeias": a de "cima", onde estão o cacique e seus parentes mais próximos, o pátio (em frente à sua casa) onde são feitas as reuniões por ele convocadas, a *opy* (casa de reza), e, também, a certa distância deste conjunto, a escola; e a "de baixo", ocupada por uma família cujo chefe é um homem branco, falante de mbya (língua que usa entre os seus), que viveu desde a infância junto a populações guarani no sul, casando-se em Cacique Doble (RS) com uma sobrinha do líder atual da aldeia de Araponga. Desde então, este homem acompanha os familiares da esposa em suas andanças, mulher esta que no âmbito da família, mas também fora dela, detém prestígio e exerce significativa autoridade[9].

---

[8] Durante minha pesquisa de campo, alguns homens vieram a passeio de aldeias de São Paulo, permanecendo por semanas ou meses; uma mulher aí estabeleceu-se, associando-se ao casal cabeça e casando-se, mais tarde, com um dos filhos deste. Ainda uma família de Bracuí transferiu-se para a área.

[9] O mapa populacional atual das aldeias fluminenses pode ser descrito da seguinte maneira: um vínculo de parentesco perpassa as três áreas, aquele que liga a parentela principal de Sapukái, Bracuí, a família que ocupa Araponga e o núcleo "baixo" de Parati Mirim. Embora ligados por parentesco, tiveram itinerários distintos de acesso à região. Enquanto a família extensa do cacique de Bracuí se deslocou da ilha de Cotinga (Litaiff 1996: 41) no Paraná (Gomes e Oliveira 1998:5), os grupos que vieram a se instalar em Araponga e na "parte baixa" de Parati Mirim vieram do Rio Grande do Sul, passando por aldeias litorâneas até o sudeste. Por sua vez, o grupo do cacique Miguel de Parati Mirim, na parte "alta" da aldeia, origina-se do deslocamento empreendido por ele, que teria saído já "familiado", conforme contou, do oeste paranaense para aldeias em São Paulo e depois para o Espírito Santo. O relato da migração do cacique Miguel e sua família para Parati Mirim confere com a descrição de Ladeira (1992b: 41-42).

Araponga e Parati Mirim, as duas aldeias que são o ponto de partida para a descrição aqui apresentada, somam menos de 200 pessoas. Deve-se notar, contudo, que o mapa populacional da pesquisa é bem mais abrangente. Ele se compôs a partir dos relatos de trajetórias individuais e familiares coletados no trânsito de quem esteve nestas duas aldeias ou meu mesmo, por ocasião das visitas a outras áreas onde conheci muita gente. Ao longo do período da pesquisa, meu universo de interlocutores compreendeu parte da população de Bracuí, de aldeias no estado de São Paulo (como Boa Vista, Rio Silveira, Barragem, Jaraguá, Krukutu, Rio Branco) e no Espírito Santo (Boa Esperança), além de algumas famílias nas áreas de Palmeirinha e Pinhal (Rio das Cobras), no oeste paranaense. Assim, não apenas o contraponto entre duas localidades vizinhas, mas também certas desviadas de olhar a partir de contextos mais distantes no tempo e espaço em relação à *área* de pesquisa contribuiram para a abordagem dos temas desta tese.

Vivendo entre aldeias

As populações mbya desta região (e também de outras) não têm o costume, conforme observei na Introdução, de acolher brancos dentro das áreas, sejam antropólogos ou outros pesquisadores, profissionais da área de saúde que prestam atendimento regular ou funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai). Este órgão mantém um posto na Vila de Mambucaba, entre as cidades de Angra dos Reis e Parati, que atende as três áreas mbya, enquanto a Funasa (Fundação Nacional de Saúde) assiste à população das três aldeias *in loco*, prestando serviços de instalação e manutenção de projetos de saneamento básico (abastecimento de água e instalações sanitárias) e na assistência médica e odontológica[10]. Como veremos a seguir, o relacionamento com os moradores do entorno das aldeias, com visitantes diversos, na maioria turistas brasileiros ou estrangeiros, as relações que decorrem de atividades desenvolvidas por agências como a Funai ou a Funasa, bem como as que se estabelecem na frequentação rotineira das cidades, são uma constante na vida destas populações, mas tudo isto não anula uma intenção, às vezes bastante explícita, eu diria, de não compartilhar com outros certos lugares e fazeres que são apropriados ao convívio entre parentes, lógica que organiza as relações internas a uma localidade, mas que também vigora no nível da oposição entre *nhande va'e* (v. supra) e *jurua* (termo geral para brancos). Não é

[10] Uma família kaiowa vinda do Espírito Santo, mas que teria antes vivido em Porto Lindo, no MS, instalou-se recentemente em sítio próprio, nas proximidades da cidade de Parati, sendo atualmente mais um núcleo de atendimento pela Funai e Funasa na região. Um dos filhos de seu chefe casou-se com uma neta do cacique de Araponga, permanecendo, por algum tempo nesta aldeia, da qual mudou-se com a esposa para o referido sítio, na localidade de nome Rio Pequeno. Antes disto, a família teve passagem por Parati Mirim.

comum sequer o pernoite de brancos nas áreas, a não ser em momentos especiais, como numa noite do ritual Nimongarai, para a qual se pode obter consentimento para participar, ou numa festa de "forró" (com danças que, em oposição à ritual, unem homens e mulheres aos pares e envolvem geralmente o uso de bebidas alcóolicas). Mas viver na aldeia, compartilhar a comida, dia após dia, e a conversa dos pátios onde se cozinha, se fala das crianças e para elas, e se lembra parentes vivendo noutros lugares, isto é modo de estar *entre si*. Brancos parecem ser conceitualmente fonte de bens ou capacidades que devem ser apropriadas, de modos diversos, pelo grupo; são potencialmente fornecedores, o que os exclui, de início, dos contextos de partilha. O que provêm deles pode ser objeto de distribuição e consumo mais ou menos estendido no contexto da aldeia (como veremos a seguir), mas só esporádica e parcialmente os inclui como participantes nestas fases. De maneira que, muito facilmente, a presença continuada de um branco neste contexto pode fazer aflorar o ciúme e o conflito mais ou menos velado entre núcleos familiares que se comportam como unidades de consumo e tendem a disputar os bens, notadamente a comida proveniente desta fonte *in loco* de recursos.

O envolvimento entre as aldeias da região é uma constante. Por iniciativas individuais ou de famílias nucleares, pelo envolvimento das aldeias em atividades conjuntas promovidas pela Funai, Funasa e por algumas ongs que atuam na região, pela participação em eventos culturais e reuniões em diversas cidades nos estados do Rio e de São Paulo, por tudo isto, pode-se dizer que é parte da experiência de cada uma destas aldeias fluminenses a relação, mais ou menos regular, com as outras. De modo especial, isto vale para Araponga e Parati Mirim, seja pela proximidade física entre as áreas (a distância entre uma e outra corresponde a cerca de 20 Km, dos quais 13 podem ser percorridos em ônibus urbano) ou pela tendência, por parte das agências que atuam na região, em agrupá-las quando da organização de uma série de atividades, modo nem sempre apreciado pelos envolvidos.

Assim, é possível perceber certa regularidade nas atividades em uma e outra aldeia, já que um conjunto de práticas organiza-se a partir da relação com a Funai e a Funasa, e tendem a certa padronização, pelo modo como são implementadas. Refiro-me à prática das reuniões para a discussão de questões e tomada de decisões, forma padrão da relação com estas duas agências. Refiro-me, também, às atividades e funções remuneradas criadas pela Funasa com a finalidade de envolver diretamente os chamados "agentes indígenas" nas práticas de saúde e saneamento dentro das áreas. É comum presenciar-se o desenvolvimento simultâneo, em ambas as aldeias, de projetos propostos por órgãos como a Emater, que, em 2001 e 2002, financiou uma "roça comunitária" e um projeto para a criação de galinhas, igualmente para atender à "comunidade". Tais regularidades de formas, contudo, não parecem excluir um

ponto de vista que insiste por se tornar visível, uma tendência à particularização ou de *fazer as coisas do próprio jeito*, que resulta em diferenças visíveis entre uma e outra aldeia, e tende a atualizar-se, também, no interior de uma mesma área ou localidade. De todo modo, a aldeia vizinha - de que não faltam notícias -, é sempre uma referência à vida local, seja para a busca de condições e recursos junto aos brancos à maneira daquela, seja para a crítica a opções feitas por ela etc.

A seguir, passaremos a uma descrição mais geral de uma e outra aldeia, buscando chamar a atenção para feições particulares que os contextos locais assumem.

Entre a praia e a cidade (Parati Mirim)

Seguindo em direção a Santos pela rodovia BR 101, Rio-Santos, a cerca de 17 km depois da cidade de Parati, uma estrada secundária leva até a praia de Parati Mirim, ponto turístico importante da região, que dá acesso, pelo mar, a ilhas e vários outros locais constantes do roteiro que atende anualmente a centenas de turistas brasileiros e de outros países que visitam a cidade e os seus arredores. Afastando-se da Rio Santos, 4,5 km por esta estrada de terra em direção à praia, o turista se surpreende com uma placa da FUNAI indicando estar ele "cortando" uma reserva indígena.

A área da aldeia, que dista 3km da praia e se situa a 200 metros acima do nível do mar possui 79 ha demarcados na área de proteção ambiental do Cairuçu, delimitada de um lado pelo rio Parati Mirim, que se forma ao pé da serra em que está plantada a aldeia de Araponga, e, do outro, por uma pequena floresta que cobre a encosta e continua do outro lado do rio na mata que se estende até a região de Bracuí. A aldeia inclui uma parte mais baixa, e uma mais alta, de onde é possível se avistar o mar. Suas residências, cerca de 22 casas (em dezembro de 2001) situam-se, mesmo as mais distantes, a poucos metros da estrada que leva até a praia. Desta forma, mesmo que a irregularidade do terreno ou o mato atenuem a visão tão próxima da aldeia para os que transitam na estrada, (veja-se mapa 2 e diagramas 2, 3 e 4 no Anexo I), um olhar não displicente percebe facilmente a presença da população indígena.

A estrada é rota diária dos comerciantes locais e de moradores da vila de Parati Mirim, instalada junto à praia. Estes se ocupam da pesca e do transporte em barco para as ilhas próximas de moradores da região ou turistas, além de manterem um pequeno comércio alimentício em duas ou três barracas próximas à praia. A estrada é também trajeto rotineiro dos ocupantes da aldeia, que se deslocam para a cidade de Parati no ônibus urbano que cinco vezes ao dia perfaz o caminho entre a praia e a rodoviária daquela cidade.

Os moradores de Parati Mirim transitam freqüentemente pelos arredores da aldeia e costumam estabelecer relações, em geral amigáveis, com sitiantes da região e com a população da vila junto à praia. Vários homens da aldeia são, vez ou outra, contratados para a prestação de serviços em construções, roçados, ou mais esporadicamente como caseiros por proprietários locais ou aqueles, geralmente paulistas, que mantêm casas de veraneio na praia ou em ilhas próximas. Algumas circunstâncias parecem favorecer o trato amigável entre moradores da aldeia e da praia, como o bom relacionamento entre o cacique de Parati Mirim, Miguel, e seus filhos com um senhor de nome Jesus, ex-presidente da associação de moradores da vila, que atua normalmente como mediador na contratação de homens mbya para serviços na região. Recentemente foi ele próprio contratado pela Funasa como motorista do carro que serve à aldeia. Crianças, moças e rapazes jovens também circulam constantemente pela estrada, especialmente para tomar banho na parte mais acessível do rio, para chegar até o campo de futebol ou passear nas adjacências da roça. A freqüência à praia é menos comum, geralmente associa-se a algum afazer (serviço contratado, pesca em parceria com moradores da vila, por exemplo) ou a festas esporadicamente promovidas pelo município. Em geral, só os homens, ou, alguns deles frequentam a praia mais regularmente, seja pelo trabalho ou, também, pela atração que a cachaça ou o estado de embriaguês (*-ka'u*) lhes causa[11].

Banhos de mar são, em geral, pouco apreciados. A mata (*ka'aguy*), a "cachoeira" (*yakã*) e áreas de roça são os ambientes mais frequentados quando se deixa as casas e não se parte para a cidade. A atividade diária da maioria das pessoas inclui, além dos afazeres domésticos, que não seguem em geral ritmos regulares, algum "passeio" (*-paxia* é a forma verbal utilizada aqui). Este envolve, normalmente, a visita à casa de um parente e a circulação por áreas de frequência mais variada, como o entorno da escola e do posto de saúde, e, no caso dos homens, alguma andança no mato (*ka'aguy*) com fins mais ou menos determinados. Mulheres e crianças normalmente não participam de entradas no mato que exigem um

[11] A bebida, em geral cerveja ou cachaça, tem uma associação direta com o *jurua*, o branco, e é nos lugares frequentados por este que é consumida; quem bebe, o faz quando vai à cidade ou à praia, de onde alguns nunca voltam sem fazê-lo. Apesar de ouvir-se comumente que a bebida é "para o *jurua*" , que teria resistência para aguentá-la, ao contrário do "'índio' que 'toma' [que] já não sabe[ria] voltar [para a aldeia]", sua atração é bastante significativa sobre homens e mulheres. Estas tenderiam a beber menos do que os homens quando o costume é beber fora da aldeia – o que nem sempre é o caso. Para uma análise do uso de bebidas alcóolicas entre populações mbya e de projetos voltados para o seu "combate", veja-se os trabalhos de Luciane Ouriques Ferreira (Ferreira, 2001: 128-131; 2004 a: 89-110 ; 2004 b: 121-135).

distanciamento maior das casas[12], passeando entre elas ou em seus arredores, ou indo até a cidade.

Os dias não seguem um ritmo regular. O passeio e o envolvimento em afazeres na própria casa ou fora dela costumam variar bastante conforme as mudanças de ânimo das pessoas e o que lhes aparece como possibilidade ao longo de cada dia. Algum planejamento do que se vai fazer costuma acontecer, mas muito facilmente ele pode ser alterado ou abandonado. Cada dia tem o seu próprio movimento, a começar pelas impressões que traz consigo a cada Mbya quando acorda.

O que se põe no caminho: subsistência e trabalho

O tratamento que a matéria da subsistência ganha nos discursos e gestos das pessoas nestas aldeias mbya resume-se na atitude de quem busca sem se afligir e a cada dia um meio de satisfação de suas próprias necessidades e das demandas daqueles parentes que deseja atender. "Achar alguma coisinha"[13] é a maneira de referência mais comum para esta postura de quem busca-e-espera o que poderá "vir" para si, um outro modo comum de se falar desta, digamos, conquista diária.

Tal atitude não implica, observe-se, em inação ou ausência de desejo. Pelo contrário, desejos existem e normalmente especificam-se: quer-se algo e de uma determinada maneira. Assim eles se manifestam aos outros, como, por exemplo, na afirmação de vontade de comer milho cozido, ou de certa carne de caça com tal ou qual acompanhamento. A propósito, a própria atividade culinária parece definir-se na relação com o desejo de alguém, *para quem* se prepara alguma refeição[14].

---

[12] Note-se que o termo *ka'aguy* é utilizado, na prática, para definir espaços não propriamente de florestas, mas áreas de mato, às vezes fisicamente bem próximas das casas, mas conceitualmente distintas delas, ao que parece.

[13] O verbo mais utilizado é *–jou*, ("achar", "obter"). Pode-se ouvir também neste contexto o verbo *–jopy*, ("pegar", "receber").

[14] A cozinha é uma atividade tipicamente feminina, ainda que alguns homens possam colaborar esporadicamente na tarefa. Mulheres cozinham geralmente *para* seus maridos, muitas vezes a partir da manifestação por estes de sua própria vontade de comer, na fórmula "*akaruxe*" (*a-karu-xe*: *a-*, 1ª pessoa, *-karu*: "comer" (refeição), *xe*: sufixo que designa "querer") que pode assumir um tom mais ou menos imperativo na fala. Em contextos mais amplos de partilha, normalmente as mulheres cozinham efetivamente também para o consumo de parentes seus e/ou de seus maridos, além de fazê-lo para suas próprias crianças. De todo modo, a idéia de que *cozinha-se para alguém* (e não para si próprio) parece ter validade geral, mesmo em contextos de que maridos ou outros homens adultos estejam ausentes. Assim, por exemplo, em relação à minha própria atividade culinária: crianças vez ou outra perguntavam-me para quem eu preparava determinado alimento (no fogo) e frequentemente referiam-se ao meu afazer como um cozinhar para Paju, nome mbya de minha filha. Quanto aos desejos muito particulares de consumo, costumam envolver também outros ítens que não os produzidos pela cozinha, como "guaraná" (refrigerantes de um modo geral), biscoitos ou picolés, que, tanto quanto possível, são satisfeitos, havendo um investimento visível por pais e mães neste sentido quando se trata do desejo de suas crianças.

Esta atitude econômica parece valer tanto para aqueles que decidam sair, seja para o mato, o rio, a roça, a praia, a cidade, de onde poderão trazer algo que "achem" para seus familiares, quanto para os que, ficando em áreas mais próximas à própria casa ou circulando entre casas e outros espaços internos à aldeia, encontrem "alguma coisa". O achar aqui tem um sentido mais abrangente do que normalmente lhe daríamos. Acha-se ou não recursos materiais encontrados numa expedição ao mato ou à cidade, acha-se o apoio de um vizinho na conversa ou na partilha de uma refeição, acha-se recursos da ordem que os Mbya costumam traduzir como "espiritual", quando se obtém dos deuses boas impressões quanto ao próprio fazer, as atitudes a tomar em determinado assunto etc (voltarei mais de uma vez a isto).

O desejo, devo frisar, manifesta-se tipicamente na matéria do consumo alimentar, grande parte dos esforços atualmente despendidos para a sua satisfação assumindo a forma da busca por dinheiro (*perata*)[15] já que com ele pode-se obter a maior parte dos itens hoje consumidos. "Achar dinheiro" (*-jou perata*), pela venda de artesanato, pelo recebimento de um benefício em banco, tomando-o emprestado de alguém, aparece como um modo de viabilizar o consumo de alimentos e a vivência do parentesco a ele intimamente vinculada.

Nas aldeias aqui focalizadas, alguns modos de achá-lo, adotados atualmente por um percentual significativo da população mbya, pelo menos no sudeste, estão no recebimento de benefícios pagos em dinheiro pelo governo, notadamente as aposentadorias, mas também as bolsas escolares para crianças, os auxílios à maternidade etc. E, além disto, para uma parcela dos moradores de cada aldeia, há a remuneração mensal feita pela Funasa aos que este órgão designa como os "agentes de saúde" e "de saneamento" nestas áreas. Durante o período de minha pesquisa outra forma de remuneração associava-se à função de "professor", vinculada a um projeto da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Faperj, que fornecia, então, bolsas de pesquisa aos professores mbya das aldeias fluminenses. Ainda, pode-se achar dinheiro no pagamento por serviços eventuais de capina, limpeza etc a proprietários da região, e, enfim, na atividade que envolveria o maior volume de dinheiro em alguns períodos: a venda de artesanato a turistas.

Antes do comentário sobre a presença do dinheiro nas relações internas à aldeia, vale determo-nos um pouco nos espaços que se definem como complementares às áreas residenciais – roça, mata, rio – e nos envolvimentos que se costuma ter com eles.

[15] O termo é um empréstimo de "prata", dinheiro. Uma outra forma de referência a dinheiro que se escuta nas aldeias mbya é *pira pire*, literalmente "pele de peixe". Ouvi geralmente esta última em conversas dirigidas a brancos.

Para começo, é preciso dizer que a dedicação a tal ou qual atividade envolve, em grande medida, as escolhas pessoais, o que se traduz, no discurso, nos termos de um "gostar" ou não de fazer alguma coisa. Algumas destas tendências tornam-se reconhecíveis, por exemplo, em um homem que "gosta" de plantar ou naqueles que "não gostam" de (ou então "não sabem") fazer artesanato. Por outro lado, quando se focaliza o envolvimento efetivo com uma determinada atividade por parte de um indivíduo ou casal, pode-se perceber muitas vezes certa contaminação, digamos, a partir do fazer de outrem: um vizinho que monte armadilhas no mato pode ser um estímulo para começar a fazê-lo; certa técnica de artesanato ou alternativas de comercialização que alguma família adota podem difundir-se entre outras etc. É certo, entretanto, que, se o estímulo não é acompanhado pelo gosto pessoal pelo afazer em questão, a atividade tende a ser abandonada em algum tempo. Pois uma coisa é consenso: não se deve fazer ou continuar fazendo o que não se quer.

De um modo geral, a caça (com espingarda ou pela captura em armadilhas)[16], a pesca no rio (esporadicamente no mar) e o plantio de roças não são atividades que ocupam sistematicamente os moradores de Parati-Mirim (o que parece valer para muitas áreas mbya litorâneas). Mas, ainda que não sejam atividades que reunam esforços quantitativamente significativos, nem resultem normalmente em volume maior para o consumo, a pesca e a caça e seu produto, assim como uma variedade de frutos coletados na mata (*ka'aguy*) são objeto de grande interesse pela população em geral.

O que Schaden ([1954]1962:45) afirmou quanto à "alegria" relacionada à caça e à pesca para os grupos guarani que conheceu nos anos 1940 parece poder ser afirmado para as aldeias atuais. Há um gosto especial por estas práticas, que as "brincadeiras" de meninos - que se juntam frequentemente para pegar passarinho com atiradeiras ou pescar no rio, ou ainda para fazer armadilha no mato – não deixam de demonstrar. O que o autor observa, contudo, sobre o contraste, à época, entre tais práticas e a atividade agrícola, naquele contexto garantidora da subsistência e objeto do maior investimento de trabalho, não se pode afirmar para as atuais aldeias fluminenses. Ainda que mantenham estas aldeias elementos de uma "orientação agrícola" - ou precisamente baseada no ciclo do milho, vinculado ao ritual anual

[16] Há também a caça a laço (*nhuã*), que parece ser menos praticada. Sempre que vi bichos trazidos do mato, um evento não corriqueiro nestas aldeias, foram aprisionados nos mundéus (*monde* ou *mondepi*, no caso dos menores, estes em geral feitos por meninos) ou vítimas da espingarda (*mboka*) de um ou outro homem que tem costume de usá-la. Para se ter uma idéia da dedicação à caça, noto que em cada uma destas aldeias, Araponga e Parati Mirim, um único homem, no primeiro caso um rapaz e no segundo um homem de cerca de 50 anos, merece a reputação de caçador, este último certamente mais que o primeiro, pela dedicação mais constante à captura de bichos e a reconhecida atitude de quem promove uma partilha ampla da carne que caça.

de nominação das crianças *(nimongarai*) -, não se dedicam com igual empenho ao do passado ao trabalho das roças.

A mesma observação feita sobre o interesse em relação ao produto da coleta, da caça e da pesca parece valer para o cultivo de roças. Se muitos preferem não se dedicar sistematicamente a ele, o que nasce nas roças plantadas por coresidentes ou o que se sabe dos cultivos em aldeias vizinhas a cada época do ano é sempre assunto de interesse, às vezes declarado no desejo de consumo, por moradores de um dado local. Assim principalmente em relação ao milho (*avaxi*), objeto da culinária mais sofisticada que algumas mulheres dominam, mas também a mandioca (*mandio*), altamente valorizada como acompanhamento para peixes e carne, ou a batata doce (*jety*), comumente assada na brasa e consumida nos pátios pelas mulheres e suas crianças[17].

A imagem dos Guarani agricultores é bastante difundida na literatura, de modo que a ausência de uma maior dedicação à atividade nas aldeias contemporâneas tem sido muitas vezes interpretada como resultado das transformações sobre um modo entendido como tradicional de agricultura, baseado na família extensa como unidade econômica, que vigoraria entre os antigos grupos guarani (veja-se, por exemplo, Schaden [1954]1962, entre outros).

Não é objetivo desta tese tomar em análise as transformações históricas sobre as formas de ocupação espacial e econômicas, mas algumas observações em torno do plantio, do lugar particularmente importante conferido ao milho entre os vegetais cultivados e do tratamento que se dá ao "trabalho"[18] podem contribuir para uma certa compreensão sobre os

[17] É um hábito comum a reunião de algumas mulheres aparentadas no pátio da casa de uma delas ou mesmo em áreas mais distantes das residências e próximas dos pontos de venda de artesanato na estrada, quando se os utiliza. Aí costumam estender seus panos, permanecendo sentadas com as crianças menores, fazendo algum artesanato, conversando e distribuindo, vez ou outra, algo trazido de casa - como batatas, pão ou biscoito -, ou comprado dos vendedores à beira da estrada.

[18] "Trabalho" é uma palavra adotada do português e de uso amplo, que suspeito alcance na prática um campo mais abrangente de significados que o temo mbya correspondente, *mba'eapo*. "Trabalho" refere-se a atividades diretamente ligadas à obtenção de alimentos ou de dinheiro que possa comprá-los, neste caso, compreendendo direta ou indiretamente relações com brancos. Assim, nos serviços que se faz para branco, na venda de objetos que os brancos compram, no "trabalho na aldeia" (funções remuneradas supra referidas) que os brancos pagam ou no trabalho na "roça comunitária" ou outros projetos desta natureza que os brancos implementam e para os quais devem fazer igualmente "pagamento" em refeições para os participantes. Por outro lado, "trabalho" também são funções que, até certo ponto, se definem em oposição àquelas atividades, enquanto "trabalho" próprio do guarani" e que não é pago, como é o caso do "trabalho do pajé". O termo assume, ainda, o sentido amplo de apoio ou "ajuda" por parte dos que ficam junto de um parente - normalmente mais velho-, dizendo-se, por exemplo, de um filho que colabora com seu pai que o rapaz "trabalha com ele". Quanto àquela primeira definição, que liga o trabalho à obtenção de recursos, note-se que não inclui atividades como a ida ao mato para caçar ou trazer algo (coleta), a pesca e também o plantio. As idas à cidade parecem guardar alguma semelhança com as andanças por estes lugares "da aldeia" (roça, rio, mato). Não se vai à cidade especialmente para o "trabalho", isto é, para vender artesanato; vai-se inclusive sem levá-lo muitas vezes. Eu diria que vai-se para ver o que é possível achar por lá, o que inclui certamente compras ("comprinha", como normalmente dizem) feitas com o dinheiro que se leva ou se ganha lá mesmo e também para o que mais se possa conquistar desta experiência. De todo modo, com a exceção daqueles que "não saberiam voltar" porque embriagados (*-ka'u*), a

envolvimentos com as diversas atividades nas aldeias mbya contemporâneas, apontando lugares de análise interessantes inclusive para a abordagem daquelas transformações.

A idéia de achar alguma coisa seria correspondente a uma outra: aquela de que Nhanderu põe - no caminho - o que se acha[19]. Plantar, capturar animais, assim como o próprio comer, devem implicar um grau moderado de atividade, conforme a ética mbya. Quando um homem refere-se ao plantio de sua roça costuma dizer que "planta alguma coisinha"; se caça, que "traz [um] bichinho do mato". Quando se come, deve-se fazê-lo junto com parentes e com a moderação de quem "come pouquinho" a cada vez. Minha impressão é que a noção de atividade moderada combina-se com aquela primeira idéia, de que as coisas, digamos, se põem (ou não) no caminho.

Considerando particularmente a agricultura, parece que o que nasce na terra não é visto como resultado direto e exclusivo do trabalho humano, ainda que dele dependa. Se na terra é preciso plantar, por outro lado, os cultivos "verdadeiros" (*ete*) existentes na morada dos deuses, também ditos serem os próprios d'o guarani', isto é, criados por Nhanderu para o consumo destes seus eleitos, têm justamente a capacidade de crescer sem a exigência do trabalho, e a de não acabar. No mito nhandeva, é a descrença da mulher de Ñanderu Guasu, que não acredita que já poderia colher o milho que o marido havia acabado de plantar, que leva este último à decisão de abandoná-la na Terra (Bartolomé [1977]1991: 43-44). Desde então, o trabalho se faz necessário. Por outro lado, eu diria, isto não anula absolutamente a questão da crença neste sentido. Como veremos ao longo desta tese, para os Mbya ela se põe constantemente às pessoas e entre elas no tratamento de diversos assuntos. E não deixará de estar estreitamente ligada a um tema clássico que na mitologia indígena sulamericana associa-se ao cultivo de plantas: aquele da brevidade da vida (Lévi-Strauss [1964]1991).

"Acreditar" (*-jerovia*) é um tema central nos comentários dos Mbya sobre as condutas humanas, consideradas da perspectiva de um mundo feito de alternativas onde é preciso estar atento para se fazer as boas escolhas, isto é, as capazes de garantir a maior durabilidade da vida.

Sugerirei mais tarde que a consciência da vida atual na Terra como experiência finita não tenha produzido uma ruptura absoluta entre o que se diz ter sido a experiência dos

---

maioria costuma trazer, mais cedo ou mais tarde, mas sempre ao longo do mesmo dia, os resultados de sua excursão.

[19] Apesar dos Mbya reconhecerem uma variedade de divindades que são invocadas nas rezas e estão associadas a direções distintas no céu, na referência à relação com o domínio divino, é comum falar-se de Nhanderu ("Nosso Pai": *nhande*, "nós[incl]", *-ru*, "pai") de modo unificado.

"antigos", que dispunham, entre outras coisas, dos cultivos "verdadeiros" para o seu sustento[20] e os Mbya contemporâneos (v. capítulo 5).

Com estas breves observações, pretendo chamar a atenção, sem a intenção de desenvolver aqui o ponto, para a importância que a agricultura parece ter na vida dos Mbya contemporâneos, ainda que, na experiência de diversas aldeias isto não se faça equivaler a qualquer investimento maior sobre a prática agrícola. Enquanto *tema* da relação com Nhanderu e da existência humana, a agricultura é matéria de grande interesse, como já teria apontado Schaden para os Kaiowa, cujo calendário econômico estaria definido nos termos de uma "religião do milho" (Schaden [1954]1962: 50).

Nas aldeias fluminenses aqui focalizadas não se observa um calendário detalhado de cerimônias acompanhando as fases de maturação do milho, como entre os grupos kaiowa (Meliá & Grünberg & Grünberg 1976: 241-243; Chamorro 1995: 75-99) ou entre os Nhandeva (Bartolomé [1977]1991: 35), mas o lugar particularmente importante do cultivo para a realização do ritual do *nimongarai* mantém-se, ainda que não se tenha eventualmente o "milho verdadeiro" (*avaxi ete'i*) na própria aldeia para isto. Onde ocorre, a nominação de crianças é sempre realizada à época da colheita deste milho, cujas sementes merecem normalmente o cuidado de algumas famílias que zelam para que não falte, a cada ano, ao ritual.

Quanto à dedicação à prática agrícola nas aldeias em foco, notamos diferenças significativas que tanto são expressas em termos dos gostos e habilidades pessoais, quanto parecem, como veremos, resultar de contextos particulares contemporâneos que reúnem, cada um a seu modo, formas diversificadas de trabalho e vínculos diferenciados de obrigação com um grupo ou casal que assume a posição de liderança em determinado local. De todo modo, o cultivo de roças, com algumas exceções, não é atividade que exerça maior atração entre as populações mbya que vivem nestas aldeias no litoral.

Em Parati Mirim, uma dedicação sistemática ao plantio pode ser observada no núcleo residencial de "baixo", que mantém com autonomia em relação ao núcleo do cacique suas roças. No núcleo de "cima", é notável a atividade de um homem sem esposa ou filhos, particularmente habilidoso e dedicado à caça e ao plantio. Na parte baixa, além ao cultivo de roças que complementam o sustento da família de Pedro e Lídia aí instalada, dá-se também a produção mais significativa de artesanato na área. Quanto ao caçador e plantador de roça Lourenço, homem solteiro que é chamado, de um modo geral pelas crianças da aldeia de

[20] Dos quais permaneceria até hoje um único exemplar, o *avaxi ete'i*, milho cultivado nas aldeias, usado para a preparação do *mbojape*, uma espécie de pão feito para as cerimônias de nominação das crianças.

"tio", destoa-se sua atividade da prática da grande maioria dos moradores do mesmo local. Lourenço mantém sempre o cultivo de roças próximas à sua casa, cuja produção muitas vezes atende à necessidade de famílias nem sempre próximas do ponto de vista do parentesco. Mantém também a prática regular de montar armadilhas (*monde*) para a captura de animais e costuma sair para caçar com espingarda (*mboka*). Nesta atividade, também, é o maior responsável pelo consumo (esporádico, contudo) da tão apreciada carne de caça (*xo'o*, "carne", na acepção mais verdadeira do termo), aqui também provendo normalmente outras casas e não só seu grupo familiar.

O mapa das atividades locais deve ser compreendido levando-se em conta as condições ambientais, os limites da área e os modos de organização do trabalho presentes nos diversos contextos, variáveis, inclusive, no interior de uma mesma aldeia, seja por estilos diversos que se delineiam no nível familiar, seja por variações populacionais e de oportunidades de trabalho a partir da relação com os brancos etc.

Contrastando com a aldeia de Pinhal, no Paraná, de onde o grupo de Miguel se deslocou na década de 1980 para o sudeste, Parati Mirim atualmente possui uma área bastante reduzida, com espaços muito limitados entre as casas para a feitura de roças. Algumas áreas maiores de roça (ora de milho, feijão ou banana) são delimitadas fora do espaço ocupado pelas casas, seguindo-se em direção à praia, na baixada ou em porções de terra cultiváveis nas encostas. São estes os espaços definidos como "roça" (*kokue*) quando se representa a aldeia como conjunto (por exemplo, como exibia um mapa feito pelos professores indígenas e exposto na escola). É também, eu sugiro, particularmente esta a roça que não atrai interesses, ou melhor, que parece opor-se mesmo aos interesses da maioria dos moradores da aldeia. Quando cultivadas, reúnem o trabalho coletivo de grande parte dos homens, muitos acompanhados de suas esposas, sob a coordenação do cacique e sua mulher. Freqüentemente trata-se de "projetos comunitários" financiados por agências como a Emater, e apoiados pela Funai. Para a derrubada e o plantio, são feitos mutirões que devem obrigatoriamente ser "pagos" com comida (refeições que são preparadas próximo ao local de trabalho e que são servidas aos participantes e suas famílias), os mantimentos sendo fornecidos por uma das agências envolvidas. Aqui, como em outras atividades que costumam reunir esforços coletivos pode-se notar desagrado ou rejeição, às vezes explícita, à participação. Assim, por exemplo, nos contextos em que os homens em geral são chamados para a capina e limpeza de pátios próximos à casa do cacique e arredores da escola e do posto de saúde (v. mapa 2)[21].

[21] Contraste-se com a observação de Schaden em relação ao mutirão, considerado pelo autor a forma tradicional de trabalho entre os Guarani (Schaden [1954]1962: 57-61).

O que parece estar em jogo são orientações divergentes quanto ao trabalho e a produção da subsistência. Em princípio, opõem-se ao que, às vezes, é dito ser um modo "antigo" de organização do trabalho e das atividades nas aldeias, aquele do *trabalhar para alguém* (neste contexto, o cacique[22]), e a perspectiva da produção da família nuclear, voltada para seu próprio sustento, modo econômico que tende a se expandir nas aldeias fluminenses da atualidade, vinculado-se principalmente à atividade artesanal. Mas há ainda um outro modo, que corresponde a certa leitura do mundo indígena pelos brancos, introduzida com os projetos de desenvolvimento em áreas indígenas, modo que recebe normalmente o qualificativo "comunitário". Na prática, tais projetos representam atualmente importante fonte de recursos para as aldeias, mas frequentemente têm vida curta, o que parece estar diretamente relacionado à impropriedade de uma participação econômica "comunitária" (isto é, que toma como coletivo o conjunto de moradores de uma área, chamado, então, "comunidade"). Os projetos desconsiderariam os princípios que orientam o parentesco e a subsistência entre as populações mbya. A tendência é frequentemente uma reapropriação, no âmbito da aldeia, dos recursos disponibilizados, e uma redefinição dos objetivos iniciais, o que implica em certa negociação interna, muitas vezes objeto de críticas aos que são capazes de tirar vantagens daí, seja por posições de liderança que ocupam ou por funções que assumam nestes contextos específicos favorecendo-lhes o acesso aos respectivos recursos. Se estes eventos demonstram que, entre os Mbya de uma dada localidade, não prevalece absolutamente uma perspectiva "comunitária", é provável que produzam, ao longo do tempo, novas formas de relacionamento com implicações políticas importantes.

Negociações com brancos para o desenvolvimento de atividades nas áreas mbya são atualmente não apenas fonte de grande parte dos recursos necessários à subsistência, mas também podem ter implicações políticas importantes no nível local. Elas criam remunerações em dinheiro, viabilizam uma série de serviços e recursos – como gêneros alimentícios e remédios – para a população local em geral. Ainda, elas constróem certos espaços para o desenvolvimento de novas formas de liderança que fariam oposição à concentração das decisões nas mãos do cacique, normalmente o chefe do grupo de parentesco mais expressivo no local[23].

[22] No tempo chamado "antigamente" (*yma*) seria para o xamã-líder do grupo que se o faria. Idealmente este protegeria aos que lhe acompanhavam, que, por sua vez, punham-se sob seu comando inclusive para a definição dos afazeres diários do grupo. Assim se ouve em narrativas sobre os "antigos".

[23] Observa-se aqui, de modo incipiente, uma tendência que se manifesta com mais força noutras aldeias mbya, onde se reconhece certa "liderança jovem", ao que parece, associada diretamente à habilidade de fala-negociação que se constrói na interação com os brancos que atuam nas áreas.

"Trabalho para a comunidade" é uma forma de referência de uso comum atualmente entre os Mbya que se aplica às atividades que, pelo menos teoricamente, definem-se pela participação em *projetos* visando atender à "comunidade" de um modo geral em determinada área (a população de uma aldeia). Engloba desde o trabalho nas roças e criações "comunitárias", o exercício das funções dos "agentes" na saúde e saneamento, até a prática mais ou menos regular da representação da aldeia em reuniões junto a outros grupos mbya e frente aos brancos. Inclui, também, a função de "professor", aquele que "ensina criança" e "cuida da escola", um espaço que se define ele próprio como "comunitário", pelo menos em alguns momentos. É aí que se fazem normalmente as reuniões programadas por agências que atuam na área para a discussão de temas como a saúde e a terra. É na escola que se recebe quem vem de outras aldeias não para visitar parentes, mas para alguma participação nestes eventos de reunião da "comunidade".

Como é o caso também em outras matérias, a escola e seu caráter "comunitário" são pontos controversos entre os moradores, tanto no que diz respeito ao que chamaríamos de sua função pedagógica, quanto em relação à prática de funções que se definem a partir dela ("professor", "merendeira"). Em síntese, ainda que teoricamente fundada na noção de "comunidade", a escola tende a não corresponder, na prática, a um modo comunitário de funcionamento, ao que parece, por que as atividades a ela vinculadas tendem a assumir a feição de tantas outras orientadas pelo parentesco. É difícil que se produza, neste contexto, tanto, digamos, uma demanda comunitária[24] quanto uma distribuição de serviços e recursos igualmente comunitária (geral e igualitária), o que torna normalmente a "merenda" (um volume considerável de ítens alimentícios recebidos a cada mês, cuja distribuição é controlada por um dos professores) um objeto de posições discordantes, um motivo de críticas e ciúme[25].

Deve-se notar que a escola, para além do que foi dito, é um espaço de uso variado pelos moradores da área. Por ela costumam transitar livremente crianças, que brincam, vêem televisão, e, vez ou outra, são reunidas (quando seus pais e elas próprias fazem esta opção) por um dos professores, disposto a ensiná-las, no quadro negro, noções da língua mbya e português, os números e cálculos matemáticos básicos. Em certos períodos, adultos também se reúnem em "aula", mas, num ou noutro caso, a atividade não assume regularidade diária,

[24] Ainda que este argumento se faça presente na crítica dirigida por alguns moradores aos que assumem a função de professor, mas, conforme os críticos, não trabalhariam para a comunidade.

[25] A escola de Parati Mirim foi construída a partir de doação feita por um médico filantropo italiano, Dr. Aldo Lo Curto, que montou uma rede de contribuintes na Europa e Japão para financiar projetos junto a algumas populações indígenas no Brasil (e também em regiões africanas). Este médico e sua rede de contribuintes também são responsáveis pela construção da atual escola em Araponga, pela compra do carro que serve a esta aldeia e pela feitura da nova casa de reza em Parati Mirim, construída em 2003.

ou, se o faz, não tem continuidade normalmente por mais que uma semana ou duas, às vezes, demorando meses a se repetir. Não parece haver um consenso sobre a necessidade de um ensino regular escolar, nem sobre a que deveria corresponder. As discussões em torno do tema tendem a assumir a forma de crítica aos que se beneficiam através da escola, pela ocupação dos "cargos" de professor. Neste contexto, a crítica ao "trabalho" (ou falta deste) do outro coincide com a reclamação por aulas para as próprias crianças. Mas, quando o assunto se estende para além deste contexto, ou seja, quando se comenta a *instrução* de modo mais amplo, é comum ouvir-se entre os Mbya a oposição entre a escola, e, junto com ela, a escrita (associadas ao *jurua*, que "tem que escrever para guardar") à forma "tradicional" de transmissão de conhecimento na aldeia. Esta forma é definida conceitualmente como o modo do *xeramoi* orientar seu grupo por meio do falar-aconselhar (- *mongeta*). Sem discutir diretamente a escola, observo que este é um consenso forte: o *saber* encontra-se profundamente ligado a noções como "ouvir" (-*endu*), "falar" (-*ayvu*), "aconselhar" *(- mongeta*). A isto voltarei mais tarde. Numa versão algo conciliadora, há quem diga que o professor deverá ensinar tanto na escola quanto na *opy*, tanto o conhecimento dos brancos quanto "a cultura guarani"[26].

Jurua, *dinheiro e a economia do artesanato*

Se o mundo mbya está longe de se resumir à relação com *jurua*, por outro lado, não se pode pensar a vida atual nas aldeias sem o que vem do mundo dos brancos. A produção da subsistência, orientada fundamentalmente pelo parentesco, por outro lado, é impensável sem a participação dos recursos que vêm "do *jurua*". A vida compreende relações com espaços como a mata (*ka'aguy*), a cachoeira (*yakã*), a roça (*mbaety* ou *kokue*), domínios que compõem o *mundo* mbya e o provêem material e simbolicamente. Sem eles parece impossível pensar a humanidade e sua continuidade; mas este mesmo mundo que teria existido anteriormente sem o branco (conforme relatos de mitos feitos para mim, pessoalmente), é atualmente inconcebível sem o *jurua* e o seu dinheiro, sem as cidades e (neste caso) seus turistas.

[26] Dentro dessa perspectiva desenvolveu-se a partir do ano 2000 um projeto de "Educação Indígena" intitulado "Formação de Professores Guarani Mbya: memória e temporalidade" sob a coordenação do Prof. Dr. Armando M. Barros do Departamento de Fundamentos Pedagógicos da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF), envolvendo os professores indígenas das 3 aldeias mbya da região. O trabalho se constituiu de um curso de extensão universitária onde profissionais de Pedagogia da UFF e os professores indígenas trabalharam noções de "temporalidade" a partir da percepção mbya, como proposta didática para a elaboração de um livro cujo conteúdo foi definido pelos próprios professores das aldeias, em contraposição à tradicional "cartilha" (Projeto Livro "Memória e Temporalidade Guarani Mbya" (mimeo) – veja-se Aldeia de Parati Mirim 2002).

Não há carne saborosa como a de caça, é um consenso. Entretanto, o volume maior de carne que se consome em Parati Mirim e também na aldeia vizinha de Araponga, que dizem ter bastante bicho no mato (um dos critérios de definição do "mato bom", *ka'aguy porã*) vem da cidade. E junto com as carnes, vem também uma lista de ítens aí comprados: *kumanda* (feijão), "trigo" (farinha de trigo utilizada para a feitura do *xipa*, uma espécie de substituto, frito, do *mbeju*, assado, também usada em pratos como o *reviro*, que acompanha carnes assadas ou é consumido com café), o fubá, com que se faz o *rora* (também um acompanhamento para carnes), o arroz, o macarrão, o café, o açúcar, o "guaraná" (nome genérico para refrigerantes, altamente apreciados nas refeições) e outros gêneros alimentícios, além do *ka'a* (erva mate) e *pety* (fumo picado) consumidos diariamente.

O dinheiro que os compra, como vimos, igualmente vem do mundo dos brancos, de relações que se estabelece com ele. Aqui interessa-me particularmente uma de suas formas de aquisição, a venda de artesanato, pelo fato desta atividade constituir-se em um dos meios mais eficazes de obtenção de dinheiro, além de ser uma alternativa econômica capaz de adequar-se a formas variadas de organização do trabalho via parentesco.

Vende-se artesanato a turistas que transitam pela estrada que corta a área , nos pontos de venda que são montados por algumas famílias em várias alturas da estrada (v. mapa 2) ou na cidade de Parati, numa das principais ruas do chamado Centro Histórico, a conhecida Rua do Comércio, que costuma reunir em vários pontos grupos de vendedores das três aldeias fluminenses. Em alguns casos, a comercialização pode envolver a mediação de uma loja naquela cidade ou estender-se a outros pontos de maior envergadura. Exemplo disto foi o vínculo estabelecido com o "Programa de Artesanato Solidário" da *Comunidade Solidária* (projeto filantrópico da Presidência da República dirigido por Ruth Cardoso) e do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular em parceria com o Projeto Pró-Índio da UERJ que atua nas áreas mbya do litoral do Rio de Janeiro. O projeto resultou numa exposição com comercialização de artesanato das três aldeias mbya da região na Sala do Artista Popular do Museu Edson Carneiro, no Rio de Janeiro, no período de 28 de novembro a 29 de dezembro de 2002.

Estas formas mediadas de comercialização, contudo, não parecem concorrer com a venda direta nos pontos da estrada ou nos panos à rua, prática que envolve membros de todas as famílias de Parati Mirim.

O artesanato, atividade que exige certas habilidades e uma disposição que nem todos têm, seja para a coleta e preparação do material (taquaras, paus de embaúba, cipós, sementes etc) ou para a feitura das peças, tem atraído um número considerável de indivíduos e famílias

nucleares, sendo, em muitos momentos, a principal fonte de dinheiro para estas famílias. Reúne homens e mulheres, jovens e maduros, que, sentados nos pátios ou varandas de suas casas, tecem cestos (*ajaka*) com tiras de taquara, na maioria tingidas (com anilina comprada na cidade), esculpem e "desenham" (*-mbopara*: "grafar", "escrever") com ferros levados ao fogo (pirografia) os bichos em miniatura, os paus-de-chuva (*yvyra piriri*), chocalhos de cabaça (*mbaraka miri*) enfeitados também com penas tingidas, pequenas zarabatanas ou arcos e flechas (ornamentados com detalhes tecidos em taquara) ou montam colares (*mbo'y*) com sementes colhidas no mato ou miçangas compradas na cidade.

Além de utilizar, em grande parte, materiais que se encontram na própria mata da aldeia ou em áreas próximas exploradas, o artesanato é atividade que acompanha o ritmo diário das casas. O pátio onde se tece é o mesmo em que se acende o fogo para o preparo dos alimentos e onde brincam as crianças. É onde têm lugar a comida e a conversa que envolve os parentes. Estes contextos podem variar e o fazem frequentemente. É possível que alguns pátios, como o do cacique e o da casa do casal que encabeça o grupo familiar na parte baixa da aldeia, reunam maior número de mulheres com seus panos estendidos e crianças ao redor neste afazer, ou, noutros casos, que um casal, em sua própria casa, opte por certa privacidade na produção de suas peças. No caso do grupo familiar de Lídia, na parte baixa da aldeia de Parati Mirim, o artesanato é uma atividade organizada no nível da família extensa e controlado, tanto na produção quanto na venda, por esta mulher, que coordena a cooperação dos filhos e filhas, genros e noras. Mas, na maioria dos casos, a atividade tem representado, ao que parece, uma estratégia de subsistência interessante principalmente para famílias nucleares que se comportam como unidades de produção, conforme uma orientação econômica que visa a autonomia em relação a um grupo mais amplo de parentesco e ao controle sobre o próprio trabalho por aqueles que assumem posição de liderança aí, casais mais velhos do próprio grupo familiar ou o cacique da aldeia. Na medida em que atividades desenvolvidas dentro da área da aldeia tendem a ter maior controle pela família que encabeça o grupo de co-residentes, algumas vezes definindo-se propriamente como "trabalho *para* o cacique" (que muitos homens adultos rejeitam explicitamente), estratégias econômicas familiares como o artesanato ganham espaço. A "discrição" que o artesanato permite, na produção e comercialização (v. a seguir) resulta, então, em certa independência em relação àquele "centro", do qual, contudo, não se pode ou se quer desvincular completamente. A não ser no caso de uma opção por deixar a área, manter aquele vínculo é importante já que o "centro" controla também a distribuição de grande parte dos recursos obtidos através das relações com os brancos e suas agências.

No fabrico dos objetos ou na comercialização direta na cidade, forma de venda preferida pela maioria dos que se dedicam à atividade, torna-se visível esta tendência. A economia familiar (nuclear) ganha certa invisibilidade quando se toma um ônibus até a cidade, levando-se o próprio artesanato para vender. O que ocorre por lá, o que se vende ou se compra não está à vista de todos, podendo-se, portanto, exercer maior autonomia no uso dos próprios recursos, e, possivelmente, restringir o grupo de consumidores dos itens comprados. Ainda que muitos não freqüentem livremente as casas de co-residentes na aldeia e afirmem ser impróprio ir comer em casa de quem não seja parente muito próximo, "mostrar" o que se tem ou se traz da cidade não deixa de ser constrangedor, por abrir esta possibilidade.

Além da discrição sobre o que se traz da cidade, o passeio até lá não deixa de ser em si mesmo uma oportunidade de consumo livre dos olhares vigilantes das chegadas do ônibus à aldeia. Certas famílias nucleares fazem-no com muita freqüência, ou mesmo alguns homens ou mulheres sozinhos ou acompanhados por uma ou duas de suas crianças.

Na cidade, os artesãos formam um conjunto que se visualiza como uma seqüência de panos ao longo de uma mesma rua comprida. Se há muita gente mbya, a tendência é haver certa concentração dos moradores de cada aldeia em um ponto. Caso contrário, costuma-se ver espalhados os panos das famílias de uma mesma aldeia por vários pontos. Entre os que ficam nos panos, costuma-se formar pequenos grupos (duas mulheres e uma ou outra criança) que se aventuram por outras ruas da cidade para comprar ou pedir comida em restaurantes ou à busca de outros ítens de interesse, havendo um movimento de idas e vindas algo constante. A rodoviária, onde chegam todos os que vêm das aldeias e a Rua do Comércio em Parati são pontos de convergência, mas, aqui, como na aldeia, uma perspectiva particularizante tende a se manifestar, como se o separar-se de um conjunto fosse sempre um modo interessante de agir.

O dinheiro, como já foi dito, é principalmente um meio para a compra de comida e a satisfação de vontades que se tem frequentemente e podem ser traduzidas como fome de algo em particular, por exemplo, vontade de comer (-*'u*)[27] melancia, milho verde, peixe. A visita à cidade pode se justificar pela busca de uma tal satisfação (desejos deste tipo manifestados por crianças são frequentemente comentados pelos pais, que demonstram a intenção de satisfazê-los), e é possível, também, que estimule uma série destas vontades. Nossos períodos de permanência na rodoviária, à espera do ônibus para voltar à aldeia, foram sempre momentos

[27] Este verbo distingue-se daquele que se refere especificamente ao consumo de refeições (-*karu*). No caso destas manifestações de desejo, usa-se sempre o verbo –*'u* ("comer", "tomar").

excessivos (conforme os meus padrões) de consumo de picolés, refrescos, salgados, biscoitos, balas e o que mais viesse e fosse possível comprar.

Dinheiro e as relações entre parentes

Nem só o artesanato é fonte de acesso ao dinheiro, assim como nem só este é o meio de se conseguir comida. De todo modo, dinheiro e comida estão, na maioria das vezes, associados diretamente ao *jurua*. A comida vem, também, com os "projetos", a "merenda" escolar e as "cestas básicas" fornecidas às aldeias. O dinheiro, como vimos, pode-se "achar" em trabalhos prestados ou implementados por brancos, fora da aldeia ou dentro dela, ou em programas de auxílios mantidos pelo governo, e, para os mais velhos, homens e mulheres, na "aposentadoria".

Mas se conceitualmente dinheiro é coisa dos brancos (há um certo consenso em torno da idéia de que *jurua* [indiferenciado] é que tem [bastante] dinheiro), na prática, também, faz a mediação de relações entre indivíduos mbya. Ele é usado entre moradores de uma mesma aldeia ou de áreas vizinhas para a compra de artesanato para a revenda na cidade, para o pagamento da feitura de casas, para a negociação de aparelhos usados, como geladeiras, fogões a gás ou televisores e antenas parabólicas[28]. Ouvi dizer que o dinheiro seria também a forma de pagamento pela preparação de um "remédio do mato" (*põa ka'aguy*), pelo que sei, o único entre tantos utilizados pelos Mbya que é negociado desta maneira: aquele que faz cessar a concepção de crianças, provisoria ou definitivamente, remédio que poucos saberiam achar, fazer[29].

Duas orientações parecem estar presentes no uso do dinheiro. Este parece ser pensado efetivamente como meio de satisfação de necessidades. O dinheiro é para gastar, e não outra coisa. Só faz sentido juntar dinheiro, o que a maioria considera muito difícil, para fazer uma viagem longa, por exemplo, quando é preciso tê-lo para pagar a passagem e o lanche na estrada. Quanto às relações por ele mediadas, parecem não se diferenciar de outras formas de troca vigentes das quais está ausente. Em viagem a Palmeirinha e Pinhal, no Paraná, participei de uma série de negociações, que variavam desde a troca entre peças de roupa que se tinha

[28] Estes itens passaram a ser utilizados em maior escala na aldeia a partir do fornecimento de energia elétrica na área a partir de 2002.

[29] Tratamentos com "remédio do mato" (*poã ka'aguy*), benzeções ou outras terapêuticas não são normalmente "pagos". Já ouvi o comentário de que se deve "pagar" a quem auxilia no parto da própria criança com presentes ou "ajuda" (colaboração no trabalho, por exemplo), ainda que não possa afirmar que ocorra efetivamente na prática. No caso de tratamentos por xamãs, com tabaco e/ou envolvendo o uso destes "remédios", contudo, um aspecto bastante enfatizado nos discursos destes especialistas, contrapondo o seu "trabalho" ao "do *jurua*" (serviços religiosos e medicina), é justamente o fato de não cobrarem pelo mesmo.

levado na mala com esta finalidade por contas coletadas naqueles locais para a confecção de *mbo'y* (colares), a troca direta de *mbo'y* ou de contas, até a compra e venda de *petÿgua* (cachimbo para o consumo de tabaco, fabricados com madeira de pinho). Ana Rosa, uma das companheiras de viagem, comentou, certa feita, que sentia "pena" (*-mboaxy*) de uma moradora local e queria, assim, comprar-lhe as contas que tinha para vender, as quais ela própria poderia vender de novo, depois. O que parece estar em questão no uso do dinheiro não é um acréscimo material sobre a transação, para o que não há um investimento real na prática, mas a efetivação de uma transação, alguma troca.

Se a presença do dinheiro não gera uma lógica do lucro, o ganho de dinheiro não deixa de ter implicações importantes na política local. As funções remuneradas são alvo do interesse de várias pessoas, mas costumam concentrar-se nas mãos dos parentes próximos do cacique. Seus ocupantes são alvo de críticas recorrentes por outros indivíduos, que consideram que poderiam desempenhá-las com mais competência. Não só a remuneração em dinheiro é objeto de disputa (pelo menos, em potencial); também o acesso privilegiado à comida, quando é o caso. Assim, aquele que ocupa a posição de "professor" tem normalmente o controle sobre as formas de distribuição e o volume de mantimentos repassados a cada família. Entregando alguns ítens às casas ou fornecendo refeições na escola, considerando-se a forma mais usual da cozinha e consumo de refeições no âmbito dos grupos domésticos, é pouco provável que esta distribuição tenha maior amplitude.

As possibilidades que surgem a partir das relações com os brancos, em diversas instâncias, entram no jogo político que se expressa, de um modo geral, como oposição entre um princípio de autoridade, que tende a manter reunido determinado grupo de parentes, e outro, de autonomia, sempre a atualizar diferenciações internas ao grupo.

O jogo se manifesta no plano da aldeia, tomada como conjunto. Observamos anteriormente a tendência à autonomização econômica das famílias nucleares, que, enquanto permanecem na aldeia, contudo, não se desligam do núcleo do cacique, o qual concentra as decisões com efeitos mais coletivos, sendo o mediador principal na negociação com brancos para a obtenção de recursos e a prestação de serviços de que estas famílias podem usufruir, pelo menos parcialmente. Este núcleo funciona também, ora mais, ora menos, como centro de distribuição de bens materiais e simbólicos (isto é, quando o chefe ou cacique é, também, reconhecido como homem capaz de *orientar* seu grupo, geralmente, mas não exclusivamente, por sua capacidade xamânica). Pôr-se sob a proteção de um chefe do grupo de parentesco (alguém que pode assumir mais ou menos a posição de *líder*, associada a certas capacidades, em especial de *fala* e de *cura*, em sentido amplo) ou abrir mão desta, à busca de um caminho

próprio de vida, são perspectivas que estão sempre a competir na experiência dos grupos mbya em foco. Isto vale não só no plano da aldeia, mas no interior de uma própria família, às vezes ainda bem pouco extensa. De modo que *grupos* mbya são geralmente agrupamentos instáveis. Voltaremos a tudo isto mais tarde, por ora sendo importante dizer que apenas considerando este jogo de forças e as alternativas que surgem para os que dele participam é possível compreender a realidade atual das aldeias fluminenses, com suas formas de trabalho, modos de subsistência e relações econômicas. Sugiro que a variação entre adesão e desinteresse por certas atividades e maneiras de cumpri-las, entre modos mais ou menos "coletivos" de organização do trabalho e da economia, temas que são normalmente tratados por autores de referência, no âmbito das transformações de um padrão guarani antigo (Schaden [1954]1962: 57-61), expressa ao meu ver, antes esta instabilidade estrutural que uma possível "desestruturação" de uma economia tradicional. As feições variáveis que assumem as aldeias mbya entre si, os modos de vida diversos presentes na história de uma família, tudo isto demonstra, ao que parece, não apenas uma grande capacidade de adaptação a contextos diversos, mas também um movimento que se origina *dentro*, que estaria sempre por não estabilizar grupos, nem economias ou formas de trabalho.

Schaden tem a atenção bastante voltada para o que considera aspectos da aculturação econômica de grupos guarani. A produção e o trabalho parecem-lhe o lugar particularmente afetado por processos aculturativos, que tenderiam a introduzir gradativamente formas de trabalho, produção e consumo que tomam por base o indivíduo, e desorganizariam o modo tradicional entre os Guarani da economia coletiva, ou seja, a "feição comunitária de produção e consumo" (Schaden [1954]1962: 45) e os "padrões de trabalho coletivo" (idem: 57). Formas de trabalho baseadas na "solidariedade" de um grupo local (como o mutirão para abertura de roças ou construção de casas) ou o modo amplo de repartição dos produtos da caça são apresentados pelo autor como exemplos deste modo de produção e consumo coletivo vigente entre os Guarani antigos caracterizados como fundamentalmente "agrícolas". Sem perder de vista as transformações que a adoção de novas atividades e formas de obtenção de gêneros de consumo podem vir a produzir (processo que não pretendo analisar aqui), a experiência dos grupos mbya em foco traz para análise alguns elementos que merecem atenção. A começar, o fruto de trabalhos individuais, remunerados inclusive em dinheiro, não implica imediatamente em consumo baseado em interesses individuais. Salários podem ser, inclusive, plenamente incorporados à economia do grupo doméstico. Não há uma equivalência imediata entre produção e consumo. Ainda, os dados apresentados por Schaden quanto à diferença percebida entre uma equidade na distribuição da caça (trazida, às vezes, por único homem) e a

perspectiva da cobiça individual quando o que está em questão são, por exemplo, bananas (idem: 56) chama a atenção para diferenciações que continuam a ser feitas entre os Mbya contemporâneos em matéria de consumo. É possível que remetam, eu sugiro, a modos distintos de concepção e de relação com o que se vai comer. Nas aldeias mbya fluminenses, a caça não é certamente uma atividade preponderante, mas seu produto continua sendo altamente valorizado e sua simbólica é fundamental às práticas e noções que orientam os humanos em suas relações com seres que habitam *ka'aguy* (o "mato", a "floresta"). Como entre os grupos estudados por Schaden na década de 1940, presas trazidas do mato por homens que fazem *monde* (mundéu), capturam bichos no laço (*nhu'ã*) ou matam-nos com espingarda (*mboka*) são sempre distribuídas de modo mais amplo que outras "comidas", e delas, também, sempre se diz que se deve comer tudo.

O que parece interessante notar é que o que funciona como unidade de produção e consumo varia com um conjunto de fatores, que dizem respeito às situações concretas de subsistência em cada contexto, mas também ao *movimento* do parentesco, em sua redefinição constante de "unidades" (veja-se o capítulo 3 desta tese). Isto parece valer mesmo para o modo agrícola de economia, que define participações *coletivas* no trabalho das roças em diferentes níveis, podendo corresponder, por exemplo, ao trabalho na roça do próprio grupo doméstico, à cooperação na roça do cacique etc. Ainda, é preciso notar que, no campo do parentesco, a *autonomização* econômica corresponde, muitas das vezes, ao início da constituição de novo grupo de parentes ou de nova liderança. Exceto para os que abandonam a vida entre os parentes, indo morar de vez entre os brancos, novas formas de trabalho, de ganho de dinheiro e de consumo (intensificadas pela frequência às cidades) não têm se desvinculado de uma orientação básica de organização das relações sociais pelo parentesco.

Parentesco e liderança: o mapa local

Aqui chegamos ao que poderia ter sido o ponto de partida na descrição de um mapa geral da aldeia: o parentesco. Pois que através dele principalmente é que se tornam legíveis outras dimensões da vida aí, como a economia e a política. Opções econômicas lhe dizem respeito diretamente, e a política, por sua vez, nada mais seria que a expressão daquele jogo entre tendências divergentes de que se falou anteriormente no âmbito de um grupo de parentesco, seja ele mais ou menos ampliado. Como as tendências estão sempre aí e os contextos atualizam-se constantemente, um mapeamento da aldeia será sempre um corte no tempo, uma interrupção sobre o que são processos.

A descrição sobre o comportamento de grupos de parentes envolve uma dimensão temporal. Instantes de maior concentração e de possíveis cisões estão relacionados à história de sua constituição e se manifestam com maior ou menor freqüência conforme as fases de seu desenvolvimento e circunstâncias concretas que se põem.

Neste momento, interessa-nos não discutir diretamente o parentesco em suas múltiplas dimensões, mas mapeá-lo de modo geral e em sua expressão mais concreta, no plano da aldeia. Há mais de um modo de fazê-lo. É possível, como já foi dito, perceber uma divisão mais geral entre a parte baixa e alta da aldeia. O grupo residente na primeira é uma família extensa com grande autonomia nas atividades que desenvolve - roças, produção e comercialização de artesanato - e nas decisões que dizem respeito aos seus participantes. Freqüentemente este grupo assume o lugar de um parceiro, digamos, do grupo do cacique, com o qual negocia sobre assuntos de interesse de ambos os "locais". Esta família comporta-se, no momento atual, como uma unidade econômica, sendo notável o controle exercido pelo casal-cabeça sobre seus membros. Particularmente chama a atenção a postura de Lídia. De seu assento no pátio controla os movimentos e a colaboração de todos, no artesanato, nos cuidados do fogo e preparo de alimentos, no trato das crianças. Distribui o produto das compras às casas das filhas e, na maior parte das vezes, compartilha com elas e suas respectivas famílias as refeições.

Quando se passa à descrição da parte alta, o "conjunto" pode ser lido de modo mais variado. Trata-se do grupo familiar de Miguel, estendido a partir dos casamentos de seus filhos e netos. Alguns setores residenciais tendem a se formar a partir da proximidade entre as casas de irmãos, que compartilham, com freqüência, as refeições e afazeres, ainda que cada casa tenha sempre seu próprio fogo de cozinha (v. mapa 2 e diagramas 3 e 4, para a relação entre as casas). Na casa e na varanda do cacique e de sua esposa reúnem amiúde um grupo maior de pessoas, especialmente nas reuniões informais matinais ou noutros momentos do dia, mas não funciona normalmente como local de refeições compartilhadas por um grupo maior que o de seus residentes. Membros das famílias dos filhos e filhas do casal podem comer aí, mas não se reúnem propriamente para isto. Algum mantimento estocado nesta casa pode ser solicitado e entregue às famílias destes filhos ou filhas, mas certa reserva é mantida particularmente nas refeições, o mais frequente sendo o uso, em cada casa, de seu próprio fogo. De todo modo, a casa do cacique não deixa de ser um ponto de distribuição e de encontro, e não só do grupo de parentes mais próximos - filhos e filhas e os filhos e filhas destes, vários já casados e com crianças. É daí que saem para as diversas casas as cestas básicas recebidas pela aldeia uma vez por mês, e também as demandas para a colaboração em

trabalhos como a construção da *opy*, a limpeza de certas áreas, a representação da aldeia em reuniões com brancos etc.

Em sua varanda apresentam-se normalmente os que chegam de outras aldeias em visita, bem como moradores que pretendam ausentar-se por algum tempo, e que optem por "pedir permissão" ao cacique para fazê-lo[30]. Ainda que a maior parte das decisões envolvendo a relação com os brancos - seus projetos e participação na aldeia - ou com implicações mais gerais para os moradores da área esteja concentrada nas mãos de um grupo mais restrito formado pelo cacique e alguns de seus filhos, não se pode dizer que, de um modo geral, a casa do cacique ou seu grupo familiar funcione efetivamente como um centro de decisões para o conjunto dos moradores da aldeia. Uma série de fatores concorre para que este "coletivo" se comporte ora mais, ora menos enquanto grupo vinculado ao cacique, o que varia com os contextos e as matérias envolvidas. Já vimos que a busca e o consumo de alimentos tendem a certa particularização das casas ou grupos de casas com relações mais íntimas entre si. A obtenção do dinheiro, que prevalece como meio de aquisição de comida, é assunto de cada casal ou família e tende a autonomizá-la, em maior ou menor grau, em relação ao grupo doméstico de que participa. Mas tudo isto só ganha forma a partir dos comportamentos efetivos das pessoas, em que contam as habilidades específicas, as oportunidades que surgem e as opções feitas a cada momento.

É possível supor uma tendência no desenvolvimento dos grupos de parentesco, que marca um padrão entre populações guarani, correspondendo ao desmembramento de um grupo na medida em que se desenvolve nova "liderança" em seu interior. Assim, parece improvável que mais de um chefe de parentela expressiva em termos numéricos permaneça num mesmo local. A dispersão seria, então, um resultado "natural" do crescimento do número de descendentes de um homem que, por sua vez, dispõe-se a permanecer junto à sua esposa e descendentes. Se esta é a base da formação de um grupo, entretanto, a constituição de uma liderança propriamente envolve, entre outras coisas, as capacidades deste homem que chefia o grupo de parentesco para mantê-lo sob sua proteção e controle. As mais fundamentais parecem situar-se no domínio da *fala* e da capacidade xamânica, isto é, capacidade de aquisição de conhecimentos e poderes que, vindos de Nhanderu, devem ser usados no cuidado (proteção e cura) de parentes. O líder é aquele com capacidade de orientar-proteger os que permanecem sob seus cuidados ou que o seguem. O *opita'i va'e* , xamã curador e chefe de

[30] As conversas com os brancos ocorrem, contudo, em espaços mais afastados da casa, nos pátios, em frente à escola ou o Posto de Saúde. É aí que ocorrem normalmente as conversas com funcionários da Funai e Funasa (quando não se trata de reuniões). Tais conversas tendem a reunir outras pessoas que não as diretamente ligadas ao cacique, gente que vem tratar de interesses particulares ou ouvir o que se fala.

família extensa ou parentela, é conceitualmente o detentor por excelência destes saberes-poderes, mas as situações concretas demonstram que não só o *tamoi* que ocupa o lugar de chefe de um grupo de parentesco dispõe destas capacidades, de modo que seus "seguidores" poderão sempre optar por permanecer ou não (durante maior ou menor tempo) junto a ele, conforme suas próprias impressões ou "conhecimento"[31] adquiridos através da experiência pessoal. Além da relação com esta orientação de um "antigo", outros fatores concorrem para as escolhas que efetivamente se faz: o gosto ou desgosto pelo ambiente, as oportunidades econômicas, as formas vigentes de relação com os brancos etc – que interferem na constituição das configurações locais, com suas especificidades.

As localidades guarani podem e são normalmente descritas primeiramente enquanto grupos de parentesco sob a liderança de um homem ou casal mais velho que o encabeça. Parati Mirim não foge à regra, mas sua descrição enquanto localidade torna-se mais rica quando exploramos a variedade de pontos de vista aí presentes.

Trata-se de contexto capaz de reunir dois pólos de autoridade, o grupo do cacique e o da parte baixa. Isto parece estar relacionado tanto à presença significativa da família que ocupa esta parte (cujo prestígio funda-se menos na expressão numérica que na postura de autonomia em relação ao grupo do cacique que é capaz de manter) quanto à maneira conforme se organiza a liderança em torno do primeiro. Neste caso, observa-se uma tendência à maior autonomização das famílias nucleares em matéria de subsistência, que coincide com certa flexibilização da autoridade do cacique, o qual normalmente não a aciona para tais fins, seu próprio núcleo familiar comportando-se freqüentemente como uma entre outras casas ou famílias (nucleares) da aldeia. Há aqui certo enfraquecimento do controle pelo chefe do grupo de parentesco sobre o trabalho, as atividades, e as opções de residência dos seus membros. Mas não absolutamente. Vimos que as atividades e recursos que resultam de ações governamentais ou de ongs nas áreas passam normalmente por algum tipo de controle pelo cacique, que, nestes casos, assume uma postura de negociação com as casas ou os chefes de família em geral. Assim, o jogo entre um modo de organização que é o do controle pelo chefe, e outro, da autonomia das casas, está visível na própria variação de posição do líder do grupo, ora controlando (parcialmente) as unidades nucleares, ora ele mesmo comportando-se como uma destas unidades. Não apenas a fase de desenvolvimento do grupo de parentesco é importante aqui (é possível supor que uma forma mais efetiva de controle seja mais eficaz em

[31] A tudo isto voltarei em detalhe nos capítulos 4 e 5 desta tese, onde precisarei o significado do que os Mbya traduzem como "conhecimento" ou "sabedoria".

um grupo menos estendido de parentes), também um conjunto de habilidades e disposições dos envolvidos em suas relações.

Modos de fala, estilos de liderança e ethos *"guarani"*

Quando o que está em questão é a autoridade, uma capacidade que se destaca é a da *fala*. Pelo menos duas maneiras de exercê-la estão diretamente relacionadas ao mapa da distribuição e formas de liderança nos contextos focalizados: uma fala controladora ou forte de quem dá comandos, e uma fala tranqüila, até certo ponto comedida, isto é, que não determina, mas aconselha. O *saber falar* e, reciprocamente, o *ouvir com atenção* vinculam-se ao desenvolvimento de um conhecimento de definição ampla, que se costuma traduzir como "sabedoria" (*mba'ekuaa*) e que resultaria da capacidade xamânica. Todos dizem que antigamente não havia cacique, nem aldeia. Era *opita'i va'e*, o xamã ou "líder espiritual" que chefiava seu próprio grupo nas ocupações e caminhadas sucessivas que fazia. Conceitualmente a capacidade xamânica e a função da liderança permanecem intimamente associadas, o que se percebe quando se discute diretamente o tema nas aldeias atuais. Tudo isto será objeto de análise nos próximos capítulos, mas serve-nos aqui para a abordagem de uma diversidade de formas que parecem estar presentes no mapa local que pretendo descrever.

O cacique de Parati Mirim não é xamã nem homem de fala forte. Sua fala, próxima à definição que faz de si mesmo, é antes "mansa", ouvida por quem vem até ele escutá-la. Nas reuniões, pode tornar-se ocasionalmente fala de quem aconselha ou recruta o coletivo, mas é sempre fala não-impositiva. Várias vezes, nestas ocasiões, sequer se pronuncia. Dá lugar a outras falas, na maioria masculinas, que ocupam parcialmente e de modo variado conforme as matérias em foco posições de liderança. Estas tendem a distribuir-se, de todo modo, entre os filhos de Miguel e alguns homens adultos que, ainda que menos próximos a ele do ponto de vista do parentesco, afirmam-se gradativamente a partir de sua capacidade de fala. É possível definir, assim, um conjunto sem contornos muito precisos, designado normalmente no plural sob o termo "lideranças". Tais "lideranças" manifestam-se ora como *falas* que querem afirmar-se frente a outras na aldeia, ora como representantes do cacique, que convoca entre as mesmas indivíduos que o representem ou à "comunidade" em contextos de participação extra-aldeã, geralmente envolvendo negociações com outras localidades mbya e com brancos.

É possível que a demarcação de um lugar forte de liderança em Parati Mirim, que se combina com certa liberdade de ação das famílias nucleares à busca de autonomia econômica,

seja um fator importante na escolha dos que optam por ficar (por determinado tempo) na área. A facilidade de acesso à cidade é mais um fator na combinação, e parece compensar a impossibilidade da distância entre as casas. Numa área onde não é possível distanciar-se o bastante para autonomizar-se – morando-se "longe" [uns dos outros] (*mombyry mbyry*)[32], o trânsito à cidade pode fazer as vezes do afastamento físico.

As idas e vindas da cidade surgem, então, como mecanismo importante tanto às formas de subsistência/modos de exploração econômica fundamentais às populações das atuais aldeias, quanto à organização interna das relações aí estabelecidas. É como se este trânsito diário viesse a se casar, nos contextos aldeões focalizados, com uma outra forma de movimentação de que nos ocuparemos no próximo capítulo: o da circulação entre aldeias. Se esta garante o dinamismo do sistema multilocal mbya considerado em sua amplitude, parece que no nível local, pelo menos no caso das aldeias do sul fluminense, a ida rotineira às cidades tende a amenizar tensões, favorecer autonomias e criar lugares de escolha em relação a determinada instância que agrupa. A cidade surge como possibilidade de atualização de perspectivas de grupos domésticos em relação ao conjunto de moradores da aldeia, de casais em relação a seus grupos domésticos, e de posições individuais. Estas excursões podem ser resultado de decisões tomadas no interior de um grupo doméstico e terem objetivos definidos, mas também são comumente justificadas pelo desejo de "passear" declarado por alguém. Em geral, o "passear" compreende expectativas de alguma conquista que dele resulte, mas é provável que, seja no caso da cidade ou do "passeio" a outras aldeias, mantenha sempre uma relação direta com o contexto que (provisoriamente) se deixa.

Ao contrário da visita a outras áreas mbya, em que se cria sempre a possibilidade de mudança de residência, a excursão à cidade não dura, em geral, mais que uma seção do dia. Esporadicamente, alguns homens e mulheres, em períodos de festas ou da alta temporada turística em Parati, optam por passar a noite na rua, envolvidos na venda de artesanato ou atraídos pelas festas públicas em que se pode beber e dançar. Nestas ocasiões, há quem pernoite nas casas de alguns brancos que mantêm vínculos com as aldeias, retornando no dia seguinte. De todo modo, à exceção dos que se entregam por dias ou semanas à bebida, perambulando pelas ruas, geralmente entre os pontos de venda de artesanato e a rodoviária, a permanência na cidade é curta. Seus atrativos ao consumo e o interesse pelos saberes dos brancos, revelado em qualquer relacionamento mais duradouro conosco, não são o suficiente

[32] Como teriam morado os familiares do mesmo Miguel em Pinhal, no Paraná, onde as casas guardam considerável distância umas das outras.

para relativizar uma crítica sempre explícita, ao "modo de vida do *jurua*", que resulta de um modo geral em desprezo.

Para os Mbya, o modo apropriado de se viver e de se relacionar está na aldeia, ou como constataremos mais tarde, entre as aldeias. A questão da satisfação pessoal, que veremos estar no centro das atenções na rotina das localidades mbya, não se coloca nos termos da relação entre aldeia e cidade; estará, sim, intimamente ligada à prática da movimentação entre aldeias mbya. Neste sentido, a cidade não é uma opção à aldeia, ainda que esporadicamente alguém possa abandonar temporariamente ou por definitivo a vida entre os parentes, indo morar com os brancos, conforme algumas histórias familiares contam[33]. É antes uma alternativa entre as práticas diárias que, ao final, orientam-se e têm como foco as relações que se estabelece no domínio do parentesco, do qual, em princípio, os brancos estão excluídos. São estas as relações que, num campo mais ou menos estendido, concentram os esforços pessoais e definem, inclusive, os movimentos de indivíduos e grupos.

Os envolvimentos, em instâncias diversas, com o mundo dos brancos não impede a percepção de ritmos próprios à vida na aldeia, modo de existência de que se diz absolutamente distinto daquele do *jurua*, a despeito da adoção de muitos objetos vindos dos brancos[34].

Alguns dos modos de marcação da diferença em relação aos brancos estão justamente na afirmação de uma ética da tranqüilidade e da fala não-excessiva que deve orientar as atitudes rotineiras dos que vivem na aldeia. Dizem os Mbya que o *jurua* pergunta tudo e fala demais. Isto se traduz numa estética da calma e comedimento, expressa principalmente no andar e na fala. Nada se resolve aparentemente (ou se deve resolver) pelo descomedimento, ainda que se decida, de um dia para o outro, por exemplo, mudar a residência. O tom das relações, seja no trato da mais importante a mais banal das questões, deve ser o de quem não se aflige.

---

[33] Isto ocorre, em geral, a partir de casamentos entre mulheres mbya com homens brancos, com duração prolongada. Ou, ainda, em casos de adoção de crianças mbya por famílias brancas. Casamentos entre homens mbya com mulheres brancas parecem ser muito mais raros. O "casamento com *jurua*", enquanto tema discutido por homens e mulheres nas aldeias, põe em questão principalmente a condição de saúde-bem-estar-"alegria" da mulher que se dispõe a manter relações sexuais com homens brancos, prática que nem sempre corresponde a um relacionamento relativamente estável, mas resulta frequentemente no nascimento de crianças, de modo que pessoas nascidas de relacionamentos passados entre mulheres mbya e homens brancos têm uma presença significativa nas aldeias.

[34] O que não deixa de gerar uma crítica ou auto-crítica interna aos Mbya. Notadamente o hábito de assistir televisão, que ganhou espaço principalmente entre crianças e jovens a partir da recente instalação da rede elétrica na área, é matéria desta crítica. Ainda que não sistematicamente, assistir televisão tem-se tornado, em algumas casas, uma maneira de agrupar pessoas, note-se, estranha às práticas usuais de visitação entre co-residentes, que têm como elementos centrais a conversa e o chimarrão (*ka'a*).

Tal *ethos* não resulta, como tenho dito, numa vida pouco dinâmica, que não altera seus ritmos, pelo contrário. Ritmos regulares são menos perceptíveis, mas os fazeres da rotina diária, envolvendo a comida e a conversa, os estados das pessoas, a reza e as práticas de cura, os envolvimentos ou a evitação da participação em atividades fora da aldeia parecem poder ser compreendidos a partir da percepção de cada dia como que trazendo consigo o que se põe (ou o que "vem") para cada pessoa. Este será um desenvolvimento importante desta tese, mas deve desde já ser apresentado para o comentário dos ritmos da vida na aldeia.

Mudança dos "tempos" e reza

Dois "tempos" são reconhecidos ao longo do ano: aquele que se define como *ara pyau* ("tempo novo"), que tem início na época que chamamos primavera e se estende até a chegada do "inverno" (*ara yma*)[35], sendo marcado em seu "meio" (*ara pyau mbyte*) pela realização do ritual de nominação, o *nimongarai*, que coincide com o amadurecimento do milho, normalmente no mês de janeiro[36]. Diz-se que é o período mais apropriado à atividade da reza, quando Nhanderu abre sua *opy* celeste. À exceção deste ritual, realizado regularmente no mês de janeiro, normalmente em dias não-coincidentes entre uma e outra aldeia (algumas costumam fazê-los numa mesma data a cada ano), a abertura das *opy* e participação à reza nas diversas localidades não parece definir, na prática, um ciclo anual. Momentos de maior ou menor frequência às casas de reza variam conforme um conjunto de fatores, a começar pela presença de indivíduos dispostos a se dedicarem intensivamente a esta atividade.

Em certas localidades a reza na *opy* é atividade diária, mas mesmo nestas pode ser bastante variável o número de pessoas que efetivamente a freqüentam e o tipo de participação aí envolvida. Nem a reza, nem outros afazeres ou envolvimentos mostraram-se à minha observação marcados por um ritmo definido anualmente. A alteração sobre os afazeres e as atenções aos assuntos sempre me pareceram variar em intervalos muito mais curtos que os percebidos normalmente em ritmos da natureza.

---

[35] O termo *ara* pode ser traduzido também como dia, firmamento. No vocabulário religioso de grupos mbya no Paraguai, Cadogan observou o uso de: *ára pyau ñemokandire*, "resurgimiento del tiempo nuevo" como nome religioso da primavera, e *ára yma ñemokandire*, "tiempo-espacio originario" correspondente ao inverno, que, na forma *ára yma rapyta* traduz-se como "fundamento o base del universo" (Cadogan 1992: 30).

[36] Ladeira apresenta em sua tese um calendário de atividades que inclui a caça, a pesca, o artesanato, as fases da agricultura e a reza, distribuídas ao longo destes dois "tempos" e conforme as fases da lua (as "seis voltas" que a lua daria em cada uma destas "estações") (Ladeira 2001: 192-199), regularidades que não pude perceber na experiência das aldeias fluminenses em que permaneci, seja pela ausência de uma dedicação sistemática a determinadas atividades ou por limitações de minha observação.

Por outro lado, a passagem do dia ao "escuro" (*pytu*), ao cair da tarde (*ka'aru*) e o retorno, no dia seguinte, da claridade, trazida pelo sol (*kuaray*) são os marcadores de um ciclo que aparece como orientação básica das práticas nas aldeias. Menos por definirem porções de um dia e atividades específicas a elas associadas, e mais por orientarem atitudes que nunca devem se desvincular do que quer que se faça. Atitudes de atenção ao que é comunicado pela divindade. Estes momentos de transição entre o claro e o escuro, a vigília e o sono são particularmente importantes, digamos, à tomada de consciência ou aquisição de saberes e poderes que vêm de Nhanderu, os quais devem orientar as decisões e práticas das pessoas a cada dia. São momentos privilegiados desta relação com a divindade, que, além de uma atitude de "concentração" (como dizem os Mbya) por parte de cada um, costumam envolver a reunião de um grupo de parentes sob a orientação de um líder xamã, seja na reza, ao cair da tarde, ou na reunião matinal em torno do fogo que aquece a água para o *ka'a* (chimarrão), quando as impressões vindas à noite são anunciadas e consideradas para o dia que começa. Dedicar-se a tal ou qual tarefa, sair ou permanecer na própria casa são sempre decisões que devem levar em conta tais impressões.

Em Parati Mirim, um ou outro costumava entrar na *opy* à tarde, mas só esporadicamente a reza tornava-se um contexto de reunião de pessoas no canto-dança. O xamã local, reconhecido como curador eficiente, não atuava normalmente como um dirigente na reza, atendendo em geral aos que lhe procuravam em sua casa, aconselhando-os e tratando-os.

Aqui a liderança não se associa à função xamânica, que, por sua vez, não se vincula diretamente ao ritual da reza na *opy*. Há um conjunto de questões que tomarei mais tarde em análise para uma abordagem do xamanismo (capítulo 5), quando voltarei ao comentário das feições particulares que costumam assumir a reza, a cura e o aconselhamento nas aldeias mbya. Por enquanto, pretendo apenas observar um aspecto que chamarei de descentralização ou de uma certa dispersão destas funções no contexto focalizado.

Araponga: um xamã e sua família

Araponga compõe-se de uma família, chefiada pelo cacique e xamã Augustinho, sempre ajudado por sua esposa Marciana, que o acompanha na reza e na cura xamânica, no cuidado em geral dos filhos e netos, nas saídas para a cidade e nas negociações com a Funai e Funasa para assuntos da aldeia. Sua composição não se difere daquela de um grupo doméstico da vizinha Parati Mirim, como o que ocupa a parte baixa da mesma, formado por parentes

próximos e ex-moradores de Araponga. A casa do casal-cabeça do grupo e sua varanda são um ponto de convergência dos filhos e filhas com suas famílias - que, nem sempre mantêm casas separadas das dos pais inclusive - para as atividades e conversas diárias, concentrando-se aí grande parte da cozinha e consumo de alimentos, e também das decisões sobre as negociações com os brancos e suas atividades na aldeia.

Araponga lembra as descrições feitas sobre o modo de residência dos antigos Guarani, em que cada família grande sob a chefia de seu líder espiritual, vivia numa mesma casa em clareira feita na mata, guardando distância de outras casas igualmente plantadas na floresta (Schaden [1954]1962: 33-34; Susnik 1969: 109; Meliá 1988: 105-106; Bartolomé 1991: 32-33; Chamorro 1998: 44-45). Falta-lhe sim a casa grande, modo de habitação característico daqueles grupos no passado (Susnik 1961: 195), ainda que a *opy*, que é também a casa do casal-xamã, funcione, em diversas ocasiões, como dormitório da família como um todo.

O estatuto de aldeia aproxima Araponga, em vários aspectos, de sua vizinha Parati-Mirim, onde uma composição mais estendida ou diferenciada da população tende, como vimos, a produzir maior complexidade no jogo político local, capaz de conjugar formas diversificadas de autoridade combinadas com o princípio da liderança pelo chefe mais velho do grupo de parentesco. Em Araponga, numericamente menos complexa, as diferenças de perspectiva internas ao grupo de parentes não deixam de se fazer presentes, inclusive em alguns momentos de modo forte.

Aqui novamente será necessário reunir em análise o que podemos tomar, em certa medida, como tendências presentes no desenvolvimento de grupos mbya de parentesco e atitudes concretas e capacidades específicas dos indivíduos envolvidos.

Em Araponga, a diferença se instala principalmente na relação entre o pai e seus filhos e filhas. Controle e proteção opõem-se a autonomia, em um contexto onde haveria uma dependência muito maior entre estes pólos. De um lado, para haver controle pelo chefe, é preciso que este mantenha junto de si seus parentes. De outro, grande parte da autonomia dos filhos, pelo menos econômica, depende desta permanência, já que é garantida, principalmente, pelo acesso a funções e salários vinculados ao "trabalho na aldeia" (v. nota 18 supra).

Há cerca de dez anos a família de Augustinho veio para a área, assumindo-a no momento de sua regulamentação como terra mbya. Fazendo parte do conjunto de aldeias assistidas pela Funai e Funasa no estado do Rio de Janeiro, sua reduzida população pode dispor de recursos e serviços disponibilizados por estas agências, distribuídos aqui, pelo menos teoricamente, de modo a atender amplamente os residentes. Além da aposentadoria recebida pelo cacique e sua esposa, no período de minha pesquisa de campo, dois de seus três

filhos ocupavam as funções de "agente indígena de saúde" e "professor", e suas esposas as funções de "agente de saneamento" e auxiliar odontológica. Outra filha, solteira, e um filho, que esporadicamente ausentava-se, permanecendo na cidade ou em outras aldeias, assim como cerca de dez crianças, entre netos e bisnetos do cacique, participavam, também, em maior ou menor grau, do acesso aos recursos obtidos a partir das ações daqueles órgãos e a da implantação vez ou outra de projetos por Ongs na área (v. mapa 1 e diagrama 1, no Anexo I, para a população e residência na área em 2001). Antes de comentar os modos entre parentes, vejamos como se chega e se sai da aldeia.

Vivendo na floresta, mirando os brancos

"Devido a suas características geomorfológicas e localização geográfica privilegiada, essa aldeia, cujo acesso nos tempos de chuva é quase impraticável, é, segundo os Guarani, um dos locais mais adequados para exercerem seu 'modo de vida' (*teko*)" (Ladeira 1992a: 40). Araponga é uma área de cerca de 223 hectares de terra, situada em área montanhosa a 600 metros acima do nível do mar, entre os morros da Forquilha e do Cuscuzeiro, na Área de Preservação Ambiental do Cairuçu do Parque Nacional da Serra da Bocaina. Lugar de mata exuberante, e de flora e fauna raras, possui árvores de grande porte, como, jacarandá, cedro, canela, oiti, peroba, louro e rica diversidade de palmeiras. Algumas espécies de animais ameaçados de extinção são encontrados na área, como: muriqui, macuru, jacutinga, gavião-pega-macaco, veado mateiro e catingueiro. Possui como moldura os cumes da serra na divisa entre os estados do Rio e São Paulo, envolvidos inúmeras vezes pela clara bruma que não nos deixa esquecer a imagem da "neblina vivificante" e a poesia que a acompanha nos textos registrados por Cadogan (1959).

Da cidade de Parati, tomando a Rio-Santos em direção sul, após a entrada para Parati Mirim percorre-se mais 8km até a Vila do Patrimônio, de onde se toma a estrada de terra até a aldeia, numa subida de igual tamanho. É a esta última parte do percurso desde a cidade que faz menção o trecho acima. Nas chuvas, a subida costuma ser de difícil acesso, possível apenas a pé, em alguns longos trechos. E chuvas são muitas, especialmente entre os meses de novembro a março. O clima da região é classificado como 'AF', ou seja, tropical úmido, sem déficit hídrico. Possui altas precipitações da ordem de 2.330 mm anuais podendo chegar a 4.000 mm nas escarpas da Serra do Mar, não possuindo estação seca. A temperatura média

anual varia entre 20º e 23º, com máximas de 30º e mínimas de 0º a 4º com possibilidade de ocorrência de geadas[37].

A área limpa ocupada pelas casas é um amplo platô onde elas se enfileiram, geralmente tendo suas portas voltadas para a trilha única de chegada à aldeia, sabendo-se logo quando alguém se aproxima. Da área indígena não se pode avistar o mar, como ocorre nas aldeias vizinhas de Parati Mirim e Boa Vista (Ubatuba). Após a aquisição de um carro em 2003, contudo, visitas à praia começaram a ser feitas esporadicamente durante o verão deste ano por Marciana e mais algumas mulheres e crianças. A alguns kilômetros do outro lado da rodovia encontra-se Trindade, uma famosa vila turística com praias belíssimas cujo acesso, na rodovia, está na altura exata de Patrimônio. O passeio à praia e a venda do artesanato em Trindade não fazem parte, contudo, das rotas e afazeres preferidos pela maioria dos moradores da aldeia. O envolvimento maior destes se dá com as compras, feitas na Vila do Patrimônio, que é abastecida por uma mercearia e cerca de dois ou três bares, e na cidade de Parati.

Bem mais reservada, por sua localização, que a aldeia vizinha de Parati Mirim, Araponga não deixa de receber periodicamente a visita de brancos. São sitiantes das proximidades, com quem se faz negócios, como a compra de animais; homens que são contratados para a prestação de serviços na aldeia - especialmente a construção de casas e feitura de telhados de "cavacos"(Sá 2001: 737)-, ou visitantes que vêm da vila, das cidades ou da praia, desejosos por conhecer a aldeia e seus moradores e normalmente recebidos com muita atenção pelo cacique e seus familiares. É possível que alguns destes sejam inclusive saudados pelo côro das crianças - como foi minha orientadora Aparecida, em visita à aldeia - com músicas de um repertório composto e ensaiado para apresentações nas cidades ou em festas que reúnem duas ou mais aldeias. As chamadas "apresentações" mbya têm se tornado uma prática rotineira nestes contextos em que uma ou várias aldeias são chamadas a apresentar-se a um público de brancos, como em festas culturais promovidas em Parati, na cidade de São Paulo ou Rio de Janeiro etc. Voltarei ao comentário sobre esta música mais tarde, ao comentar o ritual (capítulo 5). Observo desde já a gravação de cds para comercialização que tem se tornado prática difundida entre os Mbya no sul e sudeste do Brasil. No caso de Araponga, o CD "*Porahei Tekoa Guyraitapu Pygua* – Cantos da Aldeia Araponga", foi produzido em 2001com o incentivo e participação (inclusive musical) de uma

[37] Esses dados foram obtidos do Diagnóstico de Gestão Ambiental, Aldeia Sapukái (EMATER/ Rio 2002: 21-22).

associação de nome Nhandeva[38], com sede em Parati, que tem se relacionado especialmente com a família de Augustinho para a implementação de ações que promove, com a participação mbya, tais como exposições de arte e eventos culturais na cidade de Parati

Essa "abertura" aos de fora - precisamente aos brancos -, algo que destoa da imagem que a literatura nos passa sobre os Mbya em geral, é fruto de um modo muito peculiar deste cacique no trato com os brancos, e é possível que case bem com a situação estratégica da aldeia: longe da cidade, acolhe-se o visitante, trata-se dos interesses mútuos, e volta-se ao modo usual da vida em família. Essa facilidade e disposição, de início, para com os brancos foi um estímulo à minha mudança primeiramente para esta aldeia, ainda com todas as dificuldades práticas que acarretava para minha estadia. Mas o contexto da pesquisa certamente não se adequa àquele padrão de relacionamento com os brancos visitantes. A conversa fácil e certo gosto por falar de si - e de seu "sistema" - cabem melhor a situações onde a relação com este outro pode ser efetivamente controlada, o que não ocorre absolutamente na experiência da convivência num mesmo pátio[39].

Na conquista dos brancos, Augustinho utiliza um discurso muito atraente sobre "sua cultura" e sobre sua própria pessoa, numa prática sedutora e empreendedora que costuma lhe garantir, além de ganhos objetivos, como a venda de cds e de artesanato aos visitantes, também certo prestígio entre os brancos nos locais que frequenta. São notáveis suas falas públicas em eventos na cidade, onde faz questão de afirmar sua identidade "guarani nhandeva tambeopé", distinguindo-se de "outro(s) índio(s)", bem como sua postura altiva - contrastada com a pequena estatura - que é capaz de manter em ambientes pouco familiares, como na ocasião de um casamento "exótico" organizado por um casal da elite paratiense numa das ilhas próximas àquela cidade, em que o cacique oficiou parte da cerimônia religiosa.

---

[38]. A Associação Nhandeva se define como uma entidade sem fins lucrativos que congrega artesãos e índios, sendo fundada em 1997, sob a liderança do casal de artesãos Roque Gonzáles (paraguaio) e Patricia Solari (argentina) buscando "resgatar a tradição dos Guarani da região de Paraty através da música ancestral e do artesanato" (dados do site www.nhandeva.org). Realiza "oficinas, exposições, apresentações de dança e música e palestras sobre a cultura guarani" com a participação dos Mbya de Araponga para turistas, escolas etc.

[39] Em Araponga, o arranjo das casas varia em posições - conforme se as constrói, desfaz e reconstrói - numa mesma área limpa de mato, em geral podendo-se ver, de qualquer ponto o conjunto de casas e construções da aldeia. Isto, se por um lado facilita o controle do grupo coresidente pelo casal-cabeça (que põe sua casa sempre em lugar estratégico para fazê-lo), igualmente torna visível para os demais práticas e maneiras que, muitas vezes, quer-se manter em reserva. Este parece ser um problema das aldeias em geral, mas aqui assume uma feição particular, na junção de uma intenção de controle forte pela fala do chefe (v. a seguir) com a explicitação das tensões que evidenciam-se em outras falas, fortes também, dos que nem sempre querem se submeter ao primeiro. Minha presença neste contexto foi sempre algo que, desde cedo, percebi como lugar possível de atualização de conflitos entre familiares, na medida em que aprofundava minha relação com determinadas casas ou pessoas. Minha mudança desta aldeia não deixou de ser, também, uma saída estratégica que pudesse preservar minha boa relação com seus moradores de um modo geral.

Mata, roça, cidade, trabalho na aldeia e dinheiro

Diz-se que em Araponga há muito bicho para se caçar. Lugar de "mata boa" (*ka'aguy porã*), em que se acha, ainda, o material para a construção de casas - uma atividade que não cessa nesta aldeia -, e para o artesanato, a que se dedicam o cacique e sua esposa, ajudados vez ou outra por um casal de filhos. Quando, de fato, alguma presa é trazida à aldeia, o entusiasmo é visível, ainda mais se o volume da caça é significativo. São geralmente alvos da espingarda do filho mais novo do cacique, Nino, que sai vez ou outra para o mato com cachorros, especialmente se consegue recrutar algum visitante de outra aldeia para acompanhá-lo. Estes são os dias das melhores refeições, e as que são objeto de partilha mais ampliada, pedaços da caça ou porções da refeição preparada - geralmente composta pela carne cozida acompanhada de *rora*, feito com farinha de milho ou fubá comprado - sendo distribuídos às casas pelo casal-cabeça. O valor altamente positivo que se dá ao consumo da carne de caça não corresponde, por outro lado, ao investimento sobre a atividade. Nem a caça com espingarda, nem a feitura de armadilhas, técnica conhecida por muitos homens e inclusive garotos jovens, são praticadas regularmente. Tendem a ser utilizadas esporadicamente, geralmente quando o interesse de alguém é acompanhado pela disposição de outro que se torna parceiro, como num período em que dois meninos de cerca de 12 anos armaram *mondepi* (espécie de mundéu pequeno), e passaram a ir vê-lo todas as manhãs, capturando, durante alguns dias consecutivos, vários *mbyku'i* (gambá). O mesmo se pode dizer quanto ao consumo de *pira* (peixe, de um modo geral), muito apreciado nas refeições, mas só pescado em ocasiões especiais, às vezes envolvendo apenas jovens garotos com seus anzóis, que se deslocam até uma área mais piscosa do rio.

Para vários adultos, andar pelo mato não parece exercer qualquer atrativo. Mulheres em geral não o fazem, só no caso de uma expedição com fins muito específicos em que sua cooperação seja essencial[40]. Algumas circulam, contudo, nas áreas de roça e na "cachoeira", um curso d'água próximo onde se toma banho ou se pode lavar roupa, o que a maioria prefere fazer, entretanto, nas instalações sanitárias construídas pela Funasa na área. Há, porém, quem nunca frequente mesmo a cachoeira, como o cacique e sua esposa, que só costumam deixar a

[40] Durante meses aguardei a oportunidade de uma incursão ao mato em companhia do cacique ou um de seus filhos. A única saída de Augustinho para o mato de que tive notícia ao longo de meses foi a que fez para fins de reconhecimento da área junto com uma equipe do CTI em visita às aldeias fluminenses. Os homens residentes em Araponga efetivamente não se dispuseram a levar-me em qualquer andança no mato, o que, enfim, realizei em companhia de um visitante que morou alguns meses aí, evento que foi freqüentemente comentado em conversas posteriores, contendo sempre a crítica (ainda que sob risos) de meu "mau" comportamento, particularmente com respeito ao fato de ter levado comigo minha filha, à época com quase dois anos de idade (sobre o risco de levar crianças no mato, veja-se o capítulo 4).

área das casas para as atividades da roça, o deslocamento à vila ou cidade, de modo que suas andanças no mato restringem-se ao percurso da trilha que liga a aldeia à estrada ou às roças plantadas tão próximo quanto possível da área das casas.

Não só em matéria de mata a aldeia é privilegiada. A terra é também considerada boa para o plantio. Vizinhos brancos da aldeia contam que antigos moradores da área fizeram roças grandes por ali, provavelmente no período de ocupação pela família do antigo cacique. Atualmente, grande parte desta atividade está nas mãos de Augustinho e de mais alguém que este consiga envolver. À exceção do milho que dizem "guarani" (*avaxi ete*), plantado a cada ano a partir de agosto e que começa a ser colhido entre dezembro e janeiro, outros itens não têm cultivo sistemático, ainda que freqüentemente se ache na proximidade das casas algo plantado: mandioca, fumo, batata doce, amendoim, alguma abóbora etc. Árvores frutíferas (goiabeiras e mexeriqueiras principalmente) espalham-se na parte habitada, resultado de um plantio de mudas trazidas pelo CTI (conforme o cacique), das quais os frutos são muito apreciados. O hábito da criação de galinhas fornecidas por um projeto implementado pela Emater é outra tarefa de que gosta de se ocupar o cacique, alimentando-as em seu pátio.

O mapa das atividades compõe-se tanto dos afazeres assumidos pelo casal-cabeça conforme suas habilidades quanto do trabalho relacionado a brancos, isto é, feito por brancos ou remunerado por eles. Para começar, devo observar algo sobre a divisão do trabalho. Parece que a divisão do trabalho, além do nível da divisão sexual, que distingue fundamentalmente a cozinha (trabalho feminino) e as atividades de coleta e caça que envolvem a saída para o mato (masculinas), orienta-se fundamentalmente pela consideração de tendências, habilidades e escolhas pessoais expressas no gostar ou não gostar de tal ou qual afazer. Augustinho dedica-se à roça, Marciana ao artesanato, atividade em que é ajudada por filhos, filhas e netas.

Há, por outro lado, tarefas que são exclusivamente feitas por brancos contratados pelo cacique para a sua execução. Assim, o trabalho de construir-lhe casas é sempre serviço de brancos, pago em dinheiro. Assim, também a preparação do churrasco, prática que acompanha festas feitas com certa freqüência nesta aldeia, em que se come carne em abundância - normalmente de um boi morto e preparado por homens brancos da vizinhança - com pão de farinha branca, feito pela esposa do cacique, e bebe-se muito "guaraná".

Mas há um outro modo de relação com brancos que define, por sua vez, trabalhos regulares na aldeia. Trata-se da relação com agências como a Funai e a Funasa. A negociação das atividades desenvolvidas por estas agências na área indígena dá-se diretamente com a chefia. Augustinho comenta o que chama de "trabalhar com funai" como uma opção sua, opção que lhe garante principalmente o direito de "cobrar" deste órgão seus interesses. Por

outro lado, o "trabalho com a funasa", também negociado no nível da chefia, define funções individuais, isto é, sob a responsabilidade daqueles "agentes" que passam, então, a vincular-se às ações do órgão e recebem uma remuneração pessoal pelo “trabalho na aldeia” que devem realizar, isto é, de orientação e atendimento a seus moradores em geral.

Igualmente o projeto da escola, que envolve um conjunto de instituições de educação, desde as secretarias municipais a algumas universidades com sede na cidade do Rio de Janeiro, cria o "professor", função conceitualmente ambígua, já que atualmente a própria idéia de ensino escolar é controversa. De todo modo, na prática, constrói-se aí um vínculo concreto entre aquele que torna-se “professor” e o espaço físico da escola, os objetos que lhe compõem, o alimento que lhe é destinado.

Estas funções parecem trazer alguma complexidade a mais aos contextos locais, com as disputas em potencial por seus respectivos salários, mas, como foi dito no comentário sobre Parati Mirim em relação às formas individuais de obtenção de dinheiro e suas conseqüências em termos de consumo, por si só as funções remuneradas não representam uma mudança significativa sobre a organização da chefia e do trabalho. Assumir uma função remunerada pode criar novas oportunidades de autonomia e de reconhecimento pessoal, mas estes *lugares* só se afirmam no interior de um campo de forças pré-existentes. Em Araponga tornam-se evidentes a liderança de um pai xamã que, junto com sua esposa, e pelos atributos de ambos, pretende o controle sobre seu grupo familiar e a capacidade de colaboração de filhos e filhas e outras pessoas sob o seu comando. Por outro lado, ganham expressão as manifestações de autonomia, construídas não só no plano econômico, mas também via o desenvolvimento de aptidões associadas à maturidade: o domínio da fala e da vontade.

O que foi dito quanto à obtenção de alimentos e o papel do dinheiro no comentário sobre a subsistência na aldeia vizinha vale em geral para Araponga. O sustento depende, em grande parte, dos recursos em dinheiro e alimentos que resultam das aposentadorias, das remunerações de funções, dos auxílios do governo, revertidos, na maior parte das vezes em compras feitas na vila e principalmente em supermercados na cidade de Parati, sendo aqui, também, a provisão de alimentos complementada pela cesta básica e a merenda escolar, trazidas a cada mês pelo chefe de posto da Funai.

Aqui, como lá, o dinheiro é usado em transações entre parentes, compra e venda entre irmãos, ou entre pai e filho ou filha. Costuma ser emprestado, usado para o pagamento de serviços a brancos, e não há qualquer noção de lucro que se lhe associe. Nem intenta-se economizá-lo.

Coesão e divisão no parentesco

Schaden afirma a coesão do grupo como aspecto fundamental da forma econômica e organização do trabalho entre os Guarani antigos (Schaden [1954]1962:59). A "coesão" na experiência das populações mbya em foco é algo que parece oscilar tanto no que diz respeito à composição do grupo que se comportaria como tal quanto pela variação entre momentos de reunião e de divisão no interior de um mesmo grupo.

A parentela de Miguel compreende certa diferenciação que torna possível a percepção de outros focos de liderança, fora do grupo familiar mais estrito, que podem vir a desenvolver-se ao longo do tempo. Até o momento, tal diferenciação que manifesta-se sem, contudo, produzir rupturas no nível "local", de modo que o "grupo de Miguel" mantém-se. No caso de Araponga, a variação entre coesão e divisão no seio do parentesco assume geralmente a forma da discórdia entre irmãos ou entre filho ou filha e pai (e mãe). Homens associados por casamento com filhas e netas do cacique tendem a permanecer por pouco tempo na área, de modo que, na maior parte do tempo, observa-se a permanência quase exclusiva do grupo de consanguíneos e de algumas mulheres casadas com os filhos de Augustinho, dispostas a abrir mão da residência junto a seus próprios parentes[41].

A alternância coesão-divisão se expressa principalmente na variação dos discursos do cacique a respeito da "ajuda" dos filhos e nas alterações temporárias na residência. É possível que uma das filhas ou filho se afaste por um período da casa dos pais, mudando-se para outra casa ou mesmo deixando temporariamente a aldeia. É provável que estas alterações resultem de conflitos abertos, discussões em fala forte envolvendo alguns familiares. Ou, dizendo de outro modo, aqueles que são capazes de exercer certa autoridade pela fala constantemente utilizam-se dela na tentativa de fazer prevalecer seu ponto de vista frente aos demais. Os conflitos tematizam assuntos diversos, desde o casamento de familiares mais jovens, o trabalho na aldeia, o acesso aos recursos que vêm dos brancos etc. De toda maneira, ainda que envolvam a crítica a outros co-residentes, como os relacionados por casamento, assumem sempre a forma de conflito entre membros da família, entre parentes.

No discurso, estes pontos de vista expressam-se nos termos da queixa pelo "apoio" de parente. Seja na referência a germanos, seja no comentário de pai e mãe sobre os filhos ou

[41] A residência após o casamento tende a ser inicialmente uxorilocal, mas, na prática, realiza-se de modo variado, e será provavelmente virilocal em contextos em que o homem tenha prestígio suficiente para trazer sua esposa para junto dos seus parentes.

filhas, as diferenças são sempre traduzidas na falta de "ajuda" da parte do relacionado. Um tema particularmente se faz presente nestes contextos discursivos: o da relação entre um pai e seus filhos. A ele retornaremos mais tarde, na análise do parentesco e xamanismo, mas vale uma observação sobre a particularidade do contexto que focalizamos.

Reza e Fala Forte

Se pela fala expressam-se as diferenças no seio da família, a reza e cura parecem ser o lugar de consenso em torno da liderança de Augustinho ou do casal-xamã de Araponga. Antes de comentar a atividade xamânica, entretanto, uma observação sobre fala e autoridade.

Nino, o filho do cacique que se dedica já há alguns anos à colaboração com o pai nas práticas xamânicas, disse-me uma vez que em sua família todos "falam alto", inclusive ele próprio, que fala assim (com a esposa), mas não fica "bravo", "com raiva" (*-poxy*). É certo que a combinação de atributos e maneiras é bastante variável quando se focaliza uma ou outra pessoa. De todo modo, a observação de Nino aponta certo estilo que prevalece na aldeia e que parece estar diretamente ligado à maneira de seu chefe, cuja autoridade combina duas facetas principais: a fala forte e a capacidade xamânica. Noutros contextos, ou mesmo na visão de alguns visitantes, tal combinação aparece como imprópria, sendo tais capacidades ditas incompatíveis. Conforme a afirmação de muitos, a um *opita'i va'e* (xamã) não cabe a fala impositiva, mas sim aquela que orienta branda e repetidamente os que o escutam.

Estas duas maneiras de fala são reconhecidas modalidades de um saber falar que encontra-se intimamente ligado à passagem à maturidade e possivelmente à conquista de autoridade. Se a fala branda e não-excessiva é o modo que se apresenta como o que deve dar o tom do convívio nas aldeias, conforme uma ética da "tranquilidade" (como veremos mais tarde), parece haver certo reconhecimento, nem sempre explícito, da fala forte ou impositiva como instrumento legítimo de certa autoridade. Há certamente aqui um valor positivo de seu uso nas negociações com brancos, mas é possível que também para além destas. Não pretendo deter-me no ponto, mas apenas observar que para o caso em foco, a combinação entre poder xamânico e chefia inclui o jogo entre falas fortes, que ora se unem (frente aos brancos), ora se chocam, de modo a fazer despontar pólos de autoridade no âmbito da família nuclear[42].

[42] É possível, em determinados contextos, que a fala de um dos filhos do cacique, justo o que adota, entre os seus, uma postura impositiva, prevaleça mesmo sobre a de seu pai. Certo reconhecimento desta capacidade do filho parece ocorrer, inclusive, na definição (formal) de uma posição de "vice-cacique" identificada ao mesmo. Quanto à relação com os brancos, ou, mais especificamente, com estes que prestam serviços na área, as

A autoridade aparece aqui como conquista pessoal que compreende, de um lado, um grau de liberação do controle pelo mais velho, no caso, o pai e chefe da família, e, de outro, a submissão de certos membros do grupo familiar, em geral mulheres e crianças, mas possivelmente, também, outros homens. Tendências individuais são um aspecto fundamental aqui, o que se atesta, por exemplo, nos estilos diversificados de tratamento entre cônjuges, que variam entre o trato amigável e igualitário entre o casal e o modo impositivo em que o marido comanda as ações de sua esposa.

De um modo geral, até a fase adulta, crianças e jovens são freqüentemente comandados, nesta aldeia, por ordens dos mais velhos, em especial dos que conquistam, nas relações com os demais, maior autoridade na fala. Este jogo entre submissão e autonomia, que não tem regra fixa nem data marcada para começar ou terminar na trajetória de vida das pessoas é que confere, em grande medida, especificidade aos contextos locais, e, no caso em foco, responde por certa fama do estilo "bravo" do cacique e de seu “pessoal” reconhecida em outras localidades.

Se as diferenças se atualizam através das falas no pátio, por outro lado a reza noturna assume o lugar propriamente de reunião do grupo de parentes e freqüentemente dos co-residentes como um todo. A frequência à reza não deixa de atestar o reconhecimento de um saber muito especializado controlado pelo chefe e sua esposa. Augustinho e Marciana rezam-cantam todos os dias e atendem a toda e qualquer demanda de tratamento xamânico dos familiares, que regularmente se colocam sob seus cuidados. Quando o que está em questão é a saúde ou o bem-estar das pessoas - matéria de grande abrangência e com implicações em diversos campos, como veremos nos próximos capítulos -, a figura do líder se desponta, como chefe religioso que controla os conhecimentos e capacidades que vêm de Nhanderu. Na *opy*, o chefe assume propriamente uma liderança de seu grupo, aproximando-se daquela figura do chefe de família extensa e dirigente espiritual descrita pela literatura como o padrão de liderança entre os antigos Guarani.

A atividade xamânica reúne, assim, o grupo familiar sob a proteção de Augustinho, cujo prestígio enquanto rezador-curador tende, em alguns momentos, a atrair mesmo pessoas mais ou menos distantes do ponto de vista do parentesco, que vêm de outras localidades para seus cuidados. Pajé do tipo que trata as doenças, dá nome às crianças e dirige, com entusiasmo, a reza-canto - habilidades que nem sempre estão reunidas numa mesma pessoa-, o

---

disposições parecem oscilar normalmente entre dois pólos, o da camaradagem e o da fala forte, neste caso usada sempre para "cobrar" o atendimento ao que teriam, por sua vez, “falado” (“prometido”) os brancos.

cacique ocupa, nesta atividade, plenamente a função de orientador e protetor dos que se põem sob seus cuidados.

A reza-cura aparece, então, como um lugar importante à construção, pelo chefe, de seu prestígio pessoal, afirmando-se como líder espiritual de seu grupo familiar e de adeptos mais que venha a conquistar, aqueles que possam vir a acreditar na sua capacidade ou poder de rezador-curador. Quanto a esta construção do prestígio pessoal, no caso focalizado ela costuma assumir a forma da afirmação do próprio estilo de reza-cura como o mais apropriado, dito correspondente ao modo como faziam "os antigos". Tal discurso, que contrapõe a própria maneira de rezar a outros modos de "fazer oração" (e operar curas) é freqüentemente utilizado para a crítica a outras localidades[43]. De tal maneira que o mesmo processo que constrói o prestigio pessoal de um líder local pode, igualmente, produzir certo isolamento, de modo que, ao invés de agrupar novos colaboradores ou seguidores a um pajé, mantêm-no como orientador apenas de um grupo familiar mais restrito.

Como vimos, outros atributos associados à capacidade xamânica definem a liderança e o estilo de vida em uma dada localidade.

Comida e Reza

Se, ao longo do dia, os gritos atravessam o pátio, organizando os afazeres, comandando as crianças, acompanhando a movimentação das pessoas, e particularmente, sua mobilização em torno da cozinha e do consumo de alimentos, ao cair da tarde as tensões tendem a um abrandamento, e os esforços, mais ou menos distribuídos entre as casas sob a luz do dia convergem agora para uma delas, onde o canto e a dança, envoltos na fumaça do tabaco, ocupam os corpos e o pensamento dos que aí se juntam.

Numa aldeia em que, de qualquer casa pode-se observar o que acontece nas demais, a cozinha de uma delas torna-se bastante exposta para as outras, e deve-se notar, o que se prepara em um fogo parece ser sempre objeto do interesse daqueles que não consumirão provavelmente do alimento que é aí preparado. Crianças agem freqüentemente neste contexto como informantes sobre os preparativos culinários de casas alheias e também como mediadoras entre o "desejo" por determinado alimento e sua possível satisfação por quem é

[43] A língua e, neste caso, também a reza, são lugares-chave de marcação de especificidades e afirmação de uma identidade ["autenticamente"] "guarani", que costuma assumir expressão local. Note-se que se reza e cura são matéria apropriada pelo jogo político de marcação de diferenças e luta por prestígio entre líderes mbya, isto não resulta em escolhas exclusivas nos contextos de tratamento de doenças, quando é comum assistirmos à procura de vários saberes, desde aquele dos pajés até o de curandeiros brancos e o da medicina "oficial" a que se tem acesso nas aldeias (v. capítulo 4).

"informado" do mesmo. Quando há prestígio suficiente para isto, como ocorre no caso do casal-cabeça, crianças costumam ser efetivamente enviadas para pedir algum item, seja para ser utilizado na cozinha deste casal, seja para ser-lhe preparado.

Durante o período em que vivi em Araponga, em geral a cozinha do casal-principal reunia uma filha solteira, Níria, e suas crianças, um filho solteiro, Rodrigo e a família de um dos filhos casados, Nírio, além de vários netos e netas atualmente associados estreitamente aos avós. Nalguns dias, as refeições aí preparadas, sempre as mais fartas e elaboradas, podiam estender-se ao consumo dos moradores de outras casas. Mas em geral, dois outros fogos de cozinha eram diariamente acesos: o da família de um outro filho do casal, Nino, que morava geralmente em casa separada da dos pais, e o da casa de Ilda, minha anfitriã. Ainda, quando uma das irmãs de Augustinho mudou-se para a aldeia com sua mãe (e também do cacique), uma filha e uma neta e suas respectivas crianças, construiu casa e mantinha, também, seu próprio fogo de cozinha.

Há sempre um grau de tensão diária produzida em torno da comida, que tende a ser mais ameno na medida em que o casal-cabeça torna mais ampla a participação às refeições em sua casa, o que na prática é muito variável. A propósito, os arranjos diários dos locais onde se senta com as próprias crianças, se faz artesanato e se conversa, são igualmente resultado de disposições bastante mutáveis, e não há uma coincidência efetiva entre quem fica junto assim e quem come junto, este último grupo tendendo a ser mais restrito, afora as ocasiões referidas em que se estende a partilha da cozinha principal. Ou seja, de uma maneira geral, pode-se dizer que as conversas na varanda principal ou nos pátios próximos às casas tendem a acolher um número maior de pessoas que o grupo de consumo. Pode-se andar com certa liberdade por todas as casas e seus arredores, e é possível que se receba um convite para comer junto. Por outro lado, reza a etiqueta que aproximando-se a hora da refeição, deixe-se a referida casa.

Não há normalmente uma atividade na aldeia que condense o conjunto de seus moradores como faz a reza. A participação efetiva no canto por homens, puxando seus *mboraei* (cantos-rezas), por mulheres e meninas que os acompanham no côro com seus *takuapu* (bastões marcadores de ritmo), ou por rapazes e meninos que executam o *mbaraka mirï* (chocalho) depende das disposições pessoais, variáveis de uma sessão a outra. Mas a presença à reza, ainda que seja, como dizem, apenas para "entrar na *opy*" - implica sempre em alguma participação nos seus efeitos e envolve certo reconhecimento da capacidade de seus dirigentes, o cacique e sua esposa, que a cada noite, ajudados pelos familiares e outros possíveis participantes, cantam suas rezas ouvidas de qualquer ponto da aldeia ou a maior distância.

É possível que um ou outro filho do casal-xamã ou alguns de seus netos e netas fiquem entretidos com programas na televisão, preferindo faltar certa noite à sessão de reza-cura, mas não parece provável que a importância dada à participação, em algum momento, à reza seja posta em questão por isso. Os interessados na tv, jovens principalmente, não deixam de frequentar a *opy*, muitas vezes combinando uma e outra coisa.

Se a comida é objeto de tensão entre parentes que tendem ora a um comportamento mais ampliado, ora mais restrito, na definição de grupos que partilham os alimentos, no caso da reza, podemos dizer, há uma ampla distribuição dos seus benefícios, a partir da casa e da atividade (xamânica) deste casal. Quem quer que esteja ou venha até a aldeia disposto a recebê-los será atendido. A reza acolhe a todos, assim como os tratamentos do pajé para a determinação e reversão de processos de aflição. Mas não só quem demanda efetivamente receberia os benefícios da reza e cura. Mais tarde veremos como estas são ditas atingir os Mbya vivendo em outras aldeias distantes daqui.

Em Araponga, a presença intensa da reza cada vez que apontava a noite, depois de um dia com suas atribulações, sempre causou-me aquela impressão forte de um mundo outro que ali se revelava em sua densidade menos aos olhos que aos ouvidos, quando as vozes e os cantos, os instrumentos e os suspiros emocionados preenchem completamente os espaços e as consciências. Aqui uma confluência com o que outros estudiosos de grupos tupi-guarani observaram. Viveiros de Castro relata para os Araweté :

> "durante o dia 'nada acontecia' ... toda noite porém ... eu ouvia emergir do silêncio ... um vozear alto e solitário, ora exaltado, ora melancólico, mas sempre austero e solene ... Eram os homens, os xamãs cantando ...até atingir um patamar de altura e intensidade que se mantinha ... para ir lentamente decaindo às primeiras luzes da aurora ... Custava-me a crer que aquelas vozes solenes ... tivessem qualquer coisa que fosse com os homens 'diurnos', alegres, debochados, pedinchões..." (Viveiros de Castro 1986:50-51).

Ou na etnografia sobre os Parakanã de Fausto (2001:25), para quem a percepção de "um mundo diverso (...) vivo e atuante" "não está posta no espaço, nem nas marcas corporais, mas na palavra e na dança".

Na aldeia de Araponga reza-se todos os dias. A atividade pode se intensificar em noites que precedem uma viagem de algum dos membros da família, em contextos de doença ou períodos em que o casal-cabeça decide por um maior investimento na reza, por exemplo, convidando a aldeia vizinha de Parati Mirim para a participação. Assim ocorreu na inauguração da atual *opy* em uma noite de novembro de 2001, quando a presença em peso de

moradores de ambas as aldeias e o clima emocionado dos participantes fizeram daquela sessão um dos momentos mais envolventes de todos os que passei nas aldeias mbya. O mesmo se pode ver em períodos de realização do *nimongarai*, que tendem a reunir gente de outros locais e costumam se prolongar por duas ou mais noites de reza dirigidas por Augustinho e Marciana.

A reza aqui não apenas tende a reunir os parentes que, permanecendo em Araponga, buscam a proteção xamânica do casal dirigente da aldeia, isto é, contrabalançando, como vimos, tensões que se expressam fora dela, mas surge também como possível espaço de conquista de prestígio para além do grupo local, na medida em que indivíduos ou famílias de outros locais vêm até esta aldeia para que o pajé "olhe" (*-ma'ë*) seus filhos, lhes dê nome ou trate alguma doença.

A questão de pôr-se sob a proteção de alguém cujos poderes xamânicos se reconhece é um dos aspectos importantes do tema que passamos a abordar. Escolher um local para se viver, optar entre ir e ficar, permanecer junto de um *xeramoi* ou tomar rumos outros, estas são sempre escolhas que envolvem, além das oportunidades concretas em cada caso, percepções sobre o próprio estado de contentamento e impressões sobre as possibilidades de alterá-lo. É esta questão fundamental que parece estar na base da definição dos "locais" em sua instabilidade ou do fenômeno da mobilidade mbya de que passamos a tratar.

Capítulo 2 – Mobilidade, Parentesco e Pessoa

Este capítulo inicia-se com um comentário do tema da mobilidade na literatura sobre grupos guarani, e continua no tratamento da mesma matéria a partir de minha experiência junto aos *Mbya* nas aldeias do litoral do Rio de Janeiro e São Paulo e no Paraná.

Migrações, religião e mito

O fenômeno que contemporaneamente vem sendo chamado de mobilidade entre subgrupos guarani, e particularmente entre populações mbya[1] foi tratado na bibliografia etno-histórica e etnológica sobre os Guarani a partir da percepção de uma articulação profunda entre movimentos territoriais e a religião, seja associando-os diretamente ao mito da "busca da *terra sem mal*", que se constituiu tema clássico para os estudiosos dos Guarani desde a publicação das *Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani* de Nimuendaju ([1914]1987), ou na abordagem contemporânea do *teko* (ou da "busca de *teko*"), tomado frequentemente como "modo de ser" com orientação profundamente religiosa[2].

A questão da natureza autóctone da "religião", seja na análise do profetismo nas migrações históricas tupi-guarani (Métraux 1927, H.Clastres [1975]1978), seja na abordagem de diversos aspectos da "cultura guarani" (Schaden [1954]1962) ou na investigação de uma concepção de pessoa e de humanidade (H.Clastres ob. cit.) assumiria um lugar central na produção etnológica sobre grupos guarani, para o que muito contribuiu o texto de Nimuendaju, com os fundamentos mitológicos e escatológicos que são aí apresentados.

Particularmente a defesa de uma religiosidade, digamos, autenticamente guarani ganha espaço na discussão do tema das migrações, sejam as dos primeiros séculos da conquista,

[1] O termo mobilidade foi proposto por Garlet, numa tentativa de ampliar a abordagem dos deslocamentos mbya-guarani em suas variadas formas, o que inclui, além das migrações propriamente (geralmente vinculadas, na literatura, ao tema da busca da "terra sem mal"), a visitação entre parentes, a exploração sazonal de recursos ambientais, e, enfim, uma diversidade de motivos implicados nos movimentos populacionais do grupo (Garlet 1997:16).

[2] Um comentário sistemático a respeito da bibliografia clássica sobre os Guarani é desnecessário aqui. Viveiros de Castro, em sua tese de doutorado, apresenta as principais obras e questões teóricas desenvolvidas no interior desta "província" que é a produção etnológica sobre grupos aché e guarani. Encontramos aí não apenas o comentário sobre as contribuições específicas dos trabalhos de Nimuendaju (ob. cit.), Métraux (1927, 1948), Schaden ([1954]1962), Cadogan (1959 e outros), Melià, Grünberg e Grünberg (1976), Pierre Clastres ([1972]1995, [1974]1986) e Hélène Clastres [(1975]1978), mas estes são inseridos em uma análise ampla dos problemas teóricos fundamentais aos estudos de povos tupi-guarani (Viveiros de Castro 1986:81-127). Para uma minuciosa avaliação da contribuição do referido texto de Nimuendaju à etnologia sobre grupos guarani, veja-se a "Introdução" ao mesmo feita por Viveiros de Castro (1987).

sejam as que passam a ser descritas a partir do início do século XX. São fundamentalmente mitos nativos e uma religiosidade voltada para o "além", orientada pelo que se pode conquistar para além desta vida, que estariam, conforme a maior parte das interpretações, na base dos movimentos de deslocamento realizados pelos Guarani, especialmente aqueles em direção ao Atlântico.

Em torno da articulação entre religião e migrações desenvolvem-se leituras sobre processos históricos vividos pelas sociedades indígenas às vésperas do confronto com os europeus, sobre a reação à Conquista, sobre elementos internos à religião guarani e o lugar desta na reprodução social destes grupos. Constrói-se gradativamente uma percepção bastante consensual dos Guarani em geral como povo orientado por uma ética religiosa-migratória[3].

É principalmente no trabalho de Nimuendaju (ob.cit.) que a maioria dos estudiosos se inspirou para as análises dos movimentos territoriais e do *ethos* guarani. Sob sua influência, Métraux (1927, [1928]1979) analisa as "migrações históricas tupi-guarani" defendendo a idéia de um "messianismo" que se desenvolve como resposta à conquista colonial. Para o autor, contextos de "crises místicas" dariam vida a mitos e idéias tradicionais que, neste caso, manifestaram-se em migrações em busca da "terra-onde-não-se-morre" ([1928]1979:175)[4].

Mais tarde, Pierre Clastres ([1974]1986) contrapõe-se a Métraux ao articular uma análise da chefia e do profetismo tupi-guarani, que toma por base uma hipótese forte sobre o crescimento demográfico nestes grupos no período pré-colonial. Clastres afirmaria os movimentos migratórios como processo autóctone, que se desenvolve como reação sim, mas no interior da própria sociedade tupi-guarani, e em momento que antecede a presença européia: reação frente ao surgimento de chefes fortes e a tendência à apropriação do poder por estes. O profetismo é lido aqui como movimento religioso que desenvolve-se para a

[3] Não tenho a intenção de uma análise sistemática das inúmeras interpretações sobre o tema das migrações guarani ou tupi-guarani. O assunto é por demais amplo, envolvendo discussões travadas no interior de disciplinas como a arqueologia e os estudos etnohistóricos que não domino. Interessa-me particularmente neste comentário chamar a atenção para certa imagem dos "Guarani religiosos" que se constrói na produção bibliográfica, seja aquela voltada para a explicação histórica, ou nas análises antropológicas sobre os deslocamentos em grupos guarani contemporâneos, tratados inclusive, em trabalhos mais recentes, conforme uma distinção entre a migração propriamente e outras formas de deslocamento territorial, que, de todo modo, mantêm o lugar preponderante do elemento religioso (geralmente fundamentado no mito) enquanto *motivo* orientador das práticas atuais. Para uma análise sobre diversos problemas postos à história e à etnologia guarani para a compreensão de processos coloniais, veja-se o ensaio de John Monteiro (Monteiro [1992]1998:475-498). Comentários gerais sobre as diversas interpretações presentes na bibliografia para o fenômeno das migrações guarani foram feitos por Garlet (1997:11-16) e Mello (2001: 34-44). Para o debate em torno da questão da dispersão tupi-guarani, veja-se Noelli (1996) e Viveiros de Castro (1996c).

[4] John Monteiro nota como as interpretações sobre as migrações nos primeiros tempos da conquista, que vinculam-nas diretamente ao tema do profetismo, não dão conta, entretanto, das migrações pré-coloniais de que se tem notícia, como aquela que levou grupos guarani até o império inca, deslocamento que parece estar relacionado à busca de metais e à guerra (Métraux 1948, Nordenskiöld 1917 e Meireles 1989 *apud* Monteiro [1992]1998: 408).

negação da instância política em expansão, à qual se contrapõe radicalmente, como demonstrariam o discurso e a prática proféticos que propunham, então, o rompimento com os princípios básicos da vida social (P.Clastres [1974]1986: 149-152)[5].

A negação de fundamentos da vida social, tais como o parentesco, a reciprocidade e o trabalho, pregada pelos *karai*, os grandes xamãs ou "profetas" do período, assume a forma prática de um movimento de desterritorialização fundado no mito da *terra sem mal* (P.Clastres idem e H.Clastres [1975]1978). As migrações parecem ter, assim, um aspecto de afirmação da religião que coincide, simultaneamente, com a negação do social, o qual corresponderia, na visão dos autores, ao modo da vida aldeã, orientado pela reciprocidade fundada no parentesco[6].

A contradição entre "sociedade" e "religião" é justamente o argumento de Hélène Clastres ao propor o profetismo tupi-guarani como o inverso do messianismo (H.Clastres [1975]1978:45-60). Mas esta autora aprofunda muito mais a compreensão dos sentidos "religiosos" das migrações, não só ao colocar em primeiro plano o tema da demanda do paraíso - "todo o pensamento e prática religiosos dos índios gravitam em torno da Terra sem Mal" (idem: 51) -, mas principalmente por articulá-lo com uma análise sobre a dualidade da pessoa e a ambivalência da condição humana que tornam seu livro uma referência-chave à etnologia amazônica contemporânea[7].

Se algumas questões desenvolvidas por Hélène Clastres já estavam presentes no texto de Nimuendaju (ob.cit.), como é o caso da teoria dual da alma e a noção da divinização da pessoa através da ascese, capaz de produzir as condições de acesso à "terra sem mal", na análise da autora ganham um rendimento notável, ao articular a sociologia com a cosmologia e produzir uma interpretação ao mesmo tempo sobre a pessoa e a sociedade guarani. Aqui a

---

[5] No caso dos trabalhos de Pierre e Hélène Clastres (comentado a seguir), a grande influência para a interpretação do lugar da religião na vida dos grupos guarani é a obra de Cadogan, divulgada em diversos artigos, particularmente o texto apresentado sob o título *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1959). Os dados tomados de Cadogan servem antes à consideração do lugar-chave da religião na reprodução social do grupo, que, na análise destes autores, ganham expressão tanto numa leitura sobre as migrações tupi-guarani (ainda que Cadogan não tenha se ocupado diretamente do tema) quanto na abordagem da concepção de pessoa e humanidade entre os Guarani (H.Clastres [1975]1978).

[6] Este é um ponto importante para o desenvolvimento que se pretende nesta tese. Como veremos nos próximos capítulos, minha sugestão é que o fenômeno da movimentação de pessoas, isto é, a mobilidade mbya, articula tanto uma forma social quanto uma ética "religiosa", em ambas as dimensões podendo-se perceber uma dinâmica que constantemente produz diferenciações no âmbito do parentesco.

[7] Veja-se especialmente a inspiração de seu texto para a elaboração de um modelo tupi-guarani proposto por Viveiros de Castro (1986). Observe-se, ainda, a diferença fundamental na leitura desta "negação do social" pelo "religioso" que o autor marca em relação à interpretação de Hélène Clastres, apontando que aquilo que se salva no discurso dos profetas, o que não é negado por ele – ou seja, o canibalismo e a guerra – corresponderia justamente ao fundamento da sociedade tupi-guarani (Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha 1985). Conforme estes autores, então, o discurso profético dos *karai* não negaria absolutamente, mas reduziria à essência a forma social tupi-guarani.

condição humana ou social é percebida como momento instável entre o animal e o divino, dualidade que, no caso guarani, tenta ser superada pelo que a autora chama a "via por cima", isto é, da divinização, que, sob o radicalismo guarani, é proposta como acesso à divindade sem a passagem pela morte[8].

Não é possível pensar tais desenvolvimentos sem considerar a outra contribuição fundamental aos estudos de Hélène e Pierre Clastres sobre os Guarani. Refiro-me à obra de Leon Cadogan, o grande estudioso dos Guarani no Paraguai, cujos textos e análises publicados representam o mais importante material etnográfico disponível aos pesquisadores deste subgrupo. Se Nimuendaju anuncia uma concepção da pessoa guarani e da superação da condição humana no cumprimento de seu destino divino sob o enfoque da busca da "terra sem mal", é principalmente Cadogan que nos dá acesso a informações preciosas sobre o modo conforme o qual se pensa tal humanidade e sua condição de continuidade. Os textos mbya que divulga em *Ayvu Rapyta* (1959) reúnem elementos da mitologia, do ritual, das orientações ou "leis" (*teko*) que devem reger as práticas dos humanos na terra em várias matérias.

A preocupação com a afirmação do caráter autóctone do pensamento religioso guarani, que observamos também nas análises sobre o profetismo, parece estar sempre presente em seus estudos, e ganha ênfase particular na referência ao subgrupo mbya ou jeguakava tenonde, conforme a autodenominação usada pelos grupos do Guairá com que o autor conviveu. Cadogan observa, reforçando o caráter original dos textos que recolhe na região, que estes Mbya teriam permanecido no "mato" - do que decorre o qualificativo *ka'agua* ("monteses") pelo qual seriam, também referidos -, permanecendo alheios aos sistemas de *encomiendas* e às missões cristãs que recrutaram grandes contingentes guarani no período colonial.

O tema das migrações não parece ter sido objeto privilegiado de estudo por León Cadogan, ainda que muitos dos dados que apresenta em *Ayvu Rapyta* tenham sido utilizados em análises que se ocupam do fenômeno[9].

No capítulo de *Ayvu Rapyta* em que trata dos "heróis divinizados da mitologia mbyá-guarani" (Cadogan 1959: 143-148), o autor apresenta as histórias de xamãs ("médicos agoreros") que teriam ingressado no paraíso após terem alcançado, por meio de boa conduta moral e espiritual e da adoção de uma dieta vegetariana, o estado de "perfeição" (*aguyje*) que

[8] Sua contrapartida seria a "via por baixo", isto é, a da animalização ou via da transformação canibal (HClastres ob.cit.: 94-95).

[9] Como já foi dito, não tenho aqui a intenção de um comentário sistemático da obra dos autores, em especial daqueles que se tornaram referência fundamental aos estudos sobre grupos guarani e cujos trabalhos mereceram, por diversas vezes, apreciações. No caso de León Cadogan, em especial, devo observar que o comentário aqui refere-se diretamente ao tratamento pelo autor do tema específico da "busca da terra sem mal". Quanto aos dados que apresenta sobre a reza, a prática xamânica, as noções de doença, o casamento e tantos outros assuntos, observo que serão retomados em diversos momentos nesta tese.

se busca na Terra. Os relatos apresentados sobre tal ingresso, que acontece sem a passagem pela morte, põem em foco principalmente o tema da leveza corporal conquistada pela reza e a travessia do mar ("água"), quando se é capaz de levantar ou subir com uma porção de terra ou com a casa de oração. Nota sim, o que normalmente envolve uma "larguísima peregrinación através del mundo" (idem: 143).

Ainda que o autor comente diretamente, a certa altura, o tema específico das migrações que teriam sido desencadeadas no contexto colonial provavelmente por fortes pressões sofridas pelas populações guarani no Paraguai (ob. cit.: 145), as narrativas apresentadas em seu texto trazem outros elementos que nos parecem da maior importância para uma etnografia dos Mbya contemporâneos e para a abordagem do tema da mobilidade.

Os dirigentes xamãs que foram para a "terra sem males" (*yvy marã e'y*) nas histórias relatadas a Cadogan conduzem seu grupo a lugares sobre os quais param, concentram-se na reza-canto por algum tempo, até que levantam-se dali para seguir para novo lugar. Como descreve no caso do herói Karai Katau: "en su peregrinación, fundó el pueblo de Tava'i con la intención de permanecer en él algún tiempo y fortalecer su espíritu y los de sus discípulos (...)" (idem: 144).

Assim, parar e continuar (ou não parar) são aspectos de um mesmo *caminho* de "perfeição" e divinização. A ausência (ou presença fraca) da cataclismologia entre os Mbya, que mais tarde seria apontada por Schaden ([1954]1962) merece observação. O que é ressaltado nos relatos apresentados e analisados por Cadogan é o tema da busca de *aguyje*, "perfeição-maturação" na Terra, que não se vincula aqui ao temor de sua destruição. O ponto elaborado pelo pensamento mbya parece ser, portanto, o da busca de aperfeiçoamento que mantém as "boas" condições de vida terrena, isto é, aquelas que tornam possível a continuidade dos humanos (Mbya) em um mundo que se percebe como "imperfeito". Este mundo é repleto de forças ou potências causadoras de "mal", "doença" (*axy*) contra as quais é preciso precaver-se através da reza-canto e do bom comportamento social, na tentativa de fazer continuar a humanidade numa Terra que é por definição pouco (ou não) durável[10].

Este modo de ficar na terra, portanto, envolve tanto o parar, ficar em um lugar e nele pôr em prática a reza e o "bom" relacionamento com os "compueblanos" (conforme traduz Cadogan o termo *etarã*, "parente") quanto o continuar, isto é, a procura por novas condições,

[10] O sentido de *marã*, que compõe o termo *yvy marã e'ÿ*, geralmente traduzido como "terra sem mal", é justamente o de "destrutível", "corruptível". Montoya aponta como alguns sinônimos "enfermidade, aflição, adversidade, coisa gasta, acabada" (Montoya 1876:207v-208). Cadogan apresenta os sentidos de "mal, destruir (se), sofrer dano" (1992: 93). De modo que a tradução literal de *yvy marã e'ÿ* parece ser a de "terra que não acaba" (*yvy*: "terra"; *marã*: "destrutível"; *e'ÿ*: negação) ou "que não pode sofrer danos".

mais favoráveis para aquela permanência. Isto é o que parece demonstrar a etnografia apresentada a seguir. Esta maneira de compreensão da experiência humana seria a base sobre a qual ganham sentido modos de conduta, práticas de deslocamento e formas sociais entre os Mbya contemporâneos.

A escolha por não seguir uma ordem cronológica neste comentário deve-se à intenção de poder resgatar certas continuidades particularmente interessantes para o desenvolvimento de questões diretamente relacionadas à mobilidade mbya. É principalmente desta perspectiva que apresento, a seguir, algumas observações sobre o texto clássico de Egon Schaden sobre os "aspectos fundamentais da cultura guarani" (Schaden [1954]1962)[11].

Envolvido com a problemática da "aculturação", Schaden afirma, neste trabalho, a religião guarani como *o lugar* de resistência cultural deste povo (sua análise inclui os três subgrupos guarani presentes no Brasil), entendendo o "misticismo" como uma forma de reação ao processo colonial. A "crise aculturativa" teria produzido como resultado uma intensificação do misticismo expresso na posição central que o "mito do paraíso" assumiria entre os Guarani a partir dos eventos da Conquista. O autor retoma o tema da cataclismologia presente em Nimuendaju (ob.cit.), propondo uma leitura da influência jesuítica sobre a religião guarani: o encontro com os missionários teria trazido para o primeiro plano o tema dos cataclismas e a noção de redenção no paraíso, tais matérias sendo privilegiadas na "reelaboração da religião da tribo". A busca da "terra sem mal" passaria a ocupar, então, o lugar central na religião, mas assumindo uma forma genuína, isto é, pelo modo como se vincula à idéia de uma possível destruição futura da Terra (Schaden [1954]1962: 161-183).

O autor traz informações valiosas sobre as diferenças de tratamento destas questões entre os subgrupos mbya, nhandeva e kaiowa, as quais utiliza para uma interpretação das transformações sobre o mito guarani original ou "genuíno" do "paraíso", que reconhece principalmente entre os Mbya contemporâneos. Concentro-me aqui nas observações específicas sobre este subgrupo.

Considerando as migrações em direção ao "leste" ou ao "mar" como realização prática do mito, Schaden afirma, para o período em que realiza sua pesquisa, que é entre os Mbya que o "mito do Paraíso" teria papel mais importante, já que apenas esta parcialidade manteria, então, à época de sua pesquisa, a prática da migrar para o litoral atlântico (Schaden

[11] Em se tratando de sua interpretação geral para o fenômeno das migrações, bastante conhecida, o comentário do autor deveria ter sido apresentado juntamente com aqueles primeiros, em que foi identificada uma influência direta dos temas e problemas inaugurados pela obra de Nimuendaju ([1914]1987).

1962:169). Não deixa de notar que seria este justamente o subgrupo guarani que teria parcialmente livrado-se das influências jesuíticas (cf Cadogan 1959).

A partir de sua leitura de Cadogan em *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1959), Schaden sugere, que a "forma genuína" da crença no paraíso enquanto *aguydjê*, "perfeição espiritual e física", persistente entre os Mbya, reforçaria sua hipótese da influência missionária para a junção entre os temas míticos do paraíso e do cataclisma (idem). Assim, aqueles Mbya do Guairá, visitados também por Schaden, dariam pouca importância à cataclismologia, mas manteriam uma noção religiosa do paraíso correspondente a "um estado místico de bem-aventurança obtido como recompensa por um cultivo especial de vivências sobrenaturais e uma conduta virtuosa". Por outro lado, os migrantes mbya no litoral brasileiro estariam à busca de um "lugar de refúgio e segurança com condições de vida ideais", perspectiva construída a partir de uma "ativação da crença na destruição do mundo" (idem: 170). Aqui o autor distingue uma forma "original" mbya que associa ou faz equivaler o "paraíso" ao estado de *aguyje* de uma outra forma, digamos, "reelaborada" a partir daquela "ativação" e que ganha expressão na *marcha para o leste*.

Interessa-me aqui não discutir os argumentos de Schaden construídos em torno da questão da aculturação, mas apontar a validade de suas observações para a etnografia mbya contemporânea. Noutros momentos retomarei as noções mbya aqui mencionadas, mas noto desde já que os Mbya que vivem atualmente em áreas litorâneas do sudeste do Brasil, tal qual seus parentes que Cadogan conheceu no Paraguai ou Schaden no Brasil há cerca de 50 anos, não têm na cataclismologia um tema privilegiado.

Schaden observa uma particularidade quanto à experiência religiosa mbya e seu vínculo com a noção de *aguyje*, com resultados bastante diversos entre este e os outros subgrupos na atitude em relação à morte. Se, entre os Kaiowa, os momentos de crise tendem a reativar o mito e estimular danças para a consumação do fim do mundo e a salvação esperada, e entre os Nhandeva - como parece ter ocorrido no posto de Araribá, em São Paulo - é possível que se desenvolva uma "espécie de tanatomania" ou "desejo de morrer", entre os Mbya permaneceria, até certo ponto, o sentido de *aguyje* "que encerra o desejo de fugir à morte" (ibidem: 174)[12].

Nossa etnografia confirmará, através do enfoque de vários temas, esse "desejo" entre os Mbya que continuam chegando e se espalhando por pontos do litoral sudeste brasileiro.

[12] No capítulo quinto desta tese retomarei a alguns temas aqui brevemente mencionados e às informações etnográficas fornecidas por Schaden para uma discussão da questão do destino da pessoa.

Mas, antes dela, é preciso comentar a obra de Bartomeu Melià, que principalmente a partir da década de 1980, influenciou sobremaneira as análises mais recentes sobre a *mobilidade* mbya.

Mobilidade e teko

Bartomeu Meliá (1981: 10-11) recupera, a partir de uma tradução tomada do Padre Ruiz de Montoya, no *Tesoro de la Lengua Guarani* (Montoya 1876), o sentido de "solo intacto, não edificado" presente na noção de *yvy marã e'ÿ*, a partir daí chamando a atenção para as implicações econômico-ecológicas presentes nas formas de ocupação e deslocamento territoriais adotadas por grupos guarani. O autor vincula, desta maneira, o mito da demanda do paraíso a noções e práticas econômicas que caracterizariam o "modo de ser", *teko* guarani, marcado por uma visão cíclica da terra, concebida como "um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio, entre a abundância e a carência" (Melià 1990: 34).

Do "solo intacto" do tempo de Montoya à "terra sem mal" dos séculos XIX e XX, Melià observa que haveria uma grande mudança nas formas de ocupação e de deslocamento territorial, ou seja, no tratamento do espaço pelos grupos guarani (Melià 1988:105-108). Compreendendo a migração não só como "história"[13], mas também "projeto" (Melià 1991: 14), o autor percebe a *espacialidade* enquanto aspecto fundamental do *teko* guarani (v. a seguir), que, na contemporaneidade, expressar-se-ía como movimento de busca por lugares (geografica e espiritualmente determinados) para a reconstrução de um "modo de ser", busca esta que envolve simultaneamente a procura por novos solos (para fazer aldeia e plantar roças) e a manifestação de inspirações divinas.

> "[...] a busca da 'terra sem mal' e de uma 'terra nova' estrutura marcadamente seu pensamento e suas vivências; a 'terra-sem-mal' é a síntese histórica e prática de uma economia vivida profeticamente e de uma profecia realista, com os pés no chão. Animicamente o Guarani é um povo em êxodo, ainda que não desenraizado, já que a terra que busca é a que lhe serve de base ecológica, hoje como em tempos passados e como será amanhã" (Melià 1991: 14-15).

[13] Quanto ao contexto colonial, a interpretação de Melià é a de uma ruptura dos padrões de ocupação e deslocamento então vigentes. Para o autor, a restrição aos movimentos dos grupos guarani pela presença dos conquistadores teria favorecido a prática migratória como estratégia de sobrevivência, e, com ela, o incremento da cataclismologia e do profetismo (Melià 1989: 296-297). Susnik interpreta a experiência colonial aprofundando esta idéia (Susnik 1979). Quanto à questão das formas antigas de ocupação territorial e de movimentação dos Guarani, apenas observo os inúmeros problemas que ainda estão por ser solucionados e contribuições que vêm avançando, por exemplo, para o mapeamento arqueológico de um "território" guarani, que, pelo menos nos últimos 2000 anos corresponderia a vasta extensão ocupada de modo descontínuo no espaço, mas guardando grande homogeneidade em termos de cultura material e tecnológica (Noelli 1993).

Melià amplia, assim, o campo de análise sobre o fenômeno dos deslocamentos, introduzindo o conceito de espacialidade como eixo do *teko*, o que se torna marca nos estudos que, desde então, têm como objeto a mobilidade. À noção de *teko* vincula-se, então, uma outra que assume, na maior parte das análises, uma conotação espacial forte, a de *tekoa* (voltarei a ambas adiante).

Uma abordagem mais contemporânea da ocupação mbya de pontos no litoral atlântico deslocaria gradativamente o foco no fenômeno migratório enquanto realização efetiva do motivo mítico para uma interpretação dos deslocamentos como *procura por lugares* para a atualização de um "modo de vida" guarani. Da busca do cumprimento efetivo de um destino mítico passa-se à procura concreta de espaços a serem ocupados, o que inclui, na percepção da maioria dos autores, além do significado religioso, a dimensão ecológica e uma forma econômica e social entendida freqüentemente como "tradicional" (voltarei também a este ponto).

A partir de sua influência, o fenômeno da movimentação de grupos guarani passou a ser comumente abordado como processo de motivação múltipla. Mantém-se, de todo modo, sua base mítico-religiosa, no sentido de que a busca de *yvy marã e'ÿ* continua a ser pensada enquanto fundamento *espiritual* de uma prática que não distingue, contudo, esta de outras dimensões da vida, sendo a experiência guarani propriamente uma "experiência religiosa" (Melià 1991). Vemos aqui certa continuidade com a análise de Schaden, para quem a religião, entre os Guarani, permearia todas as outras práticas sociais, orientando o trabalho, a agricultura (os cultivos seguindo um calendário ritual) etc (Schaden [1954]1962: 50). Na perspectiva de Melià, aquela presença da religião em todas as matérias da vida de que nos fala Schaden passaria, digamos, a uma noção da vida como experiência religiosa. Se o tema das migrações dos primeiros séculos de colonização foi o lugar privilegiado do desenvolvimento de uma percepção dos Guarani como religiosos[14], esta imagem teria se difundido, nas décadas mais recentes, por outros campos da vida social, na medida em que se desenvolve a etnografia sobre estes grupos. Notadamente constrói-se neste contexto um enfoque privilegiado do vínculo que os grupos guarani manteriam com a terra. De maneira que, em certa medida, é

[14] John Monteiro aponta como a eleição de temas e o modo de tratamento pelos estudiosos terminam por opor os grupos tupi da costa, guerreiros, aos Guarani místicos. O autor observa a falta de estudos etno-históricos sobre a guerra entre os Guarani, a despeito de sua importância fundamental para a relação entre grupos locais no período descrito pelas fontes jesuíticas e espanholas, e, ainda, a pouca atenção dada ao tema da antropofagia entre os mesmos. Isto teria contribuído bastante para o desenvolvimento de um senso muito geral da "diferença" entre os Guarani e Tupi da costa no período colonial: enquanto a guerra passa a ser considerada o "motor da sociedade tupinambá", a religião aparece, nos estudos sobre os Guarani, como "o elemento unificador" da cultura (Monteiro[1992]1998: 480-481).

possível que se pense mesmo a mobilidade como decorrente de um modo (guarani) de relação com a terra[15].

A partir do trabalho de Melià, algumas tendências tornam-se claramente perceptíveis nos estudos sobre os Guarani em geral e particularmente nas análises sobre a mobilidade mbya: a atenção aos processos históricos que marcariam transformações no modo de concepção e uso do espaço (veja-se principalmente Garlet 1997); a análise das formas contemporâneas de compreensão da espacialidade e de manejo ambiental (Ladeira 2001); o enfoque em uma "espiritualidade" em sentido amplo, que se traduz em um *etos caminhante* (Chamorro 1995 e 1998; Mello 2001, entre outros) e tem na *palavra* seu fundamento teológico (Chamorro 1995 e 1998).

A noção que parece ser absolutamente fundamental a esta mudança de perspectiva é a de *teko*, noção amplamente utilizada pelos estudiosos dos Guarani contemporâneos cuja tradução mais adotada é a de "modo de ser". Montoya apresenta os seguintes significados para o termo: "ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito" (Montoya 1876: 363/357), que Melià recupera para afirmá-la como a expressão mais acabada de uma "identidade guarani" singular (Melià 1991: 13).

Assim como em relação ao conceito de *yvy marã e'ÿ*, a compreensão do *teko* nos estudos das últimas décadas parece ter sido amplamente influenciada pelo trabalho de Bartomeu Meliá, tendendo a ser utilizada com sentido bastante abrangente ao referir-se ao "modo de ser". Neste estariam contidos os "modos" de reciprocidade social, de formas econômicas, o "modo religioso" etc e estaria também implicada, como temos visto, uma dimensão concreta de espacialidade, que, por sua vez, é normalmente traduzida pelo termo que frequentemente acompanha o *teko*, isto é, a noção de *tekoa*.

O *tekoa*, normalmente traduzido como "lugar de realização do 'modo de ser'" na produção etnológica recente sobre os Guarani, compreende em geral uma conotação espacial forte, que aparece associada à noção de "tradicional" implicada na definição frequente de *teko.* A medida em que a busca assume a forma de procura efetiva por "condições ambientais mais adequadas para o desenvolvimento d[o] modo de ser" (Melià 1991: 15), fixa-se gradativamente uma definição de lugar, isto é, espaço (concreto) onde seja possível realizar uma maneira "tradicional" de vida, que incluiria tanto um "dinamismo econômico" quanto a "vivência religiosa" (Melià ob.cit.).

[15]Inspirada nos estudos de Melià, Graciela Chamorro sugere: "é muito provável que essa relação com a terra tenha originado a mobilidade extraordinária do grupo" (Chamorro 1998: 44).

O ponto que pretendo ressaltar é simples: em geral o que parece orientar os autores é a noção de que há um "sistema" (uma outra tradução possível para *teko*) englobando uma ética religiosa, um modo econômico, um código de solidariedade, enfim, uma orientação para o estar-no-mundo deixado pelos antepassados. Este sendo *dado*, é como se buscasse maneiras de continuidade nos diferentes contextos que se põem. Particularmente, buscaria modos de se atualizar a despeito das inúmeras adversidades históricas, dificuldades com que se deparam efetivamente os Guarani para pôr em prática aquele "sistema", no que se ressalta muito freqüentemente a importância da garantia de terras que lhe sejam compatíveis dentre outras coisas. Na experiência das populações guarani contemporâneas, em que este problema torna-se premente, envolvendo negociações constantes com instâncias diversas de representação "*do jurua*", o *teko*, ou, como se ouve muitas vezes, o *nhandereko* (literalmente "nosso [inclusivo] 'modo de ser'") tende geralmente a opor-se ao "sistema do *jurua*" e o *tekoa* torna-se um modo usual de referência à "aldeia", isto é, determinada área de ocupação entendida como dotada das condições fundamentais à reprodução do *teko*.

Retomarei mais adiante à noção de *tradicional* e ao *teko* e *tekoa*, após acompanhar de modo breve o desenvolvimento de alguns trabalhos nas últimas duas décadas que remetem a tal conjunto de problemas e noções, focalizando os movimentos e modo de vida de grupos mbya.

Em geral, estes estudos recentes voltam-se para a análise das concepções de território, um modo "tradicional" de uso do espaço e suas transformações históricas, e quase sempre interpretam a mobilidade mbya contemporânea, seja como continuidade de um padrão tradicional de manejo ambiental vinculado à uma "antiga" ética religiosa-migratória, seja como resposta criativa a pressões do contato com outras etnias ou com os brancos (isto é, em contextos interculturais diversos ao longo dos últimos cinco séculos), isto é, como lugar de afirmação de uma identidade cultural guarani e expressão de sua resistência. Particularmente, como foi dito acima, uma identidade que se constrói como *nhandereko*, contrastiva com um modo "do branco".

Esta afirmação de uma "cultura guarani" através do enfoque da mobilidade mbya aparece como um marco na bibliografia das últimas décadas. Sempre vinculado ao mito, o *ethos* religioso-migrante, nos trabalhos mais recentes tende a receber um tratamento ampliado. Não é mais ou apenas o mito da *terra sem mal* que faz com que se caminhe, como já foi observado, mas um *ethos* caminhante que estaria dado desde o início, pelos criadores dos humanos (Guarani) na Terra, que os orientaria a caminhar e reproduzir um "verdadeiro" modo de vida. Este compreende a prática de cultivar e "espalhar" sementes, um modo apropriado de

convivência e uma "espiritualidade guarani", aspectos que aparecem, em conjunto ou não, desenvolvidos nos trabalhos de Chamorro (1995 e 1998), Garlet (1997), Ladeira (1992, 2001), Ciccarone (2001), Mello (2001), entre outros[16].

A pesquisa de Maria Inês Ladeira vincula-se à sua experiência de trabalho em uma organização não-governamental, o Centro de Trabalho Indigenista, CTI, que desde 1979 tem atuado junto a aldeias guarani no sul e sudeste brasileiros em defesa da regularização e ampliação de terras indígenas e na implementação de projetos de autosustentabilidade (ver CTI 2005). Seu interesse volta-se principalmente para a mobilidade e as concepções mbya de espaço, inscritas nos discursos e práticas de ocupação territorial e manejo ambiental.

Sua dissertação de mestrado (Ladeira 1992) analisa a ocupação mbya no litoral do Brasil, um "complexo territorial" que se estende, na visão da autora, desde os estados do sul até o Espírito Santo. A ocupação é analisada nos termos de um movimento migratório "para o leste" e "à beira do oceano", que remete diretamente ao sentido mítico da "terra sem mal" e ao valor simbólico da Serra do Mar ou antiga *Paranapiacaba* dos Tupi, "dique do mar", local de proteção e estratégico para o cumprimento do destino guarani (Nimendaju [1914] 1987: 98-99) (veja-se também Ladeira e Azanha 1987: 20). Os fluxos migratórios desde os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná para o sudeste são documentados, bem como alguns relatos míticos coletados à época da pesquisa são trazidos ao texto para fundamentar uma interpretação ao modo clássico dos deslocamentos como prática orientada pela religiosidade mítica guarani, ou, mais especificamente mbya, para o que a autora apóia-se principalmente nas análises de Nimuendaju (ob.cit.), sendo visível também a influência de

[16] Não comentarei sistematicamente todos dos trabalhos desenvolvidos recentemente sobre os Mbya. Há etnografias mais gerais produzidas sobre o subgrupo guarani que não tomaram diretamente a questão da mobilidade como objeto privilegiado de estudo, ainda que de um modo geral abordem-na. De toda maneira parece possível afirmar que a produção etnológica sobre os Mbya nas últimas décadas é marcada pela discussão da *identidade* e por uma interpretação que propõe a experiência de grupos mbya como modo de afirmação do *teko* enquanto *sistema tradicional*. Veja-se a ênfase apontada por Katya Vietta ao "modo de viver igual aos antigos" como forma de auto-identificação de um "sistema guarani" (Vietta 1992: 08-10) numa discussão sobre migrações das populações mbya no Rio Grande do Sul na década de 1990. Veja-se também a dissertação de Aldo Litaiff que teve como foco "as representações étnicas contidas no sistema de classificação de mundo do Grupo Mbyá-Guarani" (1996: 19). Neste trabalho, cuja pesquisa foi realizada na aldeia de Sapukaí, Bracuí, ele parte dos conceitos de "etnicidade", "identidade étnica" (sub-título do texto) e "grupos étnicos", tendo com inspiração as teorias de Fredik Barth e George Mead e seus desdobramentos em Roberto Cardoso de Oliveira e Manuela Carneiro da Cunha, para chegar a construção de uma "identidade" por esses grupos mbya em cima dos que estes "julgam ser as expectativas que os brancos tem deles (...) onde fica claro a preocupação dos Mbyá em rechaçarem seus estigmas" (1996: 22). Há ainda trabalhos desenvolvidos sobre temas específicos, como as dissertações de Coutinho (1999) e de Ferreira (2001) sobre noções de doença entre os Nhandeva e Mbya respectivamente e a tese de Montardo (2002) sobre o ritual da reza (principalmente dos Kaiowa) analisado de uma perspectiva da etnomusicologia, dentre outros.

Melià (1989, 1990, 1991) quanto à tentativa de articular significados míticos e aspectos econômicos, ecológicos e sociais na abordagem dos deslocamentos.

Em sua tese de doutorado em Geografia (Ladeira 2001), a autora aprofunda a abordagem dos deslocamentos ao trazer o tema para o interior da análise de um modo de ocupação e uso ambiental contido no *teko*. O "modo de ser", que compreende tanto uma orientação para as relações humanas ou a "reciprocidade" (trocas recíprocas entre famílias guarani) quanto para o relacionamento dos humanos com o ambiente, teria no movimento, isto é, no "mover, cuidar do território" (2001: 223) o elemento-chave de sua definição. Mover-se na terra relaciona-se à compreensão sobre seus ritmos cíclicos, à necessidade de pôr em funcionamento a rede de sociabilidade mbya e ao cumprimento de uma orientação religiosa: a de fazer perdurar e estender (espalhar) na terra este "modo de vida 'verdadeiro'", legado das divindades aos ("verdadeiramente") humanos, os Guarani. Aqui práticas de subsistência (cultivos, caça, coleta, artesanato), atividade ritual e relações sociais aparecem como aspectos de um "modo de ser guarani" cuja realização depende de um território em que se deslocar. E este *ser* persistiria em seu intento de realização a despeito de tantas dificuldades atuais para atualizá-lo devido aos "empreendimentos realizados pelos brancos [que] significam a deformação dos elementos do mundo original" (2001: 219).

Outro trabalho importante, que se origina igualmente de uma experiência de participação na implementação de políticas indigenistas no Rio Grande do Sul, promovidas pela Anaí, Associação Nacional de Apoio ao Índio, é o de Ivori Garlet já mencionado anteriormente (v. nota 1). O autor estuda a movimentação de grupos mbya neste estado, reunindo dados etnográficos de sua experiência estendida por mais de uma década de convívio com grupos mbya, desde 1985, com a abordagem etno-histórica dos deslocamentos, para uma análise dos significados da mobilidade. Sua dissertação de mestrado (Garlet 1997) defende a idéia que os deslocamentos mbya freqüentemente interpretados como migrações para o *leste* devem ser lidos como ampliação de um território original, o Paraguai Oriental, sendo resultado histórico dos eventos do contato. O autor usa as noções de "desterritorialização" e "reterritorialização" (Deleuze e Guattari 1995: 20 e 78 *apud* Garlet 1997: 18) como categorias explicativas de um "processo histórico de reelaboração do território mbyá", que passaria de uma perspectiva de território contínuo, usado de modo "circular", a "território aberto, descontínuo e sem fronteiras definidas, razão pela qual pode ser continuamente ampliado a partir da incorporação de novos espaços" (Garlet 1997: 22). Ainda retoma Sahlins, em sua análise sobre a relação entre estrutura e evento (Sahlins 1990), para sugerir que uma reelaboração da memória mbya - percebida na inclusão e interpretação

de eventos históricos pela mitologia do grupo -, acompanha a mudança de estratégia de uso do espaço, de modo que "a permeabilidade das fronteiras geográficas [tem como seu contraponto, no caso mbya] o fortalecimento de aspectos internos da cultura" (idem: 25).

Garlet aponta uma multiplicidade de fatores que concorrem para a prática dos deslocamentos característica da ocupação mbya atual no estado do Rio Grande do Sul, os quais são analisados sempre no diálogo com narrativas e explicações nativas: fatores "internos", reunindo "motivações" da ordem da cosmologia, da organização social, da política de alianças entre os grupos e econômico-ambientais, e "externos", efeitos de "pressões interétnicas" e "políticas indigenistas". É este autor que chama a atenção para a necessidade de não tomar toda e qualquer movimentação espacial sob a categoria "migração", propondo o uso de um termo que seria capaz de englobar as formas diversas de deslocamento presentes entre os Mbya: *mobilidade* (Garlet 1997: 16). De sua análise também não se ausenta o elemento mítico (1997: 142-150), mas é o caráter polissêmico do fenômeno da mobilidade e sua historicidade que ressalta.

Pode-se sentir a forte influência dos trabalhos de Melià tanto nas análises de Ladeira (1992, 2001) quanto de Garlet (1997), as dimensões da "vivência religiosa" e da "economia" (Meliá 1991: 15) articulando-se sempre ao *mito*, ainda que este receba tratamentos bastante diversos num e noutro caso. Enquanto no trabalho de Ladeira o mito seria tomado como fundamento de uma forma econômico-religiosa que busca meios de se manter (fundamento mítico de um "sistema" que se reproduz ao longo do tempo) (especialmente Ladeira 1992), Garlet pretende tomar o pensamento mítico em seu caráter aberto ao evento (cf. Sahlins 1990, cit. por Garlet 1997: 19), enfatizando a história.

Alguns caminhos abertos à pesquisa sobre os deslocamentos mbya por Garlet são retomados em trabalhos posteriores. Assim, a dimensão histórica das migrações contemporâneas e a atenção às falas dos protagonistas destes movimentos. Os trabalhos de Celeste Ciccarone (2001) e Flávia de Mello (2001) põem em primeiro plano tais falas, compreendendo as narrativas sobre os deslocamentos ou a partir deles como um *lugar* privilegiado de produção de sentido, seja para a interpretação dos "motivos" da mobilidade (Mello 2001), seja para uma leitura do "drama" constitutivo da vida social (Ciccarone 2001).

Flavia de Mello busca nas histórias familiares e nos relatos de seus dirigentes, homens e mulheres pertencentes aos subgrupos mbya e nhandeva ("chiripá") que vivem atualmente nas aldeias de Mbiguaçu e Morro dos Cavalos, no litoral de Santa Catarina, e em Cacique Doble, no Rio Grande do Sul, levantar os motivos diversos dos deslocamentos e particularmente definir "categorias nativas" a eles vinculadas. Afirmando o lugar

preponderante do *mito* para a migração em direção ao "leste" nos termos propostos por Melià (1990), demonstra sua articulação com outros aspectos da vida social, ao distinguir duas formas de movimentação praticadas por estes subgrupos guarani: a migração propriamente – que diferencia em "migração tradicional" (fundada em elementos da cosmologia ou "de cunho religioso" e no parentesco) e "por expropriação" (expropriação violenta ou paulatina de terras tradicionalmente utilizadas, devido a guerras, especulação fundiária ou conflitos que opõem grupos guarani a outras etnias, como os Kaingang etc) - e a "mobilidade inter-aldeias", que inclui a circulação entre aldeias para visitas e "trocas de noivos", de informações, etc. (Mello 2001: 1-10, 52-54).

Incluindo a abordagem de movimentos não propriamente migratórios, isto é, aqueles que não resultariam em abandono definitivo de um local (conforme a definição de migração apresentada), a autora considera aspectos importantes do parentesco que trata nos termos da "história [de] famílias extensas [que] entrelaçam-se [e] estruturam suas relações de parentesco" (2001:55), reconhecendo, por exemplo, o papel importante da circulação entre aldeias para o sistema de casamento (idem: 57-61). Seu foco na família extensa leva-a ao desenvolvimento fundamental da dissertação. A família extensa é considerada não apenas como unidade em um "sistema (amplo) de reciprocidade"[17], mas também enquanto grupo de migração (isto é, grupo que se põe sob certo "estado ritual de migração" ao se deslocar - buscando um novo lugar -, motivado por fundamentos míticos-cosmológicos ou "expropriado" por pressões de interesses que lhes são alheios[18]), encaminha-a para uma reafirmação do deslocamento como "estratégia de preservação do *nhandereko*" (ibidem: 140). Assim, conforme a análise feita pela autora sobre "as categorias nativas relacionadas com o deslocamento", "estes movimentos são reconstruídos pela memória das pessoas como sendo estratégias de resistência aos mais variados tipos de ameaça e opressão ao seu 'sistema', sua 'cultura', ao '*nhandereko*'" (idem).

O trabalho de Celeste Ciccarone muda o enfoque teórico da busca de motivos na abordagem dos eventos de migração para uma análise do papel das narrativas sobre os deslocamentos na produção e reprodução de uma sociedade. O objetivo da autora, em sua tese de doutorado (Ciccarone 2001), é dar lugar às múltiplas falas em torno da trajetória de uma

[17] Na abordagem da organização social e liderança, a autora enfatiza a "centralidade da figura feminina da *tchedjuarÿi*" (a "avó" e "sogra"), com atuação importante na "ordenação social e rituais xamânicos" (idem:60).
[18] Movimentos que teriam em comum o fato de que, a partir de sua deflagração, em ambos os casos os grupos migrantes "[estruturarem-se] em um estado ritual de migração [...] que [pressupõe] ascetismo, cantos e danças para a elevação do espírito, normas rígidas de conduta, jejuns, etc [...] [trazendo] também a figura da/o líder que conduz o grupo guiada/o por sonhos" (2001: 53).

mulher xamã que teria guiado seu grupo desde o Paraguai, passando por diversos lugares mbya em território brasileiro até fundar uma aldeia no litoral do Espírito Santo, e, ao fazê-lo, reunir à análise do discurso religioso um plano mais concreto das relações sociais, onde emergiriam diferentes perspectivas e fosse possível pensar conjuntamente o "extraordinário" e o "ordinário" da vida social (veja-se também Ciccarone 2004).

A abordagem teórica da autora baseia-se na noção de "drama social" conforme desenvolvida por Victor Turner (1974: 23-59), a qual permite-lhe uma leitura sobre a sociedade mbya-guarani nos termos da dinâmica entre "ordem" e "desordem", onde o xamanismo (feminino, em particular) e o movimento nele implicado operam como reordenadores fundamentais do social. "As narrativas da migração recriam a sociedade" (2001: 351) em seu estado de "crise" que se instala a partir do evento "traumático" da morte da xamã. Esta ativação da memória ou "recriação do mito" produziria uma imagem exemplar inscrita na trajetória desta mulher (os eventos de sua vida, seus sentimentos etc) da conduta individual e coletiva. O grupo unido sob a direção da guia, recriado nas narrativas coletadas por Ciccarone, expressaria, na visão da autora, valores da "tradição" num momento em que a ordem social encontra-se ameaçada (Ciccarone 2004).

A noção de "drama" serve à leitura que é proposta para as mudanças vividas e elaboradas pela sociedade mbya nas negociações com a sociedade envolvente, e também para uma interpretação do *movimento* (que caracteriza esta "sociedade xamânica") como modo de existência de uma "sociedade que se pensa na tensão permanente entre a ordem e a desordem" (Ciccarone 2001: 350). "Drama e sensibilidade" (termos que estão no título da tese) remetem à articulação entre tempos (um "passado projetivo" e a "memória do futuro") que se dá na "reinvenção das tradições" (idem: 349) e ao papel de "agente social total" (2004: 91) que a autora afirma para a figura feminina, capaz de articular a dimensão da "verticalidade" - "do sagrado como saber-poder conferido aos xamãs" (2001: 351) - e "horizontalidade", traduzida como "regulação dos infortúnios ao nível das relações familiares e das grandes passagens da vida social" (idem) na "produção e reprodução" desta sociedade.

Ao lado da intenção de "dar voz aos protagonistas" em sua multiplicidade, a autora desenvolve uma leitura sobre a produção de narrativas que reúne estas "vozes" sob a lógica da "construção da identidade cultural e do modelo de pessoa Mbya" (ibidem: 349), percebidas nesta "sociedade que se pensa" como meio de superação das "crises" que enfrenta. Assim, o tema das migrações, com as imagens do grupo de migração e da figura do xamanismo que carrega, longe de ser visto como objeto exclusivo do discurso religioso, é, contudo,

fortemente reafirmado como *lugar* daquela *reinvenção do tradicional* que estaria na experiência *dramática* da vida social mbya.

Teko, tekoa: *território, mobilidade e tradição*

As abordagens contemporâneas de um "sistema" ou "modo de ser" orientando e correspondendo às práticas de grupos guarani diversos parecem criar um lugar de consenso algo novo: o *teko* enquanto modo *tradicional* de vida entre os Guarani, de orientação fundamentalmente religiosa (o sentido da relação com a divindade e busca de divinização ocupam o lugar central no "sistema") e que deve ser sempre recriado na terra, o que envolve a prática religiosa, mas também outras tantas dimensões da relação dos humanos entre si e destes com o ambiente, vínculo este que dá sentido, também à noção de *tekoa* (cf a seguir).

O mito continua, em geral, fundamentando estes conceitos, ainda que em várias análises não se perceba aquele peso dado à cataclismologia como orientadora da visão de mundo e das práticas quotidianas entre os Guarani que se viu nas obras de Nimuendaju e Schaden. Há uma ampliação de seu tratamento para outros campos além daquele das noções e práticas rituais-religiosas quando se liga à noção de *teko*[19].

Este enfoque que tem servido a estudos sobre os três subgrupos põe no centro a noção de um "'modo de ser' tradicional", e, em certa medida, dá continuidade à leitura clássica sobre as migrações históricas, compondo uma idéia forte na etnologia guarani da "autenticidade" desta cultura que "resiste" ao contato secular com os brancos. Motor das migrações proféticas (ainda que desencadeadas pelos eventos da conquista) ou do *teko*, o elemento religioso é afirmado como o núcleo da cultura, o lugar onde esta se produz e reproduz, em contextos diversos no tempo e espaço.

Junto ao *teko*, o *tekoa* assume, no contexto da produção bibliográfica recente, um lugar preponderante nas abordagens das condições efetivas de reprodução social. Em geral aponta-se a necessidade, entre os Guarani, de se achar *espaços ideais* para se pôr em prática o "modo de vida": "espaços ideais, espaços compatíveis com as prescrições agrícolas e ecológicas e as normas de vida dentro do sistema cultural Guarani" (Mello 2001: 53). Terras sonhadas (por xamãs), *tekoa porã*, que devem "possibilitar a vida social e ritual dos indivíduos em sua plenitude", lugares onde se tornaria possível a "vida harmoniosa", que compreende "as

[19] Parece possível dizer que o "mito" continua na base das interpretações em geral sobre a mobilidade mbya: "a busca da terra sem mal é (...) o motivo principal e a razão suficiente da migração guarani" (Melià 1990: 33), reafirma, por exemplo, Flavia de Mello, em sua intenção de articulá-lo à "vertente cotidiana das relações sociais e de subsistência" (2001: 54).

relações sociais, as normas morais [e] o respeito ao 'sistema antigo'" (idem, tomando por base Darella 1998 e 1999 e Garlet 1997).

As dificuldades reais por que passam diversos grupos guarani para garantir terras e condições minimamente adequadas à ocupação parecem reforçar certo tratamento teórico muito próximo de discursos reivindicatórios nativos, como o que segue:

> "[Tapera, uma aldeia mbya em São Francisco do Sul, SC] não pode ser denominado *tekoa*, porque aquela terra pequena e emprestada não tem mato, as colheitas não vingam devido ao solo impróprio, não tem água boa, possui cercas, está próxima do lixão da cidade e é facilmente alcançável pelo 'branco'". (Depoimento de Benito de Oliveira colhido por Darella 1999 *apud* Mello 2001: 53-54).

Reconhecendo, então, a precariedade das atuais condições em que vivem vários grupos guarani, os autores tendem a interpretar a demanda nos termos de uma busca que tem como referência o "antigo". A frase seguinte de Flavia de Mello confirma o que se pode ler em muitas análises sobre grupos mbya contemporâneos: "A *tekoá* só se constitui enquanto tal quando permite a forma de vida tradicional do grupo" (ibidem: 53).

Aqui reforça-se tanto uma idéia de continuidade dos Guarani via perpetuação de um modo "antigo" de vida[20] quanto ganha forma espacial sua realização: o *teko* remete imediatamente ao *tekoa* como *espaço concreto*. As observações seguintes visam discutir estes dois aspectos para a abordagem que proponho sobre o *teko* nesta tese.

Focalizando os processos históricos que teriam transformado as formas de concepção e uso do espaço entre os Kaiowa a partir dos eventos do contato interétnico, Fabio Mura e Rubem Thomaz de Almeida (2004) propõem que a noção nativa de *tekoha* seja compreendida enquanto elaboração indígena produzida nos contextos de relacionamento intercultural envolvendo os Nhandeva e Kaiowa, e não como categoria já determinada que se conservaria a despeito das alterações sobre as condições de existência destes grupos. Ou, nas palavras dos autores, que se entenda "o *tekoha* como *resultado* e não como *determinante* (...)" (ob.cit: 66) das formas de concepção e organização espacial.

Thomaz de Almeida e Mura chamam a atenção para transformações na organização social no sentido de uma "introjeção do distanciamento" que antes separava os *te'yi*, famílias extensas no interior do *guára*, espaço territorial amplo em que estas unidades se relacionavam (Susnik 1979-1980), e atualmente criaria a distância entre famílias nucleares no interior de um

[20] Uma abordagem que coincide com certo discurso nativo sobre o "antigo", que comentarei mais tarde e sugiro desde já deva ser compreendido para além dele próprio quando se pretende analisar a forma de reprodução social mbya (v. capítulo 5). Veja-se também adiante nesta seção.

território menos ampliado abrigando a família extensa (Thomaz de Almeida 2001 e Mura 2000). Mura (2000) aponta o caráter de adaptação do grupo às novas formas de trabalho adotadas na agricultura, caça, coleta etc e a flexibilização da organização doméstica que a acompanharia. Na perspectiva do autor, a noção kaiowa atual de *tekoha* enquanto "lugar onde realizamos nosso modo de ser" englobaria, portanto, uma reflexão pelo grupo sobre estas mesmas transformações e os novos conhecimentos adquiridos a partir das relações de contato. No texto anteriormente mencionado, os autores observam:

> "Se constata, de esse modo, que esos indígenas, al variar las condiciones de acceso al territorio y cambiar las relaciones políticas entre las familias extensas, pueden también definir y redefinir los 'lugares donde realizan su modo de ser', es decir, el *tekoha* contemporáneo" (Mura e Thomaz de Almeida 2004:66) .

Assim, os autores criticam uma visão corrente na bibliografia sobre grupos guarani que desconsideraria o *tekoha* como categoria produzida *na* história, isto é, que a teriam retirado de seu contexto real de produção, "como se fosse uma categoria imanente" (idem: 64), crítica que se dirige diretamente à formulação que lhe é dada por Bartomeu Melià, Grünberg e Grünberg (1976). Na etnografia sobre os Paï-Tavyterã escrita por estes autores o *tekoha* aparece como unidade territorial e político-religiosa com limites bem definidos e invariável em sua "estrutura e função", vinculando-se às posições de "liderança religiosa (*tekoaruvixa*) e política (*mboruvixa, yvyra'ija*)" e expressando "forte coesão social", marcada ritualmente nas "grandes festas religiosas (*avati-kyry* e *mitã pepy*) e, no nível político, pelas reuniões gerais (*aty guasu*)" (Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 218).

Assim como em outras matérias, no tratamento de categorias espaciais guarani haveria, conforme observam Mura e Thomaz de Almeida, uma tendência a considerar a continuidade, no sentido de imutabilidade, de concepções que seriam já vigentes entre os antigos Guarani, desde as primeiras descrições a que se tem acesso (Melià [1986]1988:105)[21]. Enfim, chamando a atenção para um conjunto de aspectos que fazem parte da "negociação dos espaços" envolvendo o contato interétnico (mais especificamente "fatores históricos de ajustamentos devidos a uma confrontação compulsória entre diferentes critérios de entender, usar, ocupar e dividir a superfície da terra [...]" (idem: 15) reelaborações nas práticas de relacionamento entre grupos kaiowa, os autores apontam a relação intrínseca que a noção de *tekoha* mantém com tais processos. Diz Mura:

[21] Em certa medida, Mura e Thomaz de Almeida fazem, em relação à noção de *tekoa* o que o próprio Melià teria feito para o conceito de *yvy marã e'ÿ*, "terra sem mal" (cf. comentário anterior).

> "É [...] em decorrência das demandas por terra que os índios passam a dar extrema relevância ao espaço entendido como superfície fisicamente delimitada, e isto é por eles expressado através da categoria de *tekoha*" [...] [o que corresponderia a um] esforço indígena atual de conceituar espacialmente as próprias relações sociais"(p. 13)[22].

Se a crítica feita por Mura e Thomaz de Almeida aponta a "projeção de uma unidade político-religiosa em determinado espaço geográfico" (2004: 65) nas definições mais frequentes do *tekoa* na bibliografia, projeção que impediria a consideração das "conotações situacionais" implicadas no que seria "um *tekoha*", parece que o uso mais frequente do termo *teko* igualmente projeta certa imagem fixada sobre o "modo de vida", as "leis" ou "costumes", como se diz "tradicionais".

As observações e sugestões seguintes têm origem na etnografia junto aos Mbya e não tenho aqui a intenção ou condições de uma comparação sistemática com dados kaiowa para uma discussão das diferenças no tratamento da espacialidade por um e outro destes subgrupos guarani, para o que seria necessária uma análise cuidadosa dos processos históricos específicos e desenvolvimentos particulares em que ambos estiveram e continuam envolvidos.

Tomando por base minha experiência de campo recente entre os Mbya sugiro que uma tradução mais apropriada de *tekoa* seja a de realização de um jeito de ser, de um costume, um modo de vida, o que envolve certamente uma dimensão espacial ou, melhor dizendo, espaço-temporal, mas não se define exclusivamente por ela. O que não impede, como vimos anteriormente, que o termo assuma conotações espaciais muito concretas em certos contextos discursivos, sendo usado, por exemplo, como sinônimo de "aldeia"[23].

---

[22] Mura observa o uso recente (desde os anos 1970) na literatura do termo *tekoha* para indicar o espaço comunitário, noção que desde então se afirma como categoria de espacialidade não só entre os Kaiowa, mas também entre os Nhandeva e Mbya. Nota, ainda, que antes a palavra só estaria presente no vocabulário de Montoya, onde é traduzida como "cogerle [la] costumbre" (Montoya [1639]1876: 363/357). As observações do autor vêm ao encontro de impressões que se construiram em minha experiência de campo quanto ao *teko* e sua abordagem. Tal qual para o tratamento da categoria tekoa, meus dados de campo sugeriam uma compreensão menos substantiva e determinada de *teko* (v. a seguir), para o que a definição de *tekoa* por Montoya foi importante, assim como a análise de Mura sobre suas transformações. Noto, de todo modo, que, se no caso deste autor, encaminha-o para uma percepção do caráter processual e de negociação de concepções atuais de espacialidade, em minha pesquisa contribui principalmente para uma abordagem do "modo de ser" (mbya) como expressão de uma forma social que implica justamente na não-fixação de *unidades*, ou seja, na construção e refazimento constante de *proximidades e distanciamentos sociais*, que se combina com uma ética de buscar continuadamente maneiras mais apropriadas de realizar o (próprio) "costume" (cf. a seguir).

[23] Usos que provavelmente resultam de elaborações a partir das negociações de que falam Fabio Mura e Thomaz de Almeida (2004) para os Kaiowa, em processos confrontando modos distintos de conceber, usar, dividir etc o espaço, experiência que certamente produz uma mudança importante na vida de quem antes vivia "sem divisas", como dizem muitos Mbya sobre o tempo dos "antigos", quando "não tinha aldeia", e que agora deve ter terras demarcadas. Mas é preciso considerar principalmente os modos de ocupação e circulação sobre estas inúmeras porções de terras demarcadas para compreender o lugar e o sentido da espacialidade para este subgrupo guarani.

Tekoa é, então, expressão de *teko*, (um) "modo de ser". Mas isto não parece significar um modo plenamente determinado de ser, nem implica uma definição forte de lugar, eu sugiro. Veremos nesta etnografia que o *ethos buscador* guarani que muitos autores apontaram - veja-se a imagem do "êxodo" em Melià (1991: 14) ou a figura do "estar a caminho" em Chamorro (1998: 45) - envolve necessariamente sim a busca por lugares, mas esta busca não parece movida pelo que poderíamos pensar um ideal plenamente determinado de vida ou lugar. Noutras palavras, ao buscar lugares, ao que parece, busca-se justamente um modo (mais) apropriado de viver numa terra em que lugar "verdadeiramente bom" não há, como dizem os Mbya. Ainda que o argumento se mostre paradoxal, é justamente a consciência desta condição da "imperfeição" ou da incapacidade de duração (desta terra) que torna necessária a busca contínua por contextos melhores de vida, em que se possa fazer a (própria) vida mais durável. Assim, *teko* não existe como dado, é a própria busca em si mesma, e para vivê-la (e viver, pode-se dizer, é ter *teko*, ou seja, cada pessoa tem seu *jeito*, seu *costume*) conta-se tanto com conhecimentos (saberes, capacidades) que se pode adquirir do que "contam ou foi contado pelos 'antigos'" quanto pelo que se é capaz de ver ou conhecer a partir da própria experiência.

Se na referência aos "antigos" e na contraposição ao "sistema do branco", o termo coletivizador *nhandereko*, "nosso modo de ser, viver" ganha ênfase nos discursos proferidos pelos mais velhos (de quem também se diz "antigo"), no trato das matérias sobre a própria vida e seus encaminhamentos (onde se vai ou se fica, que parentes ou contextos se busca, que orientações se escolhe seguir) há uma clara consciência do que se chama, em primeira pessoa, o *xereko* (literalmente "meu ser", "minha vida" cf. Montoya 1876: 363/357).

Cada um tem o seu "costume", para o que em diversas matérias indivíduos mbya chamaram-me atenção. Uma tendência no trato com os parentes, uma maneira particular de comer, um gosto ou habilidade específica para determinado afazer, enfim, cada um tem seus hábitos, sua personalidade, seus atributos, ou, numa tradução que reúne um conjunto destes elementos, cada um tem a sua própria "sabedoria". Note-se: "sabedoria" ou conhecimento para viver o (próprio) *teko*, o "estado de vida" (idem) que é sua "condição" (um outro sinônimo apresentado no vocabulário de Montoya para o *teko*).

O que parece importante é perceber que esta dimensão não anula, mas pelo contrário inclui aquela outra do *seguir uma determinada orientação*, ou seja, estar atento ao que "contam os 'antigos'". Isto deve ser compreendido conforme um sentido amplo, que envolve tanto histórias que remeteriam a um tempo mais distante que o histórico, transmitidas pelos mais velhos, que as ouviram de outros (mais) "antigos", quanto das experiências vivenciadas

por estes mesmos "antigos" ou velhos, isto é, pertencentes às suas trajetórias. Mas tal contar implica sempre no "acreditar" que é sua contrapartida, as orientações (pessoais) resultando desta escuta, digamos, não passiva. Assim, autonomia pessoal e orientação (no sentido de aconselhamento, tratamento etc) com base no que dizem e fazem os "antigos", dos quais se reconhece poderes e saberes eficazes (que lhes propiciam primeiramente a própria duração) – parecem se mesclar nesta condição que é a própria experiência de "estar" (na Terra, vivo)[24].

Se o termo *teko* assume um caráter determinado na literatura e em um nível importante do discurso nativo, enquanto categoria capaz de expressar uma perspectiva "guarani" que se põe em relação ou quer se contrapor a outros "modos" de pensamento, percepção, sentimento sobre a vida, mais especificamente, no contexto de relações com os brancos, é necessário, por outro lado, não perder de vista o aspecto fundamental naquela percepção da vida: sua multiplicidade de caminhos ou possibilidades. Isso se expressa, como veremos, na tendência para mudar constantemente a condição de vida.

Sugiro, a partir de minha experiência etnográfica, que a questão para os Mbya é menos a de achar um lugar definitivo ideal para a prática de *um modo tradicional* de vida, mas a de buscar sempre este modo melhor, em espaços e tempos alternativos ao atual. Se assim se pode dizer, a *tradição* está na procura mesmo e não numa forma com definições plenas projetadas nos "antigos", de quem, aliás, dizem sempre os Mbya que "não paravam" (não se fixavam de modo duradouro em um único lugar).

Não pretendo, com isto, negar o sentido da procura por lugares "sem estragos", espaços concretos que são valorizados enquanto condição para uma "boa" vida, *teko porã*, lugares de mata e água "boa", com as condições necessárias para se fazer casas e viver junto com um grupo de parentes etc. Minha percepção, entretanto, é que não é possível compreendermos a complexidade inscrita na movimentação de pessoas mbya sem levarmos em conta um conjunto de noções mbya em torno da Terra enquanto superfície criada pelas divindades e por onde andam os humanos e outros seres que igualmente a habitam. Particularmente sugiro que a busca por lugares não se desvincula de um pensamento que concebe a Terra como condição precária à existência humana (por sua não durabilidade) e ao mesmo tempo não deixa de valorizá-la enquanto meio possível de realização desta mesma existência. Ao longo dos próximos capítulos, analisarei em matérias diversas o que posso

[24] Este é um argumento central desta tese, a que voltarei em diversos momentos, buscando o seu aprofundamento.

chamar um mesmo tema: a duração da vida. Enfim, o que parece estar em questão é a procura continuada das melhores condições de durabilidade à condição de vivente.

A etnologia guarani, no tratamento mais freqüente das noções de *teko* e *tekoa*, a meu ver, tendeu a vincular a esta última noção, glosada como "lugar de realização do *teko*", um conteúdo mais substantivo de espaço do que aquele que a ética do "caminhar" (*–guata*) ou "não parar" pressupõe, pelo menos no caso mbya. E, no mesmo sentido, tomou o *teko* como sistema determinado ou "modo de ser tradicional" pronto a se atualizar em um *lugar* que lhe seja apropriado. Minha sugestão, a partir da pesquisa de campo, é que *tekoa* seja relativizado como categoria espacial (ainda que a realização de *teko* implique necessariamente na dimensão espaço-temporal), e que se compreenda o *teko* a partir do caráter não-determinado do "sistema", cuja realização envolve sempre certo grau de diferenciação ou *individualização* no viver o próprio "costume" e alterações constantes sobre o modo de vida.

A referência ao "antigo", deste ponto de vista, não deve ser entendida imediatamente como intenção de continuidade de um "modo tradicional" completamente determinado que a memória deveria perpetuar, mas no interior de uma perspectiva existencial que orienta a escuta ao "antigo" tanto quanto a alteração constante do próprio modo de vida (a mobilidade), tudo para "ficar", "permanecer" (*-iko, -ikove*) na vida[25].

Mobilidade e Pessoa

A pergunta a que Garlet faz referência na abertura de seu texto - "por que não nos detemos?" (*Mba'erepa ndopytáiri?*) (Garlet 1997: 8) só se produziria mesmo na relação com um pesquisador. Tão "natural" é a matéria de que trata, o não parar, que a resposta não comporta explicações, só reafirma o conteúdo da questão: "o índio [referindo-se ao próprio grupo étnico] é assim mesmo" [26] é o comentário que se pode ouvir neste caso.

A contribuição que este trabalho pretende dar ao tratamento do tema sobre o qual tantos estudiosos dos Guarani se debruçaram, em diversos períodos e com motivações e questões distintas, tem como ponto de partida uma etnografia atual que, desde o início,

[25] No capítulo 5 desta tese voltarei à discussão sobre o "antigo", ao tratar de um discurso mbya que opõe "antigo" e atual e na consideração dos aspectos autonomia pessoal e autoridade xamânica nas condutas.

[26] Refiro-me aqui a um dos comentários, semelhante a outros que ouvi durante a pesquisa de campo, que vieram a ser feitos espontaneamente quando conversava com as pessoas sobre suas residências sucessivas por diversas aldeias mbya. No texto de Garlet, a pergunta é feita por um dirigente, que a seguir afirma: "nós somos assim mesmo", conforme comenta o autor, "[vacilando] diante da necessidade de justificar o que é óbvio" (Garlet 1997: 8).

encaminhou-se para uma análise com foco na pessoa. Esta é observada em suas experiências, sua trajetória traçada em tempos e lugares múltiplos, suas atitudes e expressão de emoções num cotidiano que *fala* da condição atual, de relações estabelecidas e rompidas ao longo da vida, da abertura que se percebe quanto ao futuro. Quando se formula uma questão em relação à mobilidade nesta experiência de pesquisa, ela se dirige propriamente aos indivíduos em suas trajetórias e alternativas, este mesmo que pode ou deve ir ou ficar, que se mostra atento aos seus estados de contentamento ou insatisfação nos diversos contextos que viveu e no que vive atualmente, que decide por seguir alguém ou tomar seu próprio caminho, podendo ser capaz de levar consigo alguns dos seus, e assim por diante.

Assim, sem perder a referência ao grande tema que a etnologia guarani constrói desde o início do século XX, a mobilidade torna-se um tema-chave deste trabalho pelo lugar central que ocupa na história de vida dos indivíduos com quem convivi e por fazer parte, como sugiro desde já, de uma compreensão que partilham entre si sobre a pessoa, seus estados, sua condição de existência.

Desta perspectiva, mobilidade refere-se não só à movimentação efetiva de grupos de parentes que se deslocam sucessivamente por lugares onde estabelecem residência, mas antes a uma capacidade pessoal que se conquista ao longo da vida e cuja atualização produz resultados importantes para os indivíduos envolvidos, simultaneamente configurando, de maneira mais ou menos visível, situações coletivas, em espaços-tempos diversos.

Comentamos acima sobre um certo consenso em torno da idéia que os Guarani de um modo geral e os Mbya em particular - já que "continuam" os deslocamentos populacionais - *caminham* em busca de lugares que efetivamente venham a se tornar *tekoa*, lugares de possível realização daquele *modo de vida religioso-econômico-social tradicional* resumido no termo *teko,* conforme normalmente utilizado. Tal consenso marca um conjunto de interpretações e também de políticas em torno da ocupação de áreas no litoral brasileiro, ações que têm contribuído de modo valioso para a garantia de terras à população mbya e sua instrumentação para a conquista de direitos junto aos *jurua* em diversas instâncias (veja-se particularmente o trabalho realizado pelo Centro de Trabalho Indigenista CTI 2006).

A história da fundação de algumas aldeias, inclusive a de Parati Mirim, corresponde freqüentemente àquela de um grupo de parentes - uma família extensa ou parentela - que passa a ocupar determinado lugar a partir de um sonho que o teria indicado ao dirigente xamã deste grupo. Há aqui a afirmação de uma "origem religiosa" do lugar, muitas vezes também reforçada na confirmação de ocupações muito antigas na área, pela presença de vestígios ditos

dos tempos dos "auxiliares de Nhanderu" na Terra . Junto com ela, constitui-se a imagem da liderança "espiritual" e do grupo de seguidores de um xamã rezador[27].

É provável que uma pergunta sobre o lugar de ocupação, especialmente se dirigida ao chefe de uma dada localidade, tenha como resposta uma história semelhante. A legitimidade dos lugares *escolhidos* (nem sempre plenamente) para viver o *teko* envolve geralmente um discurso sobre o "autêntico" que passa tanto pelo mito - da Terra que Nhanderu construiu para *nhande va'e*, os verdadeiramente humanos - quanto pela autoridade do líder religioso capaz de achá-los.

O argumento da origem religiosa combina-se aqui com a definição política dos locais: um lugar se define a partir da presença de um líder que o ocupa no momento em foco, e, enquanto *seu tekoa* (deste líder), assume uma feição particular, o que remete freqüentemente ao modo de ser do próprio líder: seus atributos, maneiras de agir para com os que ficam junto dele. Costuma-se juntar a esta definição particularidades linguísticas apontadas, estilos de reza, características ambientais etc.

O mesmo recurso da origem mítico-religiosa tem se constituído em argumento importante para a demarcação de terras mbya nas áreas de mata na Serra do Mar, em um discurso que faz frente aos interesses contrários à ocupação, por parte dos *jurua*, havendo aqui certa afirmação de "direito": desde o início, a destinação das matas aos Mbya, pelos criadores divinos desta Terra (em que os *jurua* surgem depois)[28].

Por um lado, esta imagem do grupo e da liderança ganha força no jogo político entre localidades ou entre lideranças que buscam se legitimar umas em relação às outras, ou ainda, na luta pela conquista de direitos "indígenas" que reúne estas mesmas lideranças e localidades

[27] A noção de "ruínas", termo que é normalmente usado em português, é muitas vezes utilizada para atestar esta antiguidade dos lugares associada ao "trabalho" de personagens de "antigamente", sejam os "ajudantes" de Nhanderu (*Nhanderurembiguai*) ou outros "escravos", isto é, os negros, que alguns contam terem existido antes dos brancos na Terra e que são associados a "trabalhos com pedra" de que se pode ver atualmente as ruínas (conforme mostrou-me o cacique Miguel em Parati-Mirim). No caso desta aldeia, dizem os moradores que o lugar é de ocupação muito antiga (se não "guarani", "tupi-guarani", como observou Sérgio, professor que aí reside). A personagem "religiosa" que aparece na narrativa sobre sua fundação é Dona Maria ou Tataxï, uma xamã que teria "sonhado" o lugar e contado, então, para os que vieram ocupá-lo. Trata-se de uma líder xamânica considerada fundadora de vários locais mbya atuais, cuja trajetória é objeto de um conjunto de narrativas apresentadas e analisadas por Ciccarone (2001).

[28] Nos relatos sobre origens étnicas que ouvi, os brancos sempre foram ditos surgirem depois dos Mbya na Terra. Alguns afirmam que os "negros" habitariam-na já antes dos brancos, mas não dos "índios", os primeiros a viver nela. Desconheço narrativas sobre a origem dos brancos, mas os discursos mbya apresentam claramente a representação de um tempo "antes de virem os brancos" [aonde estavam os Mbya], o que parece coincidir com a ausência de marcas e limites sobre a Terra, feitos justamente pelos brancos. Sobre o surgimento do branco, observe-se uma das maneiras usadas pelos Kaiowa para a referência aos brancos: "*tavúguary*", termo que Chamorro diz poder ser traduzido como "aquel cuyo origen se ignora" (Chamorro 1995: 60), em contraposição aos que "têm origem ou começo" (idem).

para demandas frente aos não-índios. Por outro lado, é preciso notar que os mesmos temas que conformam *o grupo* são os da *vida cotidiana dos indivíduos*, mesmo daqueles mais distantes de qualquer lugar de autoridade que se faça valer entre outros. Assim, o sonho e a inspiração que pode vir nele, os atributos de cada pessoa, com seus modos de falar, sua capacidade de tratar parente (ver e/ou interferir sobre processos envolvendo alguém que está junto de si), as opções que se faz efetivamente nos contextos diversos que a vida põe, o que inclui, de um modo particular, a busca por lugares.

O conteúdo desta etnografia nada mais é que a reunião destes temas diários da vida dos indivíduos. Já observei na introdução a esta tese que não tive a experiência da instrução por especialistas nas matérias herméticas da religião, teólogos e filósofos guarani que me pudessem transmitir noções fundamentais ou fornecer explicações mais elaboradas sobre temas chave da vida ritual, da cosmografia, da escatologia etc. Para o meu comentário sobre os deslocamentos, afirmo igualmente que meus informantes são os *comuns*, homens e mulheres, e, em certa medida, também crianças e jovens que, na sua lida diária, com seus afazeres, prazeres e aflições, me contaram partes de sua história de vida, permitiram-me compartilhar de alguns de seus momentos, dos quais resultam as impressões de sentido. Meu *material*, se assim posso dizer, é resultado das impressões sobre os pensamentos e sentimentos que aí se evidenciaram, muito mais que de explicações que pudesse ouvir de um dirigente xamã sobre a prática de que se diz *–guata* ("andar").

Mas é preciso dizer que este lugar onde pude me colocar, observando e participando da vida destas pessoas, não representou em absoluto na análise uma limitação sobre as matérias focalizadas. Neste sentido, por um outro caminho que não o da fala autorizada dos especialistas, foi possível reunir à análise da mobilidade temas como o ritual e o xamanismo, como veremos mais tarde.

Um conjunto de trajetórias e perspectivas são o nosso ponto de partida na análise dos deslocamentos e de outros assuntos que tomaremos mais tarde. Pois se a fundação de aldeias pode nos contar a história das migrações de um determinado grupo familiar, as *histórias de vida* complexificam o tratamento do assunto, pondo em foco dimensões como a concepção de maturidade (momentos do ciclo de vida), a matéria do casamento, uma compreensão sobre a alma (*nhe'e*) e suas manifestações etc.

Modos de ficar e de andar ou as dimensões do "caminhar"

A história de cada pessoa adulta, homem ou mulher mbya que vive atualmente nas aldeias no litoral sudeste brasileiro, e também em outras que se espalham pelos estados do sul do país, pode ser descrita como uma sucessão de residências por locais diversos de ocupação mbya, dos quais guarda uma impressão e, tanto quanto possível, a informação sobre o mapa da ocupação desde que tenha deixado o lugar, especialmente quando há relações de parentesco vinculando o indivíduo em questão a tais localidades.

Uma conversa iniciada com alguém questionando o seu local de nascimento costuma tornar-se um relato mais ou menos extenso sobre passagens por aldeias, complementado pela observação de relações que possivelmente tiveram início nestas paradas descritas comumente como um "passar [de tempo]", muitas vezes referido pela tradução "dois anos"[29]. Ouvi uma centena de narrativas deste tipo entre os Mbya que encontrei. Certamente interessava-me fazer um levantamento geral dos percursos e compor um mapa populacional das áreas mbya em períodos distintos. Mas não era preciso insistir em um roteiro de perguntas para obter as informações sobre os deslocamentos pessoais. Perguntar sobre a vida de alguém implicava já em ouvir sobre suas andanças. Fazendo-o me foi possível não apenas aprofundar nas conversas temas que delas mesmas brotavam, mas também, a certa altura, desenhar efetivamente – com falhas, é claro - o mapa de um conjunto de áreas mbya em momentos diversos de ocupação[30].

Muitos comentam sua própria trajetória como um "não parar", que tem início a certa altura da vida, marcada seja pela perda de um determinado parente (em geral a mãe ou o pai), ou pela reunião ao grupo de parentesco do cônjuge, que passou a acompanhar. Há quem diga, ao contrário, que, quando solteiro ou solteira, "não parava", só vindo a fazê-lo com o casamento (atual) e a criação de filhos. Os relatos falam, assim, de parentes que não foram deixados - a mãe ou o pai, com quem se permaneceu até a morte; do investimento em relações de casamento (*–menda*: "casar"), que possivelmente implicaram no abandono de certos parentes para o acompanhamento de outros, isto é, os parentes do marido ou esposa; falam, ainda, da atualização de relações através da circulação entre aldeias, particularmente por

[29] "Dois anos" é um modo de referência bastante comum que corresponde a algo como "um tempo", definido sem muita preocupação de precisão.

[30] Pude fazê-lo cruzando os registros que coletava em fichas pessoais (preparadas para cada pessoa que conhecia ao longo da pesquisa) com os dados sobre as histórias das localidades , que compunha através das trajetórias de diversas pessoas. Para as áreas em que permaneci por mais tempo, as aldeias de Parati Mirim e Araponga, fiz mapas de saídas e chegadas (visitas mais ou menos longas, mudanças) e das mudanças residenciais no interior da área.

aqueles que estão em condição de "casar". Se, por um lado, as narrativas enfatizam o valor de determinadas relações de parentesco, notadamente aquelas que ligam um filho ou filha a seu pai e/ou mãe, ou germanos entre si, por outro lado, a análise das histórias de vida não autorizam qualquer conclusão que vincule sistematicamente tipos de relação com o deslocamento. Não há regra para sair ou ficar, e os movimentos de "deixar" e "acompanhar" parentes correspondem a situações bastante variadas, cuja complexidade parece só poder ser percebida via observação das trajetórias individuais. Uma leitura mais geral destas demonstra que as práticas de deslocamento são sempre o resultado do encontro entre interesses pessoais e contextos que se colocam como possibilidades de vida para o indivíduo em questão, contextos que se pode ou não "deixar" ou "buscar"[31].

A intenção de "não deixar" determinado parente pode se expressar na justificativa para não sair do local onde se vive, no desejo declarado de ir buscá-lo (o parente) noutra localidade, quando é o caso, ou na decisão de acompanhá-lo, isto é, abrindo mão do contexto atual de vida para segui-lo. Na prática, as decisões quanto aos deslocamentos são o resultado de uma série de negociações feitas por cada indivíduo (desde que este assuma a capacidade para decidir sobre a matéria), que põem em foco as relações mantidas por ele em seu contexto atual de residência, com as condições de vida que o caracterizam, e as perspectivas para além deste lugar e momento, as quais se constróem a partir das experiências já vividas, assim como pelas oportunidades que colocam novas possibilidades de escolha para a pessoa em questão.

O encontro fortuito entre dois homens numa reunião entre representantes de diversas aldeias mbya pode ser um momento oportuno para a troca de informações sobre as localidades e a decisão por um "passeio" até a aldeia do parceiro. Isto ocorreu, por exemplo, durante a Oficina do Programa Ambiental promovida pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em junho de 2003, na aldeia Rio Branco de Itanhaém (SP), ocasião em que o representante de Araponga trouxe para a aldeia um dos participantes, que representava a aldeia catarinense de Pindoty (Araquari), visitante este que acabou permanecendo meses no estado do Rio de Janeiro e se casando com uma neta do cacique de Araponga.

Uma visita, ao que parece, merece ser considerada enquanto possibilidade forte para alguma mudança residencial, seja por parte do(s) visitante(s), seja por moradores da aldeia

[31] As formas verbais utilizadas geralmente nestes contextos de fala são: "ir" (*-o*), "ir com [em companhia de]" (*-o* [quem se acompanha] *reve*, como no exemplo: "*aama xemekuery reve*" ("eu fui com o 'pessoal' [parentes] de meu marido"), "ficar" (*-pyta*), "não parar" (*ndopytai*: *nd-*[neg], *o-*[3p], *pyta*["ficar"], *i*[neg]: "não ficar"). Quanto ao "buscar parentes" que estão em outro lugar, verbo que utilizei aqui no sentido de ir ao encontro, é comum a referência em português "ir atrás [de]", o que, como veremos mais tarde, pode resultar em "estar, ficar" (*-iko*) com o parente em questão lá ou cá, neste caso, quando o encontro resulta na vinda do mesmo para o lugar onde vive quem lhe foi, então, "buscar".

visitada que decidam acompanhar o(s) primeiro(s) no retorno ao local de origem. Tais possibilidades tornaram-se evidentes, por exemplo, no contexto da visita que fizemos ao Paraná em setembro de 2003. Éramos um grupo de cinco mulheres, um homem e seis crianças, composto na maioria por parentes próximos do cacique de Parati Mirim. Nossa viagem, que durou cerca de quinze dias, criou tanto uma expectativa nesta aldeia, quanto ao retorno de todo o grupo que saiu, quanto nas duas áreas visitadas no oeste daquele estado, Palmeirinha e Pinhal (Rio das Cobras). Delas saíram, de imediato, de quatro rapazes que retornaram conosco para o estado do Rio, e, semanas depois, de duas famílias, uma delas da filha do cacique de Parati Mirim que foi visitada em Palmeirinha, e a outra, a família de um dos rapazes que nos acompanhou na volta, com parentesco direto com a primeira. Ao todo, doze pessoas deixaram a residência no Paraná a partir de nossa visita.

Se a possibilidade de alteração da residência, e, com ela, do contexto de relações e das situações de vida, com tudo o que está aí implicado – as especificidades do ambiente, as formas particulares adotadas para subsistência, as oportunidades de trabalho, a característica da liderança local etc -, se esta possibilidade é algo que parece estar sempre no horizonte de cada pessoa, contextos de visitação são momentos particularmente intensos no sentido de colocarem efetivamente em questão, ao que parece, as oportunidades de alteração do modo atual de vida.

Tomo estes mesmos "migrantes" ou "visitantes" do Paraná no estado do Rio e algumas de suas razões como exemplo para um comentário dos motivos dos deslocamentos. Osvaldo, um dos rapazes que nos acompanhou na volta, trazendo a seguir sua família que morava à época em Palmeirinha, afirmou seu desejo de vir principalmente em busca de uma oportunidade de trabalho, que pretendia conseguir no âmbito da aldeia, assumindo alguma função remunerada. Entre os demais rapazes, dois ainda bastante jovens demonstraram seu interesse em vir acompanhando uma irmã mais velha que tinha ido visitar a mãe em Pinhal. Venvinda, esta senhora moradora de Pinhal, foi na ocasião deixada, então, pelos filhos mais jovens que viriam conhecer a aldeia da irmã Iracema no Rio de Janeiro. O quarto rapaz, na condição de solteiro em Palmeirinha, decidiu vir com o cunhado, Osvaldo. Em Parati Mirim casou-se logo a seguir à sua chegada com uma jovem recém-iniciada na vida sexual. A moça, tendo rompido seu primeiro casamento, que a fez mudar para a aldeia vizinha de Boa Vista (Ubatuba), retornava, então, para sua casa materna em Parati Mirim.

Quanto aos que chegaram pouco depois de nosso retorno, é interessante notar que, de início, isto é, no decorrer de nossa visita, não manifestaram claramente a intenção de vir. Jango, que tem como esposa a única filha do cacique de Parati Mirim que até então não

residia nesta aldeia, disse-me, certa vez, que não poderia vir por ter que cuidar de sua mãe, que morava na casa ao lado da sua em Palmeirinha. Não poderia fazê-lo, afirmou, enquanto ela estivesse viva. Dias depois corria uma conversa sobre aguardar a colheita de pinho, quando seria possível juntar dinheiro para a viagem, e, mais adiante, toda a família mudou-se efetivamente, trazendo consigo esta senhora.

Com relação aos que foram, noto, também, algumas manifestações. Uma das mulheres, Ana Rosa, logo nos primeiros dias de nossa chegada a Palmeirinha, veio me dizer de sua satisfação em estar lá, e que se não tivesse sua casa em Parati Mirim para cuidar (é provável que se referisse a algumas crianças ainda pequenas que não levou consigo na viagem), ficaria por lá. Ela mesma, contudo, após nossa viagem para Pinhal, mudou de ânimo, manifestando explicitamente seu desejo de voltar, dizendo ter saudade de sua casa. Outra companheira de viagem, que visitava sua mãe em Palmeirinha, antes que esta tivesse manifestado qualquer intenção de acompanhar a filha, falou-me de seu desejo de ficar com a mãe. Dizia-me então não ter saudade do contexto que deixou em Parati Mirim e que ficaria em Palmeirinha não tivesse deixado o filho mais velho com o marido no estado do Rio. Voltou, entretanto, à Parati Mirim e trouxe consigo a mãe.

Observando os discursos e os eventos concretos envolvendo deslocamentos de indivíduos e famílias, e também seus desdobramentos nas áreas em que passam a residir, é possível afirmar que tais andanças são o resultado de um conjunto de fatores, que devem ser relacionados à fase de vida do indivíduo em foco, aos movimentos anteriores de seus parentes, às oportunidades concretas de mudança de vida que se lhe colocam. A impressão que se tem é que "mudar" é algo que está no horizonte de toda e qualquer pessoa mbya, e que a decisão sobre o assunto, sujeita às impressões e variações de ânimo dos envolvidos, a despeito de algumas tendências apontadas pelas histórias de vida, não é matéria previsível.

Esta imprevisibilidade, às vezes, chama a atenção. Nosso grupo havia acertado, antes da partida, junto aos familiares que ficaram, o roteiro e a duração da viagem ao Paraná, definindo ainda qual a parcela que permaneceria em Palmeirinha durante todo o tempo da visita e quem se deslocaria para Pinhal, retornando, a seguir, para aquela aldeia. Exceto por um pequeno adiamento da viagem de volta em Pinhal, não houve modificações significativas no que havia sido planejado. As mulheres do grupo, que constituíam a maioria, nos dividimos entre as duas aldeias conforme o combinado, mas o único homem que nos acompanhou, pai de uma delas e atualmente sem esposa, separando-se de nosso grupo, deslocou-se entre as áreas vizinhas com bastante liberdade. Visitou uma terceira área que não constava em nosso roteiro, foi e voltou para lá durante a visita a Pinhal, voltou conosco para Palmeirinha, mas

decidiu, na véspera de nosso retorno, não seguir viagem para o Rio de Janeiro, e retardar por mais algumas semanas sua volta. E assim o fez.

As mudanças de orientação não resultam, contudo, em manifestações de surpresa ou desagrado. Talvez seja mais apropriado tomar a "imprevisibilidade" como certa. O que é previsível é que as decisões aconteçam, e o que se tem como certo é que quem as toma tem consciência de sua própria disposição. Há, sim, uma noção sobre a boa consciência para fazê-lo: andar, transferir-se de um lugar a outro é algo que se deve fazer na medida em que Nhanderu, a divindade, o favoreça, isto é, "Nhanderu ponha caminho" (*Nhanderu omoe tape*)[32]. Assim nos aconselhou nossa anfitriã em Pinhal, numa sessão de reza em uma das *opy* (casa de reza) da área, às vésperas de nosso retorno: se não há caminho bom, isto é, posto por Nhanderu, não caminhem (por enquanto), disse Venvinda. Na ocasião, seu conselho fez-nos adiar por um dia a viagem de volta a Palmeirinha. Sua filha e as que a acompanhávamos achamos por bem aguardar. Mas não havia ali qualquer intenção de determinação. Ou seja, quando a questão é avaliar o que se "escuta" de Nhanderu, o que é dito por parentes, especialmente os mais velhos e considerados aptos à comunicação com a divindade - como é o caso de curadores(as) ou rezadores(as) - merece escuta, mas de todo modo a decisão está nas mãos daquele(a) que intenciona sair, decisão certamente ligada a uma impressão ou saber em que este ou esta "acredita".

Voltaremos mais tarde a esta questão, fundamental para um entendimento sobre a pessoa e sua relação com a divindade[33]. Por ora, observemos os resultados desta forma de tratamento do tema do deslocamento para a definição de movimentos de grupos ou pessoas entre as aldeias.

Se, em certo nível, podemos distinguir claramente movimentos de migração, por exemplo, de grupos de parentesco de áreas mbya do sul do país para o sudeste, que fundam novas aldeias, ou, ainda, desmembramentos de parentelas vivendo em áreas no sudeste, que tendem a fundar novas localidades na região, por outro lado, quando focalizamos indivíduos

---

[32] Utilizo aqui uma forma comum entre os Mbya de referência aos deuses em geral pelo termo "Nhanderu" (v. nota 19 do capítulo 1). Este é um uso geral nas conversas, que pode também ser ouvido nas rezas. No contexto das invocações na reza tende a se especificar. É quando se nomeia alguns destes "nossos pais" (*nhande:* nosso incl, *-ru*: "pai') como Jakaira Tupã e Karai.

[33] Nos próximos capítulos, retornarei ao tema do "acreditar", ao analisar a questão da inspiração divina e o papel de orientação que cabe aos parentes, aos xamãs etc. Desde já observo que este é um termo de tradução de uso abundante nos comentários dos Mbya sobre as atitudes pessoais. O problema do "acreditar" (*-jerovia*) está diretamente relacionado a uma noção de "verdade" enquanto algo que se realiza na experiência de alguém, efetivamente. De modo que uma qualidade plena de verdade só é alcançada a partir da experiência objetiva. Aqui é importante notar como, então, o valor de viver a experiência (efetivamente) se liga ao deslocamento. Trata-se, em certo sentido, de pôr à prova algo em que se "acredita", desde uma informação que alguém contou sobre um determinado local a uma impressão própria ou de outrem, obtida em sonho etc.

ou grupos familiares circulando entre aldeias em visitas, complexifica-se a análise sobre o fenômeno, de modo a não ser possível distinguir com facilidade o tipo de movimento que caracteriza uma dada situação. Ou seja, do ponto de vista dos que *caminham*, não parece haver uma distinção, em princípio, que confira sentidos diversos a uma "migração" ou uma visita. Se situações como conflitos no interior de uma parentela, resultando em saída de um grupo que se desloca para outro lugar, tendem a caracterizar, de modo forte, um movimento migratório, do ponto de vista de um conjunto de participantes de ambos os grupos, o que ficou e o que partiu, muitas vezes a ruptura não limita o trânsito entre as duas áreas, nem possíveis alianças que voltem a se estabelecer. Por outro lado, movimentos que se definem, em princípio, como visitas, feitas individualmente ou por grupos de familiares[34], ocasiões em que se diz que se vai "passear" (*-paxia*) noutra área ou "visitar" (*-pou*) parentes podem, com certa facilidade, resultar na mudança de residência de um visitante, que, pela satisfação da experiência neste novo contexto, resolve ficar. Esta decisão possivelmente trazendo a questão (em torno do ficar ou não ficar) para os que o acompanham igualmente. Uma jovem mulher de Parati Mirim, casada há alguns meses com um rapaz vindo da aldeia de Barragem, em São Paulo, resolveu ir até esta aldeia, onde provavelmente residirá junto aos familiares do marido. Com ela decidiu ir um irmão ainda bem jovem, dos seus treze anos, época em que muitos meninos iniciam-se nos namoros e nas brincadeiras eróticas, típicas entre os adolescentes. Para este jovem, a experiência poderá corresponder a uma breve visita, se não houver atrativos que o façam querer ficar, ou se sentir muita saudade da aldeia que deixou, em que estão seu pai e mãe, os demais irmãos e tantos parentes. Pode ser que permaneça tanto tempo quanto sua irmã, que retorne sem ela, ou mesmo que um possível envolvimento por lá o faça querer ficar ainda que a irmã siga outro rumo. Ainda, é preciso notar, em relação aos parentes que ficaram, que há a possibilidade de crescer uma intenção de visita aos que saíram, o que, caso se concretize, pode favorecer, então, futuras alterações residenciais. Não há regras que determinem a conduta seja desta jovem esposa, que igualmente poderá ficar em Barragem ou não, e também ficar com o marido ou não (v. a seguir sobre casamento), seja do irmão que a acompanha, ou, ainda, dos parentes que deixou em Parati Mirim. O certo é que as decisões de cada um, nalguma medida, levarão em conta as dos demais, a cada momento.

Voltaremos mais adiante ao parentesco, mas é preciso notar aqui, quanto aos contextos locais - que se apresentam como opções de vida a indivíduos capazes de circular entre

[34] Refiro-me aqui à família nuclear ou à reunião de alguns de seus membros. Usarei neste sentido o termo familiar, a não ser quando indicar que trata-se de um grupo mais estendido, isto é, de uma família extensa ou parentela.

lugares-, que eles nada mais são que configurações mais ou menos temporárias resultantes de um conjunto de posturas e decisões daqueles que os compõem. Perspectivas como as de "seguir parente", "não deixar parente" ou carregá-lo consigo, enfim, "buscar (em sentido amplo) parente" se traduzem em práticas bastante variadas, que envolvem tempos diversos, ou, melhor dizendo, que estão sempre postas como possibilidades a se realizar ao longo da vida dos indivíduos, e, enfim, só se definem enquanto pontos de vista na relação com outros pontos de vista, seja o caso de acompanhar ou diferenciar-se destes.

É preciso abrir mão de determinado contexto para buscar novas condições ou situações de vida. Mas a referência à experiência vivida e a percepção de possíveis lugares (locais, contextos) que se pode vir a experimentar são igualmente parte de uma consciência do parentesco, que, portanto, só pode ser pensado nos termos da movimentação das pessoas.

Jango e sua família, vindos do Paraná para juntar-se a Miguel, seu sogro e cacique em Parati Mirim, deixou em Palmeirinha um grupo de germanos co-residentes; não deixou, contudo, a mãe, que dispôs-se a vir junto. Uma possível não-adaptação da mãe ou de algum dos familiares, que se expresse como desejo de voltar ao Paraná poderá ser motivo para o retorno de todos ou de parte do grupo que veio. Por outro lado, a vinda de sua esposa, que, em Parati Mirim passou a residir junto a uma filha já casada e com três crianças, trouxe-lhe à mente a possibilidade de reunir-se com outras duas filhas, vivendo uma em aldeia no estado de São Paulo e a outra no Espírito Santo. Desse modo, a possível vinda de ambas para Parati Mirim tornou-se logo tema de conversa, e tanto que cerca de dois meses após sua chegada nesta aldeia, mobilizávamo-nos para entrar em contato com uma das filhas por telefone e viabilizar sua vinda.

A busca por satisfação

Seja para dar fim a uma situação de vida que não esteja trazendo contentamento, seja para buscar algo de melhor que possa vir pela frente, os deslocamentos são sempre traduzidos em termos da satisfação pessoal dos envolvidos. Esta é uma marca das narrativas sobre o deixar e buscar lugares. E, quanto a isto, se as condutas diferem bastante entre indivíduos, com tendências distintas, e conforme suas fases de vida, uma coisa é consenso: a legitimidade desta busca de satisfação a partir de novas situações.

Isto parece ser levado em consideração de tal maneira que um possível anúncio de visita a outra aldeia por alguém costuma envolver diversas pessoas inicialmente não ligadas ao evento. O planejamento de uma viagem como a que fizemos ao Paraná parece trazer como

questão, a várias pessoas, a possibilidade de uma nova experiência, acompanhando o grupo que sai. Minha impressão é que este é um ponto absolutamente central, o da *experiência a se viver*. Se, por um lado, a condição atual de satisfação de alguém é objeto da atenção constante dele próprio e de seus parentes, sendo provável que se busque, a qualquer momento, uma nova condição de vida quando não se está "alegre" (*-vy'a*), aquelas circunstâncias parecem pôr em funcionamento um sentimento-valor compartilhado de modo geral quanto à possibilidade de experimentar o que ainda não se "viu"[35] enquanto lugar privilegiado de realização da própria satisfação.

Durante minha permanência na aldeia de Araponga, por diversas vezes, o cacique-xamã Augustinho solicitou minha colaboração para contatos com parentes em Salto do Jacuí, no Rio Grande do Sul, sempre preparando uma visita, que chegamos a marcar por algumas vezes, mas não a realizar. Neste mesmo período, a possibilidade de participação em um evento cultural na Argentina mobilizou todos os familiares na aldeia. Um clima de empolgação, com manifestações sobre quem iria ou quem ficaria tomando conta da aldeia, certo planejamento em relação à saída por parte do cacique, a declaração, por várias pessoas, do desejo de ficar um tempo ("um ano", dizia-se) por lá, tudo isto tomou lugar antes mesmo que qualquer indicação mais certa sobre as condições de viagem fossem dadas.

Mas se é evidente que um certo ânimo para experimentar novas situações pode contagiar um número grande de pessoas em certas ocasiões, os comentários prospectivos não deixam dúvida quanto ao modo de pensar a futura experiência. Quando perguntava a alguém, programando uma visita, da possibilidade de ficar por lá, a resposta comum era sempre a que condicionava ao grau de satisfação a decisão, podendo ser traduzida assim: "estando 'alegre', eu fico" (*Avy'a ramo apytata*). A condicional demonstra uma compreensão básica, de que satisfação só se tem na experiência, não se sabe antes. Além disso, há aqui um conteúdo temporal, de modo que a frase pode ser lida: enquanto se estiver alegre, se fica.

Esta é uma orientação primeira das condutas, e o argumento principal no tratamento do tema dos deslocamentos. Busca-se "ficar alegre" (*-vy'a*), "estar bem" (*-iko porã*), estar "com saúde" (*-exai*) nos lugares onde se vai, o que se explicita nos relatos sobre a própria trajetória e no trato dos contextos atuais, ou de como estes são experimentados por cada um. Aqui uma fórmula lingüística de uso generalizado que une imediatamente o nome de um local

[35] A noção de "ver" tem um sentido forte de experiência vivida. Trata-se de algo que a pessoa "sabe" por sua própria experiência, o que confere um valor distinto a este conhecimento em comparação com aquele que se tem via transmissão (pelo "contar") de outra pessoa. Tal diferença encontra-se expressa no uso distinto dos advérbios *karamboa'e* e *araka'e* para a referência a acontecimentos no passado presenciados ou não pelo falante respectivamente (Dooley 1982: 37, 86).

e a afirmação ou negação de uma condição "alegre" (*-vy'a*) da pessoa em foco merece atenção. Usada na forma interrogativa, afirmativa ou negativa, é o modo típico de tratamento da questão do deixar ou permanecer em determinado local. Pergunta-se ao visitante: *apyma revy'apa?* ([*apy*: aqui; *-re*: 2.p; *-vy'a*: "alegre"; *pa*: interrog.]: "Aqui você fica alegre?"); comenta-se das impressões sobre uma dada localidade onde se viveu "[nome da aldeia] *py ndavy'ai*" ("[em tal aldeia] eu não ficava/fiquei 'alegre'/'satisfeito'"), e sugere-se o mesmo na ocasião de uma visita que se planeja: a expectativa, neste caso, em relação àquele ou àquela que vai é que ficando "alegre" por lá, possa permanecer[36].

Dois aspectos merecem destaque aqui: a questão da satisfação é posta para cada pessoa, a pergunta só cabendo a um indivíduo em particular, e a atenção que normalmente se toma quanto ao próprio estado de ânimo em diferentes contextos de vida. Ou seja, trata-se da consciência que cada um deve ter sobre seu estado de alegria, bem-estar, ou de descontentamento, insatisfação. O relato das passagens por aldeias diversas vem certamente acompanhado do comentário desta condição, seja ela associada ou não no discurso a algum motivo específico que lhe justifique. O mais comum é que se diga, por exemplo, "*Oko'ypy ndavy'ai*" ("em Oko'y eu não fiquei alegre") e, como continuidade, conte-se para onde se foi depois daí. Minha impressão é que uma afirmativa deste tipo não pede explicação nas conversas entre indivíduos mbya, da mesma maneira que parece bastar como resposta ao questionamento sobre a condição atual de satisfação a afirmação ou negação simples do próprio bem-estar. É interessante notar a liberdade com que a pergunta é feita por visitantes a moradores de um local ou vice-versa, o que contrasta com o recato que se deve ter quanto à abordagem direta de temas que se lhe relacionam, como a relação com coresidentes, a situação matrimonial etc. Fala-se e questiona-se facilmente sobre o sentimento próprio e alheio de contentamento (as impressões e emoções que este estado englobaria), o que parece prevalecer sobre suas possíveis causas.

Na prática, as manifestações atuais de desejo de deixar lugares e de buscar outros, quando as ouvi (muitas vezes estas decisões são tomadas sem serem comentadas abertamente pelos envolvidos), fazem referência principalmente a relações específicas com parentes, a questões de casamento e a expectativas em relação à conduta do líder local, particularmente quanto ao trabalho. É comum que alguns destes assuntos se misturem. Um discurso sobre o

[36] O verbo agentivo *–vy'a* abrange desde o sentido do "acostumar-se", isto é, sentir-se bem em determinado local (Dooley 1982:194) quanto o de "alegrar-se", "divertir-se", que lhe estaria vinculado. Noto que entre os Mbya este "alegramento" costuma remeter diretamente ao contexto da reza, onde o verbo *–vy'a* aparece frequentemente. Usarei daqui por diante os substantivos alegria, bem-estar e satisfação ao traduzir a forma verbal mbya *–vy'a.*

modo adequado de tratar parentes pode se associar à crítica ao líder local, que não daria o devido apoio aos que tem junto de si, não disponibilizando a estes os recursos cujo controle centraliza, ou, ainda, obrigando-os a trabalhar para ele, por exemplo, nas roças comunitárias ou outras atividades "coletivas". Queixas em relação à atual condição de vida, expressas particularmente em termos de escassez de comida e falta de oportunidades de trabalho (com ganho pessoal) são normalmente vinculadas a esta "falta de apoio" (conforme a tradução mbya) por parte de parentes, especialmente do chefe local.

Uma queixa deste tipo assume facilmente a expressão de desejo de deixar o local de residência atual e ir buscar parentes em tal ou qual lugar. Faz parte do jogo local do parentesco, digamos, certo uso de ameaças de partida, o que muitos, contudo, preferem evitar, optando por pôr em prática sua decisão sem sequer proferir uma palavra sobre ela (v. a seguir). É importante chamar a atenção para dois aspectos nos casos em que se explicita a insatisfação no contexto atual. Se a queixa dirige-se a parentes que não agiriam como tal, é sempre como busca de parentes (outros) que se formula a solução de saída. Ainda, é preciso notar que ocorre aqui um jogo entre pontos de vista, sempre construídos como discursos sobre o comportamento apropriado entre parentes. Então, se o modo adequado entre parentes é aquele que é traduzido pelos termos "apoio" ou "ajuda", o mesmo cacique, por exemplo, que é alvo de críticas pode, também, dizer-se na condição de não-apoiado pelos que o cercam, igualmente parentes que lhe deveriam "ajudar".

Certa vez o cacique Augustinho, em discurso inflamado no pátio em Araponga, de onde era ouvido por todas as casas, ameaçava deixar o lugar e o posto, e voltar para "o sul", dizendo que sem apoio não pretendia ficar (dirigia-se especialmente aos filhos rapazes, dos quais reclamava a "ajuda" no "trabalho na aldeia"). Ainda que as mudanças constantes de humor expressas nos discursos diários nos possam fazer desconfiar das reais disposições aí implicadas quanto ao abandono efetivo do lugar em questão, são elas mesmas que vimos ocupam o lugar primordial nas decisões quanto ao permanecer ou não em determinado local.

Deixar um lugar pode ser um ato silencioso, vir acompanhado de alguma crítica mais ou menos explícita em palavras por quem sai, ou ainda decorrer de um comando para a saída, o que parece ser evitado na maior parte das vezes. É possível que, em certas situações, um cacique "mande embora" (*-moxë*) alguém envolvido em conflito, velado ou aberto, com ele próprio ou com outro morador local, na tentativa de impedir, como dizem, que "alguma coisa" venha a acontecer. Este acontecimento que se quer evitar geralmente está associado ao sentimento que define a própria negação da relação entre parentes ou da sociabilidade: a

"raiva". O encolerizado (*-poxy*), acredita-se, é capaz de tudo, particularmente de prejudicar ou causar a morte daquele a quem dirige sua raiva[37].

Assuntos de casamento e separação, na maioria resolvidos no âmbito do casal e comportando soluções de deslocamento dadas pelos envolvidos, podem, às vezes, ser objeto de uma interferência deste tipo. O próprio comentário sobre a interferência ou não de um chefe nestas questões faz parte dos modos de apropriação da situação pelos envolvidos, com seus pontos de vista distintos. Assim, uma mulher que foi deixada, com seus quatro filhos, pelo marido (a partir de uma visita feita por este ao Paraná, em que trouxe nova esposa para a aldeia, fazendo com esta nova casa) optou por não deixar o local, onde reside com um irmão e tem uma das filhas casada; não chegou a solicitar qualquer interferência do cacique, pai de seu ex-marido que não teria "dito nada" quando do acontecido. Outra mulher, mais jovem, contudo, tendo deixado o marido com quem tinha, até aquele momento três crianças para uma visita à mãe e pai em aldeia no estado de São Paulo, onde permaneceu por cerca de dois meses, na volta não teria aceitado a presença de uma outra mulher, que, vinda do Paraná em visita, tornou-se parceira do seu marido. Falando, então, ao cacique de sua raiva, que poderia levá-la a fazer algo contra a outra, este teria interferido "mandando embora" a visitante. Note-se que as soluções são, contudo, sempre provisórias. Seus desdobramentos dependem de um conjunto de decisões pessoais que desencadeiam e as novas situações que compreendem. No caso em foco, este homem acabou indo atrás da moça no Paraná, onde permaneceu por cerca de dois meses, retornando, a seguir, à casa de sua mãe, onde havia estado, durante sua ausência, a antiga esposa, que teve, então, mais uma criança e com quem tornou a casar-se (*-menda jevy*: "casou de novo").

Deixar lugar, deixar cônjuge (separações, "fugas" e o nascimento de crianças)

É muito comum entre as mulheres de um modo geral o relato de uma (ou mais) relação de parceria sexual que tenha vivido e que terminou com uma separação em que o marido a deixou "sem dizer nada", ou seja, sem dar qualquer sinal de sua decisão, o que costuma ser feito durante a noite ou numa saída qualquer para o mato ou cidade, da qual não se retorna. O termo comumente usado nestas narrativas é "abandonar" (*-poi*), "deixar" (*-eja*) ou "fugir" (*-java*). Jovens em suas primeiras experiências de "casar" (*-menda*) utilizam habitualmente

[37] Este é um tema da maior importância a que voltaremos em diversos momentos nesta tese, particularmente no capítulo 4, quando da análise da noção mbya de "imperfeição" ligada à existência humana na Terra.

estas soluções para não continuar a união, o que normalmente não resulta em conflito entre os diretamente envolvidos ou seus familiares. Aqui também as condutas podem diferir num caso ou outro. Alguns cônjuges optam por ir até o local onde se encontra o (ex) parceiro para "buscá-lo", isto é, para tentar persuadi-lo à retomada da relação. Outros preferem abrir mão do mesmo, variação que se percebe particularmente nos eventos de separação envolvendo adultério. Havendo algum espaço para a manifestação das próprias intenções nestes casos, há quem prefira "entregar" o marido ou esposa que cometeu adultério, como se diz, à sua nova parceira ou parceiro, e, também há aqueles que optam por manter a relação, quando é possível fazê-lo.

As "fugas" ocorrem com uma significativa freqüência em contextos de gravidez, ou seja, em períodos que precedem o nascimento de uma criança fruto da relação de casamento em questão. Assim, há mulheres que "fugiram" grávidas de um local onde estavam casadas, retornando à aldeia que teriam deixado anteriormente, em geral onde têm suas mães, antes de nascer a criança. E, principalmente, devido ao fato da maioria dos casamentos entre jovens implicar, de início, na permanência do marido junto aos parentes da esposa, tais "fugas" são uma prática prevalecente entre os homens, que, em muitos casos, vão conhecer seus filhos apenas anos mais tarde[38].

A despeito de um discurso proferido geralmente pelos mais velhos em contextos de reunião na *opy*, a casa de reza, que aconselha os jovens, entre outras coisas, para o "bem casar" (*-menda porã*), sugerindo que não casem "cedo", aquelas situações que são ditas impróprias nestes mesmos discursos, referidas como "deixar mulher", "deixar criança" ou "não cuidar da criança"[39] são bastante freqüentes nas aldeias atuais. Elas acontecem comumente entre casais mais jovens, mas fazem também parte da história de vida dos adultos e velhos de um modo geral. Ou seja, não se trata de um comportamento recente. Grande parte das crianças foi criada sem a presença de seus genitores. Em alguns casos, foram também criadas por parentes da mãe, mas não em companhia desta, que as teria deixado para o investimento em novas relações de casamento[40]. A grande maioria dos homens adultos,

[38] Sobre as idéias e práticas em torno da concepção, veja-se o capítulo 4 desta tese. Sobre resultados importantes relacionados aos modos de casamento entre os Mbya veja-se o próximo capítulo.

[39] Tal discurso, dito corresponder ao modo de casar dos antigos, relaciona o casamento quando muito jovem com as conseqüências negativas para as crianças deles resultantes: a ausência do pai, o despreparo da mãe, principalmente.

[40] O tema do "deixar criança" ocupa um lugar-chave no tratamento das questões referentes ao parentesco e deslocamento, e merece aqui um comentário. É comum que crianças de uma mulher, originadas de uniões que estabeleceu quando ainda muito jovem, sejam entregues por ela aos cuidados de seus parentes, na medida em que se envolva em novas relações matrimoniais, especialmente se isto corresponde ao abandono da casa destes familiares e mudança para outro local. Bebês ainda pequenos, contudo, são normalmente levados pela mãe aonde quer que esta vá. Desmembramentos da prole são bastante comuns em processos de mudanças

atualmente envolvidos numa relação de casamento e na criação das crianças dele resultantes, pode contar de filhos e filhas que teria em outros locais, frutos de relações matrimoniais desfeitas anteriormente, os quais podem ter ou não visto até o momento.

De certa maneira, o discurso normativo atesta a prática de descumprimento da "norma", contradição a que voltaremos quando da análise do tema da obediência ao xamã ou parente mais velho (v. capítulo 5). Quanto ao casar, ainda que muitos afirmem que antigamente não se casava como atualmente, só se podia casar na maturidade, com o consentimento de pai e mãe, não se deixava o cônjuge como se faz agora etc, observa-se que o capítulo que trata sobre o tema registrado por Cadogan na década de 1950 entre os Mbya do Guairá apresente uma semelhança muito grande com os discursos atuais em relação à questão (Cadogan 1959: 116-117, 124-125). Diz-se que é preciso casar de outra maneira, apropriada, mas sabe-se que na prática não é assim que ocorre[41]. Relatando-me certa vez uma sessão do mito de criação da Terra por Nhanderu Papa, um rapaz casado e então pai de uma criança pequena com quem vive atualmente (mas pai, também, de um menino de cerca de cinco anos residente em aldeia vizinha e de uma outra criança que morreu aos seus dois anos) comentou a passagem do abandono da esposa pelo deus criador. Ao seguir para sua morada celeste, após ter se zangado com a esposa, Nhanderu teria deixado um exemplo primeiro para a conduta masculina: "isso aí que ficou pra nós; qualquer coisinha o homem fica brabo, já vai embora, deixa esposa, deixa criança, mulher grávida, qualquer coisinha que não gosta já vai embora", diz Nírio[42]. Justifica-se aqui uma conduta antiga (original), que, ao que parece, tem-se como

---

residenciais, temporárias ou não. Uma mulher pode deixar parte de seus filhos, em geral os mais velhos, e seguir com os demais para uma outra área, onde poderá permanecer por pouco tempo e depois voltar, reunindo-se a seus familiares; ou, se a permanência na aldeia visitada se prolonga e nova relação de casamento é aí estabelecida, poderá constituir nova família a partir das crianças nascidas desta união. Os filhos do(s) casamento(s) anterior(res) poderão, em diferentes momentos, em conjunto ou separadamente, voltar a ficar junto da mãe, o que dependerá sempre da iniciativa dos envolvidos: do desejo manifestado pelas crianças e do modo como serão escutados e atendidos por aqueles que poderão, então, levá-las até a mãe ou buscar outra solução para "alegrar" a filha ou filho deixado; da iniciativa da própria mãe ou, ainda, de parentes do lado paterno em relação a estas crianças (é possível, por exemplo, que uma avó paterna, entendendo que a criança não receba os cuidados necessários por parte dos parentes de sua mãe, queira levá-la para ficar sob seus próprios cuidados), enfim, dos eventos em que se envolvem estes tantos relacionados com a criança em foco que, de um modo ou de outro, definem (temporariamente) seu destino residencial. Há muitos casos de avós cuidando dos primeiros filhos de suas filhas (em menor grau, também de filhos de seus filhos), crianças muitas vezes nascidas após o desfazimento da relação de casamento que lhes deu origem, como vimos. O caráter temporário das decisões aqui deve ser compreendido em termos da mudança de disposição dos envolvidos, a qualquer tempo, o que inclui, prospectivamente, as decisões da própria pessoa em questão, a partir do momento em que se torne madura o bastante para realizar suas próprias escolhas.

[41] Veja-se o comentário de Schaden sobre o alto índice de divórcio entre os Guarani à época de sua pesquisa (Schaden [1954]1962: 72,78-79) e também o próximo capítulo.

[42] No mito, o motivo da incredulidade da esposa (quanto ao crescimento do milho que Nhanderu teria acabado de plantar e a pede para colher) e sua declaração, a seguir, de que o filho que carregava na barriga não era apenas do marido deixa este último enojado e é, então, que a abandona grávida de Kuaray, um dos heróis criadores irmãos

certa, mas, por outro lado, é preciso que seja evitada, em certo grau (por alguns indivíduos, em determinados momentos de sua trajetória), para que se garanta, enfim, a própria continuidade social. Dizendo de outro modo, são estas variações em relação àquela conduta *original* que garantem, no limite, a existência mesmo de configurações locais, as quais compõem o universo social mbya em sua feição multilocal. Para haver movimento é preciso que alguém pare, num dado momento e lugar. Voltarei a tudo isto, mas chamo a atenção desde já para a impossibilidade de uma análise sobre as práticas de deslocamento que não leve em conta os modos de casar e suas implicações na constituição de um *socius* multilocal.

A este respeito observo que, desde o início da pesquisa, ao fazer os primeiros registros sobre as trajetórias individuais, pude perceber que a história das experiências de passagem e permanência em locais diversos na vida de um adulto poderia ser, também, recuperada como história de seus casamentos, uniões que comumente resultaram no nascimento de crianças, cuja situação residencial passei, então, também a pesquisar[43].

Os resultados destas trajetórias no plano estrutural, quando reunimos em análise as formas de casamento e suas implicações no nível multilocal serão objeto de análise no próximo capítulo. Nesta seção, meu objetivo é caracterizar as práticas de deslocamento entre lugares mbya enquanto estratégia de casamento, o que se pode ler tanto pelo prisma da "separação" (*-poi*: "deixar", "largar") quanto do envolvimento efetivo em uma relação. Ou seja, se deixar um local é uma solução de uso corriqueiro nas decisões quanto a não manter uma relação de casamento, por outro lado, ir para um novo lugar, em visita ou a partir da

---

(o mais velho, que criaria mais tarde Jaxy, seu irmão mais novo [a versão mbya nega a gemelaridade dos do par de irmãos]), que passa, então, a comunicar-se com a mãe desde o ventre, guiando-a na busca da casa do pai, ao que se segue um episódio marcado pelo enfurecimento da mãe, seguido da interrupção da comunicação entre esta e o filho-feto, que deixa, então, de indicar-lhe o caminho nas encruzilhadas. Isto resulta na chegada da mulher à morada das onças.

[43] É provável que tal percepção e o acesso a muitos dados sobre os casamentos sucessivos e os filhos que produziram deva-se a uma condição da pesquisa que levou-me primeiramente ao encontro com mulheres maduras. Além de uma proximidade produzida por nossa condição, que se fazia bastante evidente com a presença de Nina, minha filha, que certamente produziu, por si só, um rol de assuntos entre nós, uma certa opção inicial pela conversa com as mulheres foi uma estratégia para a busca de uma maior liberdade na conversa e uma forma de aproximação, através delas, de suas famílias. Como já apontei brevemente na Introdução a esta tese, em relação aos brancos, antropólogos ou outros, a negociação para o "trabalho" nas aldeias mbya em questão passa sempre pela conversa com homens e entre homens (entre "lideranças" masculinas que deliberam sobre estes assuntos), e tanto quanto possível, o trabalho em questão é controlado por eles. Por diversas vezes, quando mulheres conversavam comigo sobre algum tema em suas casas, falas masculinas vieram sobrepor-se às suas, que costumavam se calar, aguardando nova oportunidade de expressão. De minha parte, sempre aproveitei as oportunidades de conversa com os homens enquanto informantes e busquei a conversa livre de seu controle com as mulheres. Mas devo dizer que, conforme reza a etiqueta, muitas destas matérias, como as referentes às intenções de deixar marido, a satisfação ou insatisfação vinculadas à vida conjugal, o "ciúme" (*akate'y*) de marido, a liberdade de transitar entre lugares sozinha (isto é, sem a companhia do marido), tudo isto eram assuntos que cabiam bem nas conversas entre mulheres das quais eu participava. Não apenas sendo mulher, mas vivendo na condição de quem andava pelas aldeias com minha filha e sem meu marido, meu próprio modo de vida ali tornou-se parte importante de nossas maneiras de relacionamento.

decisão de mudar residência, é sempre circunstância que coloca a possibilidade de estabelecimento de nova relação de *omenda*[44].

Passear, Casar

O que acaba de ser dito evidencia-se no comentário sobre as visitas e na expectativa que se constrói em torno destas quanto ao tema do casamento. Isto vale tanto para o contexto em que se recebe um visitante no próprio local quanto para o interesse em relação a outras localidades de que se pode ter notícia. Transitando entre aldeias, sempre fui questionada sobre a situação de residentes de uma localidade onde havia estado, quanto à sua condição de casamento, e, do mesmo modo, sobre a efetivação de alguma relação de parceria sexual por determinado indivíduo que houvesse se deslocado para lá. Ouvi, também, muitas destas conversas em situações diversas de encontro entre pessoas de diferentes aldeias.

A possibilidade de *omenda* parece ser tão presente na experiência da movimentação de pessoas que alterações radicais em matéria de casamento e vida familiar decorrentes de situações variadas envolvendo este trânsito ocorrem com freqüência.

Se a expectativa quanto à presença de um visitante parece ser bastante tranqüila no caso de seu envolvimento com uma moça atualmente solteira, deslocamentos de homens e mulheres envolvidos em relação atual de casamento compreendem, conforme demonstram as ocorrências de divórcio e o comentário sobre o assunto, um risco concreto de desfazimento desta união. Tanto para quem vai quanto para quem fica, o que parece se colocar é a possibilidade de que o novo contexto traga consigo novas oportunidades de envolvimento sexual[45].

[44] A "busca por noivas" é um dos motivos apontados por Flavia de Mello para a circulação entre áreas mbya pela população de aldeias no litoral de Santa Catarina e no Rio Grande do Sul (Mello 2001). A autora considera os deslocamentos assim motivados como especificamente masculinos, o que dá coerência à sua afirmação da residência uxorilocal para os contextos que focaliza. Com relação à população mbya com que convivi, a uxorilocalidade não pode ser lida como regra (v. a seguir).

[45] É importante notar que, se esta é a lógica das visitas, é também a de qualquer contexto local de relações, que define-se, ao final, como provisório. Casos de divórcio podem decorrer do envolvimento de um homem ou mulher casada com algum parceiro, atualmente casado ou não, que visite ou esteja já residindo (com esposa ou marido) no local, e as soluções a partir do novo envolvimento, tal como a conduta dos antigos parceiros a partir do adultério, são bastante variadas. Observe-se que, no limite, não se mantém mesmo uma distinção entre a situação de visita e outra, da qual esta não faria parte. Parece que, de todo modo, a possibilidade de mudança no contexto atual é uma presença forte.

No período de quatro meses em que estive numa das aldeias fluminenses[46], presenciei a visita de três homens. Um deles, Francisco, que teria vindo visitar sua filha Joana - uma moça jovem, mãe de uma menina de dois anos, nascida de um casamento que se desfez com a fuga do marido durante sua gravidez – tornou-se parceiro de sua ex-cunhada, Aurora, tia materna de sua filha, deixando, dois meses após sua chegada, a aldeia e esta mulher, igualmente grávida. O segundo visitante, João, que dizia ter a intenção de ficar na aldeia apenas o tempo necessário para regulamentar a documentação para o recebimento de sua aposentadoria, não chegou a se casar, mas seu provável interesse no casamento com uma mulher de cerca de 50 anos, então disponível, foi, durante todo o tempo de sua estadia, objeto de comentários e brincadeiras. Quanto ao terceiro homem que veio em visita, um jovem que teria se deslocado de uma reunião entre aldeias realizada no estado de São Paulo (na reunião, o rapaz representava, então, uma aldeia mbya de Santa Catarina onde morava na ocasião), casou-se, então, logo após sua chegada, com Joana, a jovem mãe referida acima, deixando, depois disto, a aldeia para visitar outras áreas vizinhas, e retornando em seguida para dar continuidade ao casamento. Deste resultou uma gravidez que, pelo menos nos primeiros meses, foi acompanhada pelo rapaz.

Recuperando a história de vida destas e outras mulheres e mapeando suas proles, é possível perceber a articulação importante entre deslocamentos e casamento, e seus resultados em termos da produção de crianças. Vejamos.

Voltando às mulheres acima mencionadas, observo o seguinte. Aurora, a mulher que durante o período em foco foi deixada por seu ex-cunhado e então marido Francisco, é atualmente mãe de três crianças, cada qual de um genitor com quem se relacionou em contexto residencial distinto. Duas destas gestações resultaram de visitas de homens vindos de outras localidades, cuja estadia não se estendeu, em ambos os casos, ao período da gravidez. A terceira criança foi gerada durante o período em que seu grupo familiar estabeleceu-se numa aldeia vizinha, na região de Ubatuba, São Paulo. Sua irmã mais velha, Rosalina, que iniciou a vida sexual quando a família ainda vivia no Rio Grande do Sul, possui atualmente cinco crianças, igualmente filhos de pais distintos, as duas mais velhas tendo nascido em Santa Catarina, o filho seguinte em São Paulo e os dois mais jovens no estado do Rio de Janeiro, sempre em locais em que viveu a família.

[46] Neste, como em alguns outros momentos do texto, opto por não declarar o nome por que são conhecidas as pessoas envolvidas. Minha intenção é resguardar informações referentes a assuntos que são normalmente tratados com alguma reserva nas conversas, ainda que de conhecimento amplo. Particularmente aqui utilizo nomes fictícios para um melhor acompanhamento pelo leitor do que é descrito.

É interessante notar que no caso em foco, a sucessão de casamentos destas mulheres, que tendem a não se desvincular de sua família de origem (ou, como costumam dizer alguns Mbya "sempre acompanham o pai"), tem correspondido à formação de um grupo maior de parentes, pela prole das mulheres que vem, então, lhe compor. Esta prole em grande parte é assumida pelo casal-cabeça do grupo, de modo que os netos e netas deste casal estabelecem com ele relações de cooperação, de um lado, e proteção, de outro, comuns normalmente entre genitores e suas crianças. Como, até o momento, a opção das mulheres adultas tem sido permanecer junto a seus familiares, compartilhando com estes os cuidados de suas crianças, o grupo familiar como um todo tende a permanecer reunido[47].

Nem sempre, contudo, a prole de um casamento que se desfaz é mantida reunida sob os cuidados de um único grupo doméstico, e, ainda, é possível que o homem e a mulher assim relacionados, envolvendo-se cada um em nova relação conjugal e residencial, sigam o seu caminho de modo a não mais vir a reunir-se, por sua iniciativa, a estes filhos e filhas (que, contudo, em determinado momento à frente, poderão, por escolha e oportunidade, "ir atrás" do pai e da mãe).

Uma mulher, Alcinda, atualmente residente em Parati Mirim, quando morava em Pinhal, no Paraná, há cerca de uma década, estava casada com um homem que ainda reside na área, com quem tinha seus quatro filhos. A separação do casal coincidiu com o envolvimento deste homem com uma outra jovem, com quem continuou a residir naquela aldeia, sua ex-esposa deslocando-se, à época, para áreas próximas no Paraná, e numa delas envolvendo-se em novo casamento. Os filhos da primeira união de Alcinda permaneceram, então, em algumas destas áreas paranaenses, distribuindo-se entre as famílias de germanos desta mulher, e não sendo, desde então, cuidados mais por sua mãe. Esta, a partir do novo casamento, passou a mudar-se com o marido, residindo sucessivamente em aldeias diversas naquele estado, e, desde recentemente, em Parati Mirim, onde nasceu o terceiro filho do casal.

Se, no exemplo acima, Alcinda optou por "entregar" (como na tradução mbya) suas crianças do primeiro casamento a parentes que as adotaram, nem sempre este é o caso. É possível que ao ser deixada pelo marido com sua prole, uma mulher não tome decisão semelhante, o que dependerá, entre outras coisas, de seu desejo de permanecer junto a seus filhos e filhas e de sua capacidade econômica ou apoio de parentes para isto.

[47] O que coincide, na prática, pelo menos para um período de aproximadamente três anos que pude observar, à presença eventual dos homens que se casam com as mulheres desta família.

No próprio contexto de envolvimento em novo casamento, é possível que o cuidado dos filhos de um dos envolvidos seja um aspecto importante da negociação. Assim, por exemplo, um homem, casado atualmente em Parati Mirim, no momento em que uniu-se com a atual esposa, teria deixado a antiga mulher e cerca de quatro filhos numa aldeia em São Paulo, perdendo contato com os mesmos. Por outro lado, no contexto matrimonial atual, passou a assumir como filhos duas crianças que já viviam com a esposa, nascidos de casamentos anteriores. A elas somaram-se mais dois filhos do casal, compondo-se, assim, a família atual.

Histórias familiares podem ser lidas, então, como contextos cujos desdobramentos levarão a determinadas reuniões e separações entre grupos de parentes, em um mapa espacial e temporal em constante atualização. De modo que a existência de um casamento e de uma família, que, por exemplo, veio a se desfazer, seus participantes distribuindo-se entre lugares e contextos diversos de parentesco, só pode ser recuperada pelos relatos de seus protagonistas.

O vínculo mantido entre uma mulher ou homem adulto com sua família de origem é um aspecto importante da definição destas composições, que poderão reunir ou separar genitores de suas crianças, irmãos entre si etc. Como vimos acima, algumas mulheres que tendem a não se desligar de seu grupo familiar de origem costumam reunir no local onde este grupo estiver morando todos os seus filhos, mesmo quando frutos de uma seqüência de casamentos desfeitos. Isto nos aponta uma outra dimensão da relação entre deslocamentos e uniões por casamento. Se temos visto que pessoas mudam de residência constantemente *para casar* (*omenda aguã*) e também por casar, por outro lado, tais relações podem, também, se desfazer devido à escolha, por parte de um dos envolvidos, de acompanhar seus próprios parentes, isto é, deixando o cônjuge e a situação atual para ir com aqueles ou à busca deles.

A análise das histórias de vida demonstra que *caminhos* diversos marcam as trajetórias individuais e familiares. Não apenas no que diz respeito à experiência do casamento e da criação de crianças, mas, também, da constituição de um grupo de parentesco, trate-se aqui da participação em um grupo familiar encabeçado por parente mais velho, ou da constituição de uma família que se pode começar, isto é, a partir das relações que se estabelece.

E, se, como veremos a seguir, é possível abordar o tema dos deslocamentos a partir de uma perspectiva do desenvolvimento da *capacidade individual* de tomada de decisões (que se traduz principalmente no saber onde se vai [ou não] e com quem se vai [a quem se deixa ou a qual relação se busca ou se quer evitar]), é preciso notar, em primeiro lugar, como se viu até o momento, que, desde que donos de uma tal capacidade, homens e mulheres podem ou devem estar, ao longo de suas vidas, constantemente atualizando-a, de modo que "andar" e "fazer ou deixar relações" são matérias que lhes pertence, com plenos direitos de escolha. Se um

enfoque do ciclo de vida permite-nos visualizar o "passear" e "casar" como conduta principalmente dos jovens, parece que, afinal, são atitudes válidas ao longo da vida das pessoas que se disponham a fazê-lo, e encontrem meios para isto.

Capacidade de movimento e ciclo de vida, tendências e estilos

Durante a infância, as crianças acompanham seu pai e/ou mãe ou outros familiares que a tenham acolhido em suas mudanças residenciais. Incapaz ainda de tomar alguma decisão por sua própria vontade, segue junto daqueles com quem vive, que, com freqüência, levam em conta, de toda maneira, suas manifestações de satisfação ou descontentamento a cada nova situação vivida[48]. Alguns destes podem lhe favorecer, inclusive, escolhas, que muitos garotos e meninas sabem já fazer desde tenra idade. Assim, um menino de seus sete anos pode, se lhe interessa, e, conforme consiga apoio de adultos para fazê-lo, arriscar-se em visita a outra aldeia, na busca de amigos e experiências.

Mas é a partir da adolescência, principalmente, que muitas moças e rapazes que se iniciam na vida sexual costumam desligar-se temporariamente de sua família, para passeios a outras localidades, com estadias mais ou menos prolongadas, freqüentemente relacionadas a parcerias sexuais ou de amizade que venham a estabelecer nestes locais. Os rapazes, em especial, têm grande mobilidade neste período da vida, deslocando-se para jogos de futebol ou festas organizadas noutras aldeias, para reuniões de que participam como representantes de sua localidade etc. Mas as moças, também, se desejam, vão até outras aldeias para "passear" (*-paxia*), aproveitando algumas destas oportunidades ou por sua exclusiva iniciativa e meios. Em geral, mais envolvidas com as tarefas domésticas, em colaboração com as mulheres adultas de sua casa, e, também, com o cuidado de crianças menores, é provável que não se desloquem com igual liberdade, especialmente quando se envolvem em namoros em sua própria localidade. De modo que aos doze ou treze anos, ou mesmo antes, meninas costumam

[48] Este é um ponto importante. Comentários sobre os estados das crianças e sua relação com as mudanças são uma constante. Leva-se em conta aí não apenas a mudança de local em que está envolvida a criança, mas as alterações de contextos residenciais a partir de mudanças dos que lhe são relacionados, em especial seu pai ou mãe, ou outro adulto ou criança com quem conviva intensamente. Manifestações de inapetência, o estado de "magreza" ou de "pouca gordura" (*-piru*, "seco") e particularmente o choro costumam ser interpretados como conseqüência de alguma separação ou alteração residencial. Particularmente a ausência do pai é um tema recorrente nestas conversas sobre o "mal-estar" das crianças pequenas, provavelmente pela freqüência com que ocorre, o que se tornou bastante visível para mim, inclusive pelas observações freqüentes sobre a condição de minha filha e sua "saudade do pai".

"casar" (-*menda*) com rapazes do próprio local, se há parceiros possíveis para isto, ou com os que venham até a aldeia onde residem[49].

Nesta fase, do início da vida sexual, é muito comum que as relações de casamento tenham curta duração, e que os jovens envolvidos retornem, no caso de terem se deslocado, à localidade de sua família de origem. Menos provável, mas também possível, é que já nesta idade decidam por co-residir, o que depende, por um lado, do consentimento daqueles que acolherão, em suas casas, o cônjuge de uma filha ou neta, e, certamente, da disposição do jovem para pôr-se nesta condição. Pois, enquanto jovens (ou se pelo menos a moça o é), o mais comum é que o rapaz passe a residir, nos primeiros tempos desta união, junto à família da esposa, colaborando com seu sogro e sogra nas atividades de subsistência e apoiando-lhe nas decisões de âmbito familiar. Como entre tantos outros povos amazônicos, entretanto, a uxorilocalidade parece ser uma ocorrência na medida da falta de capacidade, da parte do homem envolvido, de evitá-la, de modo que algumas jovens moças deixam suas famílias e estabelecem-se com seus maridos nas localidades destes, se eles têm prestígio bastante para levá-las consigo.

Nas aldeias de Araponga e Parati Mirim, os atuais casamentos dos filhos de ambos os caciques envolveram o deslocamento de suas respectivas esposas (ainda que, pelo menos em dois casos entre cinco, esta solução tenha sido precedida pela residência uxorilocal), que deixaram seus próprios familiares (e o local em que viviam, juntos) para acompanhar a família do marido. É possível que alguma destas mulheres "traga" a seguir ou bem mais tarde seus familiares para o local atual de residência, no caso de haver, em dado momento, um contexto favorável, de ambas as partes, para isto. Nos casos mencionados, contudo, a situação atual corresponde antes a uma separação entre estas mulheres casadas e seus parentes, entre os quais lembra-se sempre "a mãe" [50].

O ponto que se quer enfatizar aqui é que o início da vida sexual de alguém corresponde, normalmente, a uma abertura no campo relacional que coincide, frequentemente, com o pôr em prática a circulação por outras áreas mbya e a criação de novas possibilidades de residência. Desde que o jovem ou moça tenham alguma iniciativa, tanto para o envolvimento sexual quanto para o deslocamento para outras localidades, não há forças que se levantem contra isto. Pais e/ou mães poderão desaconselhar seus filhos e filhas na intenção de

[49] Quanto aos meninos, o mais comum é que se casem em idade um pouco mais avançada, por volta dos dezoito anos.
[50] A distância da mãe é um tema particularmente enfatizado pelas mulheres em geral no comentário sobre a residência e a condição de separação dos parentes que ela envolve, quando é o caso.

visitas a outras áreas, ou, mais tarde, tendo estes ido de fato, poderão, também, buscar facilitar-lhes a volta, por exemplo, enviando dinheiro para uma passagem de ônibus, ou, ainda, tentando persuadi-los através de um recado por telefone, contando do mal estado de uma criança sua (do filho ou filha ausente), mas jamais os impedirão. Na prática, como temos visto para os assuntos de casamento e mudanças em geral, observa-se aqui modos bastante diversos de agir. Uma mãe pode aceitar mais ou menos tranqüilamente a partida de um filho ou filha, este ou esta podem colocar-se em maior ou menor grau sob a autoridade de um pai e/ou mãe. De toda maneira, certo consenso em torno da capacidade de decisão de cada um não permite, ao final, qualquer tipo de imposição, pela força, do desejo de qualquer um sobre este.

Se a muitas moças e rapazes agrada a idéia de passear em outros locais, nas oportunidades que lhes aparecem, outros teriam um comportamento menos desprendido em relação à família de origem, preferindo não deixar seus parentes para tais passeios e os envolvimentos que freqüentemente lhes estão associados. Tendências pessoais de comportamento são muito observadas e um tema de interesse nas conversas cotidianas, servindo, muitas vezes, ao comentário sobre esses assuntos. Diz-se de alguém, por exemplo, que ele “gosta de andar” ou “não pára”, ou, ainda, que “não deixa o pai” ou que sempre “segue o parente”. E tais particularidades pessoais são, com freqüência, visíveis na prática.

Algumas mulheres jamais deixaram a casa dos pais; mesmo envolvendo-se em casamentos diversos, fizeram-no a partir das oportunidades que lhes surgiram nesta condição, jamais dispondo-se a separar-se de seus parentes para acompanhar parceiros, indo junto ou atrás de algum daqueles que se casaram com ela. Tal tendência parece ocorrer com mais freqüência no caso de filhos e filhas de um casal que continua unido, o que configura a situação de uma localidade (v. a seguir).

Pode-se enfatizar, na percepção das tendências individuais, tanto o aspecto do "andar" ou "passear" quanto o do "casar". Uma mulher de cerca de vinte e três anos, envolvida, até agora, em um único casamento com o marido com quem teve suas quatro crianças, contou-me ter se casado sob o comando de seu pai e mãe, que a teriam "entregado" (*-me'ë*) ao atual esposo, por suas qualidades de homem trabalhador e provedor, o que a livraria e a seus filhos de "sofrer", "fome" particularmente. Afirmando, então, não ter se casado por escolha própria, conta a história de um envolvimento que teve à época do seu casamento com um outro rapaz com quem desejava unir-se. Na história segue-se o relato sobre a desaprovação por seus parentes e a proposta de fuga feita pelo jovem, que não se concretizou na prática. A narrativa veio acompanhada do comentário sobre o próprio modo de agir. Disse-me, então, a jovem

mulher: "eu não caso com quem eu quero", comparando-se, neste momento, com uma de suas irmãs, que teria se envolvido em várias relações de casamento a partir de andanças por aldeias diversas. A comparação seria reforçada pelo relato inclusive de um dos casamentos da irmã, onde o costume de "casar com quem quer" teria levado-a a fugir para outra localidade com um homem casado à época com uma irmã de sua mãe[51].

Tendências individuais são sempre apontadas a partir da observação sobre as práticas, os modos de fazer de pessoas com quem se convive; contudo, nunca são tomadas como determinantes das condutas, das dos outros e também das próprias, o que veremos a seguir, parece relacionar-se com uma percepção aberta ao tempo-espaço quanto ao que se diz que pode "vir" para cada um. Desse modo, uma atitude a ser tomada por outrem ou por si mesmo parece nunca ser totalmente previsível, sendo preferível, quando se é questionado, dizer que dela não se sabe. *Ndaikuaai* (*nd*: neg, *a*: 1ª p, -*kuaa*: saber, *i*: neg: "eu não sei") é a resposta comum que se ouve de alguém questionado sobre o retorno de algum parente que tenha saído em visita a outra aldeia; é também o modo apropriado de tratar uma alteração de residência que se decide fazer, isto é, na referência à situação futura. Não se pode saber de si antes de experimentar, não se pode saber do outro enquanto ele próprio não demonstra, objetivamente, sua intenção.

Este modo de tratar as condutas individuais, que revela algo muito fundamental na consideração da pessoa e da existência humana - seu caráter de experiência não-determinável, que articula uma abertura ao evento, inscrita no espaço e no tempo, com a agência humana -, não exclui, por outro lado, certa valoração sobre determinadas condutas, que se expressa de maneira não-rígida na crítica mais ou menos explícita de uns sobre os comportamentos de outros e no comentário sobre a própria trajetória de vida em suas diferentes fases.

É comum entre homens mais velhos o relato sobre sua juventude como fase marcada por comportamentos ditos *ivaikue* (*i*: 3ª p.; *vai*: "ruim", "feio"; *kue*: indica estado anterior, passado: "ex-mau comportamento"), referindo-se particularmente à prática de ficar "bêbado" (-*ka'u*) e de "não parar com mulher", ou, como também se diz, "não saber casar" (*nomendakuaai*).

O cacique e xamã de Araponga, por exemplo, conta orgulhoso sobre como teria largado a bebida, decidindo, então, ficar com a atual esposa, com quem vive, conforme ele diz, há quarenta anos (a idade aproximada da filha mais velha de ambos), "trabalhando junto" na reza e na criação da família.

[51] Evento reprovado no comentário de outros co-residentes, que diriam "roubou o marido próprio do parente".

Por um lado, há uma expectativa quanto ao aprendizado, digamos, ao longo da vida, de modos de "bom" comportamento, como "casar bem", saber cuidar das crianças para que cresçam saudáveis, prover de alimentos a esposa e filhos, direcionando o ganho material para o cuidado da família (e não, como faz o ainda não maduro, por exemplo, gastando grande parte do dinheiro ganho, quando é o caso, para "beber") etc. Esta compreensão de um amadurecimento da pessoa a partir do que ela "sabe" ou "aprende" em sua trajetória[52], ainda que só possa ganhar expressão através dos seus comportamentos concretos, por outro lado não equivale imediatamente a uma dada condição objetiva de vida. De modo que, se homens e mulheres mais velhos foram capazes de chegar até esta fase da vida, aprendendo, a partir de suas experiências particulares e do que lhes foi possível "conhecer", e isto lhes faz merecedores do respeito dos mais jovens, tal condição de experiência-maturidade, ainda que lhes favoreça, não garante, afinal, como resultado, uma situação atual de vida que seja sentida, pelo indivíduo em questão, como satisfatória. Pois a negociação entre as ações e as condições que se percebe como favoráveis ou não à própria satisfação continua para as pessoas enquanto estas permaneçam vivas.

Tudo isto se observa nas falas e práticas em torno do casamento, da bebida, do abandono ou atenção aos filhos. Há um discurso bastante geral que valoriza positivamente a capacidade de manter um casamento, e negativamente o costume de beber, por exemplo. Na prática, contudo, capacidades ou tendências não são pensadas a partir de uma relação direta, causal entre o envolvido e sua condição de vida. Argumento a seguir.

Se, em um nível discursivo, o uso da bebida é tratado como comportamento comum entre homens (mais do que mulheres) mais jovens, é muito possível na prática encontrar velhos que bebam, que deixem de fazê-lo por alguns períodos nesta fase ou que tenham abandonado a bebida há muitos anos. Experiências variam entre si, da mesma maneira que variam as implicações de um uso que se adota, como este. Assim, em relação ao *–ka'u* ("embriagar-se"), se é consenso tomá-lo como prática que se opõe ao bom comportamento com os parentes[53], nas experiências vividas por indivíduos e famílias, o significado disto é altamente variável. Pode corresponder a uma conduta bastante tolerável por quem se relaciona

[52] No capítulo 5 analisarei as dimensões do "conhecimento" ou do que se é capaz de "saber" (*-kuaa*), discutindo noções como as de "ouvir" (*-endu*) , "contar" (*-mombe'u*) e relacionando-as ao trato entre parentes e à atividade xamânica em suas práticas de reza e cura.

[53] Não apenas pelo "mau" uso do dinheiro, que poderia prover de alimentos os parentes, mas pela prática da embriaguez, *–ka'u*, associar-se, em muitos casos, ao comportamento agressivo com parentes, seja no trato entre cônjuges, que costumam agredir-se fisicamente (notadamente maridos que, "enciumados" (*akãte'ỹ*: "ciumento" , "avarento" ou "mesquinho"), batem em suas parceiras nestas ocasiões), seja no uso da fala agressiva, "má fala" dirigida a parentes consanguíneos, conforme presenciei em situações em que rapazes "embriagados" voltavam da cidade gritando deste modo para o próprio pai ou irmãs etc.

com o que bebe(u), ou, no limite, causar a separação radical entre o bebedor e seus parentes. Não são raras as histórias de homens maduros, alguns velhos, que morreram em acidentes em que se envolveram quando “embriagados”.

Há, também, muitos velhos que agem como quem não "sabe casar" (*nomendakuaai*), desde sempre ou mesmo depois de terem vivido experiências anteriores de casamentos em que permaneceram, sabendo cuidar dos filhos etc. As situações com que alguém se depara nos diferentes momentos de sua vida são tão imprevisíveis quanto as escolhas que aí faz. Nem regularidades, nem normas propriamente são definidas, ainda que, na prática, certas trajetórias individuais sejam lembradas como exemplo de "boa" conduta. A construção de um discurso sobre o bom comportamento não chega a definir, sugiro, o que poderíamos chamar de um padrão de comportamento adequado. Pois que, acima de tudo, "sabe-se" mesmo pela experiência, e esta só existe *para* cada pessoa. O grande desafio, portanto, parece ser aquele de “fazer bem” (*-japo porã*) (optar pelas “boas” escolhas, considerando aí a própria condição de satisfação, bem-estar, saúde - e as atitudes mais adequadas aos contextos relacionais em que se já está ou pode-se estar envolvido) nas situações presentes em tempos-espaços que se transformam no correr da vida.

Se a atribuição cultural de valor, conforme acima tratada, faz com que se crie certas expectativas em relação ao comportamento dos adultos ou ao que estes teriam aprendido em seus percursos, não há qualidade que defina melhor a maturidade que a capacidade de agência. Ser capaz de decidir e agir conforme tal é uma postura que se sobrepõe a toda e qualquer forma que assuma.

É preciso lembrar que não só as disposições pessoais daquele cujas ações estão em foco são importantes; também as decisões dos que são postos em relação com ele nestas ações contam. Como temos visto, um contexto resulta sempre de uma quantidade destas condutas-em-relação. Suspeito que, na percepção dos Mbya sobre o "que vem” para cada um (uma tradução que usam comumente para a referência, conforme entendo, ao que faz parte de uma experiência particular de vida) estão reunidas, como dimensões de uma mesma realidade, tanto as disposições do sujeito em foco quanto as dos que se relacionam com ele e as condições que se apresentam efetivamente para a atualização destas mesmas disposições.

Neste universo de múltiplas opções, onde tendências individuais e circunstâncias se encontram ou confrontam-se, os contextos de relações entre parentes são, por definição, provisórios, mas isto não impede que eles possam vir a definir, em determinados tempos-lugares, configurações coletivas. É desta perspectiva, uma das possíveis na trajetória de um grupo de parentes, que nos ocuparemos agora.

Homens que não deixa(ra)m família, familiares que seguem (até agora) o parente e a fundação das localidades

Quando perguntei ao atual cacique de Parati Mirim sobre a possibilidade de continuar andando, numa conversa em que me contava sua trajetória desde Foz do Iguaçu, no Paraná, disse-me que já velho, estando com seus netos ali, e, também, não aguentando mais caminhar, não pensa em sair. De fato, parece nunca ter permanecido por tanto tempo num mesmo local, cerca de doze anos desde a data da demarcação da terra, fato que certamente, na condição de cacique, trouxe-lhe novas oportunidades em termos de subsistência e exigiu-lhe disposição para assumir o posto.

O fato de carregar consigo um grupo de familiares e, possivelmente, mais gente que venha a se ligar a estes deve ser analisado primeiramente levando-se em conta a perspectiva pessoal de Miguel. Outro homem dos seus cinquenta anos que mora na mesma aldeia disse-me que, desde quando se casou, mudou muito com a esposa e os parentes dela, que não gostavam de ficar mais que um ano ou mesmo seis meses num mesmo local. Mas que, tendo crescido a família, tornou-se difícil continuar assim, ainda que tenham, ele e sua esposa, manifestado por diversas vezes em conversas de que participei o desejo de deixar Parati Mirim e voltar para o Rio Grande do Sul, de onde saíram para Santa Catarina e depois para o sudeste.

Este ponto de vista, o do homem "familiado" (nas palavras de Miguel, ao comentar sua condição quando veio do Paraná para o sudeste), que tende a não mudar (mais) a residência e deixar de "andar" resultaria, a meu ver, de um conjunto de circunstâncias envolvendo a experiência de quem encabeça, então, uma tal *família* e daqueles que o "seguem". Ao que parece, apenas uma conjunção de fatores é capaz de produzir uma tal situação. Miguel menciona uma disposição de "parar" que advém com a idade, mas não se pode tomá-la como regra. A propósito, muitos velhos que não constituem atualmente famílias como nos casos referidos acima, continuam com regularidade a andar entre localidades com a mesma desenvoltura que jovens.

Mas a trajetória destes homens que se tornam chefes de um grupo de parentesco opõe-se, pelo menos desde um determinado ponto, àquela prática comentada nas páginas anteriores,

de casar e não permanecer junto à família[54]. Estes homens que agregam familiares são justamente aqueles que *não deixaram* um contexto familiar, o que não corresponde necessariamente à fixação em determinado local, mas à reunião de seu grupo familiar nas mudanças de residência. Desde a saída do Paraná, Miguel tem andado e parado, por onde ficou, com o "seu pessoal": moraram juntos em Itariri (São Paulo), em Boa Esperança (Espírito Santo), em Bracuí e Araponga (Rio de Janeiro) e, finalmente (até agora) em Parati Mirim. Com um "grupo" muito menos expressivo numericamente, Augustinho e sua família também contam uma história semelhante da passagem por locais onde viveram reunidos os seus participantes.

Na articulação complexa entre o deslocamento e as práticas de casamento, conforme temos visto, os resultados não podem ser facilmente previstos, sendo função de um conjunto de decisões e condições de sua realização. Esta opção pelo não-abandono e atenção à família pode representar, em certa medida, um investimento na constituição de uma posição de chefia que, de todo modo, só se sustentará a partir de um determinado grau de aceitação por parte dos assim relacionados. Para haver uma tal reunião de parentes é preciso, primeiramente, que haja um certo estado de ânimo, tanto da parte dos que encabeçam um grupo de parentesco, quanto daqueles que resolvem permanecer junto aos primeiros: trata-se da própria disposição para continuar junto. Não sendo este o caso, não há *terra* ou população que garanta uma localidade (aldeia)[55].

As configurações que podemos perceber no espaço e no tempo são, portanto, resultados, nunca fixos ou definitivos, de um conjunto de disposições que se põem em relação umas com as outras. De modo que a conformação de um grupo é ela mesma contextual. Considerando os casos em foco, em que se pode visualizar grupos de parentesco com uma trajetória comum, note-se que estão implicadas, de um lado, certa atitude daquele que "vai na frente", isto é, aquele que entre os seus é capaz de ter prestígio suficiente para que, atrás de si, venham os outros; e a disposição para fazê-lo destes últimos, os que podem vir, mas que

[54] Quero chamar a atenção aqui para o fato de que não há um momento marcado na trajetória dos indivíduos para fazê-lo. Se muitos homens só o fazem na fase que poderíamos chamar de maturidade, por outro lado, há aqueles que demonstram sua disposição de permanecer junto à esposa e filhos desde o primeiro casamento.

[55] Certamente a situação de terras demarcadas alterou significativamente as posturas quanto a isto. Augustinho, ao tratar da possível e desejada viagem ao Rio Grande do Sul, nunca deixou de preocupar-se com a condição da aldeia, isto é, com os riscos em matéria de ocupação e chefia que poderia estar correndo ao deixar a área por longo tempo. De todo modo, a expressão ocasional do desejo de fazê-lo, no caso de Augustinho, e seu abandono (provisório?) efetivo pelo chefe local que o antecedeu (noto: antes, contudo, que a área fosse regulamentada como terra mbya) parecem apontar o lugar importante que a lógica do *oguata*, ("andar") mantém. Se terras demarcadas e o acesso a recursos decorrentes desta condição são aspectos importantes da experiência atual das populações mbya, não há justificativa, afinal, para ficar onde não se tem satisfação, onde não se fica "alegre" (-*vy'a*), seja em que condição for (v. a seguir).

efetivamente vão escolher entre as possibilidades que lhe estejam ao alcance e as impressões que lhes venham. Não se pode esquecer que a possibilidade de alteração deste estado de coisas é sempre uma presença, pois todos estes que seguem um *tamoi* ("avô") também estão fazendo, digamos, o seu caminho, que pode apontar, em determinado momento, uma direção outra que não a de continuar seguindo aquele parente.

Do ponto de vista das trajetórias pessoais, a história de vida de um(a) líder de grupo de parentesco pode ser lida nos termos de uma mudança de perspectiva: de indivíduo que conquista, em relação a seu grupo familiar de origem, efetivamente a capacidade de autonomia, pondo em prática a sua própria disposição e vontade, digamos, adquire, neste processo, uma nova capacidade, a de manter junto de si os membros da família que origina, então, e os que se agregam a ela. Conforme as habilidades que lhe sejam reconhecidas nesta condição de quem aglutina parentes, poderá ser tido mesmo como um "orientador" ou "guia", alguém que se transporta da perspectiva de quem busca a própria sorte, pode-se dizer, para guiar os parentes. Aqui uma série de fatores, desde as características de personalidade do "líder", sua capacidade de obter prestígio especialmente pela fala ou poder xamânico[56], as disposições dos parentes que reúne, até as circunstâncias que fazem parte da história desta família extensa ou parentela conjugam-se para a constituição, mais ou menos estável, de um grupo que se pode visualizar em torno de um homem ou mulher mais velho(a) ou de um casal que, em parceria, encabeça aquele grupo de aparentados[57].

Estas configurações assumem maior visibilidade quando, a certa altura da história dos deslocamentos de um grupo, surgem as condições para que ele funde o "seu próprio" lugar. Chama atenção, nos relatos de ocupações de terras, que estes líderes narrem a história do lugar como a história da ocupação específica que começa com "seu grupo" (Ladeira 1992a: 3). De fato, o núcleo de parentes que assume um lugar desta maneira torna-se em geral um elemento-chave na definição daquela aldeia enquanto *lugar* mbya. Chamo atenção aqui para o

[56] Particularmente importante aqui é o reconhecimento da capacidade xamânica do líder, quando é o caso. Nem todo chefe de família extensa ou parentela é um xamã capaz de orientar "espiritualmente" os que o seguem. Mesmo que sua condição de cabeça do grupo de parentes não seja investida de tal sentido, é possível que este se mantenha, contudo, reunido. Sobre isto veja-se o capítulo 5 desta tese.

[57] Apesar da literatura sobre os Guarani ter ressaltado a liderança como posição masculina, trabalhos recentes têm demonstrado que, em diversos casos, são mulheres que apresentam esta capacidade de aglutinar parentes ou de constituir um "grupo" cujos participantes tendem a permanecer reunidos, em geral por capacidades xamânicas que se lhes reconhece (veja-se especialmente Ciccarone 2001, Mello 2001 e Montardo 2002). Noto aqui a figura importante do casal-xamã, que ocupa um lugar de destaque na liderança entre grupos Tupi-Guarani (veja-se dentre outros Gallois 1996: 67 para os Waiãpi), cuja atuação pude observar numa única aldeia mbya, Araponga, mas que suspeito exerça um papel relevante noutros contextos locais mbya. Uma análise sistemática sobre liderança e chefia deveria levar em conta práticas correntes atualmente entre as populações mbya que combinam, de modos muito variados, a liderança xamânica (quando é o caso, pois muitas vezes, xamãs não assumem efetivamente *posições* de liderança) e práticas mais recentes de "liderança", como as que se definem no contexto das negociações com brancos (v. comentários no capítulo 1).

fato de que, ainda que fortemente identificados a uma família que lidera sua ocupação (ao "pessoal" de alguém), estes espaços são igualmente locais que se abrem à circulação futura de pessoas mbya vindas de outras áreas. Ou seja, poderão mostrar-se mais ou menos atraentes a outros mbya, de acordo com suas expectativas de relacionamento com o grupo já residente no local e conforme a feição particular que assuma aí a chefia etc, mas potencialmente são lugares possíveis para parentes mais ou menos distantes, Mbya de tantas outras aldeias, em busca de uma condição alternativa àquela que possui em dado momento.

É certo que aquela associação entre determinada área e uma parentela ou família que se reúne em torno de uma liderança se torna visível em diversos contextos, às vezes com maior evidência quando um outro núcleo, isto é, reunido em torno de nova liderança passa a coexistir com o anterior, o que tende a levar à cisão de uma população local, com a transferência de uma parcela que segue, então, a liderança emergente na fundação de um novo *lugar*.

Desde que ganhem visibilidade os agrupamentos, é possível perceber tais movimentos enquanto manifestações de um *grupo de parentesco*, mas sugiro que a expressão coletiva que tais movimentos assumem seja um resultado possível, e não obrigatório, de um conjunto de disposições que orientam as ações pessoais, sua compreensão (daqueles resultados ou processos) devendo-se buscar, antes de tudo, no enfoque destas mesmas ações, na variedade que apresentam e conforme a multiplicidade de perspectivas em que se constróem.

Deslocamentos: relacionando-se com parentes e buscando (a própria) satisfação

A articulação complexa entre mobilidade e parentesco que percebemos nos deslocamentos constantes que fazem os Mbya compreende, como temos visto, perspectivas variadas que se expressam tanto na comparação entre contextos espaço-temporais que se constituem (lugares-tempos e grupos que se lhe associam) quanto no transcorrer de uma única trajetória individual.

Se os deslocamentos assumem sempre uma expressão de busca por parentes, seja quando a ênfase recai sobre relações de que não se quer abrir mão ou sobre a possibilidade de produção de novas relações em tempos e lugares por vir, não é viável absolutamente compreendê-los a partir de um único sentido ou direção. É justamente a multiplicidade de perspectivas que estes eventos de *ficar* e *sair* envolvem, em matéria de relações que se pode atualizar e do encontro de satisfação pessoal que parecem lhe conferir o interesse que os cerca. Noutras palavras, é pela capacidade potencialmente ilimitada de criar soluções

(provisórias) de vivência de relações com parentes e de experiências de contextos onde se pode ficar alegre, ter saúde que não se deixa de lançar-lhe mão.

Este "não deter-se" que marca de modo forte as trajetórias de indivíduos mbya engloba, então, tanto a dimensão do parentesco quanto aquela que os Mbya traduzem normalmente pelos termos "alegria" e "saúde", que deve ser considerada do ponto de vista de cada indivíduo em seu *modo de ser* e experiências singulares. Não se trata aqui de pensar a primeira como uma perspectiva "coletiva" ou "de grupo", que se poderia contrapor ao foco do indivíduo particular, mas a questão é que, em matéria de vivências no campo do parentesco, assim como noutros assuntos (como, por exemplo, as opções quanto a formas de subsistência e trabalho, o gosto ou desgosto por certas características ambientais – como a presença de algumas espécies ou aspectos do relevo etc), impressões e intenções só se podem construir na experiência vivida por indivíduos ou como consciência individual.

O problema da "alegria" é, assim, posto para cada pessoa, como demonstra o uso rotineiro da fórmula linguística que interroga sobre este estado. A pergunta "*apy revy'a pa?*" ("aqui você está 'alegre'?") só cabe à experiência individual, particularmente nas situações em que o indivíduo em questão inicia-se em novo contexto residencial. Quem chega a um local e encontra novo morador na aldeia, deverá lhe questionar assim. Quem recebe um visitante, certamente lhe fará a pergunta após alguns dias de sua permanência. Como já disse, só quem experimenta pode saber daquilo que experimenta, e este conhecimento é simultaneamente compreendido em seu caráter "externo" (a experiência é definida pela referência imediata ao contexto local a que se associa) e, também, pelas manifestações, pode-se dizer, mais ou menos exteriorizadas de um estado de "saúde-bem-estar-contentamento" da pessoa em foco, que pode-se fazer mais ou menos perceptível aos que estão convivendo com ele, e que é ou deve ser objeto privilegiado da atenção primeiramente deste que o experimenta, pois que não se vive (pelo menos por muito tempo) sem "alegria" (voltarei a seguir a este ponto).

As observações acima permitem-nos, neste momento, uma certa reelaboração da questão dos deslocamentos mbya. Se a movimentação de pessoas é, ela mesma, o modo de realização do parentesco (que envolve o cruzamento entre condutas diversificadas e tempos distintos, como veremos no próximo capítulo), é, também, a expressão da atitude mais fundamental da busca pessoal de satisfação. Conquistar ou manter o próprio estado de bem-estar é um objetivo tão primordial, que mesmo a vivência do parentesco deve ser focalizada nestes termos. No limite, se não se fica alegre entre parentes, deve-se deixá-los e buscar novo caminho.

Uma mulher mbya atualmente casada com um homem branco jamais quis deixar seus parentes e o lugar onde vivem, como fazem normalmente outras mulheres nesta condição. Não quis, também, levar o filho deste casamento para longe do convívio na aldeia. Assim, tem lançado mão de alternativas residenciais (alternando a permanência em sua casa nas proximidades de uma das divisas da área mbya e na residência do marido, em sítio próximo à aldeia), de modo a não se separar de seu pai e mãe, dos seus filhos e filhas frutos de casamentos anteriores e dos demais parentes que vivem junto com eles. Sua atitude é de grande participação e colaboração nos assuntos da família, mas nem sempre sente-se tratada como membro desta. Conta que seu "casamento com *jurua*" fez com que perdesse "o direito" na aldeia, e declara sua "tristeza" pelo tratamento que lhe dispensam os parentes em diversas ocasiões, quando, então, diz: "meu próprio parente não gosta de mim". Manifesta, nestas ocasiões, seu desejo de "ir para o sul", onde afirma, então, que "[estariam seus] parentes", referindo-se, por exemplo, a uma tia materna e seu esposo, que, partindo do Rio Grande do Sul, residiram, há alguns anos atrás, nesta aldeia fluminense, retornando, a seguir, ao lugar de onde partiram.

Se um mundo sem parentes - e, portanto, sem lugares para se ir - parece impensável, nada garante, de antemão, a alegria do convívio com estes. O parentesco envolve uma atividade para a qual o tempo de que se dispõe é o da própria vida. Igualmente, este é também o limite para a busca pessoal de alegria, que, como veremos mais tarde, não deixa de ser o tema-chave do cuidado entre parentes.

Se as possibilidades de procura por satisfação, por lugares, por parentes se estendem até onde se possa achá-los na Terra[58], a condição para fazê-lo é manter a própria vida. De modo que a busca de que estamos falando é uma procura que se faz enquanto se está vivo e que é preciso fazer para que se permaneça nesta condição, à qual os Mbya se referem pelo verbo *–iko* ("estar", "viver",) ou *-ikove*: ([-*iko*: "viver", *ve*: "mais tempo", "ainda"]: "permanecer vivo", ou, conforme vertem para o português, "continuar"). Enfim, trata-se da busca de condições para *continuar a estar* (vivo) ou de "andar" para, assim, *ficar* (na terra).

Sugiro ser este um ponto-chave para a análise dos deslocamentos: sua prática está fundada numa percepção da existência humana como experiência de busca, incessante, por melhores condições de vida. E não deixa de compreender, simultaneamente, o limite desta experiência, que se expressa na consciência da corruptibilidade que caracteriza esta Terra em

[58] Ainda que a consciência desta extensão dependa do alcance da informação que se tem sobre aldeias e pessoas que nelas vivem, é interessante notar que, em termos geográficos, sua percepção parece bastante estendida e aberta. Certa ocasião, percebendo que eu tinha informações sobre outros grupos indígenas e sua localização, Elio, meu anfitrião em Parati Mirim, veio perguntar-me se *nhandeva'e* existiriam "no mundo todo".

que vivemos. Como me disse uma vez um senhor de seus sessenta anos, "lugar bom mesmo nessa terra não tem"[59], daí por que é preciso que se permaneça atento às impressões sobre os momentos favoráveis para ficar ou sair de determinado lugar. Se esta Terra "não dura", como todos falam, deve-se buscar maneiras de se permanecer nela, para o que a condição e a medida são a saúde, o contentamento. Enquanto está alegre e saudável, a pessoa dura na Terra. Mais tarde voltaremos a tudo isto, a partir de uma abordagem da relação com a divindade e sua participação na vida dos humanos. Por ora, resta-nos analisar uma noção central nos discursos mbya sobre o "andar" ou "viver" (*-iko*): aquela do caminho.

Continuar na Terra, achar caminho

A noção de caminho (*tape*) entre os Mbya surge como *locus* privilegiado para a análise do que parece ser um aspecto fundamental da compreensão nativa sobre a agência humana. Até o momento, vimos como os deslocamentos podem ser lidos através do enfoque das decisões pessoais, via que privilegiamos por nos dar acesso às múltiplas dimensões da prática tão difundida de mudar de lugar, permitindo-nos uma abordagem simultânea de sentidos da mobilidade e aspectos do parentesco.

Temos visto como a noção de autonomia pessoal é chave para uma abordagem de um e outro tema. Mas como seria pensada a relação entre esta autonomia e o contexto em que se pode atualizar? Freqüentemente o discurso sobre o deslocamento de alguém de um lugar a outro, assim como o comentário sobre os possíveis acontecimentos futuros de sua vida são tratados enquanto possibilidades que se põem em seu caminho. Muitos se referem ao "que vem para ele(a) [a pessoa em foco]", dimensão que engloba tanto as condições concretas com que o indivíduo em questão se depara(rá) em sua trajetória de vida, quanto os efeitos ou impressões que estas lhe causarão fisica-emocionalmente, isto é, os estados (de saúde ou doença, alegria, raiva ou saudade etc) que (lhe) produzirão. Não há um limite preciso entre o que poderíamos pensar ser "interno" ao indivíduo, de um lado, e as condições externas que lhe cercam. De modo que quando se diz, por exemplo, "o que veio para mim" está-se considerando plenamente algo que aconteceu com o falante, isto é, uma dada situação, os sentimentos e impressões que se teve e os desdobramentos concretos de tudo isto.

[59] Reproduzo, aqui, um trecho de sua fala: "Essa terra, já tá nós tudo, lugar onde nós vive assim, tem lugar pra morar, tudo, mas não é tudo tamém. Lugar bom mesmo nessa terra não tem [a seguir, comenta sobre os "donos": "*itaja, ka'aguyja, y,yja*, tudo pode ter, né"] (Luciano, novembro de 2003). Sobre os espíritos "donos", veja-se o capítulo 4.

A esta altura, adiantamo-nos, em certa medida, na consideração de um ponto que será sistematicamente tratado no capítulo 4 desta tese, pois não há como abordar a noção de "caminho" sem falar da relação com a divindade, com Nhanderu.

Para que alguém se desloque de um lugar a outro, diz-se, é preciso que Nhanderu "ponha caminho" (*-moe tape*). Ou, é possível que a referência a esta "boa" condição para andar seja feita pelo uso de uma definição de caminho enquanto "próprio de Nhanderu", isto é, "posto" pela divindade, do que se diz "*tape miri*" ou "*tape porã*" ("caminho bom") ou "*Nhanderu rape*" ~~("estrada de Nhanderu"). Se se quer ir até outra localidade, aconselha-se "perguntar" (*-porandu*), "pôr-se em escuta atenta" (*-japyxaka*) a Nhanderu, nos dias que precedem a viagem. Deve-se fazê-lo preferencialmente na *opy* (casa de reza), e há quem consulte um xamã ou parente que julga ter maior capacidade para esta escuta do que vem de Nhanderu nestas ocasiões.~~ Quando estivemos em Pinhal, às vésperas de nosso retorno a Palmeirinha, Venvinda, nossa anfitriã, em discurso na *opy* em que se referiu à presença de nosso grupo no local, instruiu-nos sobre a espera do dia adequado para deixarmos a aldeia: "*Tape Mirĩ* [Nhanderu] nomoe me ramo, ndapeguatai" ("*Tape miri*, se [enquanto] não põe Nhanderu, não caminhem") (Venvinda, fita 33).

É preciso, portanto, que Nhanderu ajude para que a pessoa em questão possa, digamos, seguir o seu caminho. Se a divindade não favorece, não põe caminho, e ainda assim aquela pessoa vai (sai), é provável, como dizem, que venha a "acontecer alguma coisa" a ela, isto é, um prejuízo que, no limite, lhe poderia causar a morte.

Algumas histórias com este teor são muito contadas, e, na maioria das vezes, oferecem algum tipo de explicação sobre a morte de alguém que não teria sabido "ouvir bem" (*-endu porã*) sobre as próprias condições para sair ou andar (*-guata*), em geral, numa situação em que teria sido alertado por algum parente mais velho ou pelo *opita'i va'e* (o pajé), em quem faltou-lhe "acreditar" (*-jerovia*).

Desde a "verdade" que a pessoa em questão é capaz de "ouvir" – seja do xamã, em quem pode "acreditar" mais ou menos, seja por sua própria inspiração (que pode corresponder, por exemplo, às impressões que poderá ter a partir de um sonho) – até a atitude que objetivamente toma (ou evita), põe-se em questão a autonomia. Ao final, cada um é dono do que "sabe" (*-kuaa*) e faz (*-japo*), de modo que, na ocorrência de infortúnios, evidencia-se sua incapacidade de "ouvir" para "saber bem" ou "verdadeiramente" (*-kuaa porã*).

Estes pontos serão mais tarde retomados, mas devem contribuir aqui para uma reflexão sobre o que orienta a atitude de quem se põe a "andar". Buscar lugares/situações capazes de proporcionar bem-estar a quem o faz corresponde simultaneamente ao pôr em atividade as

próprias intenções (baseadas nos sentimentos e impressões que vêm para a pessoa) e achar o que Nhanderu lhe "mostra" ou "conta", isto é, os caminhos que se apresentam para o indivíduo em questão, dimensões que se equivalem, como vimos acima, ao tratar da impropriedade de distinção entre condições objetivas e agência, ambos percebidos como causa-e-efeito no trato destas matérias.

Economia da Procura

Muitos contam que antigamente, a cada manhã, todos aqueles que viviam num dado local reuniam-se em torno do *opita'i va'e*, que os orientava quanto às condições, favoráveis ou não, para as saídas para o mato, a roça ou a cidade, para os trabalhos que um ou outro intentasse fazer etc. Dizendo o xamã que, naquele dia, não se devia deixar a casa, nem envolver-se em atividades quaisquer que o exigissem, as pessoas acreditavam, e não se deslocavam. Suas impressões não apontando, contudo, perigos iminentes em relação às saídas, ele próprio convocava, então, seu pessoal ao trabalho. Assim contou-me o cacique Miguel, mas a referência a estas reuniões matinais pelos xamãs antigos é bastante comum. Elas são narradas como evento muito mais formal em que um líder orientaria seus co-residentes que as reuniões informais que observei nas aldeias mbya em que convivi. Não deixa de ser uma prática comum nestas aldeias acender o fogo de chão pela manhã, em torno do qual as pessoas sentam-se para se esquentar (a palavra que se usa nestas ocasiões é justamente "*jajape'e*" (*já*:1ª.p.p; *-jape'e*: "esquentar"), se toma chimarrão (*ka'a*) e se conversa. Nem todas as casas fazem-no pela manhã, há quem vá até a casa de outros parentes reunir-se a eles, ou quem não se junte assim. Em geral casas que reúnem um número maior de pessoas nestas sessões matinais são as dos casais que encabeçam uma família mais numerosa. Em muitos casos, mas não de modo sistemático, estas são ocasiões para o comentário de sonhos ou impressões pessoais entre os presentes, o que as aproxima do relato sobre a reunião matinal entre os "antigos".

O que chama atenção nos relatos sobre as reuniões entre os antigos é, além da orientação xamânica, a importância do tema do "andar" e sua amplitude, o aspecto que por ora nos interessa.

Retomando as páginas anteriores, onde se falava da busca de satisfação como motivação básica nas decisões quanto aos deslocamentos, observamos o lugar central que ocupa a noção de alegria ou satisfação, considerada tanto como condição de existência ou de

continuidade na Terra, quanto objetivo desta mesma existência, que se pensa, então, como experiência de busca.

A expressão mais positiva de um *ethos* marcado fortemente pela atitude de quem não se acomoda ou não "se detém" parece estar na prática mesmo dos deslocamentos, que se apresenta como modo apropriado e difundido de tratamento da questão do bem-estar. Lembremos como os dois aspectos, localidade e estado de alegre (*-vy'a*) se juntam imediatamente na fórmula linguística comentada.

Não há como desvincular, na verdade, estas duas dimensões, a do "andar"-"caminhar" (*-guata*) e a da possibilidade de ficar "alegre" (*-vy'a*)[60], o que traduz não apenas as atitudes em relação às visitações e alterações de residência, mas também à conduta rotineira das pessoas onde quer que se fique.

Nino, um jovem rapaz, costumava contar-me do mal-estar ou "mau humor", como ele próprio traduziu, que sentia alguns dias ao acordar, sem vontade de falar com ninguém, "nem com a mãe", nem de caminhar ou "brincar com criança" (...), "só quietinho, nem come" (noto: atitudes contrárias às que se espera de quem vive junto e tem boa convivência). Sua fala vinha sempre acompanhada de uma expectativa quanto à explicação destes estados, que buscava normalmente junto a seu pai e/ou mãe. Observa-se aqui o fato de que, em algumas ocasiões em que provavelmente estes mesmos estados de ânimo tenham se reforçado, ele os expressasse para mim também nos termos do desejo de "andar", quando dizia, então: "minha cabeça só pensa assim, longe, sozinho, não pensa ficar". Suas palavras indicavam, nestes momentos, certa distância – em pensamento – em relação aos parentes e à sua situação atual de vida. Anunciava-me, então, sua intenção de ir para uma aldeia onde vive atualmente uma irmã, filha de seu pai, em Santa Catarina, a despeito da advertência de sua mãe quanto ao "acontecer-lhe alguma coisa" caso saísse.

"Levantar" (*-vy*) e caminhar são notadamente ações que merecem muita atenção; traduzem imediatamente a condição de vivente dos humanos, dos animais e plantas e, particularmente no caso dos primeiros, indicam o estado "alegre" da pessoa. Bebês são incentivados a se erguerem desde cedo, e seus primeiros movimentos são interpretados como manifestação de contentamento por estarem entre seus parentes na Terra. O valor do "estar erguido" (*ã*), noção cujo significado foi analisado por Cadogan (1952 e 1959) parece compor

[60] Junto a este par, deve-se notar, quanto ao que foi dito nas páginas anteriores, que igualmente "andar" e "ficar" são inseparáveis. Como foi apontado e veremos também mais tarde, ao tratar da reza e do xamanismo, ficar na Terra é o objetivo que *move* as pessoas. Se é necessário buscar satisfação, o que se faz "andando", faz-se-o, enfim, para "ficar", isto é, continuar entre os vivos. Caminhar é, assim, continuar, é o que objetivamente se faz e, ao mesmo tempo, se conquista.

um par-chave com o andar ou caminhar. Erguer-se e caminhar é o que fazem os que vivem na Terra ou se alegram aqui.

Não se trata de algo que ganha expressão apenas nos contextos mais visíveis de alteração de lugar e modo de vida, mas de uma ética que se traduz principalmente na atitude não-passiva, mas "tranqüila" de quem sempre busca satisfação entre aqueles com quem vive. Trata-se de uma atitude que deve acompanhar aquele que "faz alguma coisinha" (que queira) "anda por aí", como dizem constantemente, "acha alguma coisa para criança (comer)" ou se envolve numa conversa etc. É este o trato das atividades diárias e da convivência nas aldeias. Levantar-se, a cada vez que a claridade volta, alegrar-se, caminhar, conversar, fazer o que se tem vontade, agir com moderação na fala e no andar, maneiras que demonstram "tranqüilidade"[61], este é o tom do bom relacionamento ou da sociabilidade, e aqui também está a medida do próprio bem-estar. Se não se quer (mais) fazer assim ou se não se sente (mais) "tranqüila" no contexto em que se vive, não se deve deixar que venham outros estados, como a "saudade" (também definida pelo termo *ndovy'ai*)[62] ou a "raiva" (*-poxy*). Antes disto, deve-se procurar nova condição para a própria satisfação, para o que cada um deve (buscar) saber o que fazer e como.

É possível interpretar a alteração das rotinas de trabalho de uma família ou casal, as mudanças constantes em arranjos residenciais num mesmo local e o fazer e desfazer de casas e varandas que o acompanham como maneiras de pôr em prática este etos de quem não fica parado. Não apenas anda-se entre aldeias ou busca-se lugares, mas procura-se maneiras alternativas de afazeres e de relações onde se permanece. Muda-se o lugar da casa, e com isto, cria-se aproximações e distâncias relativas; muda-se o fogo e o modo de reunião em torno dele, muda-se o que se faz e com quem se faz (tipos de atividades, formas de obtenção de recursos para subsistência), de modo que a rotina local é capaz de assegurar um espaço

[61] "Tranqüilo", "tranqüilidade" são termos de tradução de uso comum entre os Mbya, para os quais desconheço um vocábulo mbya correspondente. A noção parece-me ser expressa em mbya pela forma "*-iko porã*", "estar bem", cujo sentido é mais abrangente, contudo. A noção de "tranqüilidade" aparece como absolutamente central nos discursos sobre o modo de vida "bom", sendo um aspecto importante do modo apropriado de fala e da conduta em geral. Muitos indivíduos mbya utilizam da crítica ao *jurua* (a quem se referem geralmente de modo generalizado) para afirmar tal valor: ao contrário dos brancos, que fazem as coisas "preocupado(s)", eles próprios não se dispõem a isto, preferindo viver tranqüilo. Nestes termos, por exemplo, ouvi o comentário sobre as formas de "educação" distintas e o modo "preocupado" de aprender do branco e de sua escola.

[62] Os dois usos mais comuns da palavra associam-na ora a um lugar (como vimos anteriormente), ora a alguém que motivaria, então, o estado de "saudade", como, por exemplo, na pergunta que sempre me fizeram sobre meu sentimento em relação a meu marido (longe): *nderevy'ai nemepa?* ("você sente "saudade" de seu marido?"). Enquanto morávamos em Araponga, Nina, minha filha, iniciando-se na fala, lembrava o pai na trilha que dá acesso à aldeia, por onde vinha quando nos visitava. Certo dia, Augustinho fez-lhe um remédio para que não tivesse mais "saudade" do pai, o qual disse-me chamar, quando o questionei, "ndovy'ai".

razoável para a criatividade, compreendida particularmente como possibilidade de *alteração* de modos de pensar e sentir das pessoas.

Cada dia que se inicia numa casa na aldeia traz consigo, em certa medida, uma abertura aos eventos que o compõem, de modo que uma atividade planejada de véspera pode facilmente não vir a ser realizada, seja por impressões que vêm na passagem do sono à vigília, pelo envolvimento em conversa com alguém que veio em visita, ou por um chamado para se fazer outra coisa, ou, ainda, simplesmente por "preguiça" (*-ate'y*). De todo modo, não se faz normalmente o que não se quer fazer, ainda que nem sempre se fale abertamente, nestes contextos, da própria disposição a outrem. Uma semana seguinte a outra na vida de uma família pode corresponder a um conjunto de alterações significativas nas formas de sustento e no investimento em trabalho, tanto quantitativa quanto qualitativamente.

Um casal em Parati Miriam que jamais se interessou pela atividade do artesanato resolveu certa vez fazê-lo, dedicando-se por duas semanas intensivamente ao fabrico de zarabatanas e paus-de-chuva para venda. Decidindo vendê-los na própria área, o marido construiu uma barraca na beira da estrada para este fim. Ambos, ele e a esposa afirmavam que não valia à pena ir até a cidade levando crianças para a rua, posição que foi logo revista. Tanto o homem quanto sua esposa passaram a ir até Parati, em companhia de outros moradores, levando suas peças para vender e, normalmente, uma ou duas de suas crianças. As primeiras vendas foram bastante satisfatórias e o casal recebeu uma proposta para a continuidade da produção das peças por uma compradora. Dias depois mudaram-se para outro ponto da aldeia, deixando para trás a barraca recém-construída, e construindo uma outra nas proximidades da nova casa. Deixaram, contudo, a atividade artesanal, de modo que jamais utilizaram esta nova barraca, nem levaram mais peças para a compradora com quem haviam negociado. Esta mudança de foco não coincidiu, por sua vez, com nenhum envolvimento em outra atividade naqueles dias que pudesse ocupar o lugar de interesse antes demonstrado pelo fabrico e venda do artesanato.

O que parece ocorrer é um desprendimento quanto ao próprio envolvimento com determinada atividade, uma não-determinação, a rigor, do modo de vida que, de maneira alguma, deve ser lida como desatenção ou descaso para com os próprios estados de ânimo, mas, pelo contrário, cria uma abertura para a variação sobre os modos de produzir a subsistência.

Minha sugestão, para uma abordagem deste *ethos* é a de que, na experiência dos indivíduos mbya não se deve distinguir, no limite, atitudes que chamaríamos de cotidianas daquelas que se toma em um contexto onde está em foco um possível deslocamento, de modo que esta alternativa não se diferencia, em termos qualitativos, da experiência do dia-a-dia,

também percebida como um caminhar ou *pôr-se em movimento*. A propósito, a mesma facilidade e discrição marcam as decisões que podem ocorrer de um dia para o outro quanto à alteração das atividade ou a mudança para uma outra localidade. Daí talvez a propriedade daquela resposta comumente ouvida de quem desconheceria seu fazer futuro, seja o do dia de amanhã. Refiro-me ao já mencionado "*ndaikuaai*".

Andar por aí e achar alguma coisa são expressões muito utilizadas que traduziriam, sugiro, um modo de compreensão sobre o estar no mundo (na Terra) que engloba as práticas de deslocamento, uma atitude econômica e uma compreensão da existência humana como possibilidades no tempo-espaço a se realizarem. Isto pode corresponder a práticas mais ou menos intensivas ou visíveis de alterar a residência, as formas de subsistência, a convivência entre parentes. Mas há sempre uma atividade e atitude de se buscar alternativas ou caminhos, preferencialmente aqueles postos por Nhanderu (cf. supra): modos de vida, lugares, contextos de relações que favoreçam o estado de contentamento sem o qual não se pode ficar.

Esta ética, que combina uma atitude de não parar ou não deixar de animar-se/alegrar-se e não se afligir recebe um tratamento discursivo bastante interessante através do uso do termo ~~*rive*~~, que pode ser traduzido como "simplesmente", "ociosamente", "ingenuamente", "sem fazer mais nada", "sem motivo" ou "sem esforço" (Cadogan 1992: 155-156, Dooley 1982: 169-170).

Pode-se dizer, por exemplo, de alguém que anda entre aldeias sem, contudo, estabelecer relações por onde passa, seja de casamento ou outras, que se expressem no apoio ou reunião a determinada família etc, que ele ou ela *oguata rive*, o que melhor traduziríamos, sugiro, como "anda por andar", "sem motivo". Ou, ainda, daquele que vem e "não traz nada" a quem visita, que "*ou rive*" ("veio simplesmente", não trouxe nada). Do mesmo termo lança-se mão, por outro lado, quando o que está em questão é uma atitude que demonstra aflição ou incômodo. Minha filha, com seus dois anos, muitas vezes foi alvo do comentário sobre seu comportamento irrequieto ou "bravo". Iracema, uma das mulheres com quem mais aprendi, que por iniciativa própria rompeu por diversas vezes a etiqueta da fala para me ensinar modos adequados de comportamento, ensinou-a, também, quando visitávamos uma tia materna sua em Pinhal, advertendo: "*teike reiko rive, Paju*" ("tem que ficar 'apenas'[sem se importar], Paju [nome mbya de minha filha]"), ou seja, ao estar na aldeia, temos que "ficar" ("bem"), sem importar com o que for que nos pudesse mudar o humor ou criar indisposições. Como observa Cadogan em nota explicativa ao comportamento adequado para o homem cuja esposa comete adultério, que deveria, então, deixá-la "discretamente": "*Oiko, oiko rive'i*: vive como

si no aconteciese nada, v.g., es una persona que nunca da ofensa a nadie" (Cadogan 1959: 119).

Talvez neste lugar se deva interpretar a aceitação das posturas de quem "não conversa" ao tomar uma dada decisão, como o marido que deixa a esposa e um local sem avisar. Parece ser preferível sempre evitar o embate e os sentimentos que aí se podem produzir - particularmente a "raiva" (*-poxy*)-, o que vale tanto para quem vai quanto para quem fica[63]. E veremos como esta ética se vincula a uma abertura temporal na vivência do parentesco. Este que foi poderá um dia voltar, ou quem ficou igualmente poderá, mais tarde, "ir atrás" do primeiro (v. próximo capítulo).

A distância entre usos diversos do termo *rive* descortinaria o que parece fundar tal ética, combinando as atitudes de não deixar de animar-se, alegrar-se, e também não se afligir. A medida parece estar entre o valor de pôr sentido no que se faz - não fazer, como diríamos, "à toa" - e não se afligir quando se está fazendo; não se importar, ter tranqüilidade.

Os parágrafos anteriores nos permitem, então, propor um enfoque da mobilidade mbya a partir de uma percepção mais ampla dos sentidos de *animar-se* que aquela que faz corresponder imediatamente mobilidade e deslocamento entre lugares. Animar-se na alteração rotineira dos afazeres, na produção das relações cotidianas, não se acomodar na situação atual em que se vive, tirando proveito dela para produzir bem-estar são maneiras de fazê-lo, tanto quanto lidar com a possibilidade de ficar ou não em um dado lugar. Mobilidade traduz, aqui, antes um *modo* de pensar, sentir, querer e fazer que os efeitos práticos visíveis que produz, de deslocamento de indivíduos por locais.

[63] A propósito, a resposta que se ouve de alguém que tenha sido assim deixado(a), quando questionado quanto ao "ficar bravo" com o ex-parceiro(a), é sempre negativa. Compare-se isto com a feitiçaria entre ex-parceiros sexuais, de que trataremos no próximo capítulo.

Capítulo 3 – Da Mobilidade às Estruturas Multilocais

No capítulo anterior, minha preocupação foi apresentar um mapa das perspectivas diversas presentes nas trajetórias de indivíduos e famílias mbya, as quais se atualizam na prática comum de deixar e buscar lugares e contextos variados de vida. Focalizadas primeiramente do ponto de vista da busca pessoal de satisfação, tais práticas foram percebidas simultaneamente enquanto modos de relação entre parentes. A procura por novos contextos em que se possa animar, ficar alegre a pessoa está, assim, sempre referida ao convívio com parentes, os que se deixou um dia e se quer rever, os que se quer propriamente ver (aqueles dos quais se tem notícia, mas com quem não se conviveu, ainda), os que se poderá vir a ter, a partir de novas relações que se estabeleça nestas andanças. Decisões pessoais definem-se, na prática, em relação umas com as outras, e os contextos são, antes de tudo, o resultado provisório destas disposições.

É hora de nos determos sobre algumas questões do parentesco.

Não me ocuparei aqui da descrição de aspectos formais do parentesco. Por um lado, faltam-me instrumentos para fazê-lo de modo sistemático. Por outro lado, não seria este, a meu ver, o melhor caminho para uma abordagem dos significados mais fundamentais da produção do parentesco entre os Mbya, nem do fenômeno da multilocalidade característica da experiência deste subgrupo guarani[1].

Dizendo de outra maneira, em matérias como a residência e o casamento, será menos interessante buscar regularidades ou tendências locais que perceber, nas formas variadas de atualização destas práticas, a maneira como os Mbya concebem um universo multilocal de

[1] Descrições do parentesco guarani compreendendo análises formais da terminologia e regimes de casamento podem ser lidas em trabalhos como os de Wagley e Galvão (1946, 1946a), J.Watson (1952), V. Watson (1944) e McDonald (1965). Informações e interpretações diversas sobre a descendência, a residência e o casamento encontram-se nas etnografias sobre os subgrupos guarani. Comento algumas delas. Schaden reconhece a concepção bilateral de parentesco entre os Guarani no cumprimento do resguardo por recém-nascido, mas afirma uma regra bilinear para a concepção (Schaden [1954]1962:88). Melià, Grünberg e Grünberg (1976:220) apontam a concepção bilateral do parentesco entre os Kaiowa. Bartolomé afirma uma teoria patrilinear da descendência para os Ava-Katu (Bartolomé [1977]1991:62), e Chase-Sardi (1992:227) observa a noção de que os homens é que "fazem os filhos", ao comentar o uso de plantas contraceptivas entre os Avá-Guarani. Quanto à residência também não há consenso. Há quem afirme a patrilocalidade como padrão, ainda que haja matrilocalidade temporária (Watson 1952:33 para os Kaiowa) ou a matrilocalidade como a forma tradicional que se unia à antiga autoridade paterna (Schaden [1954]1962:79). Um estudo recente sobre o parentesco e organização social kaiowa é a dissertação de mestrado de Pereira (1999). Discussões sistemáticas desenvolvidas nas últimas décadas sobre o parentesco tupi encontram-se na tese de Viveiros de Castro sobre os Araweté (Viveiros de Castro 1986), na dissertação de mestrado de Fausto, que toma por base a pesquisa junto aos Parakanã (Fausto 1991) e inseridas em um debate maior sobre o parentesco na Amazônia. Sobre este debate, veja-se Viveiros de Castro 1993 e o livro organizado pelo mesmo autor (Viveiros de Castro 1995).

parentes e buscam atualizar as oportunidades para estender relações, isto é, *fazendo novos parentes*.

A etnografia sobre grupos amazônicos desde a década de 1970 resultou em alguns desenvolvimentos fundamentais para a abordagem do parentesco ameríndio. O mais básico destes parece ser a compreensão de que o parentesco aqui corresponde a processo que decorre diretamente de atos sociais. Em contraste com nossas idéias ocidentais sobre o assunto, não cabe a estes contextos etnográficos uma noção genética de parentesco, mesmo quando estão diretamente implicadas as substâncias. Isto é, mesmo sendo o aparentamento de pessoas concebido - como é frequentemente - nos termos da partilha de *substâncias*. Como observa Viveiros de Castro, "(...) nos mundos indígenas, as identificações substanciais são consequência de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem 'culturalmente' uma conexão corporal 'naturalmente' dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos (...)" (Viveiros de Castro 2002: 447)[2].

Esta compreensão fundamental orientaria tanto as análises etnológicas que tendem a enfatizar as relações entre a sociedade e seu exterior na produção do parentesco humano, quanto aquelas que privilegiam como objeto de análise as práticas domésticas de produção de parentesco. Sem pretender aprofundar aqui as diferenças ou possibilidades de encontro entre estas tendências teóricas[3], meu interesse é destacar alguns pontos que reconheço serem importantes para a abordagem que proponho ao parentesco mbya.

Por um lado, meu foco nas perspectivas pessoais e a forma de abordagem das relações entre as pessoas mbya na análise que segue leva-me a uma aproximação direta com algumas proposições importantes feitas por Overing (1991, 1999) e que têm orientado um conjunto de estudos etnológicos por autores da escola americanista britânica (Overing e Passes 2000). Estes autores afirmam a produtividade de se pensar a "socialidade amazônica"[4] através da noção de convivialidade ("conviviality"), defendendo a idéia de que a tarefa antropológica deve considerar o fato de que, para os próprios amazônicos, não haveria distinção entre socialidade e convívio pessoal (Overing e Passes 2000: 17). Aqui o social é, antes de tudo, o resultado de práticas diárias, ações autônomas de indivíduos ligadas a um "senso de comunidade" (Overing 1991, 1999 e Overing e Passes 2000). O foco no agir das pessoas e a

[2] Vilaça (2002) acompanha este desenvolvimento no enfoque do parentesco entre os ameríndios e chama a atenção para o lugar central da agência na produção da consubstancialidade em diversos contextos etnográficos sulamericanos, como o dos Suyá (Seeger 1981) e dos Apinayé (Da Matta 1976).

[3] Para uma comparação mais geral de estilos contemporâneos nos estudos etnológicos amazonistas veja-se Viveiros de Castro 1996b.

[4] Reproduzo o termo conforme o utilizam os autores no texto citado. Adoto, contudo, em meu próprio texto, a distinção entre as noções de socialidade e sociabilidade como referida por Strathern (1999:169).

atenção dada à dimensão do vivido (o que é pensado e sentido nas experiências de e entre pessoas) assumem um lugar central, trazendo-se o chamado "domínio do doméstico" para o primeiro plano de análise. Estes estudos tematizam o espaço afetivo, pessoal das relações familiares que têm lugar no cotidiano, como o cuidado das crianças e outros afazeres rotineiros, e pretendem mostrar o valor de noções como a de conforto emocional na "convivialidade amazônica". Ou seja, buscam os autores, através de uma "antropologia da vida diária" (cf McCallum 1998), captar os sentidos fundamentais do que os indígenas chamam o "viver bem", contente junto com outros que partilham a mesma vida (Overing e Passes 2000: 1).

A análise que apresento do parentesco mbya coloca em primeiro plano as relações interpessoais e a dimensão afetivo-cognitiva[5], considerada aqui principalmente sob o enfoque do tema-chave da produção de satisfação ou alegria, vinculado às práticas de deslocamento, conforme tratamos no capítulo anterior. Estão aqui em questão temas privilegiados em diversos estudos desta "antropologia da convivialidade", como a "raiva" e o "ciúme" entre as pessoas (veja-se Gonçalves 2000, Belaunde 2000) . Ainda que em minha abordagem não se liguem à noção já mencionada de "senso de comunidade", não deixam de se aproximar na maneira com que são tomados para uma interpretação do *social*. Este é pensado justamente através da abordagem das perspectivas pessoais e das ações e intenções que elas podem atualizar.

Por outro lado, minha intenção de perceber os resultados destas perspectivas pessoais e suas interações no plano estrutural, ao analisar a multilocalidade mbya, afasta-me de uma abordagem que pensa a produção do parentesco exclusivamente no nível doméstico. Ou, dizendo de outra maneira, entendo que uma compreensão da socialidade deve envolver outros níveis de análise além daquele da sociabilidade doméstica. As ações sociais (pessoais) assumem um outro valor analítico aqui, permitindo uma leitura das estruturas multilocais em sua abertura espaço-temporal, quando será possível interpretar a produção do parentesco articulando-a à forma social (multilocal) mbya.

Neste segundo momento, que se desdobra nas observações que finalizam o capítulo, em que aponto a necessidade de pensar processos pessoais mbya que envolvem o exterior da sociedade, aproximo-me claramente de uma perspectiva na etnologia amazônica de inspiração estruturalista. Refiro-me à produção de importantes estudos que tomam por base o valor

[5] Considerando neste caso, tal qual defendem Overing e Passes (ob.cit: 20) para a noção de emoção no contexto amazônico, que os aspectos da cognição e do sentimento interno estão juntos e não se sobrepõem um ao outro: "emotions as feeling-thoughts".

simbólico da alteridade entre os ameríndios, os quais "[exploram] os múltiplos sentidos da categoria da afinidade [nestas culturas] (...), indicando seu valor como operador sociocosmológico central e enfatizam a dialética entre identidade e alteridade que acredita-se estar na base dos regimes sociopolíticos amazônicos" (Viveiros de Castro 1996b: 190)[6]. Aqui entende-se que os significados da socialidade extrapolam as relações internas à sociedade e para pensar o parentesco é indispensável a análise cosmológica. A esta altura do texto, retomarei alguns desenvolvimentos em torno da noção de afinidade[7].

Na sequência deste capítulo busco, primeiramente, apresentar e comentar o que, para fins analíticos, tomo como dois momentos da definição do parentesco pelos Mbya, articulando-as à matéria do casamento e deslocamento a ele associado. A partir daí, proponho uma discussão do caráter de abertura no espaço e tempo que assume o parentesco mbya quando o focalizamos da perspectiva da multilocalidade. Antes, contudo, trago ao debate um tema-chave da socialidade mbya: a feitiçaria.

O lugar estruturante do parentesco

Antes de dar início aos desenvolvimentos propostos, devo dizer que não estou partindo de uma perspectiva que confere ao grupo de parentesco, conforme apresentado pela maior parte dos estudiosos de sociedades guarani, um lugar privilegiado. Faço um breve comentário.

O que a literatura etnológica afirmou constantemente para os Guarani foi o parentesco enquanto lugar de estruturação da vida social e a família extensa como unidade social básica, unidade de produção econômico-religiosa e política (Watson 1952: 33, Schaden [1954]1962: 72-80, Bartolomé [1977]1991: 22 e muitos trabalhos mais recentes). Particularmente uma perspectiva analítica freqüente nos estudos sobre grupos guarani que tende a tomar a religião como o lugar de totalização da cultura parece ter fortalecido esta figura da família grande em torno da liderança de um homem ou casal com capacidades xamânicas desenvolvidas[8].

---

[6] Alguns dos trabalhos representativos deste "estilo", dentre outros, são os de Carneiro da Cunha (1978), Albert (1985), Descola (1986), Vilaça (1992) Taylor A-C (1993), Viveiros de Castro (1986, 1992) e Fausto (2001).

[7] Devo observar que, por limites práticos, não discuto diretamente os dados mbya aqui apresentados à luz de etnografias e análises a que me refiro nos parágrafos anteriores, às vezes restringindo-me à referência a um ou outro destes.

[8] Análises mais recentes têm buscado relativizar esta imagem, como já observei em parte anteriormente. De um lado, elas apontam o lugar de importância da liderança xamânica feminina para grupos de parentesco, e, na abordagem dos deslocamentos, tendem a distinguir as "migrações" (associadas normalmente ao *grupo* que segue um[a] "guia") de uma "mobilidade inter-aldeias" de indivíduos que caminham em busca de cônjuges ou experiências de vida (veja-se, por exemplo, Mello 2001 e Ciccarone 2004: 85). Minha opção nesta tese é não tomar de antemão nem uma distinção entre modos de deslocamento, nem a diferenciação de níveis de ação, isto é, opondo-as enquanto individuais e coletivas. Ainda que se possa reconhecer nos diversos contextos

Um olhar sobre as localidades poderá descrevê-las deste ponto de vista da liderança sobre um grupo de parentesco (liderança nem sempre xamânica), encontrando aí uma ou mais famílias extensas em condições que poderíamos considerar, usando os termos de Schaden (cf a seguir), mais ou menos "estruturadas". Esta foi, inclusive, uma das maneiras de percepção da articulação entre casamento e deslocamento nas páginas anteriores, quando nos referimos aos homens que permanecem com suas famílias e são acompanhados por uma parte significativa dos familiares em contextos espaço-temporais diversos, de modo que se pode reconhecer aí um "pessoal" ligado ao(s) que encabeça(m) o grupo de parentes.

A etnografia, contudo, nos permite um passo além, capaz de incluir dois aspectos fundamentais à análise da forma social mbya contemporânea: o lugar-chave da autonomia pessoal e a dimensão multilocal que caracteriza o *socius* mbya. A abordagem do casamento enquanto tema das disposições pessoais e prática marcada por uma abertura ao evento, relacionada intimamente com o deslocamento que indivíduos e famílias fazem por localidades mbya, possibilita-nos uma recolocação do parentesco enquanto lugar de estruturação da vida social.

Chamo a atenção aqui para alternativas possíveis na apreensão do parentesco àquela da percepção de um grupo de parentes sob determinada liderança político-religiosa. Ou seja, sugiro que idéias e sentimentos em torno do parentesco não se constróem enquanto tal única ou fundamentalmente neste nível de relacionamento, digamos familiar, mas englobam aquelas outras dimensões da experiência de quem se percebe em um universo de parentes.

Se o lugar central do parentesco na vida dos Mbya não se liga primeiramente à definição de uma unidade social básica, da mesma maneira a estruturação do social não dependeria da reprodução de normas que lhe pudessem estar associadas. Comento aqui o casamento, um aspecto-chave da multilocalidade.

Pelo fato de ouvirmos nas aldeias mbya um discurso que aconselha o casamento duradouro, não é possível afirmá-lo como padrão, nem atual, nem ideal, no sentido de norma que não se cumpre na prática. Pois se há um discurso que o desaprova, há igualmente um tratamento que o aceita e confirma, até mesmo como prática fundada no mito (veja-se nota 42 do capítulo anterior).

Os discursos sobre um "bem casar" (*-menda porã*) equacionado ao "costume dos 'antigos'", valorizando um modo de relacionamento capaz de dar origem a uma família

---

configurações e práticas de feição mais ou menos coletiva, não haveria aí, sugiro, uma diferença qualitativa importante.

extensa ou a uma parentela em torno de um casal que lhe encabeça têm seu lugar, mas não podem ser imediatamente tomados como expressão de normas ou de um padrão tradicional a ser seguido.

Schaden parece ter interpretado esta distância entre o que toma como a forma tradicional de casamento e as práticas que observou na década de 1940 nos termos do processo de "aculturação" expresso na "desestruturação" da família extensa:

> "o ritmo da desorganização social está em função do esfacelamento da primitiva família-grande. E em muitos casos da atualidade a família-grande já não pode subsistir pelo simples fato de ser precária a existência da própria família elementar" (Schaden [1954]1962: 79).

Minha sugestão aqui é justamente pensar estas práticas contemporâneas de casamento entre os Mbya em seu aspecto positivo, isto é, no que revelam de um modo particular de concepção do *social*.

Passemos à definição do parente.

Parentes e Não-Parentes

A palavra usada entre os Mbya para designar parente é *–etarã*. Como ocorre entre vários grupos ameríndios, trata-se de termo que pode ser utilizado de modo mais ou menos inclusivo. Designa primeiramente a relação entre um indivíduo e aqueles que lhe são relacionados por vínculos de consangüinidade, mas pode também ser aplicada ao grupo étnico como conjunto. Um exemplo deste uso estendido do termo aparece inclusive freqüentemente no ritual da reza, quando se diz que seus efeitos benévolos alcançariam os Mbya (parentes) espalhados por todas as aldeias na Terra[9].

O termo *–etarã* pode ser acompanhado do qualificativo *ete* ("verdadeiro", "de fato"), neste caso designando pessoas relacionadas pelos termos de consangüinidade listados a seguir.

[9] Nos textos de Ayvu Rapyta o termo *-etarã* tem sempre este sentido, usando Cadogan as traduções "compueblano" (1959:101, 125, 130), "semelhante" (: 139) ou "paisano" (: 147).

Vocabulário de Parentesco

a) Ego Masculino

1. -ramói	FF, MF
2. -jary'i	FM, MM
3. -ru	F
4. -xy	M
5. -ruvy	FB
6. -xy'y	MZ
7. -tuty	MB
8. -jaixe	FZ
9. -rykey	eB, FBSe, FZSe, MBSe, MZSe
10.-ryvy	yB, FBSy, FZSy, MBSy, MZSy
11.-reindy	Z, FBD, FZD, MZD, MBD
12.-ra'y	S, BS
13.-rajy	D, BD
14.-ri'y	ZS
15.-jaxype	ZD
16.-ramyminö	SS, SD, DS, DD

a.1) termos de afinidade:

17.-rayxy/-embireko	W
18.-rovaja	WB, ZH, BW, WZ
-rayxy'u	WF
-rayxo	WM
-ra'yrayxy	SW
-rajyme	DH

b) Ego Feminino

Os termos de 1 a 8 são iguais a Ego masculino.

O termo 18 é igual, mas coincide em apenas um *kintype* (ZH). Então:

18-rovaja	HB, ZH

19.-ryke	eZ, FBDe, FZDe, MBDe, MZDe
20.-kypy'i	yZ, FBDy, FZDy, MBDy, MZDy
21.-kyvy	B, FBS, FZS, MBS, MZS
22.-pi'a /-memby	S, ZS,
23.-memby	D, ZD
24.-pe'i	BS, BD
25.-remearirö	SS, SD, DS, DD

b.1) termos de afinidade:

26.-me	H
27.-ke'i	HZ, BW
-meru	HF
-mexy	HM
-membyrayxy	SW
-membyme	DH

Noto que estes termos de relacionamento são identificados pelos Mbya para aqueles relacionados que chamamos parentes em "primeiro grau". Para um primo em segundo grau, por exemplo, um informante pode não saber ao certo que termo deve usar, havendo o desconhecimento da terminologia às vezes mesmo para posições como a de tia paterna ou as de netos ou netas. Uma pessoa jovem, homem ou mulher, pode afirmar não saber ao certo o termo pelo qual seria "chamado" por seu avô ou avó, o que, pelo menos em parte, se explica pelo fato de não serem de fato chamados por termos de parentesco no cotidiano. Poucos são os usos vocativos da terminologia de parentesco, resumindo-se às seguintes posições: "pai" e "mãe" (para os quais o uso atual mais comum são as traduções "*papai*" e "*mamae*", ainda que se possa ouvir também, para esta última, o termo "*ha'i*") e "avô" e "avó", para as quais ouve-se também os termos equivalentes em português ("*vovô*" e "*vovó*", respectivamente) ou ainda aqueles termos de referência correspondentes a estas posições, precedidos pelo marcador de 1ª. pessoa, na forma "*xeramoi*" e "*xejary*". Como já foi observado anteriormente (nota 5 do capítulo 1), estes últimos são termos de uso mais abrangente, freqüentes no tratamento respeitoso para com homens e mulheres mais velhos. Para chamar os parentes, o recurso mais comum nas aldeias mbya de meu convívio é usar o nome pessoal. Em se tratando das crianças pequenas, o nome mbya (recebido no ritual de nominação), e no caso dos adultos, o nome *jurua* adotado (em português ou espanhol) ou um apelido que lhe seja dado durante a infância ou na maturidade.

Mesmo fora do uso vocativo, na referência aos relacionados o uso da terminologia de parentesco é bastante restrito. Alguém refere-se aos próprios filhos e filhas, irmãos e irmãs, ao pai e mãe e avô e avó através de termos de relacionamento. Mas geralmente para netos e netas, sobrinhos e sobrinhas, usa-se o nome pessoal. Termos de afinidade são quase exclusivamente usados na referência ao cônjuge, por homens ou mulheres, e esporadicamente ao pai e mãe do esposo ou esposa. Mas estes, assim como os irmãos e irmãs de cônjuge (cunhados e cunhadas), são também freqüentemente referidos por seus nomes pessoais. Esta opção pelo uso generalizado do nome pessoal tende a não marcar, na fala cotidiana, diferenças de tratamento entre parentes consangüíneos e outras pessoas que participem do convívio em um local.

Por outro lado, não há dúvida que a noção de parentesco define-se primeiramente nos termos da consangüinidade. O vínculo que liga um homem ou mulher a seu pai e/ou mãe ocupa um lugar paradigmático na definição do parente, *-etarã*. Aparece como um tema central das narrativas sobre os deslocamentos, seja quando o que está em foco é o abandono de um lugar onde se vivia com pai e/ou mãe e o início da andança por várias localidades após sua

morte, seja no comentário sobre as visitas. Neste caso, é comum ouvir alguém dizer que, não tendo sua mãe ou pai no atual local de residência, não tem onde passear, não tem a quem visitar. Ou, ainda, é provável que muitos manifestem em seu desejo de mudar residência, a intenção de voltar a viver perto da mãe ou do pai quando ainda vivos. Pai e/ou mãe também são constantemente associados a um discurso sobre as privações por que se passa na vida, que começariam a partir da sua falta. Muitos dizem, por exemplo, que até o pai morrer, não sabiam o que era frio e fome, depois de sua morte, "sofrendo tudo". Tais narrativas evidenciariam um aspecto fundamental da concepção mbya de parentesco, inscrita nesta relação de referência: sua função de proteção.

Se uma pessoa tem ainda vivos seu pai e/ou mãe, ao dizer "meu parente" (*xeretarã*) estará imediatamente referindo-se a um e/ou outro destes. No caso de residir junto com eles e referir-se a parentes que teria em outras localidades, pode estar remetendo a meio-irmãos que reconhece nesses lugares, a tias ou tios paternos e maternos, a avós. São fundamentalmente referências a parentes de gerações ascendentes ou de mesma geração do falante que estão em foco nestas afirmativas. É provável que sejam estes os parentes capazes de atrair a convivência dos que assim lhes classificam. Crianças pequenas ou jovens ainda sem filhos não o fariam, mesmo que possam motivar a visita particularmente de seus pais, conforme veremos.

Dos relacionados por afinidade não se diz *–etarã*. Devo esclarecer: quando questionada diretamente sobre sua relação, por exemplo, com um sogro ou sogra, uma pessoa afirmará o vínculo. Neste caso, especifica a relação com o afim, noutros podendo não fazê-lo. Assim, por exemplo, se lhe perguntamos sobre o parentesco com alguém na posição de tio ou tia do cônjuge, provavelmente responderá que se trata de "parente do marido (ou esposa)". Por outro lado, se a pergunta pede a alguém para dizer quem são seus parentes no local em que reside, afins não serão listados. O mesmo ocorre em relação ao cônjuge, ainda que se trate de um casamento duradouro. Ao listar seus parentes, um Mbya não incluirá imediatamente a esposa ou esposo.

Uma mulher como Zilda, que deixou sua mãe e irmãos na aldeia de Morro da Saudade, em São Paulo e veio viver com Nírio, filho de Augustinho há alguns anos em Araponga, refere-se a seus coresidentes como *"xemëretarã"* ("parentes de meu marido"). É provável que demonstre a expectativa de rever, quando possível, seus próprios parentes, em visitas. Por outro lado, sua relação com os familiares do marido, tornando-se duradoura, pode vir a ser de partilha e ajuda mútua, ou seja, tende a assumir na prática o que se define como modo ideal de vida entre parentes (veja-se adiante).

Mulheres ou homens que se juntam às famílias de seus cônjuges, deixando os próprios parentes em outro local, poderão participar mais ou menos diretamente do convívio com seus afins, mas, em algum grau, tendem a prestar colaboração com seu sogro e sogra. Colaboração no preparo de comida, na ida à roça para alguma colheita (por parte das mulheres), e na capina, preparo de lugar para plantio e construção de casas (no caso dos homens) são comuns. A colaboração entre afins nestes contextos pode ser mais ou menos assimétrica, conforme os envolvidos em cada contexto. De todo modo, especialmente quando envolve a residência na casa dos pais do marido ou esposa, costuma corresponder a uma alguma prestação de serviços pelo genro ou nora envolvidos.

Pode ser bastante variável a feição que assume a convivência entre afins. Uma mulher que venha, como Zilda, residir junto aos "parentes de seu marido" pode assumir uma postura de obediência aos pais deste ou ao próprio esposo, participando diretamente das atividades e convívio desta família, com a qual dorme e faz constantemente as refeições.

Uma experiência diversa pode haver no caso de uma mulher que se mude da mesma maneira para a aldeia em que vive a família do marido, mas mantém casa e cozinha separadas. Paulina, esposa de Nino em Araponga durante o período em que morei nesta aldeia, tinha seu próprio fogo de cozinha na casa que o marido, ajudado pelos parentes da esposa, construiu. Ocasionalmente partilhava das refeições no pátio de seu sogro e sogra, mas em geral cozinhava para seu marido e dormiam ambos separados dos demais familiares do casal-cabeça, os quais mantinham, na maior parte do tempo, um mesmo fogo de cozinha, sob o comando de Marciana e mesmo lugar de dormir, a *opy* deste casal.

A experiência da convivência entre afins não apaga a distinção conceitual que os classifica, em princípio, como não-parentes. Como comentam algumas pessoas sobre sua experiência de viver junto com os parentes do cônjuge que acompanhou, pode-se viver bem entre estes, mas não se esquece os próprios parentes. O discurso sobre o desejo de revê-los ou de trazê-los para junto de si quando há condições para isto parece confirmá-lo.

Os Mbya não partilham de noções comuns a grupos amazônicos, como a da consubstancialização de afins a partir da convivência, nem usam outros métodos para *cognatizá-los*. Afins não passam a ser referidos por termos de consangüinidade após a convivência. A propósito, como observei, não há um investimento no uso destes termos mesmo entre os que se dizem parentes verdadeiros.

Mas se não ocorre entre os Mbya o fenômeno da cognatização de afins, comum na Amazônia, a co-residência não deixa de ter um significado fundamental na produção de uma *vida com parentes*, como veremos em seguida. Não resulta, contudo, como ocorre em outros

contextos etnográficos, na determinação do parentesco pela localidade. Refiro-me, por exemplo, ao fato de os Piro fazerem equivaler seu círculo de parentes aos co-residentes de uma aldeia, excluindo do mesmo "real kin" que vivem noutros locais (cf Gow 1991: 193-194). Entre os Mbya, não há um processo de cognatização dos co-residentes, o que Schaden já teria apontado ao mencionar a "fragilidade dos vínculos locais ou de aldeia", contrapondo-a à "solidariedade do grupo parental" (Schaden [1954]1962: 79-80).

Os Mbya referem-se a seus "parentes verdadeiros" mencionando gente que mora em várias aldeias. Irmãs e irmãos frutos de um casamento anterior do próprio pai ou mãe, tios e tias maternos e paternos, filhos e filhas destes. Por outro lado, co-residentes podem ser ditos não-parentes. Quando se questiona uma pessoa diretamente sobre seu vínculo com algum co-residente, pode-se ouvir como resposta "*xeretarã e'ỹ*" ("não é meu parente"). Assim diz-se de alguém com quem não se reconhece vínculos de parentesco através do próprio pai ou mãe. Esta classificação distingue parentes e não-parentes, então, tanto no contexto local quanto no supralocal, o fato de se estar morando numa mesma aldeia não alterando, portanto, a definição.

Tereza da Costa, ao ser questionada sobre seus parentes em Parati Mirim, disse-me: "aqui meu parente é só [cita o nome de duas irmãs classificatórias, filhas de uma tia materna sua]". Ou, Augusta, uma senhora já idosa cujos irmãos e irmãs ainda vivos moram em aldeias no sul do Brasil, não tendo mais seu pai e mãe, comenta: "Aqui não tenho meu parente". Noto que esta senhora afirma-o a despeito de viver junto com um sobrinho, filho de uma irmã falecida e uma filha deste, que, sob os cuidados da avó, com quem mora e dorme, chama-lhe "mamae"[10].

Certamente os contextos de fala merecem consideração. Uma afirmação do tipo desta última pode estar, num dado momento, enfatizando um ponto de vista de quem reclama por maior apoio de co-residentes no contexto atual em que vive, o que nos remete à dimensão das atitudes entre parentes. Mas não há dúvida que a distinção é operante para além destas situações. Mapeando a população de outras localidades, um Mbya lista seus parentes, normalmente apontando o vínculo através de seu pai ou mãe.

Muitas vezes, a partir do que chamamos o primeiro grau de parentesco, uma pessoa não sabe determinar (ou não se interessa por fazê-lo) o vínculo efetivo que possui com vários destes parentes. Ao questionar sobre a relação com alguém dito ser parente em outra aldeia,

[10] Veja-se o que foi dito anteriormente sobre a ênfase na relação com pessoas de mesma geração ou de gerações ascendentes à de quem se refere aos próprios parentes.

muitas vezes meu interlocutor limitava-se a dizer "*xeretarã xerugui*" ou *"mamaegui*" (*gui* indicando fonte ou direção), ou, em português "é meu parente do lado do meu pai", por exemplo. Minha insistência tentando especificar o vínculo através de outros relacionados levou, também, muitas vezes a pessoa interrogada a dizer ser o(a) parente seu "tio" ou "tia", usando um termo de tradução de caráter genérico com o qual se referem os Mbya a indivíduos em diferentes posições e de gerações distintas com os quais se reconhece algum grau de parentesco. Solução de resposta à antropóloga, tal despreocupação, se assim podemos dizer, parece indicar um outro aspecto que, a meu ver, se liga diretamente à prática de casamento.

Pessoas que deixam uma localidade para viver em outra, como já foi dito, normalmente buscam lugares em que já teriam parentes por quem esperam ser acolhidos. Nino, por exemplo, deixou Araponga por algum tempo para viver na aldeia de Mbiguaçu, em Santa Catarina, onde mora sua irmã (filha do pai Augustinho com uma antiga esposa), a qual jamais havia visto.

Ao receber um visitante de outra área, se algum vínculo de parentesco consanguíneo, mais ou menos distante, é reconhecido, costuma ser logo mencionado. Enquanto morávamos em Araponga, todos os homens que chegaram em visita e permaneceram por algum tempo na aldeia foram-me apresentados, de início, como parentes, isto é, alguém com quem se reconhecia um vínculo, ora através de Augustinho, ora de sua esposa Marciana. Assim, por exemplo, Nilton, um rapaz que morava antes em Pindoty, uma aldeia na região de Araquari, em Santa Catarina, e aproveitou a oportunidade da vinda a uma reunião em São Paulo para a visita. Se a condição de "parente do lado de Augustinho" justificou, num primeiro momento, sua vinda até Araponga, seria outra a relação que passaria a ocupar um lugar central no contexto de sua visita, que se prolongou por meses: a relação de casamento que estabeleceu à época com uma das netas do cacique.

Uma situação algo semelhante ocorreu por ocasião da vinda de Mariano da aldeia de Rio Branco, em São Paulo, para Araponga. O anúncio de sua chegada remetia diretamente ao vínculo com Marina, sua filha de um casamento antigo com Ilda, filha do casal-cabeça. Mariano teria vindo ver a filha com quem não se encontrava desde quando a jovem, agora já mãe, era ainda uma criança pequena. Mas se este foi o vínculo que justificou sua vinda, e, mais que isto, animou a jovem, que se alegrou com a possibilidade de conviver com o pai, num momento seguinte foi a parceria sexual que este estabeleceu com uma tia materna de Marina que ganhou maior atenção. Evidenciada a relação, o cacique Augustinho anunciou,

inclusive, que "faria o casamento" de ambos na *opy*[11]. Dias depois de uma conversa na casa do cacique sobre o assunto, Mariano, dito então pelos familiares de sua esposa, "casado" com esta, deixou a aldeia e a mulher, a qual, pouco mais tarde, constatou estar grávida. Avisado da gravidez e chamado novamente à aldeia, jamais voltou para reatar o casamento.

O que parecem demonstrar estes exemplos é que, se por um lado, a identificação de um vínculo de parentesco já existente favorece ou justifica a *visita a parentes* ou a busca de novas alternativas residenciais, por outro lado, esta referência é o ponto de partida para o estabelecimento de novas relações, note-se, que resultam muito comumente na geração de crianças, ou seja, na produção de novos parentes.

As relações de parceria sexual podem dar origem, entretanto, a experiências muito diversas, em cada caso produzindo um determinado grau de envolvimento, responsabilidade e condições de continuidade. Uma consequência fundamental, de todo modo, parece ser a produção de novas crianças, o que põe em foco uma relação de parentesco-chave entre os Mbya, aquela que vincula um homem a seu filho ou filha e vice-versa. Muitas crianças crescem sem a presença de seus pais e podem, eventualmente, ser adotadas como filhas por um outro homem que se torne cônjuge de suas mãe, ao qual se referirão como *"xeru ranga*"[12]. São sempre informadas, de toda maneira, sobre o pai que lhes gerou. Podem-lhe ser mostrados quando da visita a outras localidades em que estejam residindo, ou em eventos que reunam membros de várias aldeias etc[13].

---

[11] O fato de casar (*-menda*) com uma das irmãs de sua antiga esposa não teve franca aceitação por alguns dos parentes destas mulheres, que disseram-me claramente ser impróprio "casar com cunhada". Mas nenhum dos discordantes dispôs-se a interferir na situação.

[12] O termo *anga* pode ser traduzido como o que "está no lugar" ou "imita". É comum no uso para na referência a posições de parentesco, como a de "pai" ou "mãe", "filho" ou "filha". Uma mulher que assuma, por exemplo, um filho do marido atual com uma ex-esposa refere-se a ele como "xe pi'a ranga". O termo é usado também noutros contextos, como na referência nos mitos aos habitantes da Terra atual enquanto imagens (*ta'anga*) daqueles que viveram na "Primeira Terra", destruída pelo dilúvio (Cadogan 1959: 62).

[13] A busca por parente parece assumir uma feição particular quando associada ao tema do desejo de ver o pai, que, em muitos casos, não se conheceu na infância. No capítulo anterior, fiz menção à separação mítica entre Nhanderu Papa Mirï (ou Nhamandu) e sua esposa que, ficando na Terra, passa a andar, com o filho-feto à procura da morada divina de seu pai. É interessante notar, em diversas versões, as manifestações do feto-filho, em seus desejos de tomar flores pelo caminho que possa levar para "brincar" (alegrar-se) quando estiver na casa do pai (Cadogan 1959: 72-73, Bartolomé 1991: 44-45). Na versão apresentada por Cadogan, em que o abandono da Terra por Nhanderu não aparece imediatamente vinculado ao tema da incredulidade da esposa (que teria enojado a divindade noutras versões), mas como desejo de ir embora não-compartilhado por esta, Nhanderu pede à mãe de Kuaray que lhe leve mais tarde o filho, manifestação do desejo recíproco de ver o filho desconhecido. "Kurive i jepe, eraá che ra'y, e'i" : "Ainda que seja mais tarde, leva-me meu filho, disse" (Cadogan 1959:72). Note-se as diferentes ênfases dadas pelos autores a esta procura pela morada de Nhanderu no mito.Bartolomé entende que "Kuarahy guía a su Madre desde el Vientre", associando a busca do pai por Kuaray, seu único descendente na terra, à regra de descendência patrilinear, que afirma para os Ava Katu (Bartolomé [1977]1991: 44, 62). Ciccarone, por sua vez, interpreta esta primeira caminhada, que teria dado origem ao fenômeno das migrações mbya, como dirigida pela mãe de Kuaray, apontando o papel da mulher no xamanismo e sociedade guarani (Ciccarone 2004: 84-85). Sobre o tema da concepção veja-se o próximo capítulo.

A identificação do próprio genitor (e também da mãe, quando é o caso de uma criança não crescer junto desta) e o conhecimento das relações de casamento estabelecidas por ambos – garantido pela rede de informações entre localidades atualizada através do trânsito de pessoas – fornecem os elementos para um mapeamento dos parentes que se tem, então, pelas aldeias mbya. O mapa define simultaneamente um conjunto de parentes com quem não se pode casar, pois se reconhece um vínculo de consanguinidade com os mesmos (que são, idealmente, os parentes que se vai procurar) e os lugares onde se pode ir (para ver parente e, eventualmente, casar).

O que foi observado anteriormente sobre a imprecisão ou o *esquecimento* para a determinação precisa de um vínculo entre parentes que se sabem ligados por via paterna ou materna entre si parece estar relacionado com o tratamento dado pelos Mbya às oportunidades de casamento. A partir de um grupo restrito de parentes com os quais não se pode casar, abre-se um campo vasto de possibilidades de parcerias sexuais mais ou menos duradouras, isto é, de casamento (*-menda*). Este grupo interdito ao casamento inclui aqueles relacionados entre si pelos termos "pai"/"filha", "mãe"/"filho", "avô"/"neta", "avó"/"neto", "tio"(materno ou paterno)/"sobrinha", "tia (materna ou paterna)/"sobrinho" e "irmão"/"irmã" (categorias que incluem os primos paralelos e cruzados).

Meus levantamentos genealógicos não permitem uma análise sistemática das posições ocupadas por pessoas que já estabeleceram ou estabelecem atualmente relação de casamento. Teoricamente, quando questionados sobre o assunto, muitos Mbya dizem ser impróprio o casamento entre primos e primas e entre tio(a) e sobrinha(o). Na prática, prevalecem as uniões entre pessoas de uma mesma geração, ainda que se presencie um ou outro caso de vínculo matrimonial intergeracional[14].

Afora as interdições referidas, não há um discurso entre os Mbya que aponte como mais ou menos apropriado o casamento entre pessoas mais próximas ou não do ponto de vista do parentesco (consangüíneo). Minha impressão é que, para além das posições imediatamente identificadas através de vínculos diretos a partir da mãe ou do genitor de alguém, homens e mulheres de uma mesma geração são potencialmente parceiros sexuais entre si. Para isto

[14] Observei apenas três casos nas aldeias por onde andei, dois deles envolvendo mulheres uma geração acima de seus maridos. O terceiro trata-se de um casamento avuncular, teoricamente impróprio, como demonstraram, de um lado, a crítica por não-parentes dos envolvidos, que se referiram à união como "casamento com parente", e, de outro, o recato por parte de parentes dos envolvidos, que buscavam ocultar as relações genealógicas entre os cônjuges. Schaden sugere, a este respeito, a possibilidade de um padrão em vias de extinção, afirmando, também, para o período de sua pesquisa, a impropriedade do casamento entre sobrinhos e tias, paternas ou maternas (Schaden [1954]1962: 75). Observe-se que, na mitologia mbya, a união de Jaxy, o irmão menor de Kuaray, com sua tia paterna marca o episódio da subida destes heróis criadores para o céu, o ato incestuoso separando definitivamente os seres divinos da humanidade (Cadogan 1959: 79-80).

contribuiria o aspecto já mencionado do desinteresse em especificar os vínculos de parentesco entre pessoas que se sabem, de algum modo, serem parentes.

Em geral, a matéria do casamento é tratada sob a ênfase das escolhas pessoais. Casa-se com quem se quer e enquanto se quer[15]. É este o teor dos comentários. A propósito de fugas de pessoas que resolveram se unir desta forma ou do abandono de filhos para o investimento em um novo casamento etc, esta percepção costuma se explicitar. Como diz uma tradução que ouvi mais de uma vez, nestes casos (em que a pessoa quer casar) "ninguém segura".

Enfim, a abertura quanto à definição de com quem casar, que se conjuga com a flexibilidade em relação ao quando casar-se (e descasar-se), é o aspecto que parece prevalecer no pensamento e práticas em torno do casamento[16].

Voltando à articulação entre casamento e mobilidade, deve-se notar que, na prática, não é possível desvincular aspectos como o deixar lugar/romper relações e o buscar parente/fazer novas relações, ou seja, procurar novas condições de vida através da atualização de relações de parentesco que se pode efetivar. "Ir atrás do pai" e de parentes que se sabe, mas ainda não se viu, sejam "do lado" deste ou da mãe – particularmente os irmãos e irmãs de que se tem notícia-, é um desejo expresso que muitas vezes vem a se efetivar quando surgem as condições práticas para fazê-lo. Estes parentes "verdadeiros" correspondem às primeiras possibilidades, pelo menos teoricamente falando, de trânsito para os seus relacionados. Esta foi a experiência de Nino, antes mencionada. E como este, que foi morar um tempo com a irmã, muitas pessoas dizem de suas intenções de visitar locais onde estariam o pai ou irmãos de quem ainda não testemunharam a existência. O distanciamento em termos de convivência, que pode, de fato, nunca ter havido, não apaga o desejo.

Por outro lado - e aqui aproximamo-nos de um outro nível de definição do parentesco -, a atualização destes desejos está diretamente ligada à satisfação que se busca no viver com parentes. Se as relações de parentesco reconhecidas através de vínculos de consangüinidade pela via materna ou paterna representam uma forma primeira de determinar quem é ou não parente, as experiências efetivas de relacionamento é que conferem sentido àquela busca.

---

[15] Ainda que alguém possa dizer que não o tenha feito efetivamente, quando é o caso, por exemplo, de seguir a orientação de um pai e/ou mãe (veja-se o exemplo de uma jovem apresentado no capítulo 2, página 126, que contrasta sua própria atitude com a de uma irmã que "casa[ria] com quem quer". A exceção viria confirmar o que parece ser o entendimento mais geral sobre o assunto.

[16] Sobre o quando casar, devo notar que é um ponto observado em discursos de aconselhamento por pessoas mais velhas, que dizem que não se deve casar muito cedo, o que costuma ser associado diretamente ao despreparo para o cuidado de crianças. Na prática, as meninas costumam casar-se pela primeira vez por volta dos doze anos de idade e os rapazes por volta dos dezoito. Muitas pessoas dizem que não é apropriado que uma menina se case antes que tenha vindo sua primeira menstruação, mas há casos em que meninas pré-púberes, com dez ou onze anos, aceitam já (e também seus pais) como cônjuge um jovem que passa a residir em sua casa.

Como já afirmei anteriormente, a co-residência não resulta, entre os Mbya, em localidades que se pensam como grupos de cognatos. Mas ela não deixa de ter aqui um lugar central, enquanto condição de atualizar o parentesco na experiência das relações. Co-residir é a possibilidade concreta de pôr em prática um modo de relacionamento definido justamente como próprio entre parentes. E esta dimensão extrapola, em certo sentido, aquela primeira definição do parentesco, de modo que se pode dizer que, se uma pessoa reconhece parentes e não-parentes na localidade em que mora, todos nela residentes afirmarão como um ideal da vida local um conjunto de atitudes e disposições descritas como apropriadas entre parentes. Por outro lado, a forma multilocal cria a condição da busca por parentes e por vivências do parentesco em um universo social múltiplo de lugares e possibilidades relacionais.

Viver com Parente

Entre os que se dizem parentes, espera-se uma atitude de colaboração mútua, distribuição de alimentos e convivência pacífica. A colaboração de que muitos falam, ao mencionar as palavras "ajuda" e "apoio" em português, envolve desde a cooperação no trabalho e partilha de comida até a atenção à saúde e a proteção xamânica. Ainda o trato pacífico, marcado pela conversa amena ou "tranqüila", em que se fala brandamente e se aconselha com moderação[17].

Nem sempre, contudo, é isto que ocorre. Quando tomamos em análise as atitudes entre pessoas relacionadas seja por consangüinidade ou afinidade, observamos uma grande variação na prática. Isto não exclui a percepção de algumas orientações para os comportamentos, tais como a obediência de filhos e filhas a seus pais e/ou mães, e a proteção que estes devem dedicar aos primeiros, a relação amigável, mas não muito íntima entre irmãos e irmãs - ou de

[17] Esta fala contrasta com um outro tipo de fala, forte e impositiva, dita não apropriada no trato entre parentes. O falar com moderação, por sua vez, é não só o modo valorizado no convívio diário, mas parece característico de uma certa fala de aconselhamento que eventualmente é feita nas *opy*, as casas de reza mbya (v. capítulo 5). Quanto ao contraste aqui observado, deve-se notar a ambigüidade que parece haver na consideração da fala forte. Se, por um lado, seu caráter impositivo contrapõe-se ao modo apropriado das relações entre parentes, onde o respeito às disposições pessoais tem um lugar-chave, como vimos na abordagem dos deslocamento (capítulo anterior), por outro lado, é possível que ela seja pensada, também, como necessária em alguma medida. Esta fala, certamente apropriada a alguns momentos da relação com os brancos (mais especificamente os que "trabalham na aldeia"), parece ser considerada principalmente um atributo de homens jovens que costumam adquiri-la na experiência da negociação com agências que atuam junto às populações mbya. Contudo, para além do "saber falar com *jurua*" - como dizem os Mbya -,teria ocasionalmente um valor reconhecido enquanto capacidade de autoridade, que, em certos contextos, surge como demanda de algumas pessoas em relação àquele que reconhece em posição de liderança. Alguém pode queixar-se assim de um cacique pouco participativo, que "não fala nada" ou "não aconselha", por exemplo, quanto ao comportamento de um ex-cônjuge que tenha abandonado a família. Pode-se ouvir, nestes casos, mesmo um discurso que afirma que noutras aldeias (ao contrário) haveria "lei". Voltarei a este ponto mais tarde.

fraca "coesão", como observou Schaden ([1954]1962: 75-76), a disposição de colaboração por parte de um homem com seu sogro e sogra etc. Na prática, contudo, a variedade é grande e normalmente é justificada pelos Mbya nos termos do que este mesmo autor definiu como diferenças de personalidade, as quais tornariam ineficazes quaisquer métodos educativos (ob.cit: 68-69). Modos peculiares de agir, em vários campos – estilos individuais de fala, de dieta, de reza; formas de expressão dos sentimentos, gostos e tendências diversos – são um tema importante do cotidiano, tomando forma nas atitudes e conversas que tendem sempre a particularizar a própria maneira de ser ou o próprio "costume" e também o daqueles com quem se convive. A atividade de observar e comentar as maneiras e tendências dos parentes, desde as primeiras manifestações das crianças pequenas, é um lugar privilegiado da convivência diária, que envolve prazerosamente os que se reúnem num pátio em torno de algum afazer, trançando cestos ou preparando comida.

Tais marcas pessoais e as especificidades de cada contexto em que se vive podem pôr em foco certos relacionamentos de modo especial e definir, por exemplo, uma relação mais ou menos próxima entre germanos, de maior ou menor prestação entre genro e sogro, de um vínculo afetivo mais ou menos intenso entre mães e suas crianças etc. Não se pode falar, sem problemas, contudo, em padrões de comportamento.

Tomemos como exemplo a experiência da relação de uma mulher com sua prole. Há mulheres de que se diz terem "jogado" um filho ou filha, deixando de dispensar-lhe os cuidados básicos ainda em tenra idade. É possível que novas experiências de maternidade da mesma mulher caracterizem-se por comportamento oposto, de cuidado e dedicação. Vários elementos são considerados na avaliação de atitudes como estas, de maneira que pensa-se menos em termos de um papel de mãe, digamos, que na multiplicidade de fatores que podem atuar para o caso de uma mulher "não gostar" de um filho ou filha, tais como características manifestadas pela própria criança ou o comportamento de seu marido atual em relação à mesma. Neste sentido, a desconfiança de um homem sobre a própria paternidade em relação a um filho ou filha parece ser um aspecto importante.

Igualmente, o comportamento entre cônjuges apresenta grande variação de estilos. Há maridos que gritam do pátio para que suas esposas lhes preparem comida (*akaruxe* [*a:* 1ª p.,-*karu:* comer, *-xe*: desejo: "eu quero comer"] é a forma típica deste aviso, mais ou menos impositivo, conforme o caso). Alguns repreendem-nas fortemente e batem-lhes vez ou outra. Noutros casos, a relação apresenta-se como de grande colaboração, o esposo cooperando em tarefas tipicamente femininas, como a cozinha, e jamais falando à esposa em tom de mando. Ainda, entre alguns casais, destaca-se o controle feminino sobre as atividades da família, o

que tende a minimizar uma posição masculina de autoridade. O maior ou menor poder de persuasão ou de autoridade sobre um parente, seja o cônjuge ou outros familiares, parece depender sempre das capacidades individuais e disposições momentâneas dos envolvidos. O caráter igualitário das relações de um modo geral garante-se, no fim, ao que parece, pelo consenso quanto à impropriedade de uma atitude de submissão da própria vontade. Deixar uma situação, romper um relacionamento, sair são sempre possibilidades de decisão pessoal garantidas a quem quer que seja.

Sugiro, a partir de minha experiência junto aos Mbya, que ainda que se possa definir, em linhas gerais, o que é um comportamento esperado ou mais frequente em tal ou qual tipo de relação, a prática e a consciência sobre as próprias atitudes e as impressões sobre as de outrem são fundamentalmente objeto de percepção pessoal, de modo que não merecem ser tratadas primeiramente nos termos de normas de conduta. Na consideração das atitudes de um parente, o que conta principalmente são seus resultados para os que vivem junto com ele, os pensamentos e sentimentos que produz para ou em cada um destes. Orientações éticas gerais para um "bom comportamento" certamente se definem de modo mais ou menos consensual, mas as relações não são medidas absolutamente por uma avaliação partindo desta perspectiva. Antes, reconhece-se os modos de agir de cada pessoa, e, mais ainda, deve-se estar consciente do que, em cada contexto relacional, surge como resultado para a própria condição atual.

O ideal de convivência pacífica corresponderia, na experiência dos Mbya em foco, principalmente a duas atitudes: não se julga o parente, nem se deve acomodar numa situação de insatisfação - que remete não apenas, mas muito particularmente ao convívio com as demais pessoas que dele participam - quando é o caso.

Estas observações ampliam nosso campo de análise das relações entre parentes, pois, ao mesmo tempo que aquelas orientações de conduta amigável e pacífica definem-se primeiramente como o modo apropriado de relacionamento entre os que se reconhecem como parentes verdadeiros - a começar pelos membros da própria família -, na prática podem realizar-se mais ou menos plenamente entre estes, e, também, tornam-se possíveis entre co-residentes não-parentes.

Vimos no capítulo anterior como o comentário sobre as intenções de deixar o lugar atual de residência ou de visita a determinada aldeia aponta uma abertura para a consideração do parentesco. Se o convívio entre os próprios familiares não é interpretado como maneira apropriada entre parentes, quando não se tem o apoio destes e não se fica alegre aí, pode-se buscar, igualmente, parentes noutros lugares. O que merece atenção aqui é a abertura que a forma social multilocal confere à atualização do parentesco. Se a experiência pessoal de

satisfação é um parâmetro fundamental para a definição das condutas, tendo-se parentes em muitos lugares, têm-se também múltiplas oportunidades de vivência do parentesco.

Retomando o que Schaden já havia observado sobre a "fraca consistência" dos vínculos locais ou de aldeia, é possível sugerir que, se por um lado, ela resulta numa "composição da comunidade de aldeia sujeita a perenes modificações" (Schaden [1954]1962: 80), por outro lado, *abre o grupo local* , não o restringindo a uma única família extensa por exemplo, de modo a criar oportunidades de vida e de convivência a outros, que poderão, também, a partir da experiência concreta naquele contexto, tratarem-se mutuamente como parentes.

A vida local cria afastamentos e proximidades, entre parentes e não-parentes. Uma família com certo grau de desenvolvimento, onde o casal-cabeça tem já alguns filhos casados co-residindo, com suas famílias, numa mesma aldeia, poderá assumir uma feição de unidade de partilha de alimentos e de cooperação no trabalho, ou não. Por sua vez, casas não aparentadas poderão desenvolver uma relação de maior proximidade, envolvendo-se em tarefas conjuntas, como a venda de artesanato na cidade, ou a distribuição de produtos da roça e caça. Relações de companheirismo entre duas mulheres podem torná-las parceiras de vendas na cidade, onde partilham também o que comem junto com suas crianças. Vizinhos não aparentados em Parati Mirim podem partilhar de refeições em uma casa que visitem, ou, em alguns casos, oferecer algum produto de roça contígua a sua casa etc. De maneira que não se pode dizer que há unidades de partilha rigorosamente definidas entre os Mbya.

Se o lugar conceitual do parentesco é afirmado nos discursos em torno do ficar ou sair do lugar atual em que se vive (quem não tem parente na aldeia, não tem a quem visitar; quem não tem apoio, deve buscar parentes noutro lugar etc), só a experiência é capaz de atualizar efetivamente uma relação de parentesco.

Não seria esta a lógica que orientaria os deslocamentos constantes dos adultos, com as separações, os desfazimentos e estabelecimentos de relações que os acompanham? Não seria justamente a possibilidade, posta para cada um, de experimentar relações que venham a lhe trazer bem-estar e alegria (na convivência) em maior grau que aquele obtido no momento atual que moveria as pessoas, fazendo-as buscar contextos outros de parentesco (v. capítulo anterior)?

Minha sugestão é que este é o ponto de articulação entre as perspectivas local e supralocal que constituem a forma social mbya: o ideal de sociabilidade é a vida entre parentes, que só se conhece na produção diária das relações, que reúne as pessoas nas

conversas e refeições (foco local). Mas os parentes são muitos e estão em muitos lugares, e sempre se pode buscá-los (dimensão multilocal).

A forma multilocal amplia as oportunidades de vivência, ou melhor, de convivência que uma pessoa ou uma família podem experimentar. Vínculos de parentesco poderão ser resgatados para a busca de novas condições de vida num determinado lugar. Cria-se aí um novo contexto para que aqueles ideais da boa convivência entre parentes sejam postos em prática. As aldeias podem ser lidas como tais contextos. Se nem todos aí se dizem parentes, o que pauta a vida local são aqueles mesmos ideais de convivialidade parental. Ou, partindo de um outro ponto de vista, se um local pode ser visto como o resultado histórico de uma certa trajetória familiar ou da constituição de um grupo de parentes, ele tende a não se fechar neste grupo, ele acolhe indivíduos e famílias que vêm e que vão. De maneira que, se a co-residência é condição básica para a prática do parentesco, criando as condições de proximidade física para a convivência e a partilha da conversa, de cuidados mútuos e de comida, ao manter a abertura necessária no campo relacional, tende a não produzir o que se visualiza em outros contextos indígenas sulamericanos: uma instância mais restrita de parentesco próximo no nível local com maior durabilidade[18].

É preciso que existam os locais onde se pode ir, resultados, em certa medida, destas trajetórias em que se chegou à configuração de uma família extensa ou parentela. É preciso que eles acolham, como fazem, parentes de onde quer que venham, num trânsito que anima a convivência e, não nos esqueçamos, potencializa a capacidade de produzir novos parentes via casamento.

Certamente os deslocamentos reúnem outros fatores ao parentesco. As oportunidades econômicas, o interesse pelo conhecimento de novos lugares, as pressões por parte de outros grupos indígenas ou de brancos para o abandono de um determinado local, as possibilidades que se apresentam concretamente para a resolução de conflitos, todos estes são fatores importantes, como diversos trabalhos demonstraram (dentre outros, o de Garlet 1997 e Mello 2001). Transferências de um grupo significativo de pessoas de uma a outra localidade, ou a instalação de uma família extensa ou parentela em novo lugar, com o esforço subsequente para regularizá-lo como terra mbya junto aos órgãos federais brasileiros são resultados visíveis destes processos. Mas é preciso notar que estas expectativas movem, também, indivíduos ou famílias nucleares que não assumem, aos nossos olhos, a feição de um grupo de

[18] Lembremos aqui da "comunidade de substância" entre grupos Jê do Brasil Central (veja-se Melatti [1968]1976, para os Krahó; Da Matta 1976, para os Apinayé; e Seeger 1980: 129 para os Suyá, dentre outros), e da noção de consangüinização dos afins na Amazônia (veja-se Rivière 1984 para os Trio; Overing Kaplan 1975 para os Piaroa; Gow 1991 para os Piro e muitos outros).

parentes em deslocamento, inclusive porque frequentemente não há um deslocamento simultâneo dos envolvidos. Onde quer que estes cheguem, contudo, normalmente serão aceitos como alguém com capacidade de se integrar à convivência local, que poderá achar aí seu meio de vida e relacionar-se com os conterrâneos (possivelmente, também, casando-se com alguém do lugar). A percepção multilocal do universo social nem fecha a mônada local, nem cria a figura do estrangeiro. No limite, todos os Mbya são parentes, desde que ajam como tal.

Não pretendo, com isto, negar o que foi dito anteriormente sobre a busca preferencial por lugares em que se reconhece já um vínculo de parentesco com algum(ns) de seus ocupantes. Este é um tema forte nas escolhas de locais para se visitar, e eventualmente permanecer. Mas, se a prática cria condições de circulação nem sempre coincidentes com as escolhas em termos dos parentes com quem se quer estar ou ver, deve-se notar, sobre estas experiências, que elas são tratadas igualmente conforme a ética do parentesco. Um não-parente que chega e queira ficar, é antes um parente em potencial que um estrangeiro. Enfim, numa aldeia nem todos se dizem parentes, mas devem viver como tal. O mesmo pode-se dizer para os tantos lugares mbya espalhados sobre a Terra: sabe-se dos parentes "verdadeiros" que neles vivem, mas, potencialmente, lugares mbya são todos *terras de parentes* com os quais pode-se efetivar, em dado momento, um modo de relação próprio aos que assim se chamam.

A prática tão valorizada de andar entre lugares mbya parece estar intimamente ligada ao valor da experimentação de relações. Não basta ter parentes, viver com eles é o que se deseja, criar satisfação nesta *con-vivência*. A memória das relações de parentesco dos genitores é importante por mapear de início um universo de parentes a se conhecer. Mas a experiência pode ir além, mostrando que é possível viver o parentesco onde se puder experimentar a "alegria" e "saúde" que este *modus vivendi* seja capaz de produzir.

Não se pode dizer que a *práxis* desfaz aquela conceituação que distingue parentes de não-parentes no nível classificatório. A convivência não faz com que aqueles que seriam antes ditos não-parentes sejam agora classificados como tal. Minha impressão é que a distinção se mantém justamente na medida em que torna operante a forma multilocal (o local não se fecha e tem continuidade a dinâmica da mobilidade). Por outro lado, a concepção do parentesco fundada na *experimentação* do convívio pacífico e da cooperação pode nos levar ao seguinte desenvolvimento. Para os Mbya, todos os humanos (Mbya) são potencialmente parentes e ninguém o é em absoluto. Isto é condizente com uma percepção sobre a convivência, nem sempre declarada abertamente, mas certamente vigente: no limite, não há uma esfera segura de sociabilidade. Parentes, mesmo os mais próximos, podem agir como contrários, como

atestam os casos em que, por exemplo, uma mulher foge com o cônjuge de sua prima-irmã, uma sobrinha acusa veladamente seu tio materno de feitiçaria, ou dois irmãos entram em conflito aberto.

Sociabilidade insegura

Se o ideal da relação entre parentes orienta a sociabilidade mbya em qualquer nível - pessoas mbya devem-se tratar como parentes na medida em que encontrem e partilhem contextos -, atitudes contrárias a ela, isto é, que provocam descontentamento e mal-estar ou doença podem-se atualizar nos diversos contextos relacionais[19].

Uma abordagem dos sentimentos expressos no dia-a-dia nas aldeias, pondo em foco noções-valores como a "raiva" (*-poxy*) e o "ciúme" (*akätey*), que, juntamente com aquela traduzida normalmente como "amor recíproco" (*mborayu*) são, também, temas dos textos mbya coletados por Cadogan na região do Guaíra (Cadogan 1959), traz contribuições importantes à análise da sociabilidade e da compreensão sobre o agir humano que toma por base. Não a faremos de modo sistemático aqui[20], mas apenas pretende-se chamar a atenção para o cuidado que é dedicado a estes estados sentimentais e aos seus resultados possíveis, que incluem, entre outras coisas, a feitiçaria.

Antes do comentário sobre ela, dois pontos devem ser destacados. O primeiro deles, que já vem sendo desenvolvido desde o capítulo anterior, trata do valor conferido às disposições e ações pessoais, o que diversos estudiosos dos Guarani apontaram, seja enquanto "respeito pela personalidade humana [que se] desenvolve livre e independente em cada indivíduo" (Schaden [1954]1962: 67) ou como inclinação cultural para uma "absoluta liberdade do indivíduo" (Chase-Sardi 1992: 69). O segundo refere-se a um tema clássico entre os ameríndios que Schaden descreveu, para os Guarani, como uma tendência, própria a certo "feitio de personalidade" "a procurar sempre em outrem e nunca em si próprio a causa de seus sofrimentos" (idem: 69).

[19] Quanto ao primeiro aspecto, ideologicamente valorizado, pode levar o observador, em certos casos, a uma leitura da vida aldeã mbya como convivência "harmônica", marcada pela "alegria" e falas em tom de brincadeira. Como diz Oliveira (2003: 126), "te[m-se] a impressão da ausência do discurso [sobre o que subsistiria como "segredo"]". Ao se referir à noção de feitiço afirma, então: "A 'feitiçaria' assim como a doença acontece no cotidiano de Sapukaia como parte do discurso do segredo, do silêncio, e o cotidiano das brincadeiras acaba silenciando ainda mais esse segredo. A lógica cotidiana absorve essas questões e absorveu minha pesquisa (...)" (idem). Onde vai dar, contudo, o segredo, resta-nos perguntar.

[20] Veja-se no próximo capítulo a discussão em torno da agência humana no contexto da abordagem da doença.

Ao tratar da noção de caminho (*tape*) no capítulo anterior (página 135 e seguintes), apontei já a impossibilidade de separação, na compreensão dos estados pessoais, do que poderíamos pensar como causas externas e estados internos a elas associadas. Sentimentos são sempre indicadores de algo que já está ou estará (num tempo em continuidade ao atual) acontecendo ("objetivamente") com e para aquele que os tem. De toda maneira, reforçando a afirmação de Schaden, pode-se dizer que a consideração da condição físico-emocional de uma pessoa inclui necessariamente a percepção da agência de outros. Veremos mais tarde que não se trata somente da agência de outros humanos, mas também de espíritos-donos de espécies animais e outras espécies de espíritos com os quais um Mbya pode-se deparar em seu caminho.

A convivência nos pátios das casas mbya, como já foi dito, envolve a atenção e o comentário das manifestações do que Schaden chamou a individualidade psíquica e moral, ou as "qualidades virtuais" com que cada pessoa nasceria (Schaden [1954]1962: 69). A observação sobre o comportamento das crianças pequenas parece ser, antes de tudo, um exercício de conhecimento destas suas qualidades manifestas. Desde cedo considerada em sua individualidade, a avaliação sobre sua capacidade de agência parece se concentrar, em princípio, no tema da permanência possível na Terra. A criança pode ou não querer ficar e a tarefa dos parentes seria justamente convencê-la a ficar, como veremos mais tarde.

Também entre os adultos deve haver um trabalho de convencimento. Num mundo de múltiplos lugares e em que há parentes em toda parte, é preciso convencer a quem se quer para que fique junto de si. Mas a percepção da agência humana aqui ganha novas ênfases.

Um dos temas presentes nos discursos sobre os deslocamentos referido no capítulo anterior foi aquele que diz respeito ao apoio de parentes. Suspeito que esta reclamação por ajuda seja uma das possíveis manifestações do que Schaden afirmou como um "sentimentalismo" característico "do Guaraní", que não teria aprendido, na infância, a aceitar contrariedades, e, quando "adulto, vive a queixar-se de tudo" (Schaden [1954]1962: 69). A expectativa e queixa pelo apoio de parentes inclui frequentemente a mistura de uma espécie de desejo sobre alguma conquista de outrem e o apego excessivo a algo sob o próprio domínio, ambos sentimentos "mesquinhos" (*akãte'ỹ*) contrários à ética igualitária e distributiva do parentesco. O ciúme de um adulto por seu cônjuge, a inveja de uma mulher pela condição de casamento de uma outra, ou de um homem pela oportunidade de trabalho que não tem, mas que seu vizinho alcançou, tudo isto faz parte de um repertório comum de conversas e manifestações cotidianas dos humores, geralmente expressas em falas discretas,

mas tão presentes quanto os discursos associados aos antigos que ensinariam o "bom modo de vida" (*teko porã*).

Se a vida entre parentes é o lugar propriamente da busca de satisfação pessoal, considerada desta outra perspectiva torna-se uma condição de risco, que, nas falas "queixosas" do dia-a-dia e práticas a elas relacionadas, demonstram que as experiências de convivência podem ser compreendidas conforme um gradiente que, na versão da insatisfação, vai desde aquele sentimento de quem se ressente do que o parente não faz (por ele) até o medo do que o mesmo possa fazer (contra ele). Neste extremo está a feitiçaria.

A feitiçaria

A feitiçaria aparece na literatura etnológica sobre grupos guarani principalmente como tema da atividade de especialistas xamãs, isto é, enquanto prática a que teriam acesso alguns destes indivíduos, capazes de introduzir objetos malignos no corpo daqueles que querem prejudicar, causando-lhes doença e a morte subsequente. Melià e Grünberg e Grünberg apontam-na como um dos crimes mais graves entre os Paï-Tavyterã, sendo objeto de discussão nas reuniões coletivas (*aty guasu*) convocadas para a resolução de problemas que extrapolariam o âmbito das famílias extensas. Ainda observam ser ela matéria merecedora de tratamento severo, com castigo correspondente à expulsão ou morte daquele que é detectado como "*paje vai*", "mau pajé" (Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 221-222; 249-251)[21]. Os autores contrapõem o *paje vai* aos *paï* ou *ñanderu*, especialistas curadores-rezadores paï-tavyterã. O primeiro é tido como inimigo perigoso destes últimos, responsáveis pela segurança e estabilidade da comunidade. A feitiçaria deve ser combatida pelo fortalecimento da saúde dos *ñanderu*, de modo a evitar, tanto quanto possível, sua efetivação e a aplicação daquelas medidas referidas acima "[de] consequências sociais [...] totalmente negativas" (idem: 250). No caso de ser detectada a feitiçaria, o *paje vai*, também chamado *mohãy járy* (*mohãy*: "remédio"; *járy*: dono) - aquele homem ou mulher "que se apoderou de um objeto maligno (*mba'e poxy*) que logra introduzir por meios mágicos no corpo de outra pessoa cuja morte pretende" (ibidem: 249) -, seria, então, o único capaz de desfazer o mal feito, daí a necessidade de descobri-lo.

[21] O termo "pajé", atualmente de uso rotineiro entre os Mbya, está, contudo sempre sujeito à crítica daqueles que o associam à figura do "mau xamã", ou seja, aquele que tem *payé* (pajé): "hechizo, sortilegio, remedio para embrujar" (Guasch 1948: 228), ou que é pajé: *abapaîe*: Indio hechizero (Montoya 1876: 261); *ipaje va'e*, "feiticeiro" (Dooley 1982: 138). Utilizo na maior parte das vezes o termo *opita'i va'e,* de uso comum nas aldeias em que vivi para a referência aos xamãs (sobre o xamanismo mbya veja-se o capítulo 5).

Esse tema controverso e sujeito a muitas variações no que diz respeito à identificação de um feiticeiro, é tratado, no referido estudo, como matéria de interesse coletivo, assim como seria a função xamânica. Causa importante das enfermidades, a feitiçaria, mais que isto, surge como fenômeno que atinge uma coletividade em sua integridade, associada esta à figura do *paï*.

Para os Ava-Katu ou Chiripá, igualmente o tema da feitiçaria é tratado nos termos de uma ambivalência do poder xamânico, que pode manifestar-se de forma negativa, através do uso de rezas ou ervas nocivas utilizadas com o intuito de produzir mal a "inimigos pessoais" do especialista ou a outros indivíduos, vítimas de vinganças realizadas por intermédio de xamãs pagos para fazê-lo (Bartolomé 1991: 135-136). Conforme Bartolomé, apenas xamãs "de menor hierarquia" tenderiam a agir desta maneira, e, sendo seus atos descobertos, haveria uma imediata reação contrária por parte da comunidade de que participam. Esta se sentiria, em tal circunstância, "desprotegida ante as potências [malignas] que se podem pôr em jogo" (idem: 136), exigindo, então, do *paï guasu*, o xamã principal, o castigo do feiticeiro. É interessante notar o comentário do autor para o caso de um ataque possível por xamãs de outros grupos (outras localidades), que deveriam ser tratados não apenas no sentido da cura das vítimas (que o xamã chiripá é capaz de operar), mas também nos termos da vingança contra o xamã suspeito, através de "espíritos auxiliares" que lhe causariam igual dano.

Novamente aqui a feitiçaria é um tema da coletividade, e, conforme os informantes de Chase-Sardi (1992: 94-97), mais que assunto de um *tekoaruvicha*, um chefe local, sua resolução compete ao *aty guasu*, à reunião maior dos *oporaíva* (xamãs ou especialistas na reza ou *poraéi*, "cantos"), implicando sempre na morte do feiticeiro, queimado geralmente pelos próprios parentes de sua vítima: "(...) los parientes del hechizado se cobran el precio de la sangre" (idem: 95).

Pagamento, *ro repy*, "nos cobramos, nos vengamos", na tradução de um *oporaíva* informante de Chase-Sardi (ibidem: 96), aparece aqui como um modo de solucionar o dano causado aos parentes do enfeitiçado morto, e também como forma de controle sobre a possível ação do feiticeiro sobre os "membros do tekoa" em geral: "*Umiva apoa ndaikatúi oiko ñande apytepy*" ("Os que fazem essas coisas não podem viver entre nós"), diz ele (Chase-Sardi 1992: 96).

Ainda que a matéria não traga dúvidas em se tratando de "justiça", para usar aqui o termo deste autor, é notável que todos que informam sobre estes eventos de identificação e morte de *opoängaíva* (uma outra forma chiripá de denominação do feiticeiro) digam não os ter visto com seus próprios olhos, mesmo os mais velhos. Não viram o acontecido, mas

ouviram tais relatos quando jovens, de seus pais ou avós. Se há uma desmarcação neste discurso da presença da feitiçaria nos dias atuais, lembra-nos um velho chiripá "(...) é verdade que existem os que enfeitiçam, *opoängaíva*. Quando se os descobre, se deve queimá-los" (idem).

Cadogan, em seu capítulo sobre medicina no célebre *Ayvu Rapyta*, considera os feiticeiros como um dos agentes de *Mba'e Pochy* [22], os quais, assim como os "duendes malévolos", "perseguem os homens, introduzindo em suas vísceras pedras, insetos, folhas venenosas", contra o que os médicos advinhos devem "proteger a tribo", curando os afligidos e castigando os culpados (Cadogan 1959: 89). Humanos que agem como feiticeiros são ditos os que "não têm entendimento" (*ijarakuaa eÿ va'e*). Quanto à atitude a ser tomada frente a eles, no caso da morte de sua vítima, trata-se de matar o feiticeiro, para curar a ferida ou "sarar a dor de coração da mãe [do enfeitiçado morto']" (*ichy py'a rachy okuera i va'erã*) e, também, para "acabar com os que deixaram de amar ao próximo" (*oporoayú eÿ va'e opa ãguã*) (idem: 91). Aqui novamente encontramos as idéias do pagamento aos parentes da vítima de feitiçaria e de que seus autores não devem continuar entre os vivos[23].

Na pesquisa de campo entre as populações mbya atuais que são aqui focalizadas, a feitiçaria tornou-se um tema de interesse principalmente em dois contextos: na narrativa de histórias que são contadas com certa frequência e remetem a um tempo dito "antigo", que inclui, entre outros casos, aqueles de antigos xamãs e seus poderes extraordinários, e, também, na investigação sobre as doenças e as interpretações sobre suas origens nos relatos de histórias de vida. Principalmente esta abordagem das aflições pessoais e a explicação que as vinculava constantemente a eventos relacionais nas trajetórias dos envolvidos fizeram da feitiçaria um lugar para a análise do parentesco. Mas tomemos, de início, os casos dos grandes feiticeiros do passado.

Neste nível, o tema da feitiçaria entre os Mbya aproxima-se bastante das observações anteriores referentes aos subgrupos guarani em geral. A definição forte do feiticeiro coincide com a figura do mau xamã, cujos poderes ameaçam os que com ele convivem e que, quando

[22] Cadogan refere-se ao termo principalmente como entidade responsável por infortúnios, não apenas nos casos de doença por feitiçaria, mas de um modo bastante geral (Cadogan 1992: 104). Nos casos de feitiçaria, aparece como o "Ser Furioso" que inspira os que se encolerizam, se enfurecem ao extremo, e que usam, então, seu conhecimento (neste caso, a "má ciência") "ferindo furtivamente ao próximo" (Cadogan 1959: 91). Note-se, quanto ao termo *poxy*, que este serve igualmente à definição da potência maligna (aquele "ser maligno") que causaria o "enfurecimento" de uma pessoa (Mbya) contra outra e a este mesmo estado, do encolerizado ou enojado (*ipoxy*: *i*:3ª p, *poxy*: "raiva", "cólera").

[23] A noção de "pagamento" no sentido de recompensar algo a outrem – *epy*: "pagar", "purgar (Cadogan 1992: 45) aparece também entre os Mbya com quem convivi, mas jamais ouvi o termo ser usado no comentário da feitiçaria. O verbo é costumeiramente aplicado ao contexto da aquisição de bens.

descobrem seus feitos, reagem prontamente eliminando-o deste convívio. Durante a pesquisa de campo, ouvi, por diversas vezes, relatos sobre estes "pajés" localizados frequentemente num tempo "antigo" ou a uma distância geográfica considerável – situados, por exemplo, na "Argentina" ou "Paraguai" -, cujas histórias contam de seus poderes de causar a morte de várias pessoas, das metamorfoses de que eram capazes de realizar, e, finalmente, de sua própria morte após terem sido descobertos seus maus feitos pela comunidade em que viviam. ~~A imagem forte que se faz aí presente é justamente aquela que o xamanismo guarani, no seu distanciamento em relação a outros xamanismos sulamericanos, nega como função: a do xamã-jaguar (Fausto 2002a).~~ Os pajés que viravam onça e devoravam gente são os protagonistas destas histórias de antigamente, que, a despeito da definição atual do pajé-rezador-cantor-curador, têm presença marcante no repertório de casos que são frequentemente contados[24]. Esta personagem do "xeramoi tirando a roupa e virando onça" conforme contou, uma tarde, Augustinho - um rezador-cantor e curador que, com certeza jamais colocaria em dúvida sua própria atividade xamânica-, é típica do tempo dito mais antigo. Delas surgem, em narrativas menos remotas - que coincidem com o "tempo dos [próprios] avós", ou dos pais, quando estes eram jovens, ou, ainda, remetem à época da juventude dos que hoje são velhos -, os pajés que, sem esta capacidade de metamorfose, continuariam, contudo, fazendo feitiçaria e matando muita gente. Assim, se aqueles xamãs capazes de virar onça e voltar a vestir a roupa de gente já não existem mais, o que é uma afirmação geral, o mau uso de poderes xamânicos, ainda que associado a figuras que a maioria diz não ter visto com os próprios olhos, mas ter ouvido contar (tal qual os informantes de Chase-Sardi), parece persistir como modo de agir possível entre pessoas mbya.

Quando passamos à abordagem do tema pela via das trajetórias pessoais e dos relatos sobre os próprios estados de doença, contudo, é que a feitiçaria assume sua maior importância para este estudo. Ou, quando focalizamos a função curadora do xamã mbya nas atuais aldeias. Aqui o que está em questão é principalmente o que se define como causa de mal-estar e doença "de guarani" ou doença "espiritual, como alguns preferem chamar[25], e as relações

---

[24] Ainda que o assunto venha a ser objeto de polêmica em certos contextos, como ocorreu no caso de um professor mbya que, falando de seu interesse em fazer uma "cartilha para ensinar criança" em sua aldeia, criticou um livro elaborado por professores e colaboradores de uma aldeia vizinha, que conta justamente a história "*Peteï oporai va'e ojepota aguara*: O Pajé que Virou Onça" (Aldeia Boa Vista – Ubatuba, São Paulo, 2001), dizendo que tal coisa, sendo descabida, não deveria ser objeto de uma cartilha, que teria, sim, que "ensinar a verdade do guarani".

[25] Uma classificação mbya básica para as doenças distingue-as em doenças "do guarani ou "do índio", também traduzidas como "doenças espirituais", de um lado, e "doenças de *jurua*", de outro. Ambas compõem um conjunto de estados aflitivos envolvendo dores ou mal-estar em geral: *mba'eaxy* (mba'e: "coisa"; *axy*: "dor", "doença", "dificuldade", cf Dooley 1982:43 e, também "imperfeito", cf Cadogan 1992: 16). Veja-se sobre a

interpessoais que se vinculam a estes processos. O que pretendo enfatizar é que a prática xamânica contemporânea demonstra que a feitiçaria é um risco a que todos estão atualmente sujeitos, tratando-se da causa mais comum destas doenças, cuja consequência, nos casos que não são devidamente cuidados, é sempre a morte do afligido.

Grande parte das sessões de cura nas *opy* realizadas pelos *opita'i va'e* e seus auxiliares correspondem à retirada de objetos causadores de aflição de partes do corpo daquele que se submete ao tratamento, objetos que foram introduzidos ou enviados na sua direção por ação direta de uma outra pessoa que "fez aquilo para ele (ela) mesmo", isto é, com a intenção de prejudicar sua vítima, ou, mais precisamente, de produzir sua morte.

Doenças entre estas que dizem ser "próprias do guarani mesmo" - e que igualmente, decorrem do que "o índio mesmo faz" -, quando são diagnosticadas, só podem ser tratadas por xamãs, algumas vezes requerendo a atuação daqueles mais "fortes", e costumam demandar tratamentos prolongados, podendo voltar a incomodar o doente em períodos diversos da vida. A técnica básica é aquela da sucção, por meio do uso do tabaco, dos objetos que teriam sido introduzidos no corpo da vítima, procedimentos normalmente feitos durante as sessões de reza na *opy*, sob os olhos dos que aí se encontram. Os xamãs mais poderosos, além de retirar tais objetos-doença dos que a ele se submetem, são capazes de identificar o malfeitor, dizendo-o para o afligido. Ainda que minha experiência de convívio nas aldeias mbya tenha-me permitido assistir a várias destas sessões e conhecer os diagnósticos definindo os autores destes "mal feitos", jamais ouvi ou presenciei qualquer atitude de "cobrança" que levasse o

---

noção de *tekoaxy* no próximo capítulo. Ao fazer a identificação do tipo de doença, o xamã deve encaminhar a pessoa ao tratamento dos brancos no caso de doença de *juruá*, ou trata-la sendo sua doença "espiritual". Um dos modos de referência a estas doenças "do guarani" é "*yvytu regua*" (*yvytu*: vento; *egua*: referente a), já que o vento, ou uma espécie de vento (*yvytu vaikue*, onde *vaikue*: "feio") agiria como veículo dos agentes-causas de aflições enviados para as vítimas. "Mandar no vento" ou "fazer ventar" (*-mbovytu*) podem ser, também, formas de se referir ao ato de feiticeiros. Quando questionei sobre um termo específico para referência à feitiçaria, em geral ouvi como resposta a palavra *mba'evyky* (v. a seguir), mas, nos relatos sobre estes casos, formas diversas de referência ao "mal feito" de outros se fazem presentes. Seus agentes são sempre outros Mbya. Como dizem: "é o índio mesmo que faz". Jamais ouvi falar de alguma suspeita sobre brancos, ainda que, no comentário sobre modos de fazê-lo, algumas pessoas incluam elementos característicos de práticas semelhantes entre os brancos, como o uso de escrever o nome da vítima em papel etc. Os termos mais utilizados para a referência a processos envolvendo feitiçaria ou, mais especificamente, ao "que fazem" os que agem assim contra outros foram: *yvytu regua* (que parece, como vimos, ser um termo de maior abrangência); *nhembo'e ivaikue* ("reza má-feia"); *mba'evyky* ("jogo" ou algo com que alguém se distrai, no contexto em foco sendo, então, o próprio fazer da feitiçaria). Cadogan (1992: 106) registra o termo *mba'evykya* como "feiticeiro". *Ijaje* ou *pajé* foi-me vertido uma vez como "remédio que faz assim" referindo-se a práticas menos agressivas de "feitiçaria", quando a capacidade xamânica é usada em "simpatias" para atrair ou "prender"parceiros amorosos. Esta designação foi referida por Nimuendaju sob o termo *mbajé* traduzido como a "magia do amor" (Nimuendaju [1914]1987: 74). Em se tratando de "coisas" que se faz *para* outrem, os usos englobariam desde tais "simpatias" no campo do relacionamento sexual-amoroso até aquelas *coisas* feitas mesmo para produzir doenças e morte.

vitimado a procurar o causador de sua doença[26]. É possível que estes autores sejam localizados a certa distância, no tempo e espaço, ou, no caso de suspeitas atuais, é provável que não se as declare, por medo de uma agressão ainda maior ou para a evitação de um conflito aberto. Em termos práticos, o que se enfatiza é o cuidado que se deve ter sobre o próprio estado, o que envolve desde a possibilidade do abandono de um certo local, à busca pela ajuda de parentes e/ou do especialista curador para aconselhamento e tratamento. Isto vale tanto para o caso de um mal-estar já instalado quanto para um estado de doença que poderá vir, o que nos faz lembrar a observação de Schaden quanto ao medo generalizado de ser enfeitiçado, "uma preocupação cotidiana de todo Guaraní " (Schaden [1954]1962: 128). A possibilidade de se tornar vítima de uma ação deste tipo, de autoria de um outro indivíduo mbya, é uma preocupação constante na experiência atual das aldeias, que se expressa nas narrativas sobre eventos passados e nas práticas terapêuticas e precauções rotineiras que buscam evitá-las.

Muitos casos que me foram relatados de doenças causadas por feitiçaria contam de relações interpessoais que teriam sido desfeitas ou não chegaram a se estabelecer, mas produziram insatisfação e provavelmente "raiva" ou "ciúme" naqueles que, então, teriam feito o que fizeram contra o outro envolvido. Ninguém sabe contar como foi feito aquilo, mas a maioria das vítimas sabe, pelo que lhes teria contado um curador, quem o fez e quando. Dizem que os autores fazem-no para a vítima "durar", por exemplo, "dois anos" (esta marcação de tempo para a duração da vítima é um elemento comum neste tipo de narrativa), quando o afligido, que "não sabe" pois "não vê" aquilo que lhe foi enviado, toma consciência, pela manifestação da doença, de seu mal.

Dos relatos coletados em campo em torno da suspeita de feitiçaria, é possível distinguir dois conjuntos: um, que corresponde a comentários que podem-se atualizar em contextos de desconfiança envolvendo indivíduos, e podem mesmo assumir, ocasionalmente, a forma de suspeita sobre um grupo de parentesco ou localidade a que este se associa, e outro, mais comum, que remete a experiências de relações interpessoais que foram desfeitas ou não chegaram a se efetivar.

As falas de acusação, ouvi-as sempre em contextos mais restritos de conversa, na maioria das vezes sem a presença de outros que não eu e o relator. Certamente opõem-se radicalmente à "boa" conversa, que idealmente deve-se fazer no cotidiano, aquela de falas

[26] Diz-se, de todo modo, que quem faz isto "não dura muito", morrendo cedo, pois o próprio Nhanderu iria "encima dele", como afirmou Miguel.

aprazíveis, nunca escondidas e, menos ainda, críticas[27]. Nos relatos escutados, por sua vez, tais acusações estiveram sempre coladas ao comentário sobre a maneira de comportamento imprópria daquele de quem se fala, considerada aí contrária ao modo mbya de agir ou ao trato apropriado entre parentes.

Num destes casos, a acusação, feita por um dirigente xamã local e um de seus filhos, que reclamava pela saúde do pai, o qual passaria, então, por um processo gradativo de "enfraquecimento", a certa altura voltou-se diretamente contra uma mulher que assume parcialmente a posição de xamã em uma aldeia vizinha, a qual foi, na ocasião, criticada em sua capacidade para o exercício da função. Deve-se notar, de todo modo, que a acusação teve lugar em um contexto de indisposição mais geral entre os grupos familiares principais de ambas as localidades, que parece ter se evidenciado por ocasião de um casamento envolvendo as duas aldeias e aparentemente indesejável por ambas as famílias envolvidas.

Os demais casos de acusação foram-me relatados diretamente por indivíduos que, críticos e/ou queixosos de seus parentes, contaram sobre possíveis feitos e capacidades negativas destes. Assim, uma sobrinha que relatou a suspeita que teriam seus familiares sobre o seu tio materno, que poderia ter provocado a morte do próprio pai (dele), tal acusação ocorrendo em um contexto mais amplo de crítica aos modos de tratar mal o próprio parente que caracterizaria um estilo do acusado. Assim, também, numa inversão do tipo de fala acusativa, a reclamação de uma mulher que teria sido ela mesma acusada pelo irmão, apoiado à época por seu pai e mãe, da morte de um filho pequeno deste. Igualmente são reunidos aqui vários exemplos do comportamento deste irmão, que "não gosta[ria] dela" em um discurso queixoso do parente que deveria agir como tal, mas não o faz.

Quanto às doenças envolvendo feitiçaria, correspondem a uma série de casos que, na maioria, contam a história de casamentos que não chegaram a se efetivar ou que se desfizeram rapidamente. Vários homens mais velhos relatam sobre alguma doença que teriam adquirido pelo feito (feiticeiro) de uma mulher com a qual teriam se encontrado a certa altura da vida, num dado local, a qual desejava tê-los como maridos, mas não os teve ou não os manteve nesta situação. Semelhantes histórias são contadas, também, por mulheres adultas: parceiros

[27] Estas "más falas" são referidas por termos como *ayvu vai*, fala feia-má, de calúnia ou *ayvuxe*, "fofoca" , modos que contrastam com o "falar bem" (*i:* 3p-*jayvu:* falar, *porá*: "bem", "bonito"), correspondente à maneira apropriada de fala entre os humanos, incluindo-se aqui desde a forma de comunicação amigável e dos que se aconselham no dia-a-dia ao conteúdo das rezas, palavras transmitidas pelas divindades aos que se dedicam às orações, chamadas também *ayvu marã-e'ÿ*, palavras indestrutíveis ou, como vertem frequentemente para o português os mbya, "palavra que não acaba", "não tem fim". A última expressão é traduzida por Cadogan como "palavras carentes de mal" (Cadogan 1992: 35). Sobre estes modos de conversa e fala, veja-se o capítulo 5.

por ela preteridos são frequentemente responsabilizados por maus estados que vieram posteriormente a incomodá-las.

A história de um xamã feiticeiro que teria vivido numa aldeia no "sul" (num dos estados do sul do Brasil, ou, possivelmente, na Argentina) quando o relator do caso era jovem (hoje um homem de cerca de 70 anos) reúne o tema do mau uso da capacidade xamânica à matéria do casamento. Diz-se deste especialista, que hoje "já foi morto"[28], que teria matado muitas mulheres, todas aquelas que o recusaram como parceiro sexual.

O que os dados de campo parecem apontar, em um sentido mais geral, é a negação do parentesco como *o tema* do mau uso de uma capacidade pessoal para atuar sobre os estados de saúde de outra pessoa. Se alguns parecem deter maior poder para fazê-lo pelo domínio de certos conhecimentos, a ênfase está na questão do uso possível de seja qual for a habilidade de que se disponha contra outrem. Mais especificamente, contudo, a feitiçaria entre os Mbya põe em foco um problema comum a diversas sociedades sulamericanas: o perigo da afinidade. Os exemplos acima apontam que o contexto privilegiado para a atualização da feitiçaria não é outro que o da relação possível entre afins. Contexto em que um homem ou mulher poderiam investir em determinada relação de casamento, mas prefere negá-la.

A negação do "casar" (*-menda*) no evento típico de feitiçaria entre os Mbya não parece pouco significativo. Lembremos que é igualmente o *-menda* que ocupa o lugar de destaque na tematização sobre os deslocamentos entre aldeias e tem um papel fundamental, como vimos anteriormente, na constituição de um universo multilocal de parentes. Casar é criar uma relação onde ela não existia (entre não-parentes) e, através desta, produzir novas relações de parentesco, por meio da concepção de crianças.

Se a otimização das oportunidades de casamento assume um valor importante numa sociedade cuja continuidade depende da produção constante de pessoas[29], sendo na prática matéria das escolhas pessoais momentâneas, nem sempre resulta em situações desejáveis para os envolvidos em uma possível união. É interessante observar, neste caso, atitudes e sentimentos declarados no cotidiano para tais situações. Quando questionados diretamente, mulheres e homens deixados por seus cônjuges afirmam não sentir "raiva" ou "ficar bravo(a)" por isto, e jamais demonstrariam qualquer intenção negativa em relação ao ex-parceiro(a).

[28] Este é um modo comum de referência entre os Mbya à condição de morto, na tradução do verbo *–mano* ("morrer").

[29] O que, no caso dos Mbya, como veremos no próximo capítulo, concentra-se no tema do nascimento de crianças, lugar privilegiado da manutenção da relação com as divindades, responsáveis pelo fluxo de almas-nomes enviadas à Terra.

Mas o conteúdo da afinidade não deixa de ser destacado nos casos em que efetivamente alguém constata ter sido vítima de feitiçaria.

Uma análise do significado da afinidade envolve outras dimensões das relações sociais até o momento não consideradas (veja-se adiante), mas vale observar entre os Mbya um aspecto que novamente é comum a várias sociocosmologias do continente. O que a feitiçaria explicita como valor tende a ser desmarcado no contexto da relação entre afins reais. No caso mbya, isto se revela fundamentalmente no plano das atitudes. Como já observei anteriormente, não há aqui noções como a de consangüinização de afins ou o uso de termos que os assemelhem na prática aos parentes "verdadeiros". Mas não há dúvida que o tratamento entre afins atuais seja orientado pelo ideal de relação entre "parentes" ou pela "consangüinidade".

O que parece mais importante aqui é a constatação de que contextos como o do casamento desejado mas não realizado, ou desfeito, assim como outras vivências interpessoais que podem produzir sentimentos anti-sociais mesmo entre parentes próximos, apontam o risco que sempre está presente onde quer que se viva[30].

Menos que a definição de uma capacidade associada à figura do especialista que usa de maneira indevida seus poderes, opondo-se, assim, à coletividade, o que parece estar em questão é o risco que necessariamente envolve o trato rotineiro entre as pessoas, daí a amplitude do assunto que Schaden teria observado nos anos 1940 (Schaden [1954]1962: 128-131)[31]. Mais que um tema da política interlocal (ainda que esta possa, em dados momentos, valer-se dele) ou da relação entre grupos de parentesco, que levaria, por exemplo, à questão da vingança pela morte de parentes, como aparece no comentário de Chase-Sardi (1992: 95-96; 103), a feitiçaria aqui é matéria das relações pessoais vividas no cotidiano.

Sugiro que, quanto a estes acontecimentos traduzidos na afirmação do que alguém "faz para" outra pessoa, deva-se reunir as ações "mal" intencionadas, que podem ser descritas num gradiente desde o mandar doença (aqueles objetos que são enviados na direção da pessoa)

[30] É possível associar esta afirmação a uma análise que Schaden propõe para a multiplicidade das "almas", *nhe'ë*, conforme relatos diversos que coleta durante sua pesquisa nas aldeias mbya de Rio Branco e Itariri. Para o autor, por trás das três ou quatro "almas" conhecidas pelos informantes, haveria um "genuíno dualismo psicológico", que se manifesta no "contexto da comunidade, a alma [repartindo-se] para o Mbya em inclinações sociais e anti-sociais" (Schaden [1954]1962: 120). Sobre a noção de *nhe'ë* veja-se o próximo capítulo.

[31] O autor interpreta o temor generalizado à feitiçaria que teria observado na pesquisa de campo como resultado da "crise aculturativa" por que passariam os grupos guarani à época: "Uma das forças disruptivas mais características da sociedade Guaraní é a constante suspeição de práticas de magia negra no seio do grupo. Não há muito exagêro na afirmação de que o mêdo de se tornar vítima de práticas dessa ordem é preocupação cotidiana de todo Guaraní" (ob. cit.: 128). E note-se, em seu comentário, que o temor não põe em foco a capacidade de um feiticeiro ou feiticeira sob suspeita, mas levaria, em certos casos, a "um estado de profunda exasperação coletiva , em que todos se acreditam ameaçados por todos (...)" (idem).

para matar a vítima até a "mera" antipatia entre aqueles que, por exemplo, residem numa mesma aldeia.

Assim, não apenas os eventos que põem em foco o *omenda*, as intenções e impedimentos aí envolvidos que aparecem na origem de casos fortes de feitiçaria, produzem maus (*vai*) sentimentos e ações. Maus humores que se voltam contra as pessoas são um risco a que todos que vivem entre si estão sujeitos. É provável que a feitiçaria apareça nas conversas fazendo referência a eventos passados em outras aldeias por onde se viveu em companhia de pessoas ausentes do contexto atual (o que torna coerente a marcação de tempo para a manifestação do mal-estar na pessoa atingida). Mas, como se ouve em comentários como o do cacique Miguel a estes mesmos casos: "tem muita gente que não gosta um do outro". O que "pode vir" para alguém, nestas ocasiões, envolve um espectro amplo que engloba palavras, pensamentos e objetos intencionados, que normalmente "vêm" no "vento" ou no "ar"[32]. Ação intencional definida de modo forte ou intenção com capacidade de agência, humanos (Mbya) podem se fazer mal.

A antipatia aparece no capítulo 9 do *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1959) justamente como sentimento que se opõe a *mborayu*, "amor" que deve ser, conforme a ética mbya, dispensado de um modo geral aos "semelhantes", *-etarã* (idem: 90-91). O sentido da reza estaria justamente em sua capacidade de favorecer esta não-"bifurcação do amor" (*omoakamby nho mborayu*), evitando os estados de raiva, quando alguém "enfurece-se" (*ogueropochy*) por "aquelas coisas que não deveriam enfurecer-lhe" (ibidem: 91). A ênfase à evitação deste estado é fortemente marcada no trecho em que o Major Francisco, de Tava'i, comenta o fortalecimento pela reza: "los que pronunciam plegarias hermosas, por más que vean, por más que escuchen cosas que incitan a la cólera, no se encolerizan" Cadogan 1959: 90).

Numa das conversas sobre feitiçaria, Sérgio, que costumava fornecer-me explicações elaboradas sobre temas de meu interesse, preferindo sempre fazê-lo em português, disse: "importante para evitar feitiçaria é fazer criança não criar ódio de mim" (referia-se ao fato das

[32] Há quem diga, por exemplo, que quem faz estas coisas "cria bichinhos" em suas casas para enviá-los na direção de suas vítimas ou que faz "coisa ruim" à noite, depois que todos dormem. Sérgio, professor em Parati Mirim, explicou-me ter a feitiçaria um aspecto "material", exemplificando: "um pauzinho com linha, um pedaço de roupa". Alguns comentários enfatizaram a "palavra" como aspecto importante nestes eventos. Ilda contou-me ter-se machucado uma vez em decorrência da "má fala" de alguém. Conforme seu pai, alguém teria "falado mal" (*i-jayvu vai*: 3p-falar "mal, feio") e a "voz já veio". Compare-se a isto a informação de uma jovem que se refere ao "mal que algumas mulheres costumam fazer a outras de que teriam inveja" como "*-nhembo'e ivaikue"*, expressão que pode ser traduzida como "rezar mal" (*-nhembo'e*: rezar, proferir palavras inspiradas por Nhanderu). Tal "reza" feia seria capaz, por exemplo, de matar a esposa de um homem que se quer como parceiro. Conforme esta moça, a mulher invejosa pode "olhar" (*-ma'e*) para sua vítima, já causando-lhe mal. "Falar com raiva", uma maneira de comportamento altamente anti-social, aparece, também, em um relato sobre a técnica de feiticeiro, conforme o qual este, no momento em que faria aquilo (o objeto) que envia a sua vítima, o faria "com raiva, falando pra matar mesmo".

crianças entrarem e sairem de sua casa e a "não ficar chateado" com isto, ou seja, não se incomodar, nem dizer palavras duras às crianças por causa disto).

Não criar antipatias nem antipatizar-se, ou seja, não "criar ódio" em nenhuma direção parece ser a orientação fundamental para uma boa convivência que não produza *mba'eaxy*, aflições em geral, aos que dela participam. Sabe-se, contudo, que as experiências pessoais estão repletas destes eventos em que se é atingido por algo que vem de outra pessoa mas "não vemos", e que a convivência compreende esta condição de risco pelo que não se sabe dos sentimentos e intenções dos demais. Mário, um homem de cerca de 60 anos, com significativa experiência na reza e cura xamânica, ainda que não ocupasse a posição de xamã ou rezador no contexto em que nos conhecemos e convivemos, comentou acerca do perigo deste desconhecimento, remetendo ao uso de *paje*: "oh, você, como que solteira, eu digo 'ah, vamo casar, eu vou ficar com você', e você não quer, eu digo 'tá, tudo bom', mas aqui já posso estar fazendo [algum mal] pra você". O exemplo remete a um problema de dimensões certamente mais amplas que o da função do especialista, pois, afinal, como ele próprio acrescenta: "esse aí é a prova que cada um tem *paje*, cada um tem seu costume, a sua concentração" [33].

Ou seja, no uso das próprias capacidades por cada um, maneiras diversas de ação e intenção atualizam-se para produzir saúde e satisfação (como veremos nos próximos capítulos) ou aflição, e, no limite, a morte de outras pessoas.

Parentesco a se fazer

Se entre os grupos mbya aqui focalizados não se pode afirmar um lugar de sociabilidade absolutamente segura, como demonstra a abordagem da feitiçaria, a mobilidade de indivíduos e grupos familiares abre um campo de possibilidades para a vivência do parentesco. Por um lado, cria soluções para as situações de insatisfação em graus variados e associada a diferentes motivos (insatisfação que se descreve basicamente como o estado de quem "não fica alegre", *ndovy'ai*), e, por outro lado, amplia a capacidade de produzir parentes através da dinâmica do casamento e a produção de novas pessoas, conforme a análise anterior.

Note-se que a busca por satisfação inscrita na movimentação por lugares e entre parentes que neles se encontram produz resultados que envolvem tempos distintos: o tempo atual da experiência particular a que corresponde a permanência em dado local, junto aos que aí residem, e um tempo por vir, em que os resultados das relações então efetivamente

[33] Mantenho aqui o trecho em português conforme dito por Mário, notando sua importância para uma análise do xamanismo que será desenvolvida no capítulo 5.

estabelecidas possivelmente originarão novos contextos de convivência produzidos pelo desejo da busca por parentes que ainda não se viu[34] ou se quer rever.

A *consciência do parentesco*, se assim podemos dizer, compreenderia simultaneamente um foco local, da convivência orientada pelos ideais de partilha, proteção e troca pacífica, e a perspectiva multilocal, através da qual o contexto atual é sempre interpretado como uma possibilidade, entre outras, de vivência do parentesco.

Esta percepção da existência de *parentes espalhados* torna-se possível pela memória e atualização do conhecimento sobre as relações vigentes em diversas localidades. É preciso reconhecer parentes em vários lugares para poder procurá-los e efetivamente atualizar relações e ampliar as próprias capacidades de relacionamento e de produção de novos parentes[35].

Se o parentesco pode ser, assim, tratado como *capacidade pessoal a se realizar*, sua expressão prática dependerá das condições concretas de atualização das disposições de cada um a cada momento, sempre em relação àquelas de outros envolvidos num mesmo contexto. Tais disposições, por sua vez, serão construídas a partir da percepção de lugares ou contextos possíveis à experiência. A movimentação de pessoas e a multilocalidade parecem definir, enfim, o parentesco mbya fundamentalmente como *parentesco a se fazer*[36].

A dimensão da experiência ocupa um lugar particularmente importante, que se pode perceber pela junção, no tratamento dos deslocamentos, do tema da alegria pessoal e do convívio com parentes. A busca legítima de satisfação pessoal atualiza-se paralelamente aos investimentos e soluções que igualmente se procura em termos de convivência. As múltiplas oportunidades, que correspondem a lugares onde se pode ir, contextos alternativos possíveis de se experimentar, têm aqui um papel absolutamente fundamental, e, na prática, podem-se estender a tal ponto que é possível *fazer parentes* onde quer que se possa chegar. Ainda que a reduzida memória genealógica defina, num primeiro momento, um campo (impreciso) de

[34] Como vimos anteriormente, a circulação de pessoas, e, particularmente, o casamento espalha parentes por diversas localidades e produz um efeito futuro de deslocamento por causa do parentesco, isto é, do desejo que se tem de "ver" o parente desconhecido.

[35] Compare-se a abertura temporal e a produtividade do casamento entre os Mbya com o que afirma Gow sobre a concepção piro (Baixo Urubamba) de parentesco. Contrastando estes com os Piaroa (Overing Kaplan 1975), Gow observa como os Piro investem no casamento entre diferentes "tipos de pessoa" para estender vínculos de parentesco nas novas gerações (Gow 1991: 277). A noção de história, conforme o autor, ocupa um lugar central na definição do parentesco: uma "comunidade" de parentes é concebida pelos Piro como algo a ser criado historicamente (e não algo que já existiria, devendo ser preservado).

[36] Tanto no contexto atual (local) em que o viver entre parentes ganha sentido nas relações que efetivamente se experimenta, quanto da perspectiva multilocal, que aponta possibilidades outras (em relação à atual) desta mesma experiência.

relações para um indivíduo, pode-se dizer que há um universo ilimitado de parentesco em potencial a se explorar pelas aldeias mbya na *Terra*.

A contrapartida desta percepção de um universo aberto à produção de parentesco estaria, como vimos no tratamento do tema da feitiçaria, na consciência de que, se todos podem ser parentes, igualmente podem negar tal relação, agindo como contrários. Os dados de campo nos mostram como tal consciência se faz fortemente presente, de modo a não haver qualquer convivência (entre parentes) que se livre do risco.

Estas observações sugerem, enfim, uma alternativa àquela abordagem do parentesco guarani predominante nos estudos sobre os seus subgrupos que toma como ponto de partida a definição de um grupo de parentes ou uma "unidade" - normalmente a família extensa - no âmbito da qual se expressariam os princípios fundamentais do parentesco e que funcionaria como unidade de troca num sistema maior de reciprocidade[37]. Considerando, simultaneamente, as perspectivas pessoais quanto à mobilidade e o parentesco (nosso ponto de partida neste estudo) e seus resultados para um *socius* que se configura como multilocal, sugiro, para o caso mbya, que *o parentesco é antes de tudo uma possibilidade (de relação) num espaço e tempo não determinados*; implica uma abertura para o que *virá-a-ser*, como parece sugerir já a tradução de Montoya para o termo *tetarã*: [os] "muitos" (*teta*) que "me hão de aumentar" (*rãmâ*) (Montoya 1876: 383v./377v.)[38].

MULTILOCALIDADE

A abordagem do parentesco como *capacidade* (primeiramente pessoal) a se realizar em um campo de possibilidades que se abrem no tempo e espaço não pretende ignorar a dimensão dos coletivos que se delineiam, ainda que provisoriamente, neste *mundo* multilocal mbya. Se não devemos partir desde o início de uma distinção entre as condutas pessoais de um lado, e o que poderíamos chamar de princípios de organização coletiva, de outro – e assim

[37] Veja-se, por exemplo, o que diz Bartolomé para os Ava-Katu-Ete. Conforme o autor, haveria aí uma "estructura político-parental basada en la familia ampliada, los *te'ýi*, [cuja] autonomía económica, política y religiosa [...] permite que éstos sobrevivan sin mayores cambios a las rupturas de las unidades aldeanas aglutinantes, los *teko'a*, pudiendo por lo tanto reagruparse con relativa facilidad al encontrar otro *te'ýi* con el cual entercambiar mujeres y poner en juego los mecanismos de reciprocidad y solidaridad que se derivan de la institución del *tovaja*, cuñado" (Bartolomé [1977]1991: 22-23). Se bem que o autor observaria a seguir que o processo não está isento de conflitos.

[38] Termo que seria usado, conforme o autor, para todos os falantes da mesma língua e pertencentes à mesma nação (idem).

foi possível captar alguns sentidos do parentesco aqui -, é preciso, contudo, pensar em termos mais amplos como se dá a reprodução social.

O caminho aqui proposto busca, partindo do enfoque das orientações pessoais na vivência do parentesco, perceber os seus resultados no plano estrutural. Quando passamos a este nível de análise, a sugestão é que, melhor que buscar um lugar primeiro onde estariam expressos os princípios mais fundamentais do parentesco (como, por exemplo, a família extensa), vale perceber como a *estrutura aberta* que o parentesco mbya define não se faz corresponder plenamente a qualquer dimensão coletiva ou de grupo (mais ou menos extenso), mas realiza-se no *movimento* das pessoas e destes mesmos coletivos.

A dimensão dos grupos

A percepção de grupo como conglomerado que se forma em torno da liderança de um chefe de família ou casal com prestígio suficiente junto aos que vivem consigo, prestígio muitas vezes associado à função ritual-religiosa, é uma figura importante na etnologia sobre os Guarani e corresponde, também, a um certo discurso mbya sobre a autoridade e o saber[39]. Nos estudos sobre a mobilidade deste subgrupo, ganha força na imagem do grupo de migração, que segue a orientação religiosa de seu guia, xamã sonhador (ra)[40], cuja inspiração dá origem aos deslocamentos e à fundação de novos lugares, que passam a ser ocupados pela população mbya[41].

A liderança religiosa familiar aparece, então, como fundamento do grupo, cuja unidade é percebida, também, frequentemente, em termos econômicos, políticos e sociais. A própria definição de localidade estaria submetida a ela, o que se percebe na afirmação de que o surgimento de mais de um líder religioso no seio de um grupo tende a cindi-lo, favorecendo a criação de novos locais. Como Schaden já observava na década de 1940, a existência de

[39] No ideal que este discurso afirma do seguir a orientação de alguém, normalmente um especialista mais velho, homem ou mulher, que teria melhor condição de "saber" (*-kuaa*) ou maior capacidade de inspiração pelas divindades, e, portanto, de utilização desta para a proteção dos parentes que lhe cercam. Sobre esta perspectiva e também sobre aquela tratada na literatura nos termos de um "individualismo religioso", veja-se o capítulo 5.

[40] Veja-se o caso exemplar da "guia espiritual" Dona Maria, Tataxï já mencionado (nota 27 do capítulo 2), a qual teria conduzido seu grupo desde o Paraguai até o litoral do Espírito Santo (Ciccarone 2001).

[41] A alternativa à abordagem do parentesco proposta nesta tese permite-nos aqui uma observação quanto à percepção de um *território mbya* Se este pode ser lido, de uma perspectiva da constituição dos grupos, pela fragmentação ou cisões no parentesco (divisão de um grupo de co-residentes, a partir do desenvolvimento de uma parentela e da emergência de uma nova liderança etc), pode ser, também, compreendido conforme o duplo enfoque do parentesco aqui proposto – pessoal e multilocal -, como território a se percorrer, lugares por onde andar, que, na medida em que se expandem, com o surgimento de novas localidades, ampliam a própria capacidade de produzir parentes, produzir os que se chamam entre si *nhande* (nós inclusivo). *Parentesco a se fazer*, *território a se percorrer* fariam parte de um mesmo *movimento* na reprodução social mbya.

várias casas de cerimônias religiosas dentro de uma mesma área marcava a presença autônoma de grupos de família grande ou de parentelas em seu interior (Schaden [1954]1962: 33). Então, seja de uma perspectiva diacrônica, do desenvolvimento de grupos de parentesco, seja do ponto de vista sincrônico, de um local ocupado por várias parentelas, o que se nota frequentemente é a tendência à autonomização de "orientações", para usar aqui uma referência mbya (na nossa língua) bastante comum. Idealmente definida como "espiritual" (cf também uma tradução mbya), suas expressões, na prática, são altamente variáveis, seja em seu significado "religioso" ou suas implicações nos termos da organização do espaço, das atividades, do trabalho etc no nível local.

Esta variabilidade torna difícil mesmo uma definição conceitual do *local*, que pode corresponder a uma única família, uma parentela ou reunir algumas parentelas, não havendo uma maneira precisa de descrevê-lo em termos de sua composição ou da definição de *unidades* que se manifestariam enquanto tal em matéria de organização econômica, política e religiosa. Os recortes em termos de liderança ou orientações no interior de um coletivo variam quando se passa de um assunto a outro, e conforme os processos particulares que tendem a atualizar diferenças nos diversos níveis de *coletividade*, desde os mais amplos aos mais restritos.

É possível reconhecer, por exemplo, em aldeias contemporâneas de maior amplitude, como fez Schaden (cf. supra), a presença de várias *opy*, definindo, em certa medida, as "orientações" diversas de pajés que a elas se associam. Estes focos tendem a corresponder, mas não definem propriamente, grupos de parentes. A propósito, idealmente e, muitas vezes, na prática, pajés "orientam" (aconselham, tratam) quem quer que venha buscar sua ajuda, em geral, co-residentes ou visitantes que "acreditem" em suas capacidades. Por outro lado, estas reuniões em torno de um dirigente de canto-reza frequentemente não mantêm uma feição de unidade quando se trata da organização da subsistência, da partilha de alimentos, das decisões quanto à residência. É possível perceber, por exemplo, quanto ao trabalho e à subsistência, uma variação significativa nas formas de organização nas aldeias, em que pesam especificidades do(s) grupo(s) de parentesco em questão, oportunidades econômicas que se apresentam aos ocupantes de um determinado local em certo período etc. Mesmo em relação ao consumo de alimentos, não parece possível definir precisamente o que seria o grupo de partilha numa aldeia mbya. Ora este poderá corresponder à família grande, ora à família nuclear, diferenças que tornam visíveis estilos variados entre as famílias que compõem temporariamente cada contexto local e as condições concretas de vida em cada um destes contextos.

Se o delineamento de lideranças varia com os contextos espaço-temporais e com as matérias em foco, e ainda se as configurações do tipo de um grupo seguindo determinada orientação são contextuais, não se pretende aqui negar sua existência. Os coletivos se delineiam sim, em sua maior ou menor extensão e de modo mais ou menos durável[42].

Ainda que seja difícil recortar uma *unidade* que possa ser tomada como tal para a análise sociológica, e igualmente traduzi-la em termos de *localidade*, grupos de parentesco ganham visibilidade nas aldeias e para além delas, quando estão em foco certos assuntos mais que outros, e particularmente em determinadas circunstâncias, em que se comportam propriamente como coletivos.

Assim, um evento de conflito no interior de uma parentela que ocupa uma mesma área, por exemplo, tende a resultar na saída de um grupo, que neste momento define-se de modo forte como de seguidores de um daqueles que polarizam a discórdia, e que provavelmente tentarão se estabelecer em outro lugar. Um tal acontecimento produz, então, efetivamente uma cisão num "grupo" que, contudo, não se comportaria anteriormente como um coletivo propriamente na organização de vários campos sociais. Note-se aqui particularmente a autonomia que as famílias nucleares tendem a manter, nas aldeias mbya atuais, para vários assuntos - inclusive a residência – em relação ao pólo de liderança da parentela a que se associam em determinado contexto.

Mas se passamos à *unidade* da família nuclear, por sua vez, é possível observarmos aí o mesmo movimento de diferenciação no seio do *grupo*, que costuma se configurar, da perspectiva daquele indivíduo (ou pólo que se constitui em torno deste) que se distancia de uma *orientação* primeira (do mais velho). Assim, atualiza-se uma oposição entre *seguir* tal orientação ou agir conforme sua própria maneira ou *jeito*. Mais tarde veremos como a própria atividade xamânica pode ser analisada nestes termos. Por ora é interessante chamar a atenção para suas implicações na definição temporária de grupos de parentes. Enfim, o mesmo elemento de instabilidade que marca a trajetória das pessoas na Terra recorta os coletivos humanos, em âmbitos diversos[43].

---

[42] Traduzidos pela expressão "pessoal de [fulano(a)]" , [fulano]*kuery*, onde *kue* (*gue*) ou *kuery* é coletivizador, como em *avakuery* ("homens", coletivo). Assim, ouve-se dizer em "*Augustinhokuery*", "pessoal de Augustinho", para a referência aos parentes encabeçados pelo cacique, ou, em determinados contextos, à população de Araponga, mais comumente referida por "Arapongapygua" (*py*: em, *gua*: pertencimento), moradores de Araponga.

[43] Em texto anterior, usei a noção de *distância social* para pensar os processos em que se torna visível a diferença de perspectivas (entre "grupos"), seja no nível interlocal como no intralocal, distância que pode atualizar-se inclusive no seio de uma família nuclear, opondo, por exemplo, um pai e seu filho (Pissolato 2004). A percepção de que a diferença pode se instalar desde o nível mais abrangente da oposição entre parentelas até o mais restrito das relações interpessoais aprofunda-se quando junta-se à ela uma abordagem sobre a pessoa em sua *partibilidade*, que comento a seguir.

O que se pretende ressaltar aqui é que, se os coletivos ganham forma nos vários contextos espaço-temporais, não parece ser nos termos da reciprocidade entre grupos que o "sistema" seria melhor descrito[44], mas antes enquanto *processo voltado para a produção de pessoas que se realiza justo nesta dinâmica da constituição temporária de perspectivas, pessoais e coletivas sempre em relação que caracteriza a mobilidade e a multilocalidade mbya*.

Pessoa, socius *e o valor da diferença (ou o lugar da afinidade)*

Chamo a atenção neste ponto para um desenvolvimento teórico importante para a etnologia sul-americana nos dias atuais. Trata-se da compreensão de que este movimento de produzir a diferença é próprio tanto do pensamento social quanto das concepções de pessoa vigentes no continente. No nível interno à pessoa, corresponderia a uma percepção desta em sua *partibilidade*, que a define como constituída por um "eu" e um "outro" sempre em oposição, e nunca reduzida a uma posição individual, conforme compreende nossa cosmologia a noção do indivíduo. Refiro-me particularmente aos trabalhos de Viveiros de Castro (2000, 2001, 2002) que aplicam ao pensamento amazônico a noção de fractalidade conforme desenvolvida por Marilyn Strathern a partir da etnografia melanésica (Strathern 1988). Uma estrutura do tipo fractal tornaria compreensíveis, conforme o autor, tanto um modo de concepção da pessoa quanto da socialidade na Amazônia, apontando o valor da diferença no pensamento ameríndio (Viveiros de Castro 2002: 403-455)[45].

Estes trabalhos, além de demonstrar o papel fundamental da *produção da diferença* para as sociocosmologias sulamericanas, afirmam a noção de afinidade como idioma central da socialidade na Amazônia. O que as etnografias amazônicas vieram mostrar é que aqui "o Outro [...] é primeiro de tudo um Afim" (Viveiros de Castro 2002: 416). Isto não se confirma prioritariamente no nível da relação entre afins reais, contexto que, pelo contrário, tende, na

[44] Observo que não estou negando, no nível prático, o intercâmbio entre aldeias em várias matérias e sua importância, fato ressaltado por trabalhos como o de Ladeira (2001), dentre outros.

[45] Como afirma Viveiros de Castro, a partibilidade não permite, seja em que "parte" se focalize, a fixação de uma instância individual da pessoa, *a diferença* sendo *constitutiva* desta, como bem teria demonstrado o tratamento dado pela mitologia sulamericana à gemelaridade (Lévi-Strauss [1991]1993). Diferentemente do caso da Melanésia, contudo, na Amazônia a partibilidade do "divíduo"(*"dividual"*, conforme definido por Strathern 1988) ganharia expressão na polaridade entre "afinidade" e "consanguinidade".: "(...) divíduo internamente constituído pela polaridade eu/outro, consanguíneo/afim" (Kelly 2001; Taylor 2000 *apud* Viveiros de Castro 2002: 444).

maioria das vezes, a desmarcar a afinidade enquanto valor[46]. Mas a "afinidade potencial" sim aparece na etnografia do continente como valor genérico nas relações.

Pensar a afinidade neste nível implica em estender o olhar para além das relações internas aos grupos humanos. Como os etnólogos amazonistas têm apontado, pelo menos desde a década de 1970, alcançar os significados mais fundamentais da socialidade ameríndia não dispensa, mas exige-nos uma análise da cosmologia, lugar em que os princípios sociológicos estão principalmente elaborados[47].

Noutras palavras, um estudo da socialidade ameríndia passa necessariamente pela análise das relações entre *interior* e *exterior* da sociedade, em processos que envolvem uma multiplicidade de sujeitos, humanos e não-humanos[48]. Será preciso aguardar os próximos capítulos para a análise desses processos entre os Mbya, mas parece-me interessante apresentar desde já um movimento fundamental da cosmologia guarani para algumas observações com relação à multilocalidade mbya.

Ao usar aqui a palavra movimento, primeiramente quero chamar a atenção para transformações estruturais nas cosmologias guarani na longa duração, tema que é objeto da análise de Carlos Fausto sobre o processo de "desjaguarificação" do xamanismo nestes grupos (Fausto 2002). Conforme observa o autor, distanciando-se da forma constante do xamanismo amazônico, que articula o pólo da divindade e da função da cura por tabaco ao da animalidade e função canibal, o xamanismo guarani contemporâneo teria negado fortemente o canibalismo, associando-se exclusivamente ao pólo da divindade. "(...) Sangue e tabaco, guerreiro e xamã passam a se opor diametralmente [na cosmologia guarani contemporânea]" (Fausto 2002a: 11).

Sabemos, pelas descrições de viajantes e missionários dos primeiros séculos da conquista, que os antigos Guarani praticavam a guerra canibal de maneira semelhante àquela dos Tupinamba da costa (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 108, 125 *apud* Melià 1988: 24;

---

[46] Assim, práticas comuns entre grupos amazônicos, como a frequente cognatização de afins através das atitudes, do uso de tecnônimos de consanguinidade, da ideologia da consubstancialidade via casamento retirariam destes contextos os significados da afinidade como valor (Viveiros de Castro 2002: 416-418).

[47] Refiro-me a um dos desenvolvimentos fundamentais da etnologia das terras baixas da América do Sul, que resulta de seu movimento de criar os próprios instrumentos analíticos para a descrição das realidades etnográficas estudadas a partir da década de 1970. Aqui muda-se o foco de análise das *unidades* para os *nexos* que constituiriam redes sociais amplas, passando-se a privilegiar uma perspectiva *relacional* na abordagem das sociocosmologias. Desde este momento percebe-se que é preciso buscar a compreensão dos princípios de organização social noutros lugares que não na sociologia (nas cosmologias é que estariam principalmente expressos), e a dialética entre *exterior* e *interior* assume um lugar preponderante para a sua investigação.

[48] Como observa Viveiros de Castro, os "quadros sociológicos" na Amazônia são "vastos", tal vastidão correspondendo não apenas a redes que põem em relação grupos locais diversos partilhando certa identidade étnica ou linguística, mas "mobilizam uma vária multidão de Outros, humanos como não-humanos, multidão que não é nem distribuível, nem totalizável de modo evidente" (Viveiros de Castro 2002: 414).

Monteiro 1998[1992]: 480-481 entre outros)[49]. O abandono da guerra canibal como mecanismo básico de reprodução social e a adoção de uma ética fortemente anti-canibal pelos grupos guarani contemporâneos coloca-nos, então, um problema: o da compreensão dos processos de transformação que estas cosmologias operaram historicamente sobre si mesmas. Apesar desta ser uma questão-chave aos estudos do xamanismo e cosmologia guarani na atualidade, seu desenvolvimento podendo lançar luz sobre a etnografia atual realizada junto a esses grupos, como demonstra o texto de Fausto, não a tomarei diretamente em discussão. Mas observo a seguir um resultado importante destes processos históricos.

As cosmologias guarani contemporâneas distinguem de modo forte dois domínios exteriores à sociedade. Um deles exclui por completo a afinidade e elege a relação paradigmática do parentesco consangüíneo - aquela que une pais e mães a seus filhos e filhas – como *a* forma da relação entre humanos e divindades. Os deuses guarani são os *nhanderu* e *nhandexy* ("nossos [incl] pais" e "nossas mães", respectivamente), fonte exclusiva das capacidades existenciais para a vida dos humanos. Em um pólo oposto no exterior, estas cosmologias marcam, por sua vez, a posição do "afim cosmológico" na animalidade. Ao tratarmos dos processos de transformação de pessoas mbya em animais (*-jepota*) no próximo capítulo, veremos como a questão do aparentamento com animais ocupa um lugar simbólico chave na cosmologia do grupo, que parece definir, neste nível, os humanos como presas em potencial dos mestres ou espíritos-donos animais. Alteridade-afim, estas subjetividades animais querem capturar humanos (Mbya) para estabelecer com estes relações de parentesco.

Mas se o exterior da sociedade divide-se inequivocamente em instâncias claramente definidas, uma pela relação-chave de consangüinidade com o deus-pai, e outra pela alteridade-afim animal, o mesmo não se pode dizer para o seu interior. Ainda que a noção de consangüinidade oriente, como vimos, em um nível classificatório, a definição da categoria parente (*-etarã*), este nível parece ser englobado, se assim podemos dizer, por aquele outro, da experiência efetiva da vida nas aldeias, em que o ideal de consangüinidade orientaria a convivência tanto entre parentes quanto entre não-parentes (inclusive os afins). Mas isto não significa que aquele valor genérico da afinidade se apague, o que vimos claramente na tematização da feitiçaria. Como diria Viveiros de Castro, ele entraria em vigência "onde a sociabilidade acaba" (Viveiros de Castro 2002: 418). Ou, noutras palavras, uma ideologia da consangüinidade não excluiria absolutamente aqueles conteúdos simbólicos da afinidade potencial dos contextos relacionais. O que parece ocorrer entre os Mbya é que aquela

[49] Referências à antropofagia guarani podem ser lidas também em Diego García 1530, Schmidl 1944: 55 e Cardozo 1959: 452 (*apud* Melià, Saul e Muraro 1987: 21, 23, 31).

polaridade do *dividual* se expressaria principalmente numa teoria da agência, conforme a qual um Mbya pode agir como parente ou não [50].

Esta teoria da agência assume um lugar central para o que abordamos até aqui. Em termos sociológicos, temos visto como a instabilidade dos grupos locais e o caráter multilocal do *socius* definem um universo vasto de sociabilidade potencial, que não produz diferenças significativas duradouras em seu interior (posições), mas, ao fazê-lo, traz para dentro de si o elemento anti-social, que assume a forma mais ou menos forte de feitiçaria. Como demonstra também a etnografia de alguns grupos amazônicos, os que se consideram entre si parentes não deixam de estar mutuamente sujeitos ao risco de comportamentos anti-sociais. Noutras palavras, mesmo os *mais parentes* podem agir num dado momento como contrários.

O que pretendo sugerir é que, nos termos de um "idioma da afinidade" conforme supra-referido, a sociocosmologia guarani-mbya, de um lado, isto é, da cosmologia, teria fixado a distância entre os pólos da "consanguinidade" e "afinidade", ao opor radicalmente as relações entre humanos e a divindade àquelas destes com a animalidade. Do lado da sociologia, entretanto, faria um movimento inverso, na medida em que não define com precisão uma esfera de sociabilidade "consanguínea", fazendo variar, nos diversos níveis de relações entre humanos, as posições de "afinidade" e "consanguinidade". Assim, se a posição do Afim está claramente definida no cosmos, não o está no *socius*. O que a cosmologia fixa a sociologia flexibiliza.

Passemos, então, a alguns aspectos da cosmologia.

[50] Polaridade que se inscreve "internamente" na pessoa, em sua condição de instabilidade, mas que, no caso mbya, não se faz corresponder a uma teoria da dupla composição da alma, como ocorre entre outros Guarani. A análise da noção mbya de alma, *nhe'e* será feita no próximo capítulo.

Capítulo 4 – A Condição Humana

Recém-chegado em Parati Mirim, Osvado contou-me durante uma tarde de suas experiências em aldeias no Paraná, seu trabalho no atendimento a pessoas doentes, sua colaboração com pajés, suas conversas com os velhos. Dizia-me nesta ocasião de suas intenções mais recentes ligadas à vinda para o sudeste e comentava não saber por que não conseguia conquistar, enfim, seus objetivos. Afirmava, então, saber da existência de *tekoa ã*, termo que ele próprio traduziu como "barreiras", que o impediam de progredir em seu caminho. Disse-me saber haver "alguma coisa junto com ele", que não deixava-o, então, "ficar tranqüilo".

Comentários com o mesmo teor costumam afirmar que não é possível se obter esta tranquilidade por causa da "doença". Dizem algumas pessoas: "tem sempre a doença" ou "os *donos*". Isto é, há sempre potências produtoras de maus estados para os Mbya atuando, ainda que não as vejamos. A propósito, uma expressão que frequentemente se usa para a referência a estas potências é *jaexa e'ÿ va'e* ("aqueles que não vemos").

Um outro pensamento que se torna evidente em falas e atitudes rotineiras entre os Mbya diz respeito à consciência de que é preciso se estar atento, pois um dia uma pessoa acorda bem, se levanta, conversa, se alegra, enquanto no dia seguinte pode acordar mal, não se levantar, nem conseguir falar. Este é um entendimento universal entre os Mbya, o de que, sem que se espere, em algum momento "pode acontecer alguma coisa", como dizem, desfavorável ao bem-estar de alguém.

Dos comentários acima gostaria de propor alguns desenvolvimentos. Em primeiro lugar, observo uma noção consensual entre os Mbya que define a experiência dos humanos na Terra enquanto "vida imperfeita" (*tekoaxy*), que comentarei a seguir. Sua definição parece estar estreitamente ligada ao segundo ponto: uma ênfase que se pode perceber nas práticas e discursos mbya sobre o tema do "ficar na Terra" (*-iko yvypy*). Ambas estas perspectivas estariam ligadas a um modo de pensar a agência humana e extra-humana e seus resultados para os estados da pessoa. Para os Mbya, na Terra podem-se tornar atuantes potências que favoreçam ou prejudiquem a conservação da vida dos humanos.

Terra "imperfeita" em que se quer ficar

Já observei anteriormente o comentário que Luciano fez sobre a inexistência de um lugar verdadeiramente bom para se viver na Terra (veja-se nota 59, capítulo 2). "*Yvyrekoaxy*", dizem os Mbya, observando que esta Terra está repleta de motivos e manifestações "dolorosas" (*-axy*).

Esta é uma afirmação muito comum em contextos discursivos que costumam opor o modo como se vive aqui "nesta Terra" (*ko yvypy*) à maneira de vida dos deuses em suas "moradas" (*amba*). Vinculado diretamente a *yvy* ("terra") ou a *teko* ("vida", "costume") na forma *tekoaxy*, o termo *-axy* tem um uso amplo no comentário sobre as condições difíceis que se ligam à vida humana.

Tekoaxy é, entre os Mbya com quem convivi, uma palavra rotineira e que parece compreender um conjunto de significados mais ou menos diretamente ligados a "doença", *mba'eaxy* (literalmente "coisa-dor") que poderíamos ler como a manifestação efetiva de *-axy*. Cadogan traduz *tekoaxy* como "a humanidade", "existência imperfeita, difícil" (Cadogan 1992: 172), tomando por base os textos coletados em *Ayvu Rapyta* (1959). A glosa "modo de vida imperfeito" englobaria, na visão do autor, tanto a humanidade quanto suas condições de vida, aspectos inseparáveis na definição da "imperfeição" que marcaria, então, a existência humana conforme o pensamento mbya.

Tekoaxy parece-me um termo que ora englobaria a noção de *mba'eaxy*, doença propriamente, ora equivaleria a esta última, na medida em que, ao falarem da "doença" que se difunde sobre a Terra (o uso da palavra em português é muito comum), estariam os Mbya se referindo a uma variedade de eventos e suas causas reunidos sob um mesmo termo. Assim, o "pôr-se à prova" definido pelo termo *tekoa'ã* (Dooley 1982: 49), o agir dos espíritos "que não vemos" (*jaexa e'ÿ*) ou, ainda, dos humanos mal intencionados, as aflições que acometem os que adoecem, tudo isto é parte desta Terra "repleta de doença", conforme a qualificou Teresa da Costa. Tal qual quando se fala em saúde, doença aqui deve ser entendida em um sentido abrangente, capaz de abarcar um conjunto de processos ou eventos em que podem se envolver as pessoas, implicando em risco para seu bem-estar, ou precisamente para a sua condição de continuar como vivente. Isto envolve desde manifestações diversas do estado dito *ndovy'ai* ("[quando alguém] não fica alegre"), uma variedade de aflições que têm origem na ação de outros humanos ou não-humanos que costumam introduzir doença ou dores (*-axy*) dentro do corpo das pessoas, ou, ainda, eventos de transformação que podem resultar no afastamento

definitivo de alguns Mbya de seus parentes humanos, quando "tornam-se" membro de uma espécie animal, passando a viver com ela (*ojepota*).

É possível aprofundar o sentido da *imperfeição* ligada à doença neste modo de referência à vida dos humanos. Quando os discursos mbya opõem a qualidade "dolorosa" (*–axy*) da vida terrena ao modo de vida das divindades, evidencia-se o lugar da imperfeição: aqui na Terra "tudo acaba", dizem os Mbya, enquanto o que pertence a Nhanderu e à sua morada "não tem fim". Esta distinção qualifica desde os ítens de cultivo, os animais até todos os objetos e manifestações de um e outro domínio. O que pertence à morada de Nhanderu, como seu animal doméstico (*Nhanderu rymba*), o milho, o amendoim que lá crescem, os cestos (*ajaka*) lá existentes e tudo o mais que se liga aos deuses e é qualificado como *ju* ("áureo", "eterno") nunca se destrói. Assim também se diz, e de modo especial, da "palavra de Nhanderu" (*Nhanderu ayvu*) que jamais se acabaria. Contrastando com o que pertence ao domínio da divindade, a *imperfeição* das coisas terrenas estaria imediatamente expressa no fato de que acabam, "destróem-se" (*-marã*) ou "somem"(*-kanhy*)[1].

Doença, imperfeição, destruição, estas noções que se entrelaçam em um discurso muito presente entre os Mbya são temas que me parecem referir diretamente ao que seria sua contrapartida expressa em práticas e palavras também de uso estendido. Trata-se do foco no "ficar" (*-iko*) ou "permanecer" (*-ikove*) na Terra. Em muitos contextos discursivos, os dois aspectos, o da constatação do caráter destrutível da vida humana e o da ênfase na conservação desta vida aparecem quase imediatamente ligados. Se os Mbya vivem dizendo que tudo desta Terra acaba, não cansam de chamar a atenção entre si para as atitudes capazes de tornar a vida dos humanos aqui mais longa, durável.

A distinção conceitual entre o divino e o humano é trazida para as matérias da vida de modo a fazer da presença constante dos deuses uma força no sentido da conservação das pessoas. Quem vive junto a populações mbya contemporâneas pode observar o lugar preponderante do discurso sobre a divindade, mas não por ouvir elaborações em torno do mundo dos deuses, do que muitos sabem bem pouco, e sim pela insistente marcação dos efeitos que a atualização de uma comunicação com os mesmos pode produzir para os viventes.

Se a vida dos humanos é marcada pela doença, voltam-se os esforços para a produção de saúde ou de saberes que lhe possam garantir. ~~Estes vêm sempre de Nhanderu. Este é o tom~~

[1] Sumir (*-kanhy*) é o verbo usado para situações em geral em que alguém deixa de ter às mãos alguma coisa, porque já se desfez dela, por que acabou efetivamente ou lhe foi tirada. Uma atitude de despreocupação com a conservação de diversos objetos e comentários sobre o assunto sempre causaram-me a impressão de uma afirmação de fundo: aquela de que as coisas (desta existência) somem mesmo.

dos comentários sobre a reza diária, o tratamento de doenças, o uso do *petÿgua*, o cuidado rotineiro com o que se deve ou não fazer, a atenção para com deslocamentos em visitas ou mudanças residenciais que se colocam como possibilidades. Tudo afinal que faz parte da experiência dos vivos e os mantêm enquanto tal depende do que traduzem os Mbya como "a vontade de Nhanderu[2]", a quem deve-se sempre "pedir" (*-jerure*), "perguntar" (*-porandu*), "escutar" (*-endu*), "prestar atenção" (*-japyxaka*). De quem se pode obter a cura de aflições, o "fortalecimento" (*-mbaraete*) ou a "coragem" (*py'a guaxu*) para continuar na Terra. Assim, ao lado dos comentários frequentes que os Mbya fazem sobre *tekoaxy* ou *mba'eaxy*, estão os discursos e práticas voltados para a produção da saúde e do contentamento (*-vy'a*) das pessoas.

Veremos neste capítulo que as crianças mbya são nominadas para que tenham saúde e se alegrem, não abandonando seus parentes, ou, noutras palavras, para que fiquem na Terra. No mesmo sentido, cuida-se de alguém que tenha sido vítima de um ato de feitiçaria para fazer estender a vida que o feiticeiro quis lhe encurtar. O ideal de longevidade é claramente afirmado no contexto do ritual da reza. Maria, uma moradora de Parati Mirim, disse-me sobre a cerimônia de nominação de crianças, o *nimongarai*, que o ritual é feito "para que todos tenham saúde, para não morrer ninguém"[3]. Augustinho, cacique e xamã de Araponga, durante o "*nimongarai* da semente" que realizou em junho de 2003, explicava a vários brancos presentes o motivo da cerimônia e dos nomes que, então, lhes dava: "é para ficar com saúde, viver até velhinho, até cem anos", dizia ele.

A abordagem dos sonhos ou outras formas de percepção que os Mbya costumam traduzir nos termos da recepção de "mensagens" dos deuses aponta, no mesmo sentido, a ênfase conferida à evitação de processos que poderiam levar a desaparecer a pessoa. Os relatos que contam da recomendação de xamãs para que seus filhos não saiam em determinado dia para o mato, as precauções seguidas de um sonho que pode estar anunciando desgraças, os conselhos de um parente para a escolha certa em relação a uma viagem, todas estas matérias são objeto do comentário sobre a possibilidade de "acontecer alguma coisa". Ou, dizendo de outra maneira, são matérias do cuidado de quem deseja que "não aconteça nada" (*mba'evei oiko e'ÿ*).

---

[2] Este modo de tratamento sintético das potências divinas é um uso bastante comum entre os Mbya contemporâneos, o que certamente não nega o reconhecimento de que as divindades e suas moradas são muitas, como atesta o contexto da reza e da nominação, conforme veremos mais tarde.

[3] Este é um marcador importante, que, na fala de Maria vem acrescido da informação de que nesta localidade até agora não teria morrido ninguém. A mesma afirmativa teria sido usada por Ilda, que mora em Araponga, para demonstrar a força da reza que seu pai e mãe dirigem na aldeia: "é por isso que até agora não morreu ninguém".

Os acontecimentos aqui não são outra coisa que o risco a que estão sujeitos os que vivem ou andam na Terra, no limite, o fim de sua vida enquanto humano. Esta interpretação se torna consistente quando analisamos o comentário dos Mbya sobre ocasiões em que efetivamente alguma coisa aconteceu.

Ao ouvir uma série de relatos sobre eventos passados que resultaram na morte de pessoas conhecidas, pude observar o comentário de que aqueles que não souberam (*ndoikuaai*) ou não ouviram (*noendui*) o que contou (*omombe'u*) ou poderia ter contado Nhanderu, sofreram, em consequência disto, um infortúnio que resultou na própria morte.

Histórias em que alguém transformou-se em um animal (*ojepota*) são muitas vezes narradas como resultado de um não ouvir ou não obedecer a uma instrução proibitiva por parte de quem seria capaz de prever o acontecimento a partir de um conhecimento que teria adquirido de Nhanderu. Sendo incapaz de "acreditar" (*-jerovia*) naquilo que ouviu e agindo contra o que a divindade teria comunicado, acaba indo onde não poderia e encontrando o que ou quem não deveria, de modo a não poder evitar os resultados danosos decorrentes do encontro. Isto sempre significa o afastamento da pessoa de sua condição humana, que vai embora com o animal, passando a viver em seu mundo.

O saber (de origem divina) evitativo da morte é tema de muitas histórias mbya. Osvaldo, em Parati Mirim, contou-me, por exemplo, a morte de um rapaz branco no Paraná, que sofreu um ataque por onça justamente no local em que ele próprio teria estado no mesmo dia do acidente, caso não ouvisse o conselho de um xamã, prevenindo-o que não saísse.

Sobre a morte de uma senhora entre os seus cinquenta a sessenta anos, que há alguns meses estava doente, sendo esporadicamente internada em um hospital em Angra dos Reis, no Rio de Janeiro, ouvi o comentário crítico de uma mulher moradora de uma aldeia vizinha à da falecida de que não teriam, a vítima e seus familiares, dedicado-se suficientemente à reza, tendo "esquecido de Nhanderu", daí o ocorrido.

Seja em relação ao que ainda acontecerá ou no caso já consumado, o que está em questão nestes comentários e histórias é sempre a possibilidade da não-continuidade da vida de alguém. Mas é também de sua contrapartida que eles falam: a capacidade que se pode atualizar para fazê-la continuar pelo que se adquire da divindade.

Sugiro ser este o ~~*tema central na vida dos Mbya*, tema que articula discursos e práticas cotidianas e as falas formalizadas sobre o saber dos antigos, tema que reúne outros tantos, como a movimentação por lugares, o trato entre as pessoas (Mbya), o ritual~~ e a *ciência* xamânica. O que está sempre em foco é a capacidade de fazer esta vida durar.

Durante a pesquisa de campo, gradativamente fui compreendendo que os assuntos das conversas mais comuns, acerca, por exemplo, da satisfação de pequenos desejos manifestados pelas crianças, as explicações que ouvia sobre a atividade do xamã ou a participação na reza, o comentário sobre deixar (*-eja*) ou não um lugar, tudo isto convergia na direção deste pensamento, que, de um lado, afirma a vulnerabilidade da vida dos humanos, e, de outro, atenta para os meios de controlá-la, fazendo a existência durável.

O agir mal orientado: potências de raiva e de dor

A afirmação repetida pelos Mbya de que a vida na Terra é um modo difícil, doloroso (*–axy*) de existência, *tekoaxy*, isto é, que coloca os humanos constantemente à prova, parece estar intimamente ligada a uma forma de concepção do agir de humanos e também não-humanos que teria como central a ~~noção de entendimento. Em síntese, os Mbya pensariam que quem age, o faz sob alguma orientação, seja esta produtora de benefícios à saúde e bem-estar dos humanos ou danosa aos mesmos~~.

Há várias maneiras de expressão desta conjugação entre saber e produzir efeitos sobre os estados da pessoa e uma primeira observação que deve ser feita é a de que tanto a prática de produzir doenças quanto a de curá-las ou evitá-las, tanto o agir com "raiva" (*-poxy*) quanto a ação inspirada por palavras divinas ouvidas durante a reza e que são capazes de "resfriá-la" (*-mboro'y*), são compreendidas nos termos de uma "ciência" (*arandu*), que os Mbya costumam qualificar como "boa" (*porã*) ou "má" (*-vai*).

O próximo capítulo será dedicado à análise de diversos momentos da produção de saberes originados na relação com as divindades, conhecimentos ou capacidades fundamentais à conservação das pessoas mbya. Pode-se dizer que tratarei dos saberes que os humanos devem "erguer" (*-pu'ã*) ou "fazer levantar" (*-mbopu'ã*) na Terra justamente para vencer os riscos ou obstáculos de *tekoaxy* [4]. Na verdade, tal análise inicia-se no presente capítulo, a partir do enfoque da noção de alma e do surgimento da pessoa. Antes de chegar a isto, interessa-me aprofundar a compreensão dos significados de *tekoaxy* (vida dolorosa ou

[4] O verbo "levantar" (*-pu'ã*) serve tanto à expressão da ação de forças que agem contrariamente à permanência dos humanos quanto à definição da própria condição de existência da humanidade. Mas assume um significado particularmente importante neste segundo caso. Como veremos na abordagem da noção de alma-palavra mbya, os sentidos de "levantado" ou "erguido" (*o'ãmy,* 3.p) e a idéia de verticalidade são centrais à definição da humanidade e de sua relação com a divindade. A existência é ela mesma definida pelos Mbya como a condição de quem se ergue verticalmente e para mantê-la é preciso obter novas potencialidades disponibilizadas pelos deuses: cantos, nomes, almas que se encarnam. É preciso "levantar" (o termo é usado pelos Mbya também em português) o que os deuses fazem descer (*-mboguejy*) à Terra.

imperfeita), a partir de uma abordagem dos processos que afligem os humanos e pondo em foco noções mbya sobre o agir "mal orientado" das pessoas, como diz uma tradução que ouvimos nas aldeias.

***

Durante sessões de reza na *opy*, é possível vez ou outra escutar, nas chamadas feitas por um xamã àqueles que ficam sentados, isto é, não se levantam para a dança, frases do tipo: "deixem este que está com vocês, não se entreguem a ele/a isto, venham para a dança". Às vezes, o dirigente pode falar diretamente "*kejepotagui ndapejerokyi*", sugerindo que, por influência do que lhes estaria transformando em animal (*-jepota*), não dançariam (*-ndojerokyi*) aqueles que recruta. Da falta de ânimo para permanecer na *opy* ouvi por diversas vezes comentários semelhantes: se alguém entra na *opy* e já quer logo sair, quer andar, não se aquieta na reza, "é alguma coisa que está com ele ou ela que está fazendo isto". Nas palavras de Vilmar: "já tem alguma coisa e você não sabe".

Em uma conversa em que se referia ao fato dos Mbya vez por outra se antipatizarem, fazerem comentários negativos uns sobre os outros, Osvaldo um dia me falou: "essa coisa ruim que tem na gente não somos nós, é uma coisa-espírito mal que te obrigou a falar mal do outro ou [a fazer] outra coisa". E concluiu: "na Terra a gente sofre bastante".

Como já disse anteriormente, há entre os Mbya uma noção muito geral de que a Terra é povoada por potências que estão sempre por aí a produzir algum tipo de sofrimento para os humanos. *Jaexa e'ÿ va'e* ("os que não vemos"), *ikuái rei va'e reta* (os seres "ociosos" que existem em quantidade) ou simplesmente "os donos" (*-ja*) são maneiras de referência a estes entes ou forças produtoras de aflições para as pessoas. Costumam dizer os Mbya que "os donos mandam a doença" ou que "algo [não nomeado] pode 'ficar junto' (*-je'a*) de uma pessoa", prejudicando sua saúde ou afastando-a de uma maneira adequada de agir.

De alguém que se enfureça contra outra pessoa diz-se *ogueropoxy*, o que, usando as palavras de Osvaldo, obrigaria a pessoa a certo modo de conduta dos mais reprováveis e danosos para os Mbya. A propósito, Cadogan comenta a noção de *mboxy* como "a raiz (...) de todo mal" (Cadogan 1959: 41), apontando sua origem extra-humana na figura de *Mba'e Poxy*. O autor apresenta este espírito, que define como "Ser Furioso", como responsável pelo modo de agir colérico entre os humanos e também pela concepção de crianças gêmeas. *Mba'e Poxy* estaria na origem de todo tipo de doença objeto da "medicina mística" mbya, sejam as transmitidas pelos "duendes" habitantes das matas, cachoeiras etc, sejam as introduzidas por feiticeiros (idem: 89).

Em minha experiência de campo, não cheguei a ouvir sobre a existência de um tal espírito, mas posso certamente concordar com Cadogan quanto ao valor que os Mbya dão à "raiva" (*-poxy*). Se a noção de *tekoaxy* está intimamente ligada à questão da não-durabilidade da vida terrena, observo que, tal qual a doença, a raiva é o grande risco que ameaça a continuidade da humanidade mbya. ~~A propósito, não há estados mais opostos ao bem-estar que os definidos pela raiva e a dor.~~ Estes são propriamente os sentimentos que impedem o ficar alegre e que põem em evidência o risco iminente do fim da vida[5].

Um dos motivos fundamentais da reza diária é justamente "resfriar" (*-mboro'y*) a "quentura" (*aku*) ou "aquecimento" (*omboaku*) associados aos estados excessivos das pessoas, fundamentalmente os que se vinculam à antipatia, à irritação, ao enfurecimento contra outrem.

Como vimos na abordagem da feitiçaria, estas formas de sentir e agir com antipatia ou irritação são causas muito comuns de doenças que se instalam no corpo dos Mbya, mas, para além disto, a raiva é também concebida como a causa de uma forma radical de fazer desaparecer a pessoa: o homicídio.

Entre os Mbya, ainda que esteja claramente presente a consciência da possibilidade de atualizações fortes da raiva nos eventos em que alguém mata (*-juka*) um companheiro de tribo, há um empenho bastante geral voltado para a adoção de soluções pacíficas em casos de conflito e, antes disto, de medidas de precaução que correspondem a um tratamento diário contra-produtivo de raiva. Vale lembrar as possíveis decisões de "mandar [alguém] embora" (*-moxë*) adotadas por alguns caciques no caso da evidência da raiva de um Mbya contra outro. E, antes desta medida, o que parece prevalecer entre os Mbya: a adoção de métodos discretos de evitação de indisposições e enfrentamentos. É o tratamento preventivo na conversa amena ou no abandono de lugar antes que uma indisposição se instale que se apresentaria como solução ideal[6].

Na sessão seguinte passo à abordagem do que os Mbya definem como *mba'eaxy* - as manifestações propriamente de doença -, e à discussão de algumas interpretações presentes na

---

[5] Compare-se à oposição entre "alegria" e "raiva" para os Araweté, e também ao lugar da "tristeza-saudade". Conforme Viveiros de Castro (1986: 42), "a oposição ética central na sociedade Araweté coloca, de um lado, a alegria-*tori*, de outro a raiva (*ñarã*) e a tristeza-saudade (*ho'irã*) (...). ~~Tristeza e raiva nos fazem ficar "fora de si" (*mo-a'o*), o que é perigoso – corremos o risco de matar ou morrer".~~ Para os Mbya, observo que a tristeza-saudade, definida diretamente como negação do estado de alegria, isto é, pelo termo *ndovy'ai*, associa-se constantemente aos riscos da pessoa se tornar doente (*mba'eaxy*).

[6] Lembre-se a descrição das maneiras como cônjuges costumam se deixar sem falar nada, um modo que me parece poder ser interpretado da perspectiva da evitação de uma atualização da raiva neste contexto. Por outro lado, observe-se também as histórias de feitiçaria ligadas a estes eventos de abandono de cônjuge em que supostamente o homem ou mulher deixado pode nutrir algum mau sentimento por seu ex-parceiro causando-lhe doença. Sobre o significado da conversa, veja-se o próximo capítulo.

literatura sobre os Guarani em torno do tema. Mais tarde voltarei ao problema mais específico de um pensamento mbya sobre a agência humana. Meu ponto será então o de que o tratamento do agir humano mal orientado (ou mal intencionado) ~~não~~ deve ser compreendido, para o caso mbya, nos termos de um componente de imperfeição inerente aos humanos. Parece-me que tanto na agressão por subjetividades outras quanto nas aflições decorrentes de ações ou atitudes humanas, compreende-se sempre uma participação do exterior nos processos humanos. Assim, seja no caso em que se definem sujeitos outros causadores de males ou dores aos Mbya quanto no agir "imperfeito" destes últimos, mantém-se a percepção de que potencialidades não-humanas ou de *des-humanidade* vêm se unir às pessoas mbya. Pretendo aproximar, assim, a ação de espíritos "ociosos" ou "invisíveis" ao "mal" agir dos humanos.

Doença (Mba'eaxy)

Em geral, as doenças foram tratadas pelos estudiosos dos Guarani considerando-se duas vias de instalação: uma dita "natural" (espíritos potentes da natureza) e a da feitiçaria, ambos processos descritos como decorrentes da ação intencional de quem envia na direção de sua vítima algo que não vemos entrar, mas passa a habitar o corpo desta causando-lhe "dor" (-*axy*). A invisibilidade na produção de doença e a materialidade desta são elementos comuns no tratamento do tema para os subgrupos guarani, tal qual a presença da antipatia do agressor, mais ou menos enfatizada conforme os casos relatados.

Nas aldeias mbya contemporâneas, o uso do termo *mba'eaxy* abrange um conjunto muito amplo de processos, desde os estados de febre (*ipireraku*) ou tosse (*ijukua*), as infecções por feridas (*ijái*), a infestação por vermes (*iraxo*), dores como *ty'eraxy* ("de barriga"), *iakãraxy* ("dor de cabeça") e inúmeras doenças, como *ityraxy* (doença da "bexiga" que acomete o homem em caso de contágio com sangue menstrual), *te'o'ã* (epilepsia) e tantas outras que não sou capaz de definir com clareza[7]. Inclui, também, as chamadas *juruaraxy*, doenças "de branco" que incomodam frequentemente os Mbya. Pouco conheço da etiologia, da sintomatologia e da farmacologia mbya, de modo que não tenho condições de uma análise sistemática dos estados mais ou menos graves ou determinados referidos como *mba'eaxy* . Mas devo notar, quanto à distinção já referida entre as "doenças de *jurua*" e as "doenças d*o guarani*", importante para a determinação do diagnóstico e indicação do tratamento adequado

[7] Para uma lista das enfermidades mais comuns entre os Mbya, acompanhada das indicações de tratamento, veja-se Cadogan (1959: 109-111).

(v. nota 17 do capítulo 3), que os Mbya dão ênfase à segunda categoria, também traduzida como "doença espiritual". É a estes processos, que envolvem a presença de espíritos ou potências cuja atuação não se pode ver que se refere a maioria dos autores que se dedicaram ao comentário do tema entre os Guarani, justamente por encontrar-se aí a definição forte de doença: aquela que não se vê (*-exa e'ÿ*) e que "tem o dono", como costumam dizer. A propósito, saber ver a doença é a capacidade que se destaca na cura xamânica. O xamã cura porque vê o que é invisível para os demais. Ou melhor, por que Nhanderu lhe mostra, lhe faz ver (*-mboexa*) a doença ou aquilo que acompanha a pessoa que sente algum incômodo.

Parece haver uma noção geral entre os Guarani do que Bartolomé chama, com base em sua pesquisa entre os Nhandeva, de "forças negativas da natureza" (Bartolomé 1991: 115). Entre os Mbya estas "forças" são geralmente referidas como "donos" (*-ja*). Há pouca precisão, pelo menos entre aqueles com quem convivi, na definição destas subjetividades, sua variedade sendo frequentemente descrita por termos genéricos como *ka'aguyja* (*ka'aguy*: mata; *-ja*: "dono", "mestre"), *itaja* (*ita*: pedra; *-ja*: "dono") ou *yvyranhe'ë* (*yvyra*: árvore; *nhe'ë*: "alma"), que não especificam espécies animais ou vegetais, ainda que algumas destas apareçam na narrativa de uma história, por exemplo, de transformação animal. Assim se ouve, por exemplo, de *koxija*, o "dono dos porcos selvagens"[8].

Ainda que algumas pessoas me tenham mencionado a existência de "monstros" ou "demônios" geralmente chamados *anhã*, durante a pesquisa de campo não pude perceber idéias claras quanto ao modo como estes agiriam contra os humanos. A abordagem das doenças envolveu quase sempre a referência à feitiçaria ou aos "donos" habitantes do mato, das águas dos rios, das pedras, ou da copa das árvores, as "almas das árvores indóceis" de que nos fala Cadogan (1959: 181). Ouvi também sobre a doença que podem causar espíritos que costumam rondar as aldeias à noite, os ~~*omanogue*~~ ou *omano va'ekue* (*-mano*: morrer; *va'e*: os que; *kue*: colet.), isto é, os espectros dos que já morreram.

Os "donos" aparecem como uma categoria coletiva definida cada qual pela referência direta a seu habitat. Há uma distinção clara entre as formas de produção de aflição pelos "donos" e pelos espíritos de mortos. Os primeiros atacam, ao modo também dos feiticeiros,

[8] Cadogan apresenta uma lista grande de "duendes" referidos em conjunto como "*yvy re itáva rei va'e*", "los habitantes ociosos de la tierra", em que inclui tanto espíritos-donos como *Iñakanguaja* ("dono de los barreros"), *Guachu Ja Ete* (o "verdadeiro dono dos veados"), *Itaja* ("habitantes ociosos das pedras"), quanto seres monstruosos como *Ava poapy* (espécie de "monstro antropófago"), *Eira-jagua* e os exemplares monstruosos assim chamados das espécies animais em geral (como *Ka'i Jagua*, monstro-mono ou *Ta'ytetu Jagua*, monstro-caitetu etc), além de *Mbogua* ou *angue*, que o autor define aqui como "a 'alma animal' que permanece na Terra depois de morrer o ser humano", fantasma este que "anuncia[ria] a proximidade de desgraças, a morte etc com um grito agudo" (Cadogan 1959: 103-104). Sobre o espírito dos mortos comento a seguir.

introduzindo, como explicou-me certa vez Sérgio, "peças de doença" nas vítimas, todo e qualquer Mbya podendo tornar-se alvo de sua antipatia. Os segundos, *omanogue*, costumam ter um campo de atuação mais específico, perturbando o sono principalmente das crianças à noite. Isto quando são considerados em conjunto como uma classe de espíritos. Por outro lado, na experiência da perda recente de um parente próximo, qualquer adulto deve cuidar-se contra a possibilidade de que o ex-parente lhe cause mal grave ou mesmo a morte. Assim, "ver no sonho" (*-exa ra'u*) ou em vigília um parente recentemente morto não é boa coisa, e nem ficar pensando, lembrando do parente neste período. ~~Muitos mudam residência nestes casos para afastar-se da "ex-sombra" (*angue*) do falecido.~~

~~Não há uma definição precisa sobre o que faz *angue* nestes~~ casos. Um rapaz contou-me que ficou muito doente depois de ter visto (em vigília) o pai recém-falecido; outro disse-me ter força para lidar com estes espíritos, de modo que já sonhou com parentes falecidos e não sentiu mal. Uma mulher sofreu fortes dores na barriga (*-ry'eraxy*) após a morte do marido, tendo de ser tratada por um xamã que determinou como causa da doença o fato do defunto não querer deixá-la. Se o que está em foco aqui são as relações interpessoais interrompidas com a morte e os sentimentos ou estados de "saudade" (*-ndovy'ai*) ou apego excessivo (*akã te'ÿ*) aí envolvidos, fora deste contexto específico, ou seja, a partir do momento em que tenham sido esquecidos, *omano va'ekue* em conjunto aparecem algo enfraquecidos em sua potência para produzir doenças. Enquanto no comentário sobre a agressão pelos "donos" enfatiza-se o aspecto da intenção pelo espírito de enviar algo na direção de sua vítima, o incômodo por *omanogue* decorre muitas vezes de um encontro casual, quando cruza-se, por exemplo, com uma corrente de ar quente na estrada. O espectro não comandaria seu próprio movimento; não consegue fazer o que quer ou ter consciência do próprio deslocamento. Talvez possa-se dizer que *omanogue* são menos causadores de doenças e mais molestadores do sono, como observou Albino: "*xemangeko, ndakei porã*" ("incomoda-me, eu não durmo bem"). A propósito, este incômodo por *angue* atingiria principalmente as crianças pequenas que choram à noite, ao que parece, porque, como Osvaldo falou-me certa vez, não saberiam dizer ainda o que estão vendo no sonho, ao contrário daqueles que são capazes de dizer para os outros pela manhã o que souberam através do sonho[9]. Pais cuidadosos enfumaçam as cabeças de suas crianças constantemente, uma medida profilática

[9] Sobre a capacidade de adquirir saberes e poderes por meio dos sonhos veja-se o próximo capítulo.

de efeito amplo, mas que parece estar neste momento particularmente ligada à proteção contra espectros de mortos, dos quais as crianças em sono seriam, então, alvo preferencial[10].

Espíritos de mortos, portanto, incomodam se vêm ficar junto de alguma pessoa, mas, com a exceção do caso mencionado da visão de um parente próximo recém-falecido, não parecem ser considerados agentes importantes de doença entre os Mbya. Não introduzem "peças" de doenças, nem se ouve dizer que desejariam levar consigo parentes vivos. A propósito, o tema do rapto de almas apresenta-se de modo fraco na nosologia mbya[11].

Como já disse, ~~há pouca precisão entre os Mbya com quem convivi na definição dos espíritos-donos ou "mestres" das espécies animais e vegetais~~. É possível que este seja um conhecimento algo especializado a que não tive acesso entre aqueles com quem vivi, seja por que não o detinham meus interlocutores ou por minha incapacidade para captá-lo. Arrisco, contudo, a hipótese de que há menos valor posto no conhecimento detalhado destas potências capazes de agir contra os humanos que na atenção generalizada que resultaria de um pensamento conforme o qual tais forças, mais ou menos determinadas, estão sempre por agir, e deve-se cuidar de evitá-las, e intervir, quando for o caso, para remover o que possam produzir como dor ou mal-estar nas pessoas.

Schaden observa para os Guarani em geral a prevalência da via da feitiçaria na explicação das enfermidades: a maioria das doenças teria origem nas "más intenções de pessoas conhecedoras e portadoras de recursos mágicos" (Schaden [1954]1962: 127), a "via natural", que o autor define como a entrada do *quid malignum* "sem que [haja] propósitos inconfessáveis de indivíduos mal intencionados" correspondendo, por sua vez, a "*descuido*, infeliz conjunção de circunstâncias adversas ou manifestação de certas divindades cujo aparecimento se liga a determinadas épocas do ano(...)" (idem: 131; grifo meu).

Bartolomé distingue entre os Ava-Katu Ete as doenças produzidas pela ação direta de "espíritos da natureza" daquelas provocadas por "más ações sociais" (note-se: contra humanos e também contra a "natureza") de indivíduos que, deste modo, "[incrementariam] as imperfeições de sua 'alma animal' até o ponto de sobrecarregá-la de 'forças negativas'" (Bartolomé 1991: 115) que devem ser extraídas na cura[12]. "Más intenções" são, assim, causa

[10] Conforme os Mbya, *angue* têm medo de *petÿgua*. Quanto à oposição entre sonhar e ser molestado no sono, observe-se que mortos nunca estão presentes nos sonhos de Mbya como transmissores de capacidades existenciais, como cantos ou almas, ponto que comentarei mais tarde.

[11] O tema assume antes a forma de extravio da alma (de crianças pequenas) que de captura da mesma por outros sujeitos. Voltarei ao ponto na abordagem do resguardo pós-natal. Os Mbya não falam em rapto de alma como causa de qualquer processo de aflição, seja produzido por humanos, por ex-humanos ou espíritos de qualquer natureza.

[12] Os Mbya não concebem uma alma animal que a pessoa portaria. Veja-se sobre a noção de alma adiante, neste capítulo.

de doença tanto para aquele contra quem elas se voltam, quanto para quem as experimenta, enojando-se, antipatizando-se ou enfurecendo-se contra outra pessoa ou certos seres naturais.

O que os Ava-Katu-Ete considerariam uma "conduta pouco piedosa [para com] a natureza" (Bartolomé 1991: 116), no caso mbya estaria presente na agência tanto de humanos quanto de não-humanos, que se incomodam, como dizem os Mbya, com a presença de humanos e, sendo assim, causam-lhe igualmente incômodos, doença. É o que se diz sobre a possibilidade de um espírito-dono, como, por exemplo, *itaja* arremessar algo (geralmente uma pedra pequena que se aloja no corpo da vítima) na direção de alguém que passa onde o espírito está e de cuja presença não gosta, tornando-o assim sua vítima. É também o que vimos, ao tratar da feitiçaria (capítulo 3), sobre a prática da introdução de objetos causadores de doença por alguém que se antipatiza de outra pessoa.

Para os Mbya, suspeito que uma percepção generalizada dos perigos possíveis nos caminhos por que se anda na Terra combina-se com uma perspectiva da gradação da antipatia, que se pensa desde a atitude daquele que não consegue "não ligar" (*-iko rive*) para o modo de agir de outrem, incomodando-se com isto, até aquela de quem faz efetivamente algo com propósito de ferir quem é objeto de sua aversão, neste caso "encolerizando-se" (*-gueropoxy*) contra a outra pessoa.

Cadogan distingue uma "medicina mística" de outra "racional" entre os Mbya. Enquanto a primeira estaria associada aos processos aflitivos causados por feitiçaria e pela agressão de "duendes" ou "seres ociosos" que povoam a Terra, esta última se voltaria para o tratamento dos estados enfermos produzidos por "apetites" ou "paixões" que levariam os humanos à "inobservância de preceitos divinos" e "infrações do código moral" (Cadogan 1959: 107). Como diz o autor: "*ñande reko achykuégui opu'ã ñande reé ñane mba'achy rã*": "de nuestro imperfecto vivir se apoderan de nosotros nuestras enfermedades" (idem).

Cadogan afirma, desta maneira, o agir "imperfeito" dos humanos como causa das "enfermidades comuns", como, por exemplo, as que decorreriam do consumo impróprio de alimentos, doenças que devem ser tratadas com os remédios deixados pelas divindades para os Mbya na Terra, a que o autor se refere em conjunto justo pelo termo "*poã reko achy*", "os remédios imperfeitos".

Da mesma forma que é possível ler em outros estudos, Cadogan parece fazer uma distinção entre a agressão pelo que chama de causas místicas e o prejuízo à saúde causado pela própria conduta, isto é, por atitudes orientadas pelas "paixões" ao longo da vida que, ao final desta, converteriam-se, na visão do autor, no espectro ou "alma telúrica", o *angue* ou *mbogua*. Como veremos mais tarde neste capítulo, entre os Mbya não se fala de uma

dualidade da alma em vida, inexistindo, como ocorreria entre os Apapokúva, a noção de uma "alma animal" dita *acyiguá* (Nimuendaju [1914]1987: 33-34). Isto não impede, contudo, que Cadogan faça uma interpretação da "imperfeição" do agir humano vinculando-o ao destino da alma dos mortos que fica vagando na Terra (Cadogan 1959: 188-189).

Se no caso do que o autor definiu como ~~doenças místicas~~s, haveria uma super potência externa, *Mba'e Poxy*, responsável por todas as aflições decorrentes da introdução intencional de objetos-causas de dor (*-axy*), seja por espíritos da natureza ou feiticeiros, para as ~~demais doenças~~, a causa reconhecida é "a vida imperfeita ou as paixões humanas"(Cadogan 1959: 107). Seria possível, então, distinguir os processos de doença nos termos de uma oposição entre intenção e descuido. O agir mal intencionado, na ação dos espíritos ociosos da natureza ou na atividade do feiticeiro, aquele que introduz doença no corpo das vítimas, teria origem neste espírito do mal, enquanto o agir descuidado, pouco atencioso com o que deveria deixar-se instruir, produziria a imperfeição propriamente desta humanidade que o autor identifica ao termo *tekoaxy*.

Agência e Doença

Minha impressão é a de que o pensamento mbya não separa, no tratamento da doença em sentido amplo o que é exterior à humanidade ou ao *socius* e o agir dos humanos (Mbya). Como é comum às cosmologias ameríndias, capacidades agentivas têm origem no exterior à sociedade. E, no caso em foco, esta concepção elabora-se por meio de uma compreensão do agir humano enquanto *agir orientado ou inspirado por saberes que vêm se juntar às pessoas*.

Na prática, é possível reconhecer, em certa medida, a diferença entre o que Cadogan chamou as enfermidades comuns dos contextos de incômodos persistentes que tendem a ser definidos, de acordo com a tradução mbya corriqueira, como "doença espiritual". Por outro lado, deve-se levar em conta a maneira conforme os Mbya compreendem os estados e as atitudes humanas sem distinguir o que poderíamos pensar como interno e externo à pessoa[13]. Não haveria, conforme este pensamento, um limite preciso entre o que atinge a pessoa como causa de aflição, afastando-a mais ou menos de sua condição de humanidade, e o que, em decorrência de seu próprio comportamento, venha a lhe causar prejuízo semelhante. De modo que alguém que se antipatiza de outra pessoa provavelmente está sentindo assim - e pode vir a

[13] Lembro o comentário sobre a expressão "o que vem para a [uma determinada] pessoa", feito nas últimas páginas do capítulo 2. Há aqui uma noção de sujeito perpassado por eventos e forças que se atualizam como causas de seu agir e manifestações de seus estados, de modo que este sujeito nunca se separa do que dele se manifesta nem das influências prévias que a ele vieram se unir.

"usar" (*-ipuru*) algo contra a sua vítima - em função do mau (*vai*) entendimento que a ele(a) veio se unir, conjunção esta que deve-se buscar desfazer. A atitude de alguém, portanto, nunca é vista como um agir isolado. Não se distingue, afinal, de maneira absoluta, como já foi dito, a atitude do sujeito daquilo que o mesmo encontrou pelo caminho[14].

Isto confere aos processos de doença um caráter individual, que faz dos mesmos matéria de interpretação e experimento. O que quero dizer é que os Mbya não parecem tomar as doenças como processos claramente determinados a partir de certas causas e suas formas de atuação. A invisibilidade que os Mbya mencionam não se refereria apenas a um ato concreto de introdução de um objeto-doença no corpo de alguém. O próprio agir da pessoa também é parte do processo que a acomete, ou de sua invisibilidade.

Observo que, a despeito daquela distinção possível na prática entre estados mais ou menos graves de doença e o reconhecimento mais ou menos consensual de causas e tratamentos apropriados aos casos mais rotineiros de *mba'eaxy*, a despeito disto, processos pessoais são ou devem ser considerados em sua particularidade. De um lado, reconhece-se processos de doença semelhantes que acometeram diversas pessoas; de outro, a observação das manifestações de estados de incômodo por alguém é sempre um campo aberto à interpretação sobre o que lhe "esteja acontecendo", como diz a tradução mbya. Assim, a doença - em sentido amplo - de alguém tem sempre certo conteúdo individual - no sentido de estar relacionada a eventos particulares da vida desta pessoa -, sendo, por isso mesmo, matéria frequentemente sujeita à especulação de quem convive com ela e ao uso experimental de vários saberes e poderes voltados para a cura. Este ponto, observado por Schaden ([1954]1962: 130-131) como expressão da contradição que marcaria o processo aculturativo vivido pelos Guarani, demonstraria, a meu ver, justamente uma abertura à interpretação e interferência sobre os estados e eventos que envolvem a pessoa. Isto não apenas no caso da atividade dos xamãs, sujeita, conforme veremos no próximo capítulo, à variação na

[14] Alguns autores interpretaram o comportamento humano "imperfeito" fundamentalmente como descumprimento das "normas" (uma das traduções possíveis de *teko*) de conduta social ou religiosa que teriam sido estabelecidas originalmente pelas divindades. A imperfeição humana seria lida aqui nos termos do "pecado" ou do agir contra a divindade e seus ensinamentos deixados na Terra desde a sua criação. Ainda que em certos momentos de sua análise dos mitos mbya Cadogan nos dê a impressão de uma compreensão nestes termos da noção de imperfeição humana (veja-se sobre a "ira" de Karai Ru Ete contra os habitantes futuros da "Terra Nova" que "cair[iam] no pecado", em Cadogan 1959: 61), o autor chama a atenção para a inexistência da palavra guarani para "pecado" (*angaipa*) entre os Mbya (Cadogan ob.cit:46), notando que o termo que aparece nos textos deste subgrupo é *–jeavy*, que tem sentido de "desviar-se", "equivocar-se". Minha impressão, a partir da pesquisa de campo, é que a atitude de quem se desvia (*-jeavy*) é compreendida, entre os Mbya, muito mais em relação ao que pode estar-lhe produzindo um agir mal (*-vai*) no contexto em foco que em relação a um conhecimento codificado, traduzido como um "verdadeiro *teko*" que deveria orientar desde sempre a vida dos humanos e que é, então, desobedecido por quem dele se afasta.

credibilidade por parte dos pacientes, mas em um campo mais abrangente de saberes e poderes curativos, que engloba desde a ciência dos "remédios de mato" (*poã ka'aguy*), o saber "benzer" (*-vëje*) crianças ou determinados casos de enfermidade, até as especialidades *jurua* (dos brancos), como a medicina oficial, a "oração" feita pelos "crentes" e a receita de curandeiros populares. Pude assistir a uma sequência de tentativas de diagnósticos e tratamentos envolvendo diversos especialistas, tanto mbya quanto brancos, no caso de uma menina nascida com deficiência psicomotora. Sobre sua condição, seu avô xamã disse-me várias vezes ser a de quem "não quer ficar" (entre os vivos), avaliação que não impediu, contudo, um sem número de experimentos ao modo dos referidos acima.

Assim, há sempre uma margem de incerteza sobre o que pode estar acontecendo com uma pessoa (supostamente enferma), e não estaria ausente deste processo o seu próprio agir. Se o desafio da prática terapêutica é conhecer o que não se vê, faz parte dela ver a atitude do vitimado.

Veremos no próximo capítulo que este é um tema central do trabalho dos parentes e noto desde já o lugar-chave que o diagnóstico ocupa no tratamento de doenças. Conversar demoradamente com aquele que sente algum incômodo é um trabalho importante do xamã, que, antes de ver o que pode ter se materializado no corpo de seu paciente, procura perceber o que este mesmo percebe de seu estado. É provável que estas anamneses não se ocupem apenas da causa do mal-estar das pessoas, mas igualmente de suas atitudes e propensões. Um caso em que a observação do comportamento do *afligido* é particularmente importante é o da constatação de um processo de transformação animal. O especialista deve ser capaz de perceber a atitude presumível daquele que estaria, então, acompanhando, "indo junto" (*-o reve*) com o espírito animal que teria vindo ficar em sua companhia.

Acompanhar aquele que fica junto

As noções de *estar em companhia* e *acompanhar* quem vem se juntar à pessoa são absolutamente centrais. Esta parece ser a forma genérica de representação de processos em que um Mbya estaria sujeito a uma má (*vai*) influência ou saber que causa mudanças, mais ou menos visíveis, em seus hábitos rotineiros, no comportamento para com os parentes e, enfim, em sua condição de saúde.

Uma mulher contou-me que esteve casada, quando jovem, com um homem que era capaz de coisas miraculosas, como fazer aparecer compra (mantimentos) ou dinheiro. Um dia sua mãe disse-lhe, então, ter visto quem "andava com ele", isto é, referindo-se ao espírito

jaguar que o acompanhava, a partir do que teria a jovem, então, abandonado o marido. Conforme observou, corria o risco de acompanhar ela própria (definitivamente) aquele que teria vindo juntar-se ao seu cônjuge.

Há espectros de crianças mortas, disse Osvaldo, que vêm "ficar junto" de nossos filhos e filhas enquanto dormem, chamando-os para brincar, situações em que devemos usar *petÿgua* e afastá-los, para que deixem de incomodá-las no sono.

~~"Andar junto", "ficar junto" ou "ir com" são expressões que correspondem ao agir sob a influência do entendimento de um outro ser, subjetividade ou força que estaria inspirando o comportamento das pessoas,~~ que, por sua vez, podem "usar" (*-ipuru*), como costuma-se dizer, aquelas capacidades ou saberes. *Oje'a ndereko* ("junta-se ao seu modo ou seu costume") é a maneira de referência utilizada pelos Mbya para indicar que alguma potência se liga à pessoa e possivelmente orienta suas atitudes, afetos e hábitos.

O sentido mais efetivo disto parece estar no processo definido como *–jepota*, que refere-se à passagem da condição de humano à de ser pertencente a alguma espécie animal[15]. Isto pode acontecer com homens, mulheres ou crianças, e o processo é quase sempre descrito como um evento que envolve a comunicação entre a pessoa e um sujeito animal que a seduz, fazendo-a acompanhá-lo até a sua morada ou seu universo social.

Conversando sobre o tema, muitos Mbya podem dizer que isto já não acontece tanto nos dias de hoje, mas acontecia sempre antigamente. Poderão, então, contar histórias de gente já morta de quem se sabe ter sido vítima de *–jepota*, como o xamã Augustinho contou-me de sua cunhada, uma das irmãs de Marciana, que teria sido dada como morta e enterrada, a seguir deixando a cova no cemitério e assumindo a forma de onça (*xivire ojepota*). Quando isto ocorre - e casos semelhantes são relatados por diversas pessoas -, ~~o animal deve ser morto~~, todos dizem. Ainda que se reconheça nele o(a) parente, representa grande ameaça para os vivos, que não sentem pena nesta hora e se juntam (os homens) para matá-lo. No caso mencionado, Augustinho disse que a onça teria sido levada por brancos para um circo, mas não faltam histórias em que ex-parentes assim transformados teriam sido mortos pelos próprios Mbya.

---

[15] Na literatura sobre o tema entre os Guarani, pode-se ver uma lista de espíritos citados como causadores de *ojepota*. Schaden ([1954]1962:89) cita o "Arco da Velha *e 'outros bichos'*, como sapos, cobras e assim por diante" (grifo meu). Chase-Sardi (1992: 46) lista espíritos-donos "de los accidentes naturales" (*yapójáry*, *itajáry*, *ytujáry*) e espécies de monstros chamados *jagua* ("monstros ferozes"), além dos *yvyja*, espíritos que viveriam na terra ou abaixo dela, num plano cósmico inferior. "Todos estos seres pueden provocar la posesión de un hombre o una mujer, el temido *jepota*". Em minha pesquisa de campo entre os Mbya, o processo referido como *–jepota* remete sempre à reunião de uma pessoa mbya com uma espécie animal, com que se passa a conviver e da qual assume-se os hábitos e a forma.

A transformação que se evidencia na morte, no caso mencionado, é uma variante do evento típico que é contado entre os Mbya como o sumiço do homem ou mulher que, seduzido pelo bicho, vai embora com ele, isto é, vai viver conforme aquele com quem se uniu sexualmente. Esta não é em absoluto uma imagem ligada exclusivamente ao tempo dito antigo (*yma*) ou a eventos míticos. É uma preocupação atual muito presente entre pessoas que residem numa mesma aldeia, que não deixam de estar atentas aos hábitos e comportamentos umas das outras. Não é incomum que um pai ou mãe desconfie dos modos de seu próprio filho ou filha e se dirija a um xamã para aconselhamento e solicitação de ajuda. Em um encontro casual com Ilda na cidade de Parati, uma moradora de Bracuí contava dos comportamentos estranhos de sua enteada, que não parava mais quieta junto dos seus em casa, não queria comer e só gostava de frequentar o rio ou andar pelas estradas. Como pude constatar, tratava-se do risco evidente de uma transformação, pelo que a senhora comunicava, então, seu desejo de levar a moça até a *opy* de Araponga, dizendo a Ilda da confiança que depositava em seus pais para tratar o caso[16].

Assim como nesta ocasião, por muitas vezes pude participar de conversas em que tornava-se evidente o perigo em torno de alguém que frequenta intensivamente os banhos de rio ou caminhos no mato e a suspeita que recai particularmente sobre meninos e meninas na fase em que estão por iniciar sua vida sexual. Mulheres hoje casadas e com crianças podem contar alguma história em que teriam se encantado na juventude por alguém que lhe apareceu como o homem mais bonito que já teriam visto, mas que, na verdade, não era gente. Por pouco não teriam, também, deixado de ser Mbya, indo junto com o mesmo, não fosse a intervenção de algum parente para evitá-lo.

É o que se ouve, também, em narrativas que muitas crianças conhecem e sabem contar desde cedo, histórias que falam de transformações de um jovem ou uma jovem mbya em jaguar (*xivi*), em anta (*mbore*), em "sereia" (*piragui*) etc. Numa noite ouvi algumas destas histórias na casa de Ilda, em Araponga, contadas por ela mesma ou Etelvina, sua tia que nos visitava, e mais tarde repetidas por Márcio e Márcia, filhos de Ilda que tinham à época 11 e 9 anos de idade respectivamente. Nestas narrativas, um homem desconfiava das andanças de seu filhos e filhas pelo mato ou rio e os questionava. Os jovens, que sempre diziam ocupar-se nestes lugares de algum afazer, como a vigilância de armadilhas, a capina de pés de palmito ou que apenas se banhavam, na verdade, copulavam com parceiros animais, chegando um

[16] Na Amazônia, a mudança de comportamento para com parentes e a perda da identidade humana são temas correlatos. Entre os Cashinahua, quando uma pessoa rompe repentinamente suas ligações com parentes, considera-se que pode estar tendo início um processo que transformação que a levará a tornar-se um espírito *yuxin*, um animal ou um estrangeiro (Lagrou 2000: 167).

momento em que foram embora definitivamente com os mesmos, deixando, então, a condição humana.

A forma típica do "tornar-se animal" (*-jepota*) entre os Mbya é a da sedução e união sexual. Daí os relatos enfatizarem correntemente a beleza que o espírito animal assume em forma humana, aparecendo como mulher (quando se trata da transformação de um jovem) ou homem (no caso da sedução de uma moça) extremamente bonitos.

Para as meninas mbya, o risco está especialmente associado à chegada da primeira menstruação, quando devem evitar mesmo levantar os olhos na direção do mato (*ka'aguy*) para não correr o risco de ver algum espírito habitante da floresta na forma de rapaz bonito que lhe possa seduzir[17]. Cadogan (1959: 177-179) apresenta um relato em que uma jovem púbere (*iëngue*) encanta-se com o canto de uma ave (*karãu*), buscando, de aldeia em aldeia, o dono do canto para com ele se casar (*iëngue omenda va'e karãu re*).

Mas também os rapazes parecem correr maior risco na transição para a fase adulta, quando estariam, tal qual as meninas, passando por mudanças que, no caso deles, remetem diretamente às transformações na voz ou na garganta. *Ñe'ënguxu,* termo que indica a mudança de voz na puberdade, é o modo de referência aos garotos neste período, que, conforme muitos disseram, encontram-se aí mais susceptíveis ao *–jepota*, ainda que não se veja entre os meninos mbya medidas de resguardo semelhantes às adotadas para as jovens. É possível que o perigo esteja diretamente associado à iniciação sexual no período, sendo a cópula com animal um tema-chave da transformação entre os Mbya.

A questão da conjunção com animal parece-me, contudo, muito mais complexa e não disponho de dados suficientes para tratá-la de maneira sistemática. Se a sedução por animal é a forma típica dos relatos de transformação entre os Mbya, por outro lado, o tema do *–jepota* não se desvincula da matéria da caça e do consumo de espécies animais. Nunca ouvi uma

[17] O contexto da chegada da primeira menstruação exige resguardo, que consiste fundamentalmente em reclusão em casa, que na prática atual, as jovens mbya fazem de forma mais ou menos rigorosa. É comum terem seus cabelos cortados neste período, os quais devem ser usados para a confecção do *tetymakua*, uma faixa larga de cabelos amarrada acima da panturrilha (possivelmente também nos braços), que, durante minha permanência no campo, vi sendo usada pelo xamã Augustinho umas poucas vezes. Teoricamente não devem ter contato com outras pessoas que não as que residem com ela. O maior perigo para as jovens é claramente o da sedução por espírito animal, daí o sério risco que correm se frequentarem lugares como o rio e caminhos na mata. Em casa, os pais costumam construir-lhes camas separadas e mais altas que as demais, o que parece estar ligado ao cheiro do sangue. Conforme Nírio, isto é feito "para bichinho não ir cheirar". Além de restrições de dieta, como a do consumo de carnes (conforme alguns, também, de açúcar e óleo), não pode cozinhar, regra que se mantém por todas as vezes que voltar o fluxo menstrual ou nos períodos subsequentes ao nascimento de crianças. Muitas mulheres dizem que não se deve tomar banho enquanto não cessa a menstruação. A menina que se resguarda pelo primeiro mênstruo, conforme Marina, nas poucas vezes que sai de casa para as necessidades, deve manter um cobertor sobre a cabeça e não levantar os olhos, alcançando o mato (*ka'aguy*), pois corre sério risco de ver em forma de gente algum animal que poderá, então, atrai-la para que vá morar junto dele. Sobre a associação entre a menstruação e a cópula com *jaxy* ("lua"), veja-se a análise da concepção adiante neste capítulo.

história de alguém que tenha sido vítima de *–jepota* por consumir carne mal cozida de alguma caça, mas questionados diretamente sobre o ponto, os Mbya costumam apontar este risco. Conversando com Lourenço, em Parati Mirim, sobre os cuidados relacionados à caça, ele não deixou de mencionar os perigos de se comer no mato e de não cozinhar suficientemente a carne. Nunca se deve consumir a caça no mato, dizem os Mbya, ainda que se tenha que dormir aí com fome. Deve-se trazer para a aldeia a caça e, sendo tarde, deixá-la para ser consumida no dia seguinte, ou seja, não se deve comer carne à noite. Comer à noite e crua a carne são modos da dieta do jaguar, note-se, opostos ao consumo da carne bem cozida em água e pouco sal e partilhada entre os que moram junto numa aldeia[18].

Ainda o tema do *–jepota* parece associar-se à captura em excesso de determinada espécie animal. O relato de Osvaldo sobre o que lhe ocorreu quando tinha sua primeira filha ainda pequena remete diretamente a este ponto[19]. Em contrário às recomendações de sua mãe, Osvaldo pescou durante dias seguidos, obtendo grande quantidade de peixe, que vendia em sua maior parte, depois de deixar alguns para a mesma (nem ele próprio nem sua esposa consumiam peixe neste período). Contou-me que sua sorte era tão grande para "pegar peixe" (*-jopy* pira) que podia já apanhá-los sem usar isca; eles vinham até seu anzol e eram capturados. Depois de alguns dias, insistindo na pesca, da última vez que foi até o rio, viu um peixe tão grande que pensou, então, se deveria ou não jogar-lhe o anzol, considerando que, sendo daquele tamanho, o peixe seria capaz de comê-lo. Voltando, então, para casa, sentiu-se

[18] Note-se as observações de Cadogan em torno do termo *tupichúa*, que entre os Chiripá aparece como sinônimo de *jepotaá* (Cadogan 1959b: 73 e 1965: 6), sendo também um modo alternativo de referência mbya ao fenômeno dito "*vai-kué jepotaá*: aquel a quien se junta, en quien se incorpora o encarna lo malo, ruín" (1965: 7). Conforme o autor, alguns o descreveriam como "*cho'ó pyrygua ñe'ë*: alma de carne cruda. Ambas definiciones son análogas, porque con *vai-kué*, el maligno, se designa al jaguar, que consume carne cruda [..]. Esta *alma de la carne cruda*, al encarnarse en una persona, la convierte en *vaikué jepotaá*, persona en quien se incorpora el ser maligno, la versión moderna de cuya locusión es *jaguareté avá* [...]" (idem). Apesar de não ter ouvido, em minha experiência junto aos Mbya, sobre *xoó pyrygua nhe'ë*, o lugar conferido ao jaguar comedor de cru enquanto antítese da humanidade mbya fica evidente em narrativas que o apresentam como protagonista e em comentários diretos sobre as maneiras apropriadas de se comer. Por fim, observe-se ainda a analogia apresentada por Cadogan entre o termo *tupichua*, conforme utilizado pelos Kaiowa de Ypané - como uma espécie de alma animal que acompanharia a pessoa desde o nascimento até a morte – e o *eté-ri-vá* guayaki, o "acompanhante do corpo-nome" de uma pessoa ou seu "alter ego animal", que em contextos de violação de tabus, atrairia "al genio del jaguar" (Cadogan 1965: 4-8).

[19] O perigo de transformação animal que correria o homem que faz resguardo por filho (note-se, um período que se estende, ainda que sem as prescrições dos primeiros dias ou do mês subsequente ao nascimento, ao longo dos primeiros anos de vida da criança) é diretamente apontado por Schaden ([1954]1962: 89). Entre os Mbya, as histórias de *–jepota* não costumam mencionar este como um momento particularmente suscetível à sedução por animal, ainda que a restrição ao consumo de carne seja um ponto destacado do resguardo por nascimento de criança (veja-se neste capítulo). Quanto à associação entre resguardo pós-nascimento e *–jepota*, observo a variação já apontada por Cadogan (1959b: 79) para as versões mbya e chiripá do mito em que um jovem une-se aos porcos selvagens, vivendo algum tempo entre eles (na versão chiripá apresentada pelo autor, chamada "*Kunumí ojepota va'ekué Tajasú re*". Enquanto na versão nhandeva (chiripá), a transformação decorre da infração a "leis relativas à couvade" (motivo presente em vários mitos semelhantes narrados pelos Chiripá a Cadogan), nas narrativas mbya enfatiza-se o aspecto da desobediência ao pai que antecede a transformação (sobre isto veja-se o próximo capítulo).

muito mal e a mãe, percebendo, chamou dois xamãs que viviam na aldeia em que moravam nesta época para acudi-lo. Tratando-o com tabaco e orientando-o para que não acompanhasse aquele que estava junto com ele, não abandonasse sua mãe, esposa e filha, os xamãs conseguiram, por fim, se fazer ouvidos por Osvaldo, que viu, naquele instante, conforme me disse, seu corpo prostrado na cama e o reassumiu[20]. Sentia já, a esta altura, sua garganta enrijecida, como se uma corda lhe estivesse amarrada. Comentou: "já estava indo mesmo com o dono". Sua observação posterior explicita: a captura excessiva de uma espécie pode desagradar seu dono, que, "em troca", diz Osvaldo, pode querer levar consigo aquele que caçou ou pescou excessivamente[21].

Neste caso, é a relação com um mestre ou dono de determinada espécie que está em foco, este podendo ser também o encontro que aparece em algumas histórias em que o espírito-dono de certa espécie encontra-se na floresta com um caçador mbya, levando-o até a sua aldeia e oferecendo-lhe uma filha em casamento. De todo modo, o evento do *-jepota* não deixa de ser definido como envolvendo a comunicação entre um Mbya e esta subjetividade que lhe aparece em forma humana e lhe convence a acompanhá-lo. *Levar* consigo a pessoa mbya ou esta *ir com* o espírito animal é a forma deste processo em que se deixa os parentes humanos para viver com outra "gente", aparentando-se com ela[22]. Voltando ao tema mais

[20]O fenômeno do *–jepota* põe em questão a consciência e a escolha daquele que pode ir com quem se juntou a ele ou ela, tornando-se definitivamente um Outro (aparentando-se ao animal que o convenceu, portanto, a acompanhá-lo), ou voltar aos seus, parentesco que o xamã fará de tudo para trazer-lhe de novo à consciência. Em várias matérias tratadas nesta tese a relação entre consciência e deslocamento elabora-se como um aspecto central do pensamento mbya sobre a pessoa. Vimos nos capítulos anteriores como o tema da consciência (sobre o próprio estado e sobre os contextos relacionais de que se participa) se traduz em práticas de deslocamento por lugares; veremos mais tarde, como o nascimento das pessoas será também matéria das decisões sobre "ir" ou "ficar" (na Terra) e como a própria noção de "alma" enquanto potência de existência traduz-se em capacidade de consciência e volição que se manifesta em autonomia de movimento. Movimento motivado é um tema que parece estar sempre em foco no tratamento dos estados pessoais e da agência humana.

[21]Ainda que não pratiquem regularmente a caça, os Mbya não deixam de afirmar e pôr em prática uma ética que é traduzida como "não abusar", a qual parece se ligar diretamente ao consumo. O fundamental aqui é não deixar de consumir – e completamente – animais capturados. Assim, se um animal é encontrado numa armadilha, ainda que não esteja mais sua carne fresca ou que trate-se de uma espécie normalmente não consumível, deve o caçador levá-lo e oferecê-lo a quem se disponha - ou "saiba", como dizem os Mbya – comê-lo. Foi o caso de uma pequena onça trazida por Lourenço para a aldeia de Parati Mirim e ofertada ao cacique e sua esposa.

[22] A disputa por indivíduos que se deseja aparentar é um tema central das cosmologias ameríndias. Como observa Fausto, (2002) ao focalizar a atividade cinegética na Amazônia e contrastando-a com a floresta boreal americana, no caso amazônico "humanos e animais estão imersos em uma rede sociocósmica onde se disputam potencialidades de existência e capacidades reprodutivas (em sentido amplo) [na qual] a oposição fundamental não é entre ser ou não ser humano, mas sim entre ser ou não ser parente (e entre ter ou não ter parente) [...]. Nesse universo [...] humanos ou não-humanos, vivos ou mortos, relacionados como meta-afins (Taylor 2000: 312) procuram capturar pessoas para transformá-las em parentes" (Fausto 2002b: 14). A seguir, o autor se refere a formas de *predação familiarizante* presentes no xamanismo e nas atividades guerreira e ritual de diversos grupos amazônicos, mas chama a atenção, também, para a direção inversa do aparentamento, quando humanos são capturados: "[...] os não-humanos também capturam humanos, seduzindo-os e/ou predando-os, para transformá-los igualmente em membros de sua comunidade. A predação está, assim, intimamente associada ao

abrangente do agir humano e sua relação com o que fica junto (*-je'a*) da pessoa, pode-se dizer que este é um processo exemplar do *agir-conforme* uma potência externa que vem se unir a um homem ou mulher mbya. O agir aqui completa-se no ato da pessoa acompanhar efetivamente o animal, assumindo sua forma e modo de vida. Evento a que está sujeito todo Mbya e que mobiliza constantemente a atenção dos que vivem juntos, a transformação animal é, assim como a doença, processo que se cuida para evitar, ou, se já em andamento, para reverter. Distintos na forma que assumem, ambos levam ao mesmo desfecho: o afastamento definitivo da pessoa de sua condição humana. Na doença, pela introdução de agentes patogênicos enviados por espíritos-donos ou feiticeiros, atos que *não se vê*. Na transformação animal, pela comunicação com quem *não se deveria ver, mas se vê (ou ouve-se)*.

Levantar o que os deuses fazem descer

A abordagem da noção de *tekoaxy* demonstrou a extensão que compreende a idéia de imperfeição e a ênfase que discursos e práticas mbya diversos colocam sobre a vulnerabilidade a que estão sujeitos os vivos. A vida é uma condição de risco principalmente pelas relações que nunca se deve estabelecer, mas que não se pode absolutamente evitar. ~~Perigos do encontro indesejável com forças invisíveis que povoam os lugares terrenos, *maus* entendimentos que se traduzem propriamente no risco de que humanos podem, a qualquer momento, deixar a sua condição de humanidade. Os Mbya não cansam de afirmar a existência destas potências perigosas que se levantam (*-pu'ã*) pelos caminhos em que se anda na Terra.~~

Como já foi dito, a mesma ênfase encontramos no que pode-se ler como a contrapartida desta noção. Justo por que a vida é uma condição altamente instável, deve-se estar cuidadosamente atento ao que *pode acontecer* às pessoas, e, mais que isto, deve-se "erguer" (*-gueropu'ã*) aqui na Terra, para fazer frente àqueles outros saberes (nocivos) que se levantam, os "bons" ou "belos" (*porã*) conhecimentos transmitidos pelos deuses. Isto vale para cada pessoa, mas é também a forma de compreensão da continuidade da humanidade de modo geral. É preciso manter o fluxo das forças que as divindades continuam enviando à Terra desde a sua criação, a começar pelo envio de almas através da concepção de crianças, e de nomes-palavras que a elas se ligam.

---

desejo cósmico de produzir o parentesco" (idem: 14-15; grifo meu). ~~Ainda que não possamos falar em predação familiarizante entre os Guarani contemporâneos, o motivo associado à *predação* acima referido está claramente posto no processo que os Mbya chamam *jepota*.~~

É o pôr em prática as capacidades de entendimento adquiridas da relação com Nhanderu que garante a soma renovada de forças existenciais. Este é o teor dos discursos e práticas cotidianas dos Mbya, da atenção aos sonhos às sessões de reza. Produzir bons entendimentos e agir conforme os mesmos, ou praticar a "boa ciência" (*arandu porã*) de Nhanderu é a única maneira de "fortalecimento" (*mbaraete*) da existência como humanos (Mbya).

A palavra *mbaraete* traduz, a propósito, uma noção central à definição da relação com os deuses, atualizada através da concepção de novas crianças, ou a cada dia na reza e outras formas de escuta daquilo que eles "contam" (*-mombe'u*)[23].

Aqui o pensamento mbya elabora a noção de entendimento em sua versão positiva. Saber aplicável em matérias diversas, como a prática do deslocamento ou a cura de doenças, sua eficiência é sempre considerada em termos da capacidade de fazer durar a própria existência, daí os que vivem muito serem respeitáveis em sua "sabedoria" (*mba'ekuaa*)[24].

Pais e mães fortalecem-se pelo nascimento de crianças que lhes são enviadas pelas divindades. Fortalece-se quem levanta palavras e cantos ouvidos dos deuses nas *opy* ou aquele que não deixa de "pensar em Nhanderu", como dizem com frequência os Mbya, podendo ouvir algo dos deuses e ser capaz de acreditar (*-jerovia*) no que obtém, então, como entendimento. Fortalecem-se e adquirem "coragem" (*py'a guaxu*) os que, agindo desta maneira, tornam-se capazes de afastar a doença e a morte, protegendo a própria saúde e a dos parentes a quem disponibilizam seus saberes.

"*Xepy'aguaxu*, *xembaraete ajerure*" ("me encoraje, me fortaleça, eu peço") são frases que se ouve repetidas vezes nas casas de reza, por quem se levanta para dirigir palavras a Nhanderu. A persistência do pedido se reforça, ainda, numa fórmula muito comum que utiliza o termo *jevy* ("de novo") para finalizar frases na reza. Em síntese, pede-se aos deuses que continuem enviando seus conhecimentos e poderes fortalecedores da existência humana,

---

[23] O termo *mbaraete* é traduzido comumente pelos Mbya como "força espiritual". Opõe-se a força física (*poaka*), distinta daquela que se obtém como entendimento "bonito" ou "bom" (*-kuaa porã*) cuja fonte é sempre Nhanderu. Seja o que envolva, desde uma dieta apropriada até a dedicação ao canto-reza, o que parece estar em questão é sempre a comunicação com as divindades ou sua conservação para a produção dos efeitos necessários à vida dos Mbya. Neste sentido é também considerado o consumo de ítens alimentícios que teriam sido deixados pelos deuses exclusivamente para os "guarani", notadamente o *avaxi ete'i* ("milho verdadeiro"). Desses itens, diz-se que, em sua forma plenamente "verdadeira", isto é, "eterna" (*ju*) só existiriam na morada das divindades: *mandu'i ju* ("amendoim divino"), avaxi ju ("milho divino") etc. Compare-se à com a "comida legítima" conforme definida pelos Piro (Gow 1991: 101-103).

[24] Voltarei ao tema da longevidade e à coincidência entre sabedoria e o ser longevo ao tratar da função xamânica e mais tarde na discussão do tema mbya da duração em comparação a outros tratamentos guarani do problema da vida breve (capítulo 5). Noto, quanto a esta percepção do entendimento, que ela se opõe justamente ao "mau entendimento" dos humanos que não são capazes de perdurar na Terra, o que aparece, por exemplo, na explicação da ocorrência da morte (cf supra).

ainda que se saiba dos limites experimentados pelos que aqui vivem: pede-se que novamente se obtenha "fortaleza", se "engrandeça o coração" (*-mbopy'a guaxu*, literalmente), a despeito das tantas manifestações de *tekoaxy* entre os vivos. Como se lê em um trecho recolhido por Cadogan em *Ayvu Rapyta* (1959: 123):

> "*Ne ma'endu'a porã i vy a'e katu ñane renonde ijapy ri ma jepe, tenonde gua ma vy ñande reko mbojoapy jevy jevy i eno'ãmy va'erã*".
> ("Si te acuerdas de ellos [dos deuses] como es debido, aunque nuestros días tienem fin, los Primeros añandirán repetidamente días a nuestra vida, alargándola").

À imagem da possibilidade de ruptura a qualquer momento da condição de vivente contrapõe-se a afirmação de uma atitude diária de atenção ao que possa vir de Nhanderu e *juntar-se à pessoa* para fazer frente às abundantes potências causadoras de maus estados. A vida humana precisa ser fortalecida *repetidamente* pelos bons entendimentos. Repetição na reza e no que ela pede a cada vez que vai sumindo a luz do sol e se vai à *opy*; atenção cotidiana ao modo como se acorda do sono (ou sonho) a cada manhã, uso constante do tabaco, que aguça a percepção-aquisição dos poderes-saberes oriundos das divindades e afasta as doenças, tudo isto são maneiras de fortalecer a vida, que a cada dia se renova[25].

A despeito de um *teko* (dito) *-axy*, de uma vida imperfeita, fortalece-se nela. Este o saber dos que se alegram no canto e na dança, dos que acham os meios de evitar a dor e "esfriar" (*-mboro'y*) a raiva, dos que são capazes de ouvir e ver o que de verdade os deuses contam, dos que persistem pedindo tudo isto na reza. Quem *junta* repetidamente estas capacidades, "aguenta", como dizem em português os Mbya, o que venha na sua direção. É capaz de "ficar tranquilo" mesmo na mira da antipatia de outros e superar a doença, renovando sua capacidade de alegrar-se.

Conforme tenho apontado até aqui, o tratamento mbya da condição humana e de sua capacidade de continuidade coincide com o que poderíamos chamar uma teoria do entendimento. Aquele que se fortalece, o faz no entendimento que é capaz de obter dos deuses a cada dia, e aqui novamente aquela noção de um saber ou capacidade que vem se *juntar à pessoa* se faz presente. Saber que depende da "concentração" de cada um para perceber ou "ouvir" o que "conta" Nhanderu, e, igualmente, conhecimento que costumam-se disponibilizar mutuamente aqueles que são ou pretendem tornar-se parentes. Aqui se

[25] A expressão *Javy jevy* ("nos levantamos de novo") é o modo de cumprimento diurno de uso generalizado nas áreas mbya, que parece trazer à consciência dos que assim se dizem o retorno, a cada dia, da claridade trazida por Kuaray e a condição diariamente renovada dos que se levantam na Terra: os humanos.

encontram o trabalho do parentesco e o conhecimento xamânico. Ou, ainda, aqui articulam-se entendimento e autoridade, as experiências ou trajetórias pessoais compreendendo ambas as dimensões, a do *que se sabe por si mesmo* e a do que *podem contar os mais velhos*. A tudo isto retornaremos no próximo capítulo; por ora, devemos nos deter na análise das capacidades de que são dotados os humanos.

****

A partir deste momento, passo à abordagem da noção de *nhe'ë*, alma e nome da pessoa mbya. De início, trata-se de compreender os momentos-chave de seu surgimento ou posição, que envolvem fundamentalmente a concepção e a nominação. Num segundo momento, que terá continuidade no próximo capítulo, tratarei de explorar a dimensão do entendimento fundado na mesma noção de *nhe'ë*, palavra-alma, em seus desdobramentos no campo do xamanismo e ritual. Continuaremos, a esta altura, a analisar a produção da pessoa, que sugiro sempre intrinsecamente vinculada à produção de "sabedoria" (*mba'ekuaa*).

Princípio que anima a pessoa

Entre os Mbya, o termo usado para a referência ao princípio imaterial que se instala no corpo de uma mulher que irá conceber uma criança é *nhe'ë*, que designa, também, a linguagem humana, a fala. Alma enviada pelos deuses para encarnar-se na Terra, *nhe'ë* ou o nome a que se liga é o que anima a pessoa enquanto ela permanece como vivente, voltando, em seguida à sua morte, à condição divina que a origina.

Nas línguas tupi-guarani duas formas são encontradas para a designação dos componentes imateriais da pessoa: aquelas que Viveiros de Castro analisou nas protoformas **anga* e **a'uva* (Viveiros de Castro 1992: 208). Nem sempre ambas estão presentes numa mesma língua ou são plenamente correspondentes quando se passa de uma língua a outra. Mas, em geral, dois aspectos são definidos nas teorias das almas destes grupos: um que pode ser glosado como "princípio vital", cuja atividade anima o vivente, princípio dotado de autonomia, capaz de liberar-se ocasionalmente do corpo que habita, e outro, "imagem-sombra", projeção externa e passiva da pessoa, que na morte torna-se frequentemente espectro. Na maioria dos casos, esta dualidade toma sua forma plenamente acabada com a

morte, com os destinos diversos seguidos pelos aspectos ativo-consciente-imortal e passivo-inconsciente-corruptível nos quais, então, se divide a pessoa[26].

A comparação entre diversos grupos tupi-guarani apontou o caso guarani como aquele que apresentaria a maior elaboração e acabamento desta forma dual, já que nestas cosmologias seriam definidos claramente dois aspectos não apenas de destino, mas também de origem da pessoa, duas almas radicalmente distintas, cuja definição marcaria de modo forte o caráter ambíguo dos humanos, dotados, então, de uma alma animal destinada à degeneração na terra, e outra, divina, que a partir da morte progrediria à imortalidade (Viveiros de Castro 1986: 638).

Particularmente a análise de Nimuendaju ([1914]1987) sobre as noções apapokúva de *ayvucué* e *acyiguá* e as informações de Schaden ([1954]1962) sobre o mesmo assunto colhidas entre os Nhandeva na década de 1940 parecem fundamentar esta percepção do "dualismo espiritual guarani" que expressaria no nível da pessoa a matriz triádica das cosmologias tupi-guarani (Lévi-Strauss [1964]1991), marcando os pólos da animalidade e da divindade como modos de superação da condição humana, intermediária e ambígua (para o desenvolvimento desta compreensão entre os Guarani, veja-se especialmente H.Clastres [1975]1978).

Entre os Mbya não encontramos uma teoria da alma tal qual aquela presente entre os Nhandeva. Se os Mbya distinguem claramente um aspecto terrestre e outro celeste da pessoa, não concebem uma alma de caráter animal que habitaria desde o nascimento o corpo do vivente[27], ainda que isto não exclua com certeza uma reflexão sobre a animalidade ou o modo jaguar como oposto à humanidade (-divina) pretendida pelos filhos e filhas de Nhanderu na Terra[28].

A distinção entre dois aspectos pessoais para os Mbya ocorre apenas na morte, quando se perde a condição de "viver com o corpo" (*guete reve*), momento que muitos costumam traduzir como aquele que divide a pessoa na "alma que vai" e o "(ex)corpo que fica (na Terra)". Nas palavras de Tereza da Costa: "*Xeretekue opyta yvypy, xenhe'ë oo Nhanderu ápy*"

[26] Para uma análise detalhada destas formas em diversas línguas tupi-guarani, veja-se Viveiros de Castro (1986: 512-517).
[27] O que já teria sido apontado por Cadogan (1952: 33) e Schaden ([1954]1962: 119). Note-se , contudo, que o primeiro define, de toda maneira, uma "alma de origem telúrica" designada *teko achy kue* (idem). Veja-se anteriormente a discussão sobre a noção de *tekoaxy*.
[28] A figura paradigmática do jaguar enquanto comedor de carne crua, presente nas histórias contadas atualmente sobre xamãs antigos que se transformavam em onça e devoravam gente, além da ética da caça vigente nas aldeias atuais, conforme a qual o caçador deve trazer para a aldeia sua presa e promover ampla partilha da carne não deixam de indicá-lo. Veja-se as observações anteriores no comentário sobre o *–jepota*.

("meu ex-corpo fica na Terra, minha alma vai para junto de Nhanderu"). Mas a dualidade já estaria de certa forma presente na idéia de que, além da alma, *nhe'ë*, as pessoas vivas carregam igualmente uma "sombra", dita *ã*, aquela que originaria com a morte o espectro *angue*, ex-*ã*, que Cadogan definiu como correspondente ao "produto da mortalidade de um ser humano (...) cuja posição normal é a vertical [*ã*]" (Cadogan 1959: 188).

O termo *ã* (veja-se *â* em Guasch 1948: 39, e *âng* em Montoya 1876: 39-40) designa a imagem fotográfica e a sombra projetada da pessoa, sendo comparado a "alma" geralmente em contextos explicativos, quando os Mbya dizem que *nhe'ë* é como esta "sombra", que se vê escura refletida no solo, sendo a "alma", contudo, "clarinha" ou "branquinha", invisível. Tal qual para os Paï-Tavyterã, opõe-se aqui o que pode-se chamar uma "alma do corpo", *ã*, visível como sombra enquanto vive a pessoa, àquela outra alma, *nhe'ë*, "que se manifesta através do falar", tida normalmente como "alma espiritual" (Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 248-249).

Conforme Cadogan, o *angue* resultaria do comportamento imperfeito dos humanos enquanto vivos, "debiendo su genesis exclusivamente a las pasiones e imperfecciones inherentes al ser que vivió erguido: *o'ã va'e reko achy kue*" (Cadogan 1959: 189), no que se assemelharia à alma apapokúva de caráter animal, o *acyiguá* (idem: 187).

Não encontrei entre os Mbya com que convivi nenhuma noção de um aspecto da pessoa que, em vida, acumularia os efeitos de seu "comportamento imperfeito". Como apontei na abordagem da noção de *tekoaxy*, a agência humana parece ser antes pensada como resultado de capacidades que vêm se juntar, colar-se às pessoas, orientando-as no agir; saberes e poderes que são percebidos como de origem externa a elas. Estes não produzem como efeito, ao que parece, qualquer espécie de alma que pudesse desenvolver-se juntamente com sua trajetória individual. Não haveria, portanto, entre os Mbya, a noção de uma alma que se constitui na história de seu dono, ligada ao temperamento e aos seus modos alimentares, como seria o caso para os Nhandeva (Schaden [1954]1962: 116). Maus comportamentos para os Mbya estariam relacionados antes a desfechos perigosos a que podem levar os envolvidos que à produção de um aspecto animal da pessoa, isto é, interno e capaz de crescer com ela[29].

[29] É possível sim que a justificativa da morte de alguém por seu agir "feio" ou "mau" (*-vai*) ganhe ênfase na posição de *angue*, quando se diz que a pessoa, por seu mau comportamento, não seria aceita por Nhanderu ao ascender ao "alto" (*yvate*), tendo que voltar e vagar pela Terra como espectro. Aqui *angue* é tido como destino alternativo – ruim – de *nhe'ë*, ênfase que se faz ao "sofrimento", como dizem os Mbya, dos que andam (vivem) sem condição plena de vida na Terra. Em tese, contudo, nunca se admite destino diferente do celeste para *nhe'ë*. Mesmo para o caso de alguém que teria se tornado animal (*-jepota*), não se diz claramente que o bicho leve seu *nhe'ë*. Alguns chegam a admiti-lo, mas a maioria alega que *nhe'ë* pertence completamente a Nhanderu, sempre voltando para ele.

Minha impressão é que no caso mbya a teoria da pessoa define como central uma condição normalmente traduzida como viver "com o corpo" já referida, que coloca em primeiro plano a atenção a *nhe'ë,* princípio de vida e de consciência capaz de garantir esta condição enquanto não se libera definitivamente de seu portador (sobre a corporalidade, veja-se adiante). Daí o foco privilegiado sobre os estados "alegre" (*-vy'a*) ou "não-alegre" (*ndovy'ai*) de *nhe'ë* diretamente ligados à possibilidade de sua volta à condição celeste de origem ou, noutras palavras, da morte daqueles de quem se diz que o "*nhe'ë* não quis mais ficar" (*ndopytaxevei inhe'ë*).

Se os movimentos de *nhe'ë* entre a morada celeste dos deuses e a Terra definem a própria duração da pessoa - cuja constituição inicia-se com o envio de uma alma oriunda de certo lugar divino no *alto* e o desaparecimento ocorre quando esta *vai* definitivamente para junto de Nhanderu -, é o risco deste desfecho que ocupa efetivamente a atenção dos que estão durando.

O caráter de *nhe'ë* de princípio destacável do corpo que habita aparece, assim, na teoria mbya da alma, elaborado principalmente sob o enfoque da perda possível deste princípio vital, pensada menos como decorrência da agência de outros sujeitos (conforme já foi comentado) que do desejo de abandonar a Terra pela alma que nela não se alegra.

Neste ponto podem-se articular os temas da alegria e da leveza de *nhe'ë*. Uma mulher jovem contrapôs, certa vez, *nhe'ë* à "sombra" (*ã*), afirmando ser esta última pesada, enquanto *nhe'ë*, por sua leveza, deixaria mais facilmente o corpo a que se liga em situações que lhe desagradassem. Ouvi o comentário sobre o risco de que vá embora (para Nhanderu) o *nhe'ë* de alguém algumas vezes vinculado à afirmação de que "o guarani se zanga por qualquer coisinha", neste caso, já querendo "ir".

É sempre em função do ficar alegre que se expressam os movimentos de *nhe'ë*, não apenas entre a Terra e o mundo celeste, mas também no deslocamento entre lugares terrestres, quando *nhe'ë* pode deixar de acompanhar seu portador em alguma andança por conta de seu próprio desejo de ficar ou não em determinado local. Neste sentido, ouve-se frequentemente comentários a respeito dos estados de alegria ou descontentamento de *nhe'ë* quando se fala sobre os deslocamentos entre aldeias. Pode-se interpretar certa insatisfação quando se muda de uma aldeia para outra como abandono da pessoa por seu *nhe'ë*, que ficaria na área deixada. Foi o que teria ocorrido na morte de um rapaz cuja ida para uma aldeia em São Paulo teria deixado descontente sua alma, que não saiu, então, de Parati Mirim, conforme contou-me a xamã Tereza da Silva. É o que ocorre, também, com certas crianças no contexto de uma mudança residencial, quando é preciso, então, que o pai e/ou a mãe - ou, através de seu

pedido, um xamã - rezem para que venha a alma do filho ou filha que não se alegra no novo local de moradia. De modo que se o *nhe'ë* é o princípio que anima os viventes, sua atividade é a da própria produção de alegria, que, quando deixa de ser suficiente pode resultar na morte. Como resumiu para mim a mesma xamã: "*inhe'ë ndovy'ai omano*" ("não estando alegre seu *nhe'ë*, morre [a pessoa]").

Não parece haver entre os Mbya uma definição clara das atividades de *nhe'ë* enquanto alma liberada temporariamente do corpo, capaz nesta condição de capturar capacidades existenciais, como ocorre entre outros grupos sulamericanos[30]. Ainda que a percepção através do sonho ocupe um lugar central na produção de conhecimentos fundamentais à vida humana e à sua continuidade, os Mbya não vinculam com clareza o tema da liberação da alma àquele da captura de saberes ou poderes do exterior divino. ~~Não há consenso quanto ao tema do abandono da pessoa por seu *nhe'ë* durante o sonho e nem se fala em viagens que o xamã faria até o mundo dos deuses no ritual e na cura.~~

É possível, conforme algumas pessoas, que o *nhe'ë* de quem sonha com um lugar desconhecido tenha se deslocado até lá, o que indica normalmente que um dia o sonhador vai efetivamente ver tal lugar. Osvaldo, que veio a conhecer Parati Mirim em 2003, após nossa vinda do Paraná, contou-me já ter visto o lugar em sonho anteriormente, com seu litoral recortado, as ilhas, o mar. Iracema observou sobre o sonho que lhe contei antecedendo nossa viagem ao Paraná, estado que até então eu não conhecia, que minha alma (*nhe'ë*) teria ido antes. Assim comentou: "*nhanenhe'ë oo mombyry a'egui ouju nhanenhe'ë apy jevy (...) oguejy jevy nhanenhe'ë*" ("nossa alma vai longe e de lá volta de novo nossa alma aqui outra vez (...) *desce* de novo nossa alma". Meu grifo quer chamar a atenção para certa noção de que *nhe'ë* desloca-se pelo alto, possivelmente ao modo de passarinhos (v. a seguir o comentário sobre a concepção de crianças).O velho Hilário, morador de Bracuí à época, contudo, negou-me a possibilidade de que *nhe'ë* saia, dizendo que só a "sombra" (*ã*) poderia fazê-lo, já que *nhe'ë* nunca deixa o corpo enquanto vive a pessoa. Sonhos com parentes que se encontram em outras aldeias podem, também, ser interpretados como a vinda do *nhe'ë* daquele que foi visto nele. E ainda sonhos de uma mulher ou seu marido que revelam o início de uma gestação costumam ser comentados como a vinda do *nhe'ë* da criança que vai nascer (cf. a seguir).

De todo modo, deve-se notar que a possibilidade da perda de *nhe'ë* em sonho não é um aspecto valorizado. Ao ser questionada sobre o ponto, uma mulher disse-me que certamente não aconteceria, comentando "*rexai*" ("você está sadia"). Ser abandonada pela

[30] Veja-se, por exemplo o *–a'owa* ou "duplo onírico" parakanã, que corresponde a "uma forma de existir que só se manifesta na experiência onírica" (Fausto 2001: 345).

própria alma parece ser algo que se concebe apenas nas situações em que deixa de alegrar-se a pessoa, traduzidas frequentemente como doença (cf supra). O que parece ocorrer é que a teoria mbya da alma e do conhecimento xamânico coloca no centro a capacidade perceptiva de *nhe'ë* vinculando-a, contudo, fracamente ao seu aspecto de alma-livre, este focalizado prioritariamente da perspectiva do risco do desaparecimento da pessoa que é abandonada por seu *nhe'ë*. Enfim, práticas como a de sonhar ou "ver no sonho" (*-exara'u*) ocupam um lugar tão importante entre os Mbya quanto em outras sociedades Tupi-Guarani, mas não se define entre os primeiros claramente uma atividade de alma-livre. Arrisco a dizer que não é preciso sequer saber exatamente o que (ou quem) veio ter com um sonhador mbya durante o sono, mas antes estar atento aos resultados que a experiência produziu naquele que sonhou: efeitos físicos, mudanças de humor, sentimentos ou sintomas que podem-se atualizar na passagem à vigília.

Observo aqui o comentário feito por Bartomeu Melià em relação ao modo de apropriação "do Guarani" de cantos transmitidos em sonho: "Tal vez los que se puede decir es que el Guaraní es un *organizador consciente y un transformador poetico de su sueño*" (Melià 1991: 91, grifado por mim). Parece que também entre os subgrupos guarani que definem explicitamente um aspecto anímico que se desloca durante o sonho - como é o caso dos Kaiowa, em que *nhe'ë* seria constituída por três aspectos, entre eles *tyvy mirï*, que passeia enquanto dorme seu portador -, mesmo nestes casos, um outro aspecto "vigia o corpo" (aqui, *tyke'y mirï*) até que volte a porção-alma em viagem, que corre o risco de ser capturada por *pytümbóry*, espíritos que habitam os sonhos podendo deixar a pessoa sem ânimo: "'*nde revy'ái*', te falta el ánimo" (Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 248).

Se não é possível falar com precisão sobre as possíveis viagens de *nhe'ë*, parece-me fora de dúvida que os Mbya concebem esta alma como a sede do conhecimento adquirido dos deuses para a manutenção da existência. Chamo a atenção para um ponto que mais tarde buscarei aprofundar. Em contraste com outras cosmologias amazônicas, podemos dizer que os ~~Mbya não privilegiam, na atividade da alma, a via do deslocamento, mas antes a da "concentração", conforme uma tradução de uso comum~~ nas aldeias. Isto é, a via da *escuta* dos saberes originados nas divindades. Alguns aspectos desta atividade de percepção serão tratados no próximo capítulo. Por ora, é interessante notar que se aqui o deslocamento não é o meio privilegiado do conhecimento, por outro lado, a atividade de *nhe'ë* não deixa de desdobrar-se constantemente ela própria, em deslocamentos efetivos da pessoa.

A seguir, passo ao comentário de *nhe'ë* em sua dimensão de "palavra" ou "fala" (*ayvu*).

Alma, linguagem, consciência

A correspondência entre as noções mbya de *ayvu* ("linguagem"), *'e* ("dizer") e *nhe'ë* (alma-palavra de origem divina) foi muito bem apontada por Cadogan, a partir da análise dos textos mbya apresentados em *Ayvu Rapyta* (1959), onde a "linguagem", *ayvu*, aparece como obra primeira da divindade e fundamento da existência humana, esta sendo traduzida como capacidade do "dizer-se" - pela palavra-alma que ganha vida na Terra - ou correspondendo ao "manter erguido o fluir do [próprio] dizer", conforme a definição do nome pessoal, *ery mo'ã a*[31].

Nhe'ë define-se, então, como "palavra", "nome", ou ainda o "dizer" (*'e*), princípio vital que é ao mesmo tempo condição de existência e princípio de divindade contido na humanidade mbya (Cadogan 1952,1959: 23-28; 185-189). O que se torna "erguido" (*-ã*) na Terra, o faz enquanto "dizer" e só se mantém nesta condição na medida em que os humanos sejam capazes de preservar o fluxo de "palavras" - nomes, cantos, potencialidades *dizíveis* –, as quais deve-se igualmente "fazer erguer" (*-gueropu'ã*) quando enviadas pelos pais e mães divinos dos Mbya ou de suas almas-palavras.

Para os Guarani de um modo geral e particularmente entre alguns autores que compreendem seu modo de vida enquanto uma "experiência religiosa", como é o caso de Bartomeu Melià (1989, 1991) e Graciela Chamorro (1995, 1998), o ponto foi objeto de grande elaboração, especialmente para a afirmação da centralidade da noção de "palavra" seja para a psicologia, a sociologia ou a teologia destes grupos. A "palavra" estaria sempre no centro, ou "(seria) tudo" para "o guarani" (Melià 1989: 306):

> "Dom da palavra por parte dos Pais 'divinos' e participação da palavra por parte dos mortais marca o que é e o que pode chegar a ser um guarani. O certo é que a vida do guarani, em todas as suas instâncias críticas – concepção, nascimento, recepção do nome, iniciação, paternidade e maternidade, enfermidade, vocação xamânica, morte e post mortem – define-se a si mesma em função de uma palavra única e singular que faz o que diz, que de certa forma consubstancia a pessoa (Melià 1989:309).

[31] O termo *ayvu* pode ser também utilizado como substituto de *nhe'ë* na designação da alma humana, ainda que prevaleça o uso deste último na prática. Cadogan demonstra as variações entre *nhe'ë* e *ayvu* do guarani antigo aos dialetos contemporâneos mbya, apapokúva e ava-guarani, para concluir a equivalência, em todos estes contextos linguísticos, entre "linguagem" e "alma de origem divina" (Cadogan 1952: 33). O mesmo autor observa a relação entre *'e* ("dizer") e *–eepy* ("resgatar o dizer"), este último verbo sendo usado pelos Mbya no contexto da "ressurreição de esqueletos" de pessoas mortas (Cadogan 1952:33 e 1959:186). Para uma análise detalhada destas palavras e também da designação do nome pessoal mbya como *erymo'ã a*, veja-se o último capítulo de *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1959:185-189).

O que Melià e mais tarde Chamorro pretendem afirmar é que muito mais que uma noção de alma-palavra, isto é, definida enquanto aspecto da pessoa, as elaborações dos subgrupos Guarani em torno dos termos *ayvu* e *nhe'ë*, que servem à definição da alma de origem e destino divino, expressam uma percepção da "vida (em sua totalidade) como experiências da palavra, como atos de dizer-se" (Chamorro 1995: 23). Todos os momentos cruciais no ciclo de vida da pessoa kaiowa seriam expressos enquanto "assentamento", "revelação", "risco de desapego" ou "perda definitiva de assento" sempre desta *palavra*. Mas não só isto, a produção da humanidade "guarani" dependeria fundamentalmente da atualização de uma vivência "religiosa" da palavra:

> "A palavra, o nome, a oração, o canto, a invocação medicinal, a profecia, a exortação político-religiosa, todas estas formas de dizer-se" (*ñembo'é*) são a forma privilegiada da religião guarani. O guarani é religioso porque se faz palavra e, ao se fazer palavra, participa dos Primeiros Pais, pais das almas-palavra. A religião guarani é uma religião da palavra inspirada" (Chamorro 1995: 317-318).

Posso dizer que tomo - abrindo mão, contudo, de pôr em primeiro plano a dimensão da "religião" conforme considerada pelos autores -, esta percepção da vida enquanto atualização constante da "inspiração" por potencialidades divinas *dizíveis* para a análise que pretendo da noção mbya de alma como fundamento do conhecimento.

Se o conhecimento ou o "bom" ou "belo" (*-porã*) entendimento necessário para a preservação da condição de vivente dos humanos é adquirido da relação com a divindade, a alma, *nhe'ë*, esta palavra ou nome que vem à Terra, é produto e ao mesmo tempo condição de continuidade do fluxo de saberes e poderes enviados por Nhanderu a seus filhos e filhas mbya. Produto, pois almas que tomam assento (*-pyrõ*) entre os vivos são potencialmente forças que vêm produzir alegria para os que as recebem (v. a seguir); condição, porque é através de *nhe'ë* que seu portador adquire a capacidade de obter mais e mais entendimentos para fortalecer sua própria existência (e, como veremos no próximo capítulo, possivelmente também a de outros humanos). Ainda que não determinem claramente os Mbya a atividade de *nhe'ë* em várias matérias – como a dos sonhos –, é certamente pelo fato de portar esta palavra-nome que se pode ter acesso a novas *palavras* divinas, àqueles saberes que se dizem e ao mesmo tempo devem ser ditos, os quais emanam da fonte divina de vida humana, ela própria gerada ou desdobrada de si mesma enquanto "linguagem", *ayvu* (veja-se especialmente Cadogan 1959).

Conforme o que foi dito, torna-se impossível pensar separadamente a alma das práticas fortalecedoras dos humanos – reza, canto, cura, nominação etc. Não apenas a alma dos humanos manifesta em si a divindade de Nhanderu de quem se origina, mas também as formas do agir humano são ou devem ser veículos do *dizer* de Nhanderu que podem captar. Assim, quem tem alma pode ouvir ou perceber o que é transmitido pelos deuses, pode alcançar a sabedoria (*mba'ekuaa*) por eles disponibilizada. Ter alma é participar de um universo de comunicação que veremos abarca tanto o eixo deuses-humanos - que liga verticalmente os "de cima" (*yvategua*) com os que vivem no chão-, quanto a comunicação horizontal entre *nhe'ë* dos que se espalham por lugares na Terra.

A propósito, a questão da possibilidade de comunição com Nhanderu ou do entendimento que se pode ter a partir dela coloca no centro o problema da língua, que não deixa de ser também o problema de ser ou não dotado de *nhe'ë*, alma. Numa conversa em que perguntava a Ilda, uma das mulheres de meu convívio mais íntimo, sobre matérias da reza, ela disse-me com franqueza que eu não poderia enfim ouvir a palavra de Nhanderu por mais que frequentasse a *opy*, pois que ele "responderia" sempre em "sua" língua (elaborada demais, creio que pensasse, para o meu entendimento). Noutra ocasião, um homem contou-me ter sonhado comigo por três vezes quando esteve em visita a uma aldeia em São Paulo, depois de nossa convivência por algumas semanas em Araponga. Consultando, então, o xamã da área em São Paulo a respeito, este comentou que o ocorrido devia-se provavelmente ao fato de eu estar frequentando intensivamente a *opy* em Araponga.

Há dois problemas aqui. Em primeiro lugar, meus dados de campo não permitem aprofundar a análise desta comunicação horizontal entre *nhe'ë* para além de uma dimensão de que tratarei no próximo capítulo, a da *opy* enquanto *lugar* de reunião de almas-palavras dos Mbya. Além disto, há a questão da alma dos brancos. Há um consenso entre os Mbya de que *jurua* não são dotados de *nhe'ë*, daí muitos dizerem que os deuses não cuidariam, não "olhariam" (*-ma'e*) os brancos da mesma maneira como fazem com seus eleitos, Mbya. Assim observou, por exemplo, minha anfitriã Cleonicia em Parati Mirim, comentando as mortes incontáveis que ocorrem entre os brancos todos os dias, conforme mostradas nos telejornais. Há quem diga, por sua vez, que os brancos estão sob os cuidados de *Tupã ra'y*, "filho de Tupã" (com a esposa humana) também chamado "Jesus Cristo", dedicado exclusivamente aos *jurua*. Mas se alguns Mbya admitem que a participação de certos brancos em suas casas de reza possam-lhes favorecer formas de comunicação próprias aos portadores de *nhe'ë* (primeiramente via o aprendizado da *língua*: do dialeto mbya e possivelmente da fala especializada que se ouve nas *opy*), por outro lado, persiste a noção de que sua alma, não

tendo a mesma origem que a dos Mbya, não seria capaz de adquirir, como estes, as capacidades existenciais enviadas por Nhanderu. Isto inclusive no caso dos brancos que recebem nomes mbya no ritual do *nimongarai*[32].

A alma pessoal mbya, *ayvu* ou *nhe'ë*, parece corresponder a uma porção particular deste grande fluxo de *potencialidades-que-se-dizem* originado na divindade, porção que vem se unir a uma determinada pessoa, sustentando-lhe o próprio dizer: "nuestra palavra es la manifestación de nuestra alma que no muere" (Samaniego 1944 *apud* Cadogan 1952: 31).

Se o *nhe'ë* que habita ou acompanha a pessoa nos seus caminhos liga-se a uma palavra-nome que deve ser identificada (o nome pessoal, de que tratarei a seguir), sua natureza de linguagem parece ter implicações muito mais amplas, que não apenas atestam sua origem, mas remetem à sua trajetória na Terra, ao que será capaz de alcançar através dos conhecimentos e poderes que obtiver em sua participação do *dizer* dos deuses.

Em princípio pode-se dizer que, desde que toma assento, *nhe'ë* já carrega consigo uma sabedoria. Veremos à frente que alguns estados de ânimo da criança pequena resultam justamente de seu conhecimento sobre o comportamento dos pais durante o período de sua gestação. Por outro lado, o saber de *nhe'ë* é produto da trajetória da pessoa, corresponde a uma produção continuada, repetida de sabedoria, que envolve diretamente o que poderíamos chamar uma *ciência da interpretação*. Dela nos ocuparemos no próximo capítulo. Passemos ao nascimento de crianças.

Concepção

Sabe-se que uma criança está por nascer frequentemente a partir de um sonho que conta o fato à sua futura mãe ou pai. Não se pode dizer que para os Mbya este seja efetivamente o primeiro momento da concepção, como seria o caso entre os Nhandeva, para os quais Schaden ([1954]1962: 111) afirma ser o sonho o intermediário das "causas sobrenaturais" da concepção. O sonho mbya é antes uma espécie de aviso da gravidez que provavelmente já está em curso, mas que ainda é desconhecida e se confirmará em breve. Impressão mais ou menos determinada, o sonho está sempre sujeito a um trabalho de interpretação. Há uma margem de incerteza no que conta, ou melhor, no que se pode captar dele, e no caso em foco, o sonho costuma ser lido como a vinda do *nhe'ë* da criança, que se

[32] A propósito, conferir nomes a brancos durante *nimongarai* tem sido uma prática regular nas aldeias em que convivi. Nos anos de 2003 e 2004 em Araponga, o xamã Augustinho compunha algumas pequenas listas com os nomes de visitantes interessados em ter, como ele dizia, "o nome indígena".

apresenta ao pai ou mãe que lhe deverão acolher. Alguns dizem que o próprio *nhe'ë* da criança escolheria para quem viria. Um exemplo desta possibilidade de escolha pode ser lido em uma mensagem de nominação recolhida por Cadogan (1959: 43). Apresenta-se a seus pais em sonho, geralmente como filhote de passarinho, *guyra'i*, contando assim do nascimento futuro ao sonhador, que pode aí tomá-lo nos braços, alimentá-lo ou simplesmente dar conta de sua presença. Outros filhotes de animais podem, também, aparecer em sonho, mas tipicamente são filhotes de periquitos e outros passarinhos que se mostram nestes sonhos. Tereza da Costa esclareceu-me de modo enfático: "*guyra'i, kyïnguenhe'ë, Nhanderu rymba guyra'i*" ("passarinho, alma das crianças, animal de estimação de Nhanderu passarinho")[33].

No sonho do homem ou mulher mbya, o modo de apresentação do filhote, a atitude daquele que o vê sonhando, todos os detalhes são de interesse para as conclusões que daí poderão tirar quanto a uma provável gravidez. Mas, se o sonho do futuro pai ou mãe é a forma típica de anúncio de uma criança que está por vir, é possível, também, que parentes próximos percebam, antes dos próprios pais, uma gravidez em curso.

O aviso, neste caso, dá-se pelo que os Mbya chamam *Jaxy repoxi*, as "fezes de Jaxy". Diz-se que Jaxy, o irmão mais novo e companheiro de Kuaray no mito, é responsável pela chegada da primeira menstruação das meninas, que faria amadurecer depressa para com elas copular, então, a cada mês (quando da descida da menstruação). A cópula das mulheres maduras com *Jaxy*, que os esposos não podem evitar, foi-me narrada, certa vez por Nírio como motivo para a conduta idealmente não-ciumenta dos homens. Se, conforme disse-me ele, "Jaxy mexe com as nossas mulheres", por outro lado, não tem qualquer participação na concepção de crianças, período em que justamente abstém-se de suas parceiras humanas. O aviso da gravidez, contudo, poder vir de Jaxy, o qual, conforme um dos relatos sobre o assunto, seria ele próprio avisado por seu irmão mais velho, Kuaray. Neste caso Jaxy defeca (*oka'a*), suas fezes dando sinal de que alguma mulher moradora na aldeia em que foram encontradas ou que esteja por chegar ali confirmará em breve uma gravidez.

Certa manhã em Araponga, Ilda e sua filha Marina chamaram-me para ver *Jaxy repoxi* no pátio. Uma espécie de massa amarelada com manchas negras, que não fui capaz de identificar (fezes de alguma ave?, matéria vegetal?). O comentário sobre o achado animou a conversa na varanda do cacique e xamã Augustinho naquelas horas, todos conjecturando

[33] Não ouvi sobre uma relação direta entre aves e almas de defuntos como ocorre entre os Guayaki (Cadogan 1955). Os Mbya conferem um lugar especial ao que anunciam os cantos de algumas aves que vêm até a proximidade de uma casa. Escuta-se o canto como uma "mensagem" ou "aviso", como dizem, sobre algum acontecimento. Há cantos de passarinhos que lembram um parente distante, anunciam infortúnios etc. Para uma análise da relação entre certas espécies de aves e a noção de alma na mitologia de vários grupos guarani e dos Guayakí veja-se Cadogan (1955 e 1967-1968).

sobre a possível futura mãe. Conversando sobre o assunto posteriormente com diversas pessoas, ouvi, numa das versões sobre *jaxy repoxi*, que a própria criança futura defecaria, enviando antes de sua chegada, as próprias fezes que, conforme o aspecto, indicariam já o sexo do futuro bebê.

Tanto neste caso quanto no do aviso por sonho, há certa indeterminação do momento em que se estabelece a gravidez. Há quem diga que quando *Jaxy* defeca, uma mulher já está grávida, mas ainda não sabe. De todo modo, o que parece certo afirmar é que este tipo de percepção prévia de eventos confirma-se efetivamente como verdade sempre no decorrer dos próprios acontecimentos. Mais imediatamente ou não uma mulher saberá (efetivamente) daquilo que teria sido contado no sonho ou por *jaxy repoxi* para ela.

Seja por esta forma ou pelo sonho, o aviso de que uma mulher está(rá) grávida (*ipuru'a*) vem sempre dos que estão "acima" (*yvategua*). São as divindades que podem contar sobre tais acontecimentos, e, mais que isto, enquanto pais e mães de *nhe'ë*, enviar as almas-nomes à Terra.

Ainda que se saiba que na morte o *nhe'ë* da pessoa volta para Nhanderu, quando os Mbya falam no envio de *nhe'ë* para o nascimento de novas crianças, não estão se referindo absolutamente a um estoque de almas dos que já teriam pisado antes na Terra, mesmo que o retorno do *nhe'ë* de uma criança morta no interior de um grupo familiar seja vez ou outra dito possível.

Cadogan não encontrou menção à "reencarnação" nos hinos ou mensagens divinas recolhidos entre os Mbya do Guairá (Cadogan 1959: 43), e Schaden afirma, também, não ser esta uma crença mbya (Schaden [1954]1962: 113). Durante minha pesquisa, conheci entre os Mbya com quem convivi algumas crianças que, conforme o comentário de suas próprias mães, teriam vindo em substituição de uma criança morta anteriormente. Há quem diga que, neste caso, de voltar o *nhe'ë* de uma criança que morreu (isto só acontece no caso da morte de criança, a propósito), quem veio antes como menino, se volta, o faz como menina, e vice-versa. Outros afirmam que a criança volta na mesma família, mas não para os mesmos pai e mãe. De todo modo, todos dizem para o caso que é Nhanderu quem manda de novo, por "sentir pena" (*-mboaxy*) daqueles que perderam a criança, e ainda que os xamãs são capazes de reconhecer um *nhe'ë* que tenha assim voltado. A propósito, "pena" é um sentimento que se atualiza entre humanos ou entre deuses e humanos, mas não entre Mbya vivos e mortos. Aqui qualquer tipo de manifestação recíproca deve ser negada.

Os Mbya não concebem, como os Kaiowa ou os Nhandeva, um lugar celeste habitado por aqueles que já teriam antes vivido na Terra, como o *ma'etirõ* kaiowa controlado pelo deus

Tupã Arasa (Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 234) ou o *ñe'ëng-güery*, o "país dos mortos" ava-katu-etê, onde estão as almas-palavras que aguardariam nova oportunidade de "reencarnação" (Bartolomé [1977]1991: 89). Em sonhos, mortos mbya não enviam almas nem cantos como fariam os Nhandeva (Nimuendaju [1914]1987: 77, Schaden [1954]1962: 112-113). Pelo contrário, sua aparição aí geralmente produz incômodo ou doença, como vimos.

Em resumo, mortos mbya não têm qualquer interferência no nascimento de novas crianças, e quanto à responsabilidade dos vivos na mesma matéria, é sempre dependente da vontade de Nhanderu. Desde que Nhanderu envie *nhe'ë* para o futuro nascimento de uma criança, a alma passa a ficar junto da mulher que a conceberá. Conforme algumas pessoas, a alma da criança fica sentada sobre um dos ombros da futura mãe. Como disse-me Lídia, no ombro oposto ao que portaria o próprio *nhe'ë* da mulher. Outros dizem que acompanham a mãe, sem especificar-lhe uma sede. Esta imprecisão aparece também na determinação da localização do *nhe'ë* em adultos. Alguns dizem que a alma fica sentada na nuca, por isto devendo-se soprar fumaça de tabaco nesta região quando se quer levantar uma pessoa que tenha caído na dança na *opy*. Outros apontam o pescoço ou o peito como sua morada, locais que são igualmente friccionados com a fumaça de tabaco em vários tratamentos que observei. De todo modo, os dados sugerem ora um aspecto de alma interna à pessoa, ora o caráter de alma que "olha" (*-ma'ë*) seu portador(a), ou seja, prestando-lhe atenção e nunca o(a) abandonando[34].

Entre os Mbya não há grande elaboração em torno da formação e crescimento da criança no útero de sua mãe. O ponto enfatizado é o da doação e posição do novo Mbya que vai nascer por Nhanderu. "*Nhanderu ome'ë mitã jareko aguã*" ("Nhanderu dá criança para que a tenhamos"), disse-me a xamã Tereza, reiterando a fala de tantas outras mulheres que ouvi. Explicou-me a seguir: "*omoï nhanderyepy*" ("deposita na nossa barriga"). Este é o teor dos comentários em geral sobre o tema. É Nhanderu quem "manda" (*ombou*: "faz vir"), "faz crescer-amadurecer" (*ombotuja*) no ventre da mãe as novas crianças. Nas palavras de Ana

[34] Compare-se com os dados coletados por Schaden entre os Mbya da aldeia de Rio Branco, São Paulo, que apontam a existência de quatro almas, uma no "coração" (*-py'a*), uma na "cabeça" (*-akã*) e duas "fora" (*okápe*), cuidando da pessoa (Schaden 1962: 120-121). A mesma apresentação de quatro "falas" ou "espíritos", entre os quais dois passeiam e dois guardam a pessoa foi relatada a Graciela Chamorro, que observa que entre os Kaiowa a sede de *ñe'ë* situa-se próxima à garganta, onde fica sentada sobre um *apyka*, uma espécie de "banco" (Chamorro 1995: 72-73). Para os Nhandeva, *ñe'ë* habitaria o peito, enquanto a região da boca e maxilares seriam morada do *atsýguá*, a alma animal (Schaden 1962: 116). Quanto ao *nhe'ë* da criança mbya, se fica junto da mãe (ou do *nhe'ë* desta) durante a gestação, note-se que, após o nascimento, tenderá a seguir o pai, como veremos a frente.

Rosa, "*kyrïngue ombou yvypy nhandejareko aguã*" ("manda na Terra as crianças[colet.] para que nós as tenhamos")[35].

A ênfase sobre a atuação divina chega a dar lugar a afirmações como a que ouvi de Tereza da Costa, que demonstrou que, mais que enviar a alma, Nhanderu é responsável pela feitura da futura pessoa. Mostrava-me com suas mãos como que um movimento que faria o deus ao manipular algo maleável, acrescentando: "*oipeju Nhanderu*", "sopra Nhanderu" (enviando à Terra). Continua, então, Tereza mencionando a orientação que o deus faria neste momento ao novo ser, propondo-lhe que, gostando da morada terrena, deveria ficar, caminhar; mas, do contrário, ele próprio Nhanderu o levaria de volta. Este é o comentário geral que se ouve nas conversas sobre o envio de almas por Nhanderu. Aquele que vem é sempre instruído quanto ao gostar ou não de andar na Terra, de estar entre os parentes terrenos etc, enfim sobre a possibilidade de escolha entre permanecer ou não nela, como veremos adiante, uma questão-chave do cuidado para com as crianças novas [36].

Minhas perguntas em busca da identificação de substâncias na fabricação do feto foram sempre improdutivas, ainda que as respostas apontassem, de todo modo, a compreensão comum de que ambos, homem e mulher, participam deste momento. Entre os Mbya não encontramos uma teoria agnática da produção do feto como ocorre para a maioria dos Tupi-Guarani. Para os Nhandeva, Schaden (1962: 111-112) considera valer uma teoria bilinear da concepção, as meninas sendo consideradas filhas da mãe e os meninos do pai que lhes gerou. O autor afirma, por sua vez, a regra cognática presente no resguardo pós-parto, apontando uma concepção de descendência bilateral. Sobre o primeiro ponto, jamais ouvi algo que o confirmasse entre os Mbya. Estes dizem antes que uma criança *veio para* (especialmente) um e/ou outro, pai e mãe, às vezes também para um avô ou avó. Trata-se antes de a quem teriam vindo alegrar (v. adiante) que *de quem* descenderiam. De qualquer maneira, em relação à *vinda para* alguém também não há regularidade[37].

---

[35] Tal qual afirma Carlos Fausto para os Parakanã, trata-se aqui antes de "posição de uma vida em potência" que de geração. "Não há produção, mas apropriação da vida" (Fausto 2001: 391) na medida em que se adquire uma nova virtualidade de existência que resultará no nascimento futuro de uma criança. No caso parakanã, a –*'onga* que se autoinstala no útero da mulher; entre os Mbya, o *nhe'ë* enviado por alguma divindade e que passa a estar junto da mulher que conceberá.

[36] Veja-se os versos de *Ayvu Rapyta* em que os *Ñe'eng Ru Ete* orientam exatamente da mesma forma seus "filhos" e "filhas" (Cadogan 1959).

[37] Bartolomé reconhece, como já foi apontado em nota no capítulo 3, um conteúdo agnático na teoria da concepção dos Ava-Katu Ete (Bartolomé [1977]1991: 62) A despeito da ausência de uma teoria agnática entre os Mbya, o tema da semelhança física da criança com o pai não deixa de ter importância para o tratamento do problema do adultério, de modo que a dessemelhança entre ambos costuma justificar desconfianças ou acusações de adultério feitas por um homem à sua esposa, e possivelmente o abandono desta pelo marido.

Entre os Mbya, não são definidas claramente substâncias corporais envolvidas na produção e crescimento fetal. A cópula durante a gestação merece atenção especial principalmente pelos resultados que poderá provocar sobre os estados de saúde do futuro recém-nascido. Não que haja entre os Mbya a noção corrente entre outros ameríndios da necessidade da cópula repetida para a completa formação do feto; o caso aqui é a centralidade do tema do adultério e suas consequências para a criança que vai nascer.

É certo que relações sexuais são entendidas como um primeiro passo necessário à concepção, ainda que, conforme já teria comentado Schaden, não se reconheça claramente o papel que lhes cabe no processo (Schaden [1954]1962: 111). Este é um tema geral entre os ameríndios. A etnografia dos povos sulamericanos aponta que não há grande investimento nem sobre a especificação das substâncias que participam da formação fetal, nem sobre a determinação precisa da participação do homem e mulher na gestação[38]. Quanto à cópula ao longo da gravidez, surpreendiam-se várias mulheres mbya com minha aparente ignorância ao perguntar-lhes sobre o prejuízo possível na formação do feto causado pela ausência do genitor, muitas vezes desde a constatação de uma gravidez ou em seu transcurso. Diziam-me, então, ao modo de nossas idéias ocidentais sobre o tema, que uma só cópula seria o bastante para que resultasse na posição de uma criança por Nhanderu. A ausência do genitor não inviabiliza o desenvolvimento do feto. Pode sim, vir a contribuir para um mau estado do recém-nascido, quando é o caso deste sentir vontade de ver o pai, do que se diz "*ndovy'ai nguure*" ("[a criança pequena] não se alegra [devido à falta] do pai"), comentário que se refere em geral aos casos em que há uma separação entre um pai e o filho ou filha que chegou a vê-lo. Minha própria condição deu lugar a comentários sobre um e outro tema. O xamã Augustinho sugeriu certo dia que eu estaria no início de uma gravidez, como se podia notar no estado de "magreza", *ipire* (literalmente "[em] pele") de minha filha. Está é uma manifestação comum em crianças pequenas quando está por vir uma nova criança que a mãe deverá amamentar e cuidar, contexto em que dizem as mulheres que o novo bebê se torna dono do leite da criança atualmente amamentada (indício de que o leite materno contribuiria para o crescimento da criança no útero?)[39]. Minha observação a propósito da ausência de meu

[38] Como observa Vilaça (2002), as teorias de concepção de vários grupos ameríndios compreendem muitas vezes "elaborações aparentemente contraditórias, com variações entre os informantes, além de um certo desinteresse em precisar o processo" (2002: 8). Veja-se, por exemplo, para os Krahó (Carneiro da Cunha 1978: 101) e os Barasana (C.Hugh-Jones 1979: 115).

[39] Se não posso afirmar sobre substâncias formadoras da criança, parece evidente uma relação entre o "ciúme" (*akã te'ÿ*) do leite (que uma criança não quer ceder a outra) e a concepção de novas crianças (compare-se com nossas idéias a respeito da possibilidade de fecundação durante o período de amamentação). A respeito disto, muitos Mbya orientavam ou criticavam minha filha Paju (ou a mim) quando ela já com seus dois anos e alguns

marido causou risadas, seguidas mais tarde da explicação por Marina, uma jovem casada de dezoito anos de idade, de que estando meu útero (*-membyryru*) preparado, bastava uma vez que tivéssemos estado juntos em sua última visita para que ocorresse a gravidez[40]. Quanto às observações sobre os estados intranqüilos de Nina, minha filha, por diversas vezes perguntaram-me ou comentaram os Mbya sobre sua provável insatisfação pela ausência do pai de quem se lembraria e sentiria saudade-tristeza (*ndovy'ai*).

Sobre os cuidados durante a fase de gestação, não há grande elaboração. Os comentários costumam enfatizar, como já observei, a responsabilidade de Nhanderu pelo envio de *nhe'ë* e também pelo crescimento da futura criança que vai nascer, cabendo à mãe e ao pai – quando é o caso – algumas poucas precauções ao que parece neste período. Trata-se basicamente da evitação do consumo de alguns ítens que poderiam produzir resultados indesejáveis para o parto. Isto porque a criança assumiria caracteres semelhantes aos dos alimentos ingeridos. Assim, o consumo de melancia ou batatas muito grandes podem tornar volumosa a cabeça do bebê. A mesma lógica define como impróprio o uso de colares no início da gestação, o que pode fazer com que se enrole o cordão umbilical ao redor do pescoço da criança, dificultando-lhe o nascimento.

Afora isto, a gestante deve comer o que deseja. O termo utilizado para a dieta da grávida é *–juei*, que refere-se ao apetite seletivo da mulher nesta fase, o qual deve ser satisfeito por seu esposo no caso de viverem juntos. A matéria é comentada em discursos de aconselhamento por mais velhos, quando se faz menção ao modo apropriado do comportamento de casais durante a gestação de uma criança. Conforme ouvi no discurso de um homem maduro na *opy* de Boa Vista, em Ubatuba, os esposos devem ir no mato buscar o que suas esposas desejam comer. Não soube de ítens específicos ditos inapropriados para o período com a exceção dos mencionados.

Schaden observou entre os Mbya de Yróÿsã a restrição ao consumo de um tipo de mel às gestantes e a proibição a seus maridos de montar armadilhas ou usar laços para apreender

---

meses mamava em meu peito. Diziam: "*Ekambu eme*" ("não mame!"), "você já está velha para mamar", "deixe para a criança futura" (veja-se nota 42 a seguir).

[40] Surpreendeu-me bastante este tipo de explicação, que ouvi depois também de outras pessoas, pelo contraste radical com um conjunto de teorias sobre a concepção entre os ameríndios. Conforme estas, os bebês são fabricados a partir de sucessivas relações sexuais ao longo do tempo. A noção de que para isto é preciso um acúmulo continuado de sêmen aparece entre os Araweté (Viveiros de Castro 1986: 437-438, 440), os Parakanã (Fausto 2001: 392), os Suyá (Seeger 1981: 123), os Yawalapiti (Viveiros de Castro 1979), dentre muitos outros grupos. Compare-se as idéias mbya mencionadas com o que observa Gow para os Piro. Se este povo reconhece que relações fortuitas podem levar à gravidez e ao nascimento de crianças, quando isto ocorre, estas crianças são chamadas "filhas do vento" (ainda que uma mulher saiba perfeitamente de que parceiro sexual tenha se originado). Isto porque "é o ritmo regular e prolongado de relações sexuais entre adultos plenos que 'realmente' faz filhos" (Gow 1997: 52, 62).

caça, assim como a evitação de carne de bugio, animal que, mesmo quando ferido, "se prende com o rabo", em todos os casos visando-se não dificultar o parto (Schaden 1963:85). Observa ainda o autor a propriedade da evitação da "raiva" durante a gravidez, que poderia passar "para a carne, os ossos, o espírito da criança", nas palavras de seu informante (idem). O controle sobre o estado chamado *–poxy* como condição para o bom nascimento da criança que se vai gerar é um ponto também observado vez ou outra nas aldeias contemporâneas, mas não sou capaz de dizer quanto aos possíveis efeitos danosos sobre a criança que vai nascer. Cadogan destaca-o em uma fala de aconselhamento a um jovem prestes a se casar. Assim cita-lhe seu informante:

> "(...) aconseja a tu esposa en cuanto esté embarazada: No te burles e tus semejantes; mírales com sencillez. Recíbeles com hospitalidad, a fin de que nazca un hijo hermoso" (Cadogan 1959: 124).

Um tema central da gestação de crianças é o adultério. Para os Mbya, é totalmente imprópria a noção de que outros homens venham a contribuir na formação da criança além de seu pai. O adultério durante a gravidez é diretamente relacionado aos estados de insatisfação (*ndovy'ai*) da futura criança, que se manifestam geralmente no choro e na inapetência e são frequentemente comentados como desejo do recém-nascido de não ficar (*ndopytaxei*: "não quer ficar"), não permanecer na Terra.

Se um casal não precisa estar fabricando ao longo de todo o período da gestação o feto, posto que a posição da criança por Nhanderu garante o seu desenvolvimento, por outro lado, é de uma união inequivocamente determinada - ainda que de durabilidade não estendida sequer ao período do desenvolvimento fetal da criança - que deve originar-se um novo Mbya. A explicação de um jovem casado parece esclarecedora. Disse-me ele que se uma mulher têm muitos parceiros sexuais não engravida; mas tendo um parceiro em particular, pode ser que engravide de uma só vez que estejam juntos. Do que pode-se concluir que crianças resultam ou devem resultar de *uma* relação, isto é, de um casal em particular, cuja união produz, então, a condição favorável para o envio de uma nova alma para encarnar-se por Nhanderu.

Como já disse, instalada a criança no útero da mulher, as relações sexuais com outros parceiros que não aquele que teria participado deste primeiro momento da gestação tornam-se um risco importante ao futuro bebê. Discursos de velhos e velhas na *opy* voltados para a orientação dos jovens sempre frisam o ponto. "*Amboae ava, amboae kunhã*", "outro homem, outra mulher [como parceiros]" durante a gravidez, pode fazer com que a criança, depois de nascida, não queira andar, não engatinhe, só chore e deseje ir embora. Diz-se que "seu *nhe'ë*

sabe" (*oikuaa inhe'ë*), tem conhecimento do adultério cometido por seu pai ou mãe, e que fica insatisfeito, "*ndovy'a inhe'ë*" ("sua alma não fica alegre"). Conforme os Mbya com quem conversei sobre o assunto, é sempre após o nascimento que este conhecimento se manifesta. Não cheguei a ouvir sobre justificativas de aborto ligadas ao adultério, como observou Cadogan (1959: 44). Comentam os Mbya: "*kyrïngue oikuaa nhanderekokue*" ("as crianças conhecem nosso ex-costume"), precisamente nossos atos durante a sua gestação. A consequência enfatizada é aquela já referida acima, quando a criança não cresce com saúde, tendo morte prematura, "indo de novo para Nhanderu" (*ooju Nhanderu ápy*). O mesmo tema persiste no contexto da nominação em casos em que o xamã não acharia o nome de algumas crianças a ele encaminhadas para este fim.

Em um dos *nimongarai* de que participei, o xamã custou a nominar algumas das crianças, informando que seria necessário continuar a reza por mais um ou dois dias para ver se seus nomes seriam, então, revelados, o que efetivamente aconteceu. Sobre a matéria comentou comigo que os pais daquelas crianças "fizeram qualquer coisa" em função do que os filhos e filhas não teriam logo recebido seus nomes. Um dos filhos do xamã foi mais direto, dizendo que isto devia-se ao fato do homem ter "andado com mulher" durante a gravidez da esposa. Após duas noites de reza, o xamã pôde contar aos pais e mães das crianças seus nomes, enfim. Cadogan comenta um evento semelhante, no qual, contudo, os deuses teriam efetivamente negado nome a um menino por este motivo (Cadogan 1959: 44).

Do adultério pode-se dizer *–tekoavy*, "comportamento errôneo" (*-avy*: "errar"), mas também é possível que seja referido como "*mitã oñembojo'a*" (*mitã*: criança; *oñembojo'a*: sobrepor-se, colocar-se encima), condição que, conforme Cadogan, é detestada pelas futuras crianças que dela são "vítimas" (Cadogan 1959: 43-44). A expressão faz menção à consequência mais desastrosa que é aqui possível: a concepção de gêmeos. Diversos autores apontaram já a repulsa dos Mbya à gemeleidade, a gestação de crianças gêmeas sendo considerada algo profundamente nefasto, produto da ação de espíritos malignos, o que Cadogan traduziu como o engendramento por *Mba'e Poxy*, aquela potência máxima de malignidade já mencionada no contexto da análise das doenças (Cadogan 1991: 104)[41].

[41] A este respeito, a mitologia mbya, diferenciando-se daquela dos outros grupos Guarani e dos Tupi em geral (Métraux 1979:21-30), não aceita a gemelaridade do par de criadores Kuaray e Jaxy, apresentando este último como o irmão mais novo criado ele mesmo por Kuaray para lhe acompanhar. Compare-se com o mito chiripá (ava-guarani), em que a esposa terrena de Nhanderu Vusu, o deus primeiro, comete adultério com Mba'ekuaa, auxiliar de Nhanderu (ou diz tê-lo feito, em um momento de irritação com o esposo), do que segue-se o surgimento dos gêmeos Kuaray e Jaxy (Nimuendaju [1914]1987: 47-49, Cadogan 1959b: 77-78). São gêmeos também os heróis kaiowa Pa'i Kuara e Jasy, filhos de Ñande Sy (Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 230-232). O mito apapokúva ou nhandeva torna explícita a conjunção adultério-gemelaridade objeto de aversão dos Mbya. Quanto ao nascimento de gêmeos em áreas mbya, observo que o comportamento entendido como adequado é o

Em resumo, cuidados durante o período de gestação da criança, bem como os que sucedem o seu nascimento enfatizam sempre a satisfação ou insatisfação de sua alma, estados que se definem neste momento em sua relação direta com a atitude ou o fazer dos pais, objeto do conhecimento da alma-nome do bebê (*mitãnhe'ë*). O teor dos comentários de muitos Mbya é este: não há como esconder o que fizemos ou fazemos de nossas crianças pequenas, "*oikuaa ma inhe'ë*" ("sua alma já sabe"). Se em alguns contextos, a fala refere-se mais diretamente ao tema do adultério, por outro lado, afirma um entendimento ou consciência que parece ser uma das principais manifestações de *nhe'ë*, que desde o útero já é capaz de *saber*.

É porque o *nhe'ë* da criança pode captar intenções ou entendimentos daqueles que o acolhem que igualmente manifesta-se ele próprio como intencionalidade e consciência, podendo, se desejar, ir ou ficar. Afinal, não se repete aqui o tema da produção de alegria e satisfação conforme o vimos no tratamento dos deslocamentos?

Saber e pôr-se a caminho estão de novo mutuamente implicados quando se focaliza o nascimento da criança. Desde o ventre de sua mãe, o feto sabe (*-kuaa*), tal qual sabia Kuaray no mito achar o caminho da casa de seu pai divino (veja-se referência ao mito no capítulo 2, nota 42). Mas deve-se notar que, em contraste com o herói mítico, os fetos mbya atualmente só manifestam sua consciência uterina após o nascimento, de qualquer maneira expressa nos termos do abandono e procura de uma diferente morada.

Não desagradar a alma da criança durante a gestação e agradá-la a partir do momento em que se manifesta como vivente, esta é a regra fundamental do cuidado aos que nascem. Agir, enfim, em prol da alegria daquele ou daquela que vem pisar a Terra é o que mobiliza ou deve mobilizar seus parentes, particularmente seu pai e mãe, que irão, por sua vez, se alegrar e "fortalecer-se" (*mbaraete*) com a presença da criança que recebem.

Detenho-me neste ponto, que me parece fundamental. Crianças vêm alegrar, tornar saudáveis, encorajar aqueles que as recebem: "*kyrïngue rereko py revy'a*" ("tendo crianças, fica-se alegre"), dizem constantemente os Mbya[42]. O verso recolhido por Cadogan, que seria pronunciado quando da constatação de uma gravidez, comenta-o com rara beleza:

---

do abandono de ambas as crianças (ou, pelo menos, de uma delas), que não devem receber quaisquer cuidados desde o momento do parto, o que atualmente nem sempre é feito, por conta das pressões em sentido contrário de brancos que trabalham ou convivem nas aldeias. A prática mbya de sacrificar os gêmeos foi também apontada por Müller (1935 *apud* Cadogan 1959: 71), o próprio Cadogan (idem) e por Schaden (1963: 92). Em relação ao tratamento dado pelo pensamento ameríndio ao tema da gemelaridade nos mitos, ou, mais especificamente, ao valor da diferenciação entre os gêmeos, veja-se Lévi-Strauss ([1991]1993).

[42] O valor de se ter muitas crianças evidencia-se de várias maneiras nas conversas cotidianas. Há uma expectativa forte sobre o nascimento de criança a partir de relações de casamento estabelecidas, sejam aquelas das quais resulta uma única criança, sejam as que duram o bastante para a produção de vários filhos, neste caso o intervalo entre uma e outra gestação correspondendo geralmente ao período de aleitamento da criança mais nova.

"*Yvyra'ikãgã ñemboapyka i va'e:*
Ndeé, chy ramo rëi va'e, ndeé, tuú
Ramo re'ã va'e:
Kova'e py'aguachu porã
Pereko i ãguã.
A'e ramo aé aguyjevéte va'erã"
(Huesos de quien portará la vara insignia a los que se da asiento [ser humano que es engendrado]: Tú quien te yergues en calidad de madre; tú quien te yergues en calidad de padre: ésto acontece para que obtengáis hermosa grandeza de corazón. Unicamente así se lhega a la perfección") (Cadogan 1959: 49).

Como se pode ler em outra passagem do mesmo *Ayvu Rapyta*, as próprias instruções de *Ñamandu Ru Ete* aos deuses chamados os "verdadeiros pais das almas", *Ñe'ë Ru Ete*, fazem equivaler o ato de "dar assento" (*-mboapyka*) às palavras-almas que serão enviadas à Terra ao "tornar alegre" os "bem amados" humanos (idem: 39). Mas aqui os versos elaboram mais o ponto em questão: quem vem alegrar e conferir "coragem" - uma forma possível de tradução do termo *py'a guachu*, literalmente "'coração' grande" - aos que lhe serão mãe e pai na Terra, igualmente vem "fortalecer-se", "encorajar-se" na condição humana:

"Néi ereóta, ndeé, Ñamandu ra'y i
erombaraete yvy rupa;
opa mba'e jórami gua eÿ
eÿ opu'ã avaete ramo jepe,
ereropy'achachu va'erã"
("Bien, irás tú, hijito de Ñamandu (de Karaí, Jakaira o Tupã), considera con fortaleza la morada terrenal; y aunque todas las cosas, en su gran diversidad, horrorosas se irguieres, tu debes afrontarlas con valor (grandeza de corazón)" (ibidem:39; grifo meu).

Não apenas quem nasce, vem encorajar (*-mbopy'aguaxu*) e contentar (*-guerovy'a*) os que os recebem, mas, ao descer à Terra, vem também para alegrar-se e fortalecer-se a si mesmo. O cuidado dispensado a *nhe'ë*, a atenção à manifestação de seus agrados e descontentamentos visam, no final das contas, fazer com que efetivamente este novo ser humano que vai pisar a Terra, levantar-se nela, mantenha-se entre os que lhe acolhem, não os queira deixar.

Conforme a pesquisa de López (2000: 107, 190), as mulheres mbya passam em média 70% da fase reprodutiva de suas vidas entre a gravidez e a amamentação. Por outro lado, não deixa de haver certa avaliação positiva sobre o controle temporário do nascimento de crianças, o que se constata no uso de contraceptivos geralmente preparados e ministrados por homens ou mulheres mais velhos. Cadogan comenta o ponto, observando que por "pena" das esposas já com muitos filhos, seus maridos devem ministrar-lhes os "remédios do mato" (*poã ka'aguy*) que o autor apresenta como os "donos da esterilidade", *memby ve'ÿ já* (Cadogan 1959: 111-112). Meus dados a respeito deste assunto são bastante restritos, permitindo-me apenas confirmar o uso de tais contraceptivos (que não sou capaz de identificar), e também de "remédios do mato" utilizados para favorecer a concepção, que me disseram ser de conhecimento mais amplo que os primeiros. Estes últimos são os que Cadogan denomina "*memby raku i ja*", "donos do calor das crianças (produtores de fertilidade)" (idem: 112).

Esta é uma maneira típica entre os Mbya de comentário sobre um tema universal entre os povos indígenas das terras baixas: o nascimento de uma criança e os primeiros meses ou anos que o sucedem são momentos de incerteza quanto à sua humanidade e continuidade entre os humanos.

Os cuidados pós-nascimento

A etnografia sulamericana demonstra que o momento que segue o nascimento é particularmente marcado pela ambivalência do ser que vem à luz, o qual muitas vezes é objeto de inspeção cuidadosa (Gow 1997: 48) e submetido a tratamentos para assumir a forma humana que não lhe seria garantida pelo mero nascimento de pais humanos. Entre os Guayaki (Clastres [1972]1995: 15), por exemplo, e os Arawete (Viveiros de Castro 1986: 442), o corpo do recém-nascido deve ser modelado pelas mãos de um ou vários adultos para assumir a forma humana. Os Parakanã fazem o mesmo, na tentativa de tornar diferente o corpo da criança dos corpos de animais, os quais são definidos como não modelados (Fausto 2001: 396).

A questão crucial na hora do nascimento, como observa Gow para os Piro, é a de reconhecer se o feto que emerge espontaneamente do útero de uma mulher é ou não humano: "Muitos fetos, ao emergirem, revelam-se não-humanos: formaram-se como jabotis, peixes ou 'algum animal que não reconhecemos'. Eles não têm futuro no mundo da Humanidade (...)" (Gow 1997: 47-48).

No caso dos Mbya, a origem divina de *nhe'ë* não abole, como entre tantos ameríndios, os cuidados fundamentais do período pós-parto. Ainda que eu não tenha ouvido falar de uma inspeção do recém-nascido ao modo daquela dos Piro, o evento do parto não deixa de ser um primeiro momento de observação atenta sobre o ser que vem à luz, sobre aquilo que este, desde então, pode vir a manifestar de sua humanidade ou do que lhe seja contrário. O nascimento de crianças concebidas com defeitos físicos evidentes ou gêmeas é interpretado pelos Mbya como resultado de más conjunções com potências extra-humanas. Particularmente este último caso, como já foi mencionado, costuma ser associado diretamente a uma espécie de potência máxima de desumanidade, *mba'e poxy*.

Afora estes casos, em que seria adequado o abandono dos recém-nascidos, os bebês que são tomados em cuidado não são submetidos, à hora do nascimento, a técnicas de modelagem do corpo ou coisa semelhante. É um banho que dá início à sua nova condição e inaugura um período de resguardo para seus pais.

O termo para nascer é *–jau*, o mesmo que se usa para "banhar-se". De alguém que tenha ajudado uma parturiente nesta hora diz-se *ombojau kÿringue* ("fez nascer criança [genérico]"), sendo esta a pessoa que lhe dá o primeiro banho, com água morna, dentro da casa. Minhas informações sobre o momento do nascimento foram obtidas com mulheres que contaram-me sobre os seus próprios partos ou de companheiras que ajudaram. Não pude presenciar um momento destes, que não chega a ser raro, mas não é tão comum atualmente nas aldeias em que vivi, onde muitas mulheres mbya têm tido suas crianças nos hospitais das cidades mais próximas.

Aquelas que, por opção ou por força das circunstâncias, têm seus filhos na aldeia, fazem-no no interior da própria casa, em presença de familiares mais íntimos e de alguém que estes chamem para ajudar, em geral uma mulher mais velha da confiança da parturiente. Em Araponga, quando estava por dar à luz uma das netas de uma irmã de Augustinho, este e sua esposa, após a reza na *opy*, entoaram cantos na casa onde nasceria algumas horas mais tarde a criança. Ilda, minha anfitriã, que esteve presente na hora do parto mas achou por bem não me levar junto com ela, contou-me a seguir a cena que pareceu-me, das frestas da parede de uma casa próxima, acompanhada de poucas palavras. Suas informações coincidem em geral com o que ouvi de outras mulheres. O marido segura pelas costas a mulher que se põe agachada. Ela não deve se deitar, comentou Ilda, pois haveria o risco de "subir" a criança. Nesta posição se mantém, então, sobre os panos preparados para a "caída" do bebê. Após a saída da placenta (*kÿringuerendakue*), o cordão umbilical é cortado com uma pequena taquara (*takua'i*). Não se pode usar faca, observam sempre os Mbya, assim como evita-se objetos cortantes durante os primeiros dias após o nascimento (v. a seguir). A taquara é enterrada junto com a placenta no interior da casa, conforme alguns, sob o fogo aceso no chão. A criança é banhada com água morna e enrolada em panos. Deve ser amamentada pela mãe (*-mokambu*: "faz [-lhe] mamar") tão logo manifeste seu desejo pelo peito. Por alguns dias, estará quase todo o tempo em companhia desta e, caso a mãe se afaste por alguma necessidade por períodos curtos, é imediatamente chamada se o bebê chora por alguém que o esteja olhando. Ele é mantido sempre no interior da casa, em geral envolto em cobertores e sobre uma cama que lhe é preparada, quando não está no colo da mãe. Nunca é deixado sozinho.

O resguardo, dito *jekoaku*[43] visa principalmente a evitação de danos à saúde da criança, motivo que é declarado por alguns casais que optam por passar os primeiros dias após

[43] Este é o termo usado para situações em que estaria a pessoa *-aku* ("quente"), devendo-se resguardar. Além do contexto do nascimento de filhos(as) para homens e mulheres, é assim considerada também a chegada da primeira menstruação para a menina. São estas duas as situações referidas entre os Mbya pelo termo *-jekoaku*

o nascimento na *opy*. A mulher faz sua cama sobre o chão batido, onde permanece o maior tempo junto do bebê, e seu marido costuma pendurar sua rede próxima a ela. Neste período não dormem juntos e devem abster-se de relações sexuais por pelo menos um mês.

Durante este período, o pai da criança deve evitar quaisquer relações sexuais extra-conjugais. Nírio, em resguardo por seu filho de dois meses, disse-me que se o fizesse a criança morreria. Marco, outro rapaz, então pai de duas crianças já crescidas, precisou: "a alma da criança está junto com a gente neste período, mais com o pai. Se o pai mexe com outra mulher, a alma da criança fica triste, às vezes morre" (voltarei a seguir ao vínculo entre o pai e *nhe'ë* da criança). O adultério durante a gravidez ou subsequente a ela , por parte tanto do homem quanto da mulher, prejudica, então, diretamente a saúde da criança. Luciano especificou: "*ixy amboae ava ojou*" ("[se] sua mãe copula com outro homem"), a criança é que sente".

Além da interdição sexual, o resguardo envolve restrições alimentares e de atividades, tanto para a mãe quanto para o pai da criança. Este deve evitar todo tipo de trabalho que exija esforço, como cortar pau ou cipó, pegar peso, cavar buraco, caçar ou pegar mel no mato. Também não deve usar qualquer tipo de objeto cortante, como facas ou outras ferramentas. De acordo com os Mbya, fazer força (o pai) ou manusear objetos deste tipo causa prejuízos ao umbigo da criança, *ipuruã raxy*. As informações nem sempre são concordantes entre si, mas os maus efeitos para o umbigo do recém-nascido são um ponto destacado com frequência. O que se pensa nestes casos é que o esforço seria diretamente sentido pela criança, como se constata na observação de Nírio. Disse-me ele que suas saídas da aldeia para a participação em reuniões não prejudicariam o filho, já que nestas ocasiões "fica sentado, não faz força, aí a criança não sente". Há quem diga que também a mulher deve evitar certos afazeres, como mexer com fogo, para não "derramar" o umbigo do bebê.

Ainda que na prática muitos homens neste período se desloquem para a cidade ou pelas proximidades da aldeia, diz-se que o pai não deve afastar-se da casa nos primeiros dias após o nascimento. A medida parece estar diretamente relacionada ao perigo de extravio do

---

("fazer resguardo"). *Aku*, contudo, tem sentido mais abrangente, englobando de modo mais amplo estados perigosos à pessoa, como no caso da atualização da "raiva" (*-poxy*) e contextos de doença. Entre os Kaiowa, resguardam-se (*ojekoaku*) também os meninos em fase de iniciação. Estes submetem-se a isolamento semelhante àquele do resguardo pela primeira menstruação entre as meninas mbya, envolvendo restrições de dieta e reclusão, reunindo-se vários meninos em uma casa feita especialmente para isto, *óga jekutu* (Chamorro 1995: 102). Em contraste com o resguardo da *iengue* (moça púbere) mbya, a iniciação masculina kaiowa é objeto de grande investimento ritual, realizando-se na festa que é considerada a mais importante para os Pa'i, conforme Melià, Grünberg e Grünberg (1976: 236) chamada *Mitã Pepy*, *Kunumi Pepy* ou *Mitã kutu* (pois nela os jovens têm seus lábios inferiores furados e recebem o *tembetá*). Para descrições do ritual, veja-se as obras citadas (Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 236-241 e Chamorro 1995: 101-119). Conforme Schaden, o estado *aku* dos meninos continua nos dias subsequentes à perfuração de seus lábios no ritual (Schaden[1954]1962: 85).

nhe'ë da criança pequena, um tema-chave do cuidado dedicado a elas em seus primeiros anos de vida. Esta é uma possibilidade frequentemente comentada que se deve evitar com a orientação do caminho ao *nhe'ë* do filho pelo homem que vai à mata para algum afazer. Diz-se que o *nhe'ë* da criança costuma seguir o pai, que a cada encruzilhada deve quebrar um galho, indicando-lhe o rumo a seguir, de modo que possa acompanhá-lo de volta à casa. A propósito disseram-me alguns jovens casados que deve-se sempre "conversar" com o *nhe'ë* da criança quando se vai afastar-se dela. Osvaldo explicou: trata-se de "conversar mentalmente". Assim contou-me ter feito em relação a seu filho, um menino de dois anos, quando deixou sua família no Paraná, vindo para Parati Mirim conosco, na expectativa de preparar a mudança em seguida dos demais familiares. Conversando deste modo com o filho, comentou então, ele teria ficado tranquilo, conforme havia demonstrado no momento em que tomamos o ônibus em frente à sua antiga casa em Palmeirinha. O menino se despediu alegre, sem chorar, não tendo "vindo" (seu *nhe'e*) atrás do pai.

A possibilidade de extravio da alma da criança liga-se à noção de que o *nhe'ë* "não anda sempre junto com a pessoa", como me disse o mesmo Osvaldo. É como se a acompanhasse a certa distância, conforme este (veja-se sobre a sede de *nhe'ë* na nota 34 supra). Assim, quando se volta do mato, deve-se chegar com cuidado à casa, de modo a aguardar o retorno do próprio *nhe'ë* ou o da criança que por ventura possa ter acompanhado o adulto em sua andança. O risco para a criança é certamente maior, podendo seu *nhe'ë* distrair-se no mato, por exemplo, brincando junto a uma armadilha preparada pelo pai, quando se diz, então, que "fica no mato [sua alma]" (*opyta ka'aguypy*). Levar criança no mato é sempre dito impróprio. Ao que parece colocaria-a sob este risco ou vulnerável a alguma agressão por espíritos que podem vir a incomodá-la com manifestações noturnas de desconforto e choro. O mau sono de minha filha na noite subseqüente a uma única excursão que fizemos à mata em Araponga foi objeto de repetidas críticas pelo xamã Augustinho e seus familiares (v. nota 40 do capítulo 1).

O comentário sobre o perigo de ficar no mato o *nhe'ë* da criança pequena, isto é, deste não voltar, parece ligado antes a uma concepção da condição imatura desta criança, incapaz ainda de orientar-se no caminho, que a uma noção do risco de captura da alma por subjetividades outras. Não ouvi neste contexto qualquer comentário sobre a possibilidade de transformação animal (*-jepota*) da criança, o perigo da conjunção com animal, a meu ver,

associando-se na couvade antes às restrições alimentares a que se submetem os pais que ao tema do extravio de *nhe'ë* dos bebês[44].

Minha impressão é que, ao tematizar o cuidado de *nhe'ë*, os Mbya estão pondo sempre em foco a consciência e intencionalidade da pessoa, cuja vida define-se ela própria como um *andar intencionado*, orientado pelo que se sabe através da atividade sujetiva de *nhe'e* (veja-se o capítulo 2 e também o próximo). Dizendo de outra maneira, a atividade fundamental do *nhe'ë* que se põe levantado na Terra é a de orientar a pessoa no seu andar ou viver, meio de produção de contentamento e saúde, que correspondem, como tenho sugerido, à própria condição de sua conservação. O que quero afirmar é que há uma ênfase sobre a capacidade de consciência e intenção de *nhe'ë* que tende a tratar o tema da perda da alma sob o enfoque da perda da consciência, ora pela criança incapaz de atualizar sua intenção de movimento, ora por jovens ou adultos (ou crianças mais crescidas) que, seduzidos, optam por acompanhar, em seu movimento, um animal com quem estabelecem relações (veja-se sobre o *–jepota* no início deste capítulo).

Mais de uma vez apontei o cuidado da alma como um aspecto central das práticas durante a gravidez e período pós-natal voltadas para a saúde da criança. Não quero com isto concordar com Rivière (1974) que, percebendo a centralidade da alma no contexto do resguardo pós-natal entre diversos grupos amazônicos, interpreta a couvade como "um ritual relacionado à criação espiritual do recém-nascido" (Rivière 1974: 432). Ainda que os comentários dos Mbya em torno da condição dos bebês para ficar (*-iko*), prosperar na vida, enfatizem claramente o tema do contentamento de *nhe'ë*, não podemos nos esquecer, primeiramente, que este estado implica diretamente numa condição a que os Mbya se referem como "viver com o corpo (humano)" (*guete reve*). Alegrar-se junto a seu pai e mãe terrenos e assumir um modo de vida ou *habitus* próprio destes não são matérias distintas. Isto implica diretamente na adoção de hábitos alimentares e forma corporal semelhantes. Aqueles que se acostumam entre si, ficando junto, acabam por assumir uma mesma corporalidade (veja-se Viveiros de Castro 1996b, Vilaça 2002, entre outros).

Viveiros de Castro (1996b), ao propor o modelo do perspectivismo ameríndio, não apenas chama a atenção para uma concepção conforme a qual o cosmos compreende uma multiplicidade de sujeitos dotados de pontos de vista, mas também que estes pontos de vista que eles são capazes de atualizar estão relacionados aos seus corpos. Nas palavras do autor:

[44] Entre os Nhandeva, Schaden associa , por outro lado, a permanência do pai nas proximidades da casa e a proibição de saídas para o mato aos riscos desta transformação *para o pai* (Schaden [1954]1962: 88). Voltarei ao ponto após o comentário sobre a evitação de carne.

"o conjunto de hábitos e processos que constituem os corpos é o lugar de emergência da identidade e da diferença" (Viveiros de Castro 1996b: 130).

Não discutirei diretamente a noção de corpo na Amazônia, mas remeto à complexidade da mesma conforme as análises etnológicas recentes sobre estes grupos têm apontado. Não cabe pensar aqui em corpo autônomo e individual, separado de outros corpos e do mundo ao modo da cosmologia ocidental. Nem cabe a dicotomia simples a que estamos acostumados entre corpo e alma. Mais apropriado é compreender corpo e alma entre os amazônicos "não [como] substâncias, mas relações ou posições, ou ainda perspectivas" (Lima 2002:12). O que suspeito significar a expressão mbya *guete reve* (["viver] com o corpo") é fundamentalmente *a perspectiva humana (mbya)*. Trata-se de não perder a forma *corporal* humana, ou, igualmente, de não deixar que se desvincule do corpo a própria alma, *nhe'ë*. Noutras palavras, trata-se de manter a posição de *verticalidade* que caracteriza esta perspectiva. Lembro aqui que Cadogan (1959: 148) sugere que o termo *tete* ("corpo") tem origem no radical -*'e* ("dizer"). Tem corpo aquele que mantém erguido o seu dizer, a sua fala[45]. Em mbya, *tete* designa especificamente a humanidade mbya (os Mbya vivos). Meus dados etnográficos não permitem uma discussão densa destas matérias, mas remeto, ainda, ao tema da passagem à imortalidade sem morrer, que será tratado no próximo capítulo. Passar "com o corpo", mantendo erguidos os ossos, é o ideal que afirmam as narrativas mbya. Trata-se de tornar-se imortal sem perder a *perspectiva de humano (Mbya vivente na Terra*).

A falta de investimento sobre técnicas de fabricação corporal, ou ainda, a fraca elaboração sobre as substâncias pelos Mbya não indicam absolutamente que a corporalidade não ocupe aqui um lugar central. Como Fausto chamou a atenção (Fausto 2001: 541), o idioma corporal não seria menos importante para grupos ameríndios que não elaboraram, à maneira sofisticada dos xinguanos e diversas sociedades Jê, técnicas de fabricação e inscrição simbólica no corpo físico[46]. Mesmo entre aqueles grupos indígenas que não demonstram grande investimento sobre a produção de um corpo físico, como é o caso dos Parakanã e também dos Mbya, a "dialética das perspectivas (...) se inscreve[ria] nos corpos" (idem), o que o tema mbya do *–jepota* demonstra claramente[47].

---

[45] Observe-se também o termo guayaki *eté*, "corpo-nome", que Cadogan analisa de maneira semelhante: ele seria derivado de *j'e*, "vocear, gritar" (cf Susnik 1961 *apud* Cadogan 1967-1968: 140-142).

[46] A respeito do valor da corporalidade nas sociedades indígenas sulamericanas, veja-se o célebre artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) e sobre a noção de fabricação corporal em processos de reclusão xinguanos, veja-se Viveiros de Castro (1979).

[47] O que parece importante aqui é compreender que a noção de corporalidade, como aponta o autor, "supera a distinção entre trabalho físico e trabalho ontológico sobre a pessoa" (Fausto 2001:541). Esta superação, note-se, acontece no corpo, que nas cosmologias ameríndias corresponde a um "plano intermediário, entre a "subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos" (Viveiros de Castro 1996[a]: 128).

As restrições alimentares durante o resguardo pós-natal não deixam dúvida quanto à presença, entre os Mbya, de um problema central aos ameríndios que Vilaça discutiu em detalhe (2002): o do risco da conjunção com animal durante a couvade. Cumpridas por ambos, o homem e a mulher em resguardo, as restrições de consumo protegem, como dizem os Mbya, principalmente a criança, ainda que sua desconsideração possa trazer, em certos casos, prejuízos também para os adultos envolvidos, particularmente o pai.

A principal restrição é a do consumo de carne (*xo'o*). "*Onasce rire ndaevei ou xo'o*" ("depois que nasce [criança] não é apropriado comer carne"), dizem. A afirmativa inclui as espécies em geral de caça chamadas em conjunto *xo'o ka'aguy* - como quati, tatu ou qualquer carne trazida do mato -, e também as carnes bovinas e suínas compradas na cidade. Muitos dizem que o consumo de peixe (*pira* [genérico]), é impróprio, mas outros afirmam não fazer mal. A carne de frango (*uru*) é sempre considerada não-prejudicial ou, mais especificamente, o item apropriado ao consumo da mulher que se resguarda por criança. Conforme algumas delas, "sopa de *uru*" é o prato ideal para a mulher que acaba de ter filho, o que não deixa de nos lembrar um costume popular bastante conhecido entre a população branca.

Não se explicita com clareza o que pode acontecer à criança no caso de consumo indevido de carne por seu pai ou mãe, mas os dados não deixam dúvida sobre o tipo de risco que está em questão e o valor conferido a um elemento em especial: o sangue.

Instruindo-me sobre a matéria, Nírio disse ser apropriado não consumir carne por um ou dois meses, só o fazendo quando a criança "já [se] firmou mais", neste momento devendo-se levar a carne para o cacique (é provável que se referisse a seu pai, que é também xamã) enfumaçá-la antes do consumo. Leonilda, uma mulher jovem ainda, mas bastante experiente no assunto, disse-me que a primeira carne a consumir após o resguardo deveria ser soprada com *petÿgua*, como teria feito sua mãe para ela (neste caso, em substituição ao tratamento por xamã mencionado por Nírio).

Ainda que nas aldeias em que residi este não pareça ser um costume difundido[48], a menção a ele evidencia o que o motivaria: tratamentos deste tipo feitos por xamãs ameríndios têm como objetivo dessubjetivar o animal que se vai consumir. O que está em questão é sempre a possibilidade de que este, da condição de presa que serve ao consumo, passe à de

---

Daí o cuidado da alma entre os Mbya, nos contextos de resguardo ou para além deles, não ser distinto do cuidado do corpo.

[48] Na prática, jamais vi um xamã tratando uma peça de carne, mas devo dizer, também, que jamais assisti, por exemplo, a captura em armadilha de um porco do mato (*koxi*), que teoricamente deveria ser assim tratado. Ao comentarem suas atividades, os xamãs não costumam listar este tipo de tratamento da caça ou da carne a ser consumida após resguardo como tarefa própria de sua função.

sujeito capaz de desencadear algum processo de doença ou transformação que afaste o consumidor ou aquele para quem se resguarda de sua forma humana. Um episódio relatado por Nírio vem reforçar o ponto. Estando na cidade de Parati, em visita à casa de uma professora e amiga, ele teria esquecido, durante o almoço, do interdito, começando a comer um bife de boi. Lembrou-se, então, quando já havia ingerido parte da carne, deixando o restante. Preocupado, teria ido se aconselhar com o pai, que lhe falou, então, para "não pensar naquilo que comeu".

O consumo de carne durante o resguardo pós-nascimento também é dito causar prejuízos para os adultos envolvidos, processos que parecem atingir diretamente a cabeça (-*akã*) ou consciência da pessoa. Tereza da Silva referiu-se a este estado como *nhanakãnhy* ("nossa cabeça se perde [ficamos perturbados]"). Segundo ela, isto acontece quando se come carne pura logo depois que se tem criança. Uma outra mulher, cujo marido costuma deixar esporadicamente a aldeia e a família para andar em cidades próximas e embriagar-se (-*ka'u*), contou-me que este teria comido carne "de tudo" quando tinha criança pequena, sendo este o motivo de "sua cabeça [ter ficado] assim". Estes males que atingem a cabeça, ao que parece, particularmente dos homens que descumprem as restrições ao consumo de carne, podem ser ainda referidos como *iakã raxy* ("dor/doença na cabeça") ou mesmo como *e'o'ã* (epilepsia), neste caso, a doença podendo estar associada a outros fatores além da ingestão de carne[49]. Nírio disse que se o homem sai muito para a cidade neste período, bebe, come carne, pode ficar com esta doença, que faz a pessoa "ficar tonta, cair".

Ainda que pai e mãe estejam igualmente comprometidos com o resguardo pela criança, como apontou Schaden ([1954]1962: 88), há uma ênfase sobre os riscos a que estariam submetidos particularmente os homens neste período. Entre os Mbya, ele se expressa no perigo de adquirir doenças como as acima referidas ou as decorrentes do contágio, direto ou indireto, com o sangue da mulher[50].

O contágio por sangue, que é um tema clássico da conjunção com animal e perda da condição humana entre os grupos amazônicos, aparece aqui ligando-se tanto ao consumo de

[49] Algumas mulheres mbya apontaram o consumo de leite de vaca (*vaka kamby*) como impróprio à mulher com criança muito pequena, ora dizendo que este poderia passar pelo peito para o recém-nascido, prejudicando-lhe, ora associando-o também a esses males que atingem a cabeça, neste caso, da mulher. Conforme Lídia, se esta bebe leite, fica com epilepsia; Ilza usou o termo *iakãnhy* ("perde a cabeça", literalmente).

[50] Para os Nhandeva, Schaden associa os perigos para os homens durante a couvade diretamente ao tema da transformação animal: "A ameaça que paira sobre os pais é a do *odjépotá*; é por isso que devem ficar em casa e não dormir muito (...)" (Schaden [1954]1962: 89). É sempre o unir-se com animal que está em questão, seja por meio da sedução daquele que descumpre o resguardo e sai para a caça, conforme diz o autor para os Nhandeva, seja via a ingestão de carne (ou sangue), um modo alimentar que os Mbya, como os povos amazônicos de modo geral, associam diretamente ao jaguar.

carne quanto à cozinha e ao sexo. Com relação à evitação de *xo'o* no resguardo pós-nascimento entre os Mbya, é notável a ênfase sobre a presença de sangue, que põe em dúvida, por exemplo, o consumo de peixe. Nírio explicitou o ponto, dizendo não haver problema em comer peixe, pois a carne "não tem sangue".

A evitação de contágio indireto por sangue através da cozinha é um aspecto muito enfatizado pelos Mbya. Enquanto durar o sangramento da mulher, esta não deve cozinhar nada para seu marido, o mesmo valendo para o período menstrual[51]. Caso o fizesse, o marido contrairia uma doença, *ityraxy*, que parece atacar sua "bexiga", fazendo-a inchar.

Não se deve ingerir sangue de modo algum, nem na carne, *xo'o* (homens e mulheres), nem, no caso dos homens, pela via sexual ou indiretamente pela cozinha da mulher que sangra. E não seria outro o risco, em qualquer dos casos, que o da conjunção com animal[52].

Abstinência sexual e de carne e restrição de atividades que poderiam atingir diretamente o umbigo da criança antes de sua caída, enfim, são as medidas fundamentais para a proteção daquele que nasceu, mas ainda não teria se firmado, ou literalmente se levantado, assumindo a posição vertical (*-ã*) própria aos humanos.

O período que sucede o nascimento de um bebê, portanto, põe em foco a necessidade de especificação deste novo ser que se quer tornar semelhante aos que lhe recebem como pais na Terra. Da perspectiva da relação com o exterior ao *socius*, trata-se, pelo que vimos, fundamentalmente de impedir a produção de parentesco não-humano, ou mais especificamente animal, retirando o novo Mbya ou algum dos envolvidos diretamente em seu nascimento do convívio entre humanos. Paralelamente, no domínio que normalmente chamamos o da produção doméstica do parentesco, as atenções se voltam, no período subsequente ao nascimento e prolongando-o, para a alimentação e o desenvolvimento de duas capacidades humanas fundamentais: a de erguer-se e caminhar a criança e a da comunicação pela fala.

É como se o período imediatamente subsequente ao parto fosse marcado por uma pausa no que deve ser a atitude típica entre parentes que buscam agradar-se mutuamente pela provisão de alimentos. Da dieta da satisfação dos apetites seletivos da mulher grávida, passa-se à abstinência de carne e outros itens durante o resguardo pós-nascimento para, a seguir,

---

[51] O período menstrual, referido pela mulher como "*xereko*" (1ª p; *-eko*: "costume": "meu costume") ou *xeraxy* ("minha doença"), requer também abstinência sexual e restrições à dieta. Devem ser evitados o açúcar e o "guaraná" (refrigerante em geral). Muitas dizem também que não se deve tomar banho nestes dias.

[52] O resguardo da menina quando da chegada da primeira menstruação evidencia este ponto, como vimos (nota 17supra).

retornar-se à conduta anterior, agora voltada para a satisfação dos apetites que venha a manifestar a criança desde a mais tenra idade.

A alimentação, um tema clássico do parentesco sulamericano[53], tem entre os Mbya um lugar muito especial. A produção de satisfação para aquele que se quer acolher, aparentar, está fortemente ligada à atividade de alimentar, que deve ser entendida como o prover o parente daquilo que ele deseja[54].

No caso do recém-nascido, a amamentação é o lugar privilegiado de atenção. "Mamar bem" (*-kambu porã*) é a manifestação primeira de satisfação da criança por estar entre os que a recebem na Terra. Dos bebês que não o estejam fazendo costuma-se dizer que não estão gostando do pai e/ou da mãe, principalmente se choram com frequência. A propósito, o choro é um indicativo forte de descontentamento geralmente associado à conduta dos pais, quando não se relaciona aos incômodos por espíritos que molestam o sono das crianças pequenas à noite.

A demanda de alimento pela criança deve ser imediatamente satisfeita, o peito sendo-lhe disponibilizado a qualquer sinal de choro. Os familiares empenham-se em chamar a mãe para que assista com a maior prontidão possível ao bebê. Vê-se neste período o que mais tarde ganha expressão plena na satisfação de apetites específicos manifestados pelas crianças. A regra vale também para os adultos, que sempre explicitam escolhas pessoais sobre itens alimentícios, modos de preparo e de consumo, em vários casos chegando a definir estilos pessoais reconhecidos entre aqueles com quem partilham o cotidiano.

Os que prezam a saúde de seus filhos sempre assumem a conduta de satisfazê-los nestes desejos, sem preocupações que poderíamos imaginar viessem a sobrepor-se à mesma. Não há pedagogia que ensine coisa melhor sobre o valor dos alimentos que sua capacidade de contentar o consumidor.

---

[53] Veja-se, por exemplo, a importância da comensalidade apontada por estudiosos de grupos Jê (Projeto Harvard – Brasil Central), e as etnografias de Gow (1991) sobre os Piro e Vilaça (1992) sobre os Wari'. Ainda, recentemente, o artigo de Fausto (2002b), que articula comensalidade e canibalismo enquanto formas de consumo na Amazônia.

[54] O motivo do aparentamento pela oferta e aceitação de alimento, clássico na mitologia ameríndia, é central em um mito presente entre os três subgrupos guarani já mencionado: o do jovem que se transformou em porco selvagem (v. nota 19 neste capítulo). Em suas andanças buscando o caminho de volta a casa, o jovem passa pelas "aldeias" de vários animais, onde recusa sucessivamente a comida oferecida pelos anfitriões. Encontrando-se enfim em sua aldeia, acaba por morrer ao lembrar de *mandu'iku'i*, a farinha de amendoim que havia consumido na morada dos porcos. Veja-se a versão contada por Ilda no próximo capítulo e também em Cadogan (1959: 156).

Dar de comer, *-mongaru* (*-mo*:causativo; *-karu*: comer [refeição]") é muito mais que a mera satisfação de necessidades. É uma prática que não se concebe ao que parece sem a consideração de sua contrapartida, o ficar alegre ao comer (o que se quer e como se quer)[55].

Uma criança que aceita ou se alegra com o peito da mãe e mais tarde com os primeiros alimentos sólidos que recebe manifesta, assim, aos olhos de seus parentes, seu próprio contentamento, ou de seu *nhe'ë*, seu desejo de ficar ou fazer morada terrena. O reconhecimento deste desejo pelos que querem, por sua vez, aparentá-la é marcado pela construção de um "lugar", *riamba* (*ri*:3ª p.; *amba*: "lugar"), onde poderá se levantar e dar os primeiros passos[56]. Trata-se de uma pequena fileira de estacas fincadas no chão nas proximidades da casa que se faz para toda criança que já engatinha (*-ponhy*), e onde passa, então, a tomar parte da convivência no pátio, iniciando-se no firmar-se sobre os próprios pés e no andar. Das aldeias no Paraná às do Rio de Janeiro vê-se sempre estas pequenas construções e seus donos. Quando nos mudamos para Araponga, ainda sem ter estabelecido o cacique Augustinho nosso futuro lugar de moradia, Paulina construiu um *amba* para minha filha Nina bem em frente à sua casa. Um dia depois, o próprio Augustinho fez-lhe novo *amba* no pátio mais amplo em frente à escola e a *opy*. Na prática, acabamos por frequentar outros *amba*, à busca de maior proximidade com as casas e as conversas de seus moradores.

Desde os primeiros meses da criança, nota-se a preocupação dos pais com o desenvolvimento de sua capacidade de andar o quanto antes. Por volta do segundo mês de vida, ela é estimulada já a assumir a posição vertical e firmar-se nela sobre o colo da mãe. Esta a exercita segurando-lhe sob os braços e fazendo-a pular seguidamente. Usam também alguns pais amarrar tornozeleiras ou administrar remédios do mato que conhecem ou pedem alguém que saiba para preparar com o objetivo de fazer andar logo a criança[57].

Os cuidados daqueles que pretendem que a criança acostume-se entre eles parecem concentrar-se, portanto, na alimentação e no desenvolvimento do andar. A propósito, aspectos que ocupam, também entre os adultos, um lugar privilegiado da atenção entre parentes[58], além

---

[55] Entre os Piro, a noção de *nshinilamchi* ("mente, inteligência, memória, respeito, amor") é primeiramente desenvolvida pela criança a partir do fornecimento de alimento por seus pais e outros parentes adultos (Gow 1997: 45).

[56] *Amba* é também uma forma de referência à morada das divindades, como se ouve na expressão *Nhanderu amba*. O termo é ainda utilizado para designar as *opy* enquanto lugar em que *nhe'ë* se reuniriam na Terra (v. o próximo capítulo), ou, especificamente, ao recipiente existente em algumas destas casas de reza usado na cerimônia do *ykarai* (v. a seguir).

[57] "Cair" (*-'a*) é, por sua vez, um evento merecedor de atenção especial. Alguém que veja uma criança tomar um tombo, por exemplo, grita logo sua mãe, avisando-lhe. Deve-se levantar rapidamente aquele que está no chão, e costuma o tombo poder produzir alguma doença nos dias subsequentes a ele.

[58] No caso dos adultos, a capacidade de andar referindo-se diretamente à questão dos deslocamentos e escolhas residenciais (v. capítulo 2).

daquele da fala, que, no caso da criança pequena, é também um meio de tentar contentá-la. Desde muito antes do desenvolvimento da sua capacidade de fala, buscam os parentes estímulos à comunicação com ela através das palavras. Mesmo antes de saber chamá-la por um nome, pais e mães não deixam de lhe provocar com brincadeiras, gracejos, tentando conquistar manifestações de seu agrado.

A esta altura, quando a criança já estaria então efetivamente (*-iko katu*) entre seus parentes terrenos, é hora de achar-lhe o nome, que reconhece e ao mesmo tempo reforça sua capacidade anímica, traduzida cada vez mais em intenção e entendimento autônomos.

Nome e Pessoa

A nominação é como que o momento complementar ao envio e posição de *nhe'ë* por Nhanderu na gestação. Concessão divina, essa nova potencialidade de existência assume plenamente a condição humana ao ser nomeada. O nome *levanta* o *nhe'ë* na Terra, isto é, confere-lhe a verticalidade que equivale à condição de pessoa viva. Como analisou Cadogan, esta palavra-nome faz circular pelo esqueleto o dizer (*'e*), deixando erguido o seu portador: "Este nome, parte integrante do ser que com ele se designa e que o acompanhará até a tumba se chama '*ery mo'ã a* = aquilo que mantém erguido o fluir do seu dizer" (Cadogan 1959: 42). É ele mesmo palavra que garante que não falte a "voz" ou a "fala" (*ayvu*), cuja ausência marca o fim da existência terrena da pessoa.

Há aqui uma dupla afirmação. O nome marca a origem divina do novo Mbya, confirmando ao mesmo tempo sua condição de permanecer como humano entre os demais viventes. Daí ser preciso "escutar" (*-endu*) o nome da criança. Fazendo-o, sabe-se de onde ela veio e como chamá-la para que se alegre e se fortaleça.

Se conceitualmente não há outra origem possível de *nhe'ë* que as regiões divinas, é a experiência efetiva de viver junto, as crianças que nascem e aqueles para quem nascem, é a satisfação que uns e outros podem adquirir ou produzir mutuamente nesta convivência e os estados de boa saúde que se lhe associam, é tudo isto que torna o evento de um nascimento efetivamente *fortalecedor* no sentido anteriormente referido. Daí a necessidade que se afirma de aguardar certo tempo para nomear o recém-nascido, não devendo-se fazê-lo logo, ao que parece porque seria preciso dar tempo àquele que vem para manifestar seu contentamento ou não no novo lugar. Pois, como afirmam os Mbya, há sempre também a possibilidade de que seu *nhe'ë* não queira ficar. Tal qual diria qualquer Mbya adulto que se desloca de um lugar a

outro, só se pode saber da própria satisfação em um novo local para onde se muda a partir da experiência mesmo de viver nele[59].

No caso da criança que demonstra seu desejo de permanecer na Terra, o reconhecimento do nome corresponde ao momento mais fundamental do fortalecimento desta sua condição, é como que o ponto alto de uma primeira fase de convencimento mútuo entre a criança e seus parentes para uma existência compartilhada.

Cadogan (1959:41) observa a marcação do momento como mudança mesmo do que seria uma conduta anteriormente orientada por *mbochy* ("o que produz 'cólera', 'raiva'") para a o início de uma "vida virtuosa". Somente a partir do momento em que são chamadas pelos nomes que lhes foram conferidos pelos pais e mães divinos, as crianças se alegrariam, deixando de "encolerizar-se": "*oguerovy'a va'erã mitã, ndo gueropochy véi ma va'erã*" ("hallarán gozo los niños en la morada terrenal y dejarán de reberlarse"). Ilda contou-me ter ficado anos a fio com o nome *Para*, que lhe foi dado em *nimongarai* na infância, dizendo que, quando pequena, não se aquietava onde quer que ficasse, falando à sua mãe "*jaa*" ("vamos!"), desassossegada que sempre estaria. Tal situação, conta ela, teria perdurado até mesmo depois de ter tido seus quatro primeiros filhos, cada qual fruto de um casamento distinto, crianças que teria "largado, procurando não sei o que" (devido ao seu modo intranquilo de proceder). Só teria, enfim, ficado "tranquila", diz ela, depois que "acertaram o nome", ou seja, depois que seu pai xamã chamou-a *Yva*, quando teria já cerca de 35 anos de idade.

Na visão de Cadogan, o nome pessoal seria o que capacita o Mbya não apenas a viver na Terra, mas a fazê-lo conforme a orientação das palavras ou ensinamentos divinos, que têm como fundamento básico o controle sobre *mbochy*, "origem de todo mal" (1959: 41).

Quem porta um nome, portanto, adquire capacidade de viver sob a orientação dos saberes e poderes enviados pelos deuses; como dizem os Mbya, será um futuro *karai* ou *kunhã karai.* Confirmar esta condição é o objetivo do ritual de nominação.

---

[59] Compare-se o cuidado mbya de esperar certo tempo para dar nome às crianças com a pronta nominação que os Apapokúva fariam, dias após o nascimento de um bebê (Nimuendaju [1914]1987: 29-30). Quanto ao tempo que se deve esperar, há grande variação na prática. Teoricamente só depois do primeiro ano de vida a criança recebe nome. Hélène Clastres afirma que só depois que já se ergue e caminha (HClastres [1975]1978:88). Na prática, vê-se várias crianças mbya sendo nominadas antes que possam andar, algumas delas com dois meses de idade ou pouco mais. De toda maneira, mesmo antes de ser capaz de andar, manifestações de aceitação e satisfação com a vida terrena pelo bebê são percebidas em demonstrações de afeto e gozo, reconhecidas neste momento principalmente pela boa aceitação de alimentos e alguma comunicação verbal que já se instala entre adultos e a criança. O mesmo cuidado com o grau de amadurecimento da criança ou com o "desenvolvimento da alma" do recém-nascido para a sua nominação é observado pelos Kaiowa, para quem o "desenvolvimento completo" de *nhe'ë* coincide com a pronúncia das primeiras palavras e marca o momento da aquisição do nome, *tupãréry*, determinado pelo especialista *tesapyso* (Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 252). Lembremos que a alma (*nhe'ë*) kaiowa situa-se na garganta (idem: 248).

Fazendo(-se) Karai

Não é todo especialista rezador ou curador que sabe "achar o nome". Só alguns xamãs "nomeiam as crianças" (*-mboery kyrïngue*), o que se faz geralmente em data previamente marcada para o ritual, sempre no período chamado *arapyau mbyte* (no "meio" de *arapyau* - o "tempo novo"). A cerimônia coincide com a época do amadurecimento do "milho verdadeiro", *avaxi ete*, normalmente no mês de janeiro.

Nas aldeias fluminenses e do litoral paulista usa-se fixar uma data para a realização a cada ano do ritual, mas é possível que, achando circunstâncias favoráveis para fazê-lo, um xamã dirigente de *nimongarai* queira estendê-lo para além do dia marcado ou ainda remarque nova data durante o período para a realização de novo ritual. Assim fez Augustinho em Araponga, dirigindo um *nimongarai* em dezembro de 2001 e propondo novo ritual no mês de janeiro seguinte[60].

Parece bastante variável o grau de participação e envolvimento tanto de visitantes quanto de moradores da própria aldeia no *nimongarai*, o que pode estar ligado ao prestígio do dirigente que nominará as crianças, a querelas entre aldeias vizinhas, às condições práticas de realização do ritual – desde a própria disponibilidade de milho para a feitura do *mbojape* (v. a seguir) -, à disposição de rapazes para a ida ao mato procurar mel etc. Minha experiência de participação no ritual, até o momento, por cinco vezes nas aldeias do Rio de Janeiro em que vivi não me deixa dizer que o *nimongarai* mbya seja ocasião em que se possa ver reunido, "todo um bando Guarani até o último homem", como diria Nimuendaju ([1914]1987: 89). Mas quando os participantes envolvem-se no clima do ritual, são certamente noites muito longas e envolventes de reza, em que os presentes se esforçam para não deixar o canto parar até que amanheça.

Nimongarari ou *nhemongarai* são modos de referência a esta sessão de reza-canto em que se reúnem as famílias das crianças que serão nominadas e outros participantes, inclusive visitantes de aldeias vizinhas que costumam deslocar-se neste período para rever parentes ou levar as próprias crianças ao ritual. Em geral a cada ano várias crianças recebem juntas seus nomes, devendo os pais escolher a qual *opy*, ou melhor, a qual xamã-nominador, *mitã renöia* ([o que]"chama crianças") de sua confiança levará seus filhos pequenos.

[60] Minha impressão, conforme os eventos dos últimos três anos, é que o xamã Augustinho tem, na medida do possível, marcado uma data que costuma ser subsequente à nominação das crianças mbya para a realização de um ritual aberto a uma participação mais significativa de brancos que mantêm já uma prática de visitação à aldeia e participação na cerimônia (v. nota 32 supra).

O termo *karai* designa o xamã dirigente de reza e/ou especialista na cura, e, de modo menos específico, qualquer homem adulto ou mulher (neste caso, dita *kunhã karai*) dotados em algum grau do que Nimuendaju traduziria como a "força mágica" (Nimuendaju 2001: 148) que os portadores de nomes recebem. O ritual remete às capacidades que este menino ou menina (ou adulto, se for o caso) pode adquirir através do nome pessoal, capacidades que, no caso mbya, não lhe são transmitidas diretamente pelo xamã, mas indicadas no nome que este ouve, o qual espera-se que venha a desdobrar-se em saberes e poderes controlados por seu portador(a). Determinar o nome de alguém corresponde, assim, a um momento-chave do tornar-se *karai* ou *kunhã karai*.

Pode-se dizer de modo geral que estes ritos têm caráter propiciatório e de proteção, no caso mbya notadamente voltando-se para a saúde das pessoas mais que para o cuidado dos cultivos, frutos etc, ainda que sua realização esteja sempre associada a um ou mais itens agrícolas (notadamente o milho) ou de coleta, cuja presença no ritual é apresentada na forma da participação complementar das mulheres e homens. As mulheres (a maior parte das mulheres casadas que se disponham a fazê-lo ou, em certos casos, a esposa do xamã dirigente do ritual ajudada por uma ou outra que requisite) preparam o *mbojape*, feito do "milho verdadeiro" (*avaxi ete*) e os homens coletam mel e/ou folhas de *ka'a*, erva-mate, tudo isto sendo depositado numa prateleira onde ficam também os instrumentos usados no canto-dança[61].

Se a noite de reza nem sempre reúne muita gente, antes dela, o preparo do *mbojape* costuma juntar várias mulheres em um pátio para socar o milho, distribuído, então, entre as que vão preparar o pão. Socado e peneirado, o milho é misturado à água e, feitos os pãezinhos, estes são assados nas cinzas do fogo de cozinha (aceso em geral no chão), mais tarde, em conjunto sendo levados até a *opy*. Junto com o mel serão servidos aos participantes ao final da cerimônia, geralmente na manhã que sucede a nominação das crianças. *Mbojape* e *e'i* (mel), este último depositado em recipientes de taquara preparados previamente pelos homens, formam uma fileira sobre a referida prateleira, assim preparada e normalmente enfeitada também com amarras de espigas do milho cujas sementes servirão ao próximo plantio.

O envolvimento de homens e mulheres na preparação do ritual varia muito. É possível que a mulher do casal-xamã tome para si maior parte da tarefa de preparação do *mbojape*, ou

[61] Trata-se de uma prateleira presa à altura da cabeça na parede frontal da *opy* (voltada para o leste). O que se deposita aí geralmente é enfumaçado com o tabaco usado nos *petÿgua* (cachimbos rituais) a cada vez que se inicia uma reza. Sobre os instrumentos, a reza, o canto e a dança na *opy* veja-se o próximo capítulo.

que rapazes estejam mais ou menos dispostos a sair à procura de mel no mato. No *nimongarai* de Araponga em dezembro de 2001 um grupo de rapazes que levava de Parati Mirim suas crianças para receber nome trouxe uma boa quantidade de mel. Noutras vezes, não houve quem se dispusesse a ir ao mato e o ritual fez-se com feixes de folhas de *ka'a* (erva-mate). Em Parati Mirim, revezamo-nos durante uma manhã inteira, desde cedo, em frente à casa do cacique Miguel, para socar o milho que muitas mulheres levaram para suas casas, colaborando na preparação do *mbojape* para o *nimongarai* de 2002.

Os Mbya costumam fazer referência específica aos ítens que compõem o ritual a cada vez ou aos momentos particulares de depósito na *opy* de cada um dos produtos da roça ou coleta envolvidos numa cerimônia. Assim, chamam *mbojape'i* o depósito dos pães na *opy* em reunião diurna que antecede a noite da nominação das crianças, ou podem referir-se como *ka'amongarai* ao depósito das folhas da erva na *opy*. O milho é, de todo modo, o elemento mais importante quando se trata de dar nome (*-mongarai*) aos novos Mbya, tanto que não dispor dele em determinado ano pode tornar-se motivo da não-realização do ritual.

Além do *nimongarai* feito com o *mbojape* e *e'i*, que os Mbya dizem ser o modo correto de dar nome às suas crianças, parece ser possível que, esporadicamente, outras cerimônias, ligadas ao milho e ao mel (além da erva-mate) sejam realizadas em épocas distintas daquela da nominação das crianças.

Minha impressão é que, de toda maneira, os nomes pessoais ocupam um lugar central nestes ritos. Nomes pessoais e a saúde de seus portadores é o que parece estar sempre em foco, seja a qual for destes produtos que se liguem. Sua pronúncia na *opy* e a saúde de seus portadores não deixam de ser, nestas ocasiões, enfatizados nas rezas e discursos aí realizados, até onde pude compreendê-los. Assim no caso de uma cerimônia chamada *ka'akarai* realizada na *opy* de José, em Pinhal, no Paraná, em setembro de 2003. Não houve quem fosse aí nominado, mas o xamã perguntou, uma a uma das mulheres em fila para depositar as cabaças de *ka'a* na prateleira ritual, os próprios nomes e outros que lhe quiséssemos entregar igualmente para que lhes propiciasse saúde. Da mesma maneira, no caso do "*nimongarai* da semente" feito por Augustinho em 20 de junho de 2003 em Araponga. A semente, isto é, do milho (*avaxi ete*) que seria plantado em agosto, ligou-se aí à nominação de vários brancos convidados para a cerimônia. O discurso de Augustinho aos brancos não diferia das explicações sobre o *nimongarai* das crianças feito em janeiro. Afirmava o cacique e xamã a razão da cerimônia: a propiciação de saúde, de modo que todos que ali estivessem durassem o bastante para "viver até cem anos".

Dizem os Mbya que cada xamã dentre os que sabem dar nome para criança faz do seu jeito o rito, mas a explicação do *nimongarai* é sempre uma: faz-se-o para a saúde das crianças que recebem nome e também a dos demais participantes. Mais que isto, para a saúde mesmo daqueles Mbya que não participam diretamente da cerimônia. "Para ter saúde a criança", "para ficarem todos com saúde" ou mesmo "para não morrer ninguém" são as justificativas mais frequentes no comentário sobre o ritual. A propósito, veremos mais tarde que esta compreensão sobre os efeitos estendidos da reza não se restringe ao *nimongarai*, mas diz respeito à prática em geral do canto-reza na *opy* (v. o próximo capítulo).

Os estilos de *opy* ou dos dirigentes de reza a elas associados podem fazer variar diversos elementos no ritual, como a presença ou não do *ykarai*, batismo com água[62], ou contribuir para um maior ou menor envolvimento dos participantes no canto e na dança etc, mas a aquisição propriamente dos nomes ocorre sempre através daquilo que vários autores definem como "inspiração xamanística". Durante a reza, o xamã "pergunta" (*oporandu*) às divindades o nome de cada uma das crianças, aguardando que lhe "contem" (*omombe'u*), para, mais tarde, ele próprio contá-los, um por um, aos pais dos seus portadores. Costuma o oficiante dizer para os demais participantes a que horas contará os nomes que serão então revelados, e todos deverão aguardar[63].

O xamã e quem mais lhe ajude na reza devem manter-se em vigília. Ainda que nem todos tenham resistência para atravessar uma noite na dança e canto, aguardando, como foi o caso em dezembro de 2001 em Araponga, até as cinco da manhã a revelação dos nomes, o ideal de manter sem interrupção o canto e a dança é marcado pelos chamados enfáticos aos que começam a ser vencidos pelo cansaço. "*Eke eme!*" ("não durma!"), "*neike jajeroky!*" ("[chamada de atenção] vamos dançar!") são frases que se repetem constantemente aos que vão se recostar nos bancos. Alguns dos presentes pelo menos deverão resistir. E o próprio xamã, que pode descansar por alguns períodos em sua rede, chamando outros puxadores de *mbora'i* (canto-reza) para o centro, não deverá entregar-se ao sono. Note-se aqui que,

[62] O *ykarai* ou batismo com água é tanto um elemento ora presente em algumas *opy* mbya, quanto um objeto da crítica de muitos Mbya que dizem ser esta forma de dar nome própria do *jurua*. Parece que entre os Nhandeva é uma prática difundida (Nimuendaju [1914]1987: 30-31, Bartolomé [1977]1991: 86, entre outros), de modo que a mescla das populações mbya e nhandeva pode tender a atualizar o *ykarai* em certas áreas mbya onde o ritual da reza envolve, em determinado período, rezadores nhandeva ou quem queira adotar este uso.

[63] Esta noção de que nem Nhanderu, nem os xamãs mbya contam de uma vez o que sabem, ou seja, de que a aquisição de poder e conhecimento envolve certa espera, ou, ainda uma atitude não-ansiosa de quem "pede"(-*jerure*) ou "pergunta" (-*porandu*) e aguarda parece ser um ponto fundamental tanto da análise do xamanismo quanto da conduta nas relações interpessoais que idealmente envolvem parentes que se aconselham mutuamente. A propósito, minha sugestão é a de que ambas as dimensões são partes de uma mesma *teoria mbya do entendimento*, se posso dizer assim, que fundamenta simultaneamente o ideal de sociabilidade e a busca de duração da pessoa (v. o próximo capítulo).

diferentemente de outras *palavras* - ou "mensagens", como costumam dizer em português os Mbya - reveladas por Nhanderu, os nomes não são obtidos em sonho. É na reza mesmo e na comunicação direta com os deuses, ou, conforme ilustram algumas pessoas, "conversando com Nhanderu igual como estaríamos aqui falando" que o especialista pode ouvi-los[64].

Como nos tantos tratamentos feitos pelos xamãs mbya na *opy*, o uso do tabaco é indispensável por viabilizar a comunicação com os deuses e a recepção das capacidades aí transmitidas. O especialista acha o nome depois de soprar intensivamente a fumaça do *petÿgua* sobre o topo da cabeça de cada criança a ser nominada. Propiciador de saúde para a criança – como o é para todo aquele que se põe sob os cuidados do *opita'i va'e* durante a reza na *opy* –, o tabaco é amplamente utilizado durante o ritual, seja pelos que se mantêm sentados nos bancos ou nos panos postos no chão pelas mulheres que se acomodam com suas crianças, seja pelos auxiliares recrutados pelo dirigente no início do ritual para que enfumaçem os instrumentos, o *mbojape*, o mel (*e'i*), as folhas de mate (*ka'a*) e toda a casa.

O *nimongarai*, em seu caráter mais ou menos aglutinador, conforme os contextos particulares de sua realização a cada ano e localidade, não deixa de ser, de toda maneira, um momento de marcação ritual importante na trajetória da pessoa, ou talvez melhor dizendo, na sua posição entre os demais Mbya. Isto torna-se mais evidente ao considerarmos que outros momentos importantes na vida das pessoas, como a passagem à vida adulta não são objeto de um trabalho xamânico específico ou de investimento cerimonial coletivo. Afora os eventos de doenças, as aflições em geral que acometem as pessoas em períodos diversos da vida, não há outro momento que não o da recepção do nome que demande um esforço deste tipo. A propósito, o xamã não tem qualquer participação na gestação ou desenvolvimento da criança até o momento da determinação de seu nome[65]. Aqui, contudo, sua capacidade de achá-lo corretamente é absolutamente fundamental.

---

[64] Nem o sonho, nem a mediação de espíritos está presente na aquisição de nomes mbya. Compare-se com o que afirma Bartolomé para os Ava-Katu-Ete (Nhandeva), em que o *mitã-renöiha* recorreria a seus "espíritos auxiliares" e a "pássaros mensageiros" para a transmissão do nome (Bartolomé [1977]1991: 86). Veja-se, por outro lado, a descrição de Chase-Sardi sobre o modo como ele próprio recebeu nome entre os Ava-Guarani (Nhandeva), onde chama a atenção para o mesmo ponto que destaco entre os Mbya. Seu nominador não deixa dúvida de que não recebe os nomes pessoais em sonho, mas "vê" diretamente a divindade que os revela (Chase-Sardi 1992: 147). Esta forma de aquisição de "mensagens" ou "palavras" das divindades, conforme os Mbya, ocorre não só no caso da nominação, mas na reza em geral. Assim, pode-se receber, por exemplo, um *mbora'i* ou outros conhecimentos quando se "entra na *opy*" (*oike opy*) e permanece-se aí no estado que os Mbya costumam traduzir como de "concentração" (retomarei a isto no próximo capítulo). Cadogan descreve esta mesma maneira de "ouvir" o nome entre os Mbya do Guairá, ainda que não mencione uma cerimônia coletiva de nominação conforme a que comentamos (Cadogan 1959: 41-43).

[65] Observe-se que entre os Mbya xamãs não atuam nem na busca de almas para nascer na Terra, nem, ao que parece, na condução das mesmas, após a morte, ao destino junto de Nhanderu (*Nhanderu ápy*). Voltarei ao tema da morte no capítulo 5.

Nomes e seus lugares de origem

Conhecer a maneira apropriada de chamar a um filho ou filha é imprescindível para que a criança tenha saúde, se firme entre os seus parentes. Sendo corretamente chamado, seu *nhe'ë* fica alegre, não tendo vontade de abandonar a morada terrena. "Achar certo o nome" (conforme uma tradução mbya corriqueira) é, portanto, uma condição básica para estar sadia (-*exai*) a pessoa, a veracidade do nome podendo ser questionada ao longo da vida quando o estado de saúde de alguém torna-se supostamente comprometido.

A maior parte dos Mbya afirma que o nome fica com a pessoa até a morte, só podendo ser substituído em casos extremos de crise, como, por exemplo, numa doença grave cuja recuperação é compreendida como uma troca mesmo de *nhe'ë* feita por Nhanderu. Este evento, referido como "*inhe'ë omboekovia*" ("sua alma [Nhanderu] faz substituir"), é descrito como um acontecimento esporádico. Iracema Nunes, em Parati Mirim contou-me de um de seus filhos que assim teria recebido novo nome, depois de permanecer dias seguidos na *opy* sem o que o fizesse recobrar a saúde.

Mas se teoricamente dizem os Mbya que o nome é para ficar toda a vida com seu portador, na prática pude observar uma abertura considerável quanto à matéria[66]. O que está em questão é sempre a saúde do portador do nome, mas suspeito que a substituição vincule-se também às relações que se estabelece com determinados xamãs ao longo da vida. Na substituição de um antigo nome pelo atual, que acredita-se, pelo menos durante algum tempo, ser o correto, a pessoa em questão supera um estado de mal estar, insatisfação que entende-se, então, como decorrente do fato da mesma portar anteriormente um nome que não a alegrava (suficientemente), ou, nas palavras do xamã Candinho, "incomodava-a" (veja-se o exemplo de Ilda mencionado à página 70 supra). Conheço diversas pessoas assim renominadas, em alguns casos vários membros de uma mesma família que, já em idade adulta receberam seus novos nomes durante cerimônias de nominação dirigidas por um determinado especialista que tenha-se-lhes tornado de grande credibilidade. Costumam contar alguns Mbya que teriam apresentado, então, seus (antigos) nomes ao xamã para que "confirme" ou não em cerimônias de *nimongarai*.

Quando trocado desta maneira, abandona-se o nome anterior, não se tratando, portanto, de somar novos nomes à pessoa. Esta possibilidade, a de somar nomes (na tradução

[66] É como se na teoria os Mbya se aproximassem dos Ava-Katu-Ete, que só mudariam o nome nas situações-limite em que seria preciso "despistar a morte" (Bartolomé [1977]1991: 85), na prática, contudo, lembrando os Kaiowa, que rebatizam pessoas em contextos de enfermidade e outras crises (Chamorro 1995:73), ao que parece, com maior facilidade.

mbya que ouvi, "completar" o nome) só a conheci no caso de crianças levadas ao *nimongarai* ainda bem novas, sendo, então, encaminhadas de novo ao próximo ritual, podendo ter aí complementado ou mesmo modificado o nome anteriormente recebido. Assim aconteceu, por exemplo, com um menino que havia sido nominado *Karai Oka*, no *nimongarai* seguinte recebendo, ainda, o "sobrenome" (conforme disse-me sua tia paterna) *Mirï*. A propósito, composições reunindo em geral dois nomes, às vezes três, são bastante comuns, como nos exemplos: *Kerexu Mirï, Karai Tataendy, Vera Xunu, Yva Xapya* etc. Ao que parece o conjunto individualiza seus portadores, ainda que possa-se encontrar composições idênticas (voltarei a seguir ao ponto). Jamais soube, entre os Mbya com quem vivi, de nomes que viriam a modificar-se pelo reconhecimento que o xamã faria paulatinamente em sonhos sobre o "'canto' e o 'tom' do espírito" de seus portadores, conforme afirmou Flavia de Mello (2001: 1).

Ter o próprio nome corresponde, na verdade, a ter a capacidade de existir como Mbya, de modo que daqueles para quem o xamã não é capaz de escutar o nome diz-se que não vão ficar, não sobreviverão[67]. Os que ficam, por sua vez, não devem esquecer o nome que lhes tenha sido revelado, tarefa primeira da mãe e do pai, que são de fato os que *chamam* pelo nome a criança. A propósito, teriam sido estes mesmos os que foram pedir o nome ao xamã, definindo o momento apropriado para a nominação da criança. Note-se os termos em que o evento é comentado por Cadogan (1959: 41). A mãe apresenta sua criança ao especialista, dizendo-lhe: "*Ikatúpy ma oiko che memby: ery aendu chévy ma aru*" ("Mi hijo ya está entre la gente: lo traigo porque quiero escuchar su nombre"). De fato, durante o ritual, é particularmente a cada uma das mães e pais que os nomes das crianças são contados, não havendo algo como uma comunicação aos participantes em geral das palavras-nomes recebidas na ocasião.

Os nomes de origem divina não servem ao trato cotidiano entre os Mbya, exceto para o caso das crianças. Estas sim, devem ser chamadas pelos pais e pelos adultos em geral que com ela convivem pelo nome escutado pelo xamã, que as alegra e fortalece. Usando como vocativo para suas crianças palavras-nomes como "*Para*", "*Vera*", "*Karai*", "*Kuaray*",

[67] À busca de fazer sobreviver e tornar sadia uma menina nascida com uma deficiência neuropsicomotora grave, seu bisavô xamã tentou achar-lhe o nome durante pelo menos três *nimongarai* seguidos, determinando a cada uma das vezes um nome distinto como que testando-os a cada ano, na tentativa de fazer levantar a criança. Nos dias seguintes à nominação, experimentava-se o nome - chamando-a várias vezes por ele – e, percebendo que a menina não modificava seu estado, comentava, então, comigo o xamã que já sabia mesmo que ela "não ficaria".

"*Tupã*", as mulheres e homens chamam a seus filhos no pátio de maneira semelhante à que os adultos só são chamados ou referidos na *opy* pelos dirigentes ou outros participantes na reza.

A criança assim chamada responde de modo específico ao pai e/ou mãe que lhe chama. Ao que parece, não responde ao chamado pelo nome *stricto sensu*, mas a quem a chama desta maneira. De modo que não há ambiguidade em contextos de convivência bastante comuns em que um grupo de meninos ou de meninas inclui várias crianças do mesmo sexo portando um mesmo nome. O que parece estar presente é a noção de que os pais terrenos devem repetir na Terra o que seria o próprio gesto dos pais divinos de *nhe'ë*, isto é, chamando-lhe *como* estes últimos. Só assim achariam gozo as crianças na morada terrena, deixando de rebelar-se (-*gueropochy*), como teria comentado o dirigente mbya do Guairá a Cadogan (1959: 41 cf supra).

No trato entre adultos, o uso de vocativos é na maioria das vezes abolido, nas conversas alguém dirigindo-se diretamente a outra pessoa sem chamá-la. Esta parece ser a maneira mais elegante, conforme reza a etiqueta. Mas quando as pessoas se chamam no pátio, utilizam geralmente os nomes em português ou os apelidos, de que muitos são portadores. Estes aparentemente não têm qualquer relação com características pessoais ou eventos nas trajetórias individuais. Seu uso parece ligar-se a um certo humor mbya e desta prática diz-se "*omboery rive*" ("dar nome à toa [simplesmente]").

As rezas na *opy*, por sua vez, são o contexto apropriado para o uso vocativo das palavras-nomes de origem divina, que podem ser aí pronunciadas em chamados à participação no canto-dança e particularmente em rituais que põem em foco os nomes pessoais dos participantes (cf supra). Lembro-me das inúmeras vezes em que fui chamada pelo nome "Kerexu" que havia acabado de receber na *opy* de Parati-Mirim na noite do *nimongarai* de 2002, a cada vez que deixava a dança para olhar minha filha, que dormia junto às demais crianças, surpreendendo-me àquela época com o fato de jamais ser assim *chamada* pelas mesmas pessoas nos dias subsequentes nos pátios da mesma aldeia. O mesmo ocorreria em Araponga, onde fui chamada *Kunhãju*, nome nunca esquecido pelos membros da família que ocupa a área, mas apenas pronunciado no interior da *opy*, ao passo que minha filha vivia sendo chamada nos pátios de ambas as aldeias por seu nome *Paju*.

Observo, entretanto, que se os nomes de origem divina dos adultos mbya não são normalmente pronunciados em conversas corriqueiras nos pátios, não seriam, também, secretos, no sentido que foi apontado para os "nomes de selva" nhandeva (Bartolomé [1977]1991: 23-24) ou mesmo conforme observa Cadogan para os Mbya do Guairá que não deveriam revelar seus "patronímicos sagrados" (Cadogan 1959: 46-47). Pude listar os nomes

mbya de tantas pessoas quantas questionei a respeito, uma matéria que, contudo, não é de conhecimento universal entre os Mbya. Isto é, muitos não sabem o nome de coresidentes ou parentes mais ou menos próximos. A própria pessoa, contudo, e, antes dela, aqueles que lhe devem oferecer os cuidados maternos e paternos na Terra não devem absolutamente esquecê-los, um ponto também observado por Chase-Sardi, a quem seu nominador pediu que trouxesse o caderno para anotar, não esquecer o nome recebido (Chase-Sardi 1992: 143). Não encontrei quem não soubesse seu próprio nome, conforme comenta tê-lo achado Nimuendaju, por conta do cuidado de mães e pais apapokúvas que teriam morrido sem revelá-los aos filhos (Nimuendaju [1914]1987: 32). A precaução contra possíveis agressões por feitiçaria entre os Mbya parece não valorizar de modo especial a questão do conhecimento do nome, não necessariamente vinculado àquela prática (v. capítulo 3). Desconheço também a existência de "nomes irreveláveis mesmo a outros Guarani", conforme teria observado Flavia de Mello (2001: 1). Minha impressão a partir de minha convivência nas aldeias mbya fluminenses é que, menos preocupados com o conhecimento, por parte dos brancos, dos seus nomes recebidos na *opy*, os Mbya reservam a tais nomes um lugar particular de uso. Ou seja, eles estariam ligados à atividade de *nhe'ë*, a alma-palavra da qual não se distinguem, sendo efetivamente *ditos* em momentos desta atividade, como a reza e outros contextos em que se colocariam em comunicação com potências divinas.

Por outro lado, nomes em português que todos os Mbya adotam, além de servirem à comunicação com os brancos, tornam-se parcialmente modos de referência no trato rotineiro entre os Mbya. Quanto à relação com os brancos, observa-se, ainda, uma forma que tem sido adotada de maneira muito ampla nos registros de identidade em aldeias mbya diversas. Numa inversão ao que a bibliografia teria apontado no comentário do caráter secreto dos nomes guarani, muitos Mbya usam atualmente incluir seu nome mbya no registro de nascimento feito pela Funai, em geral fazendo-o seguir o prenome *jurua*, e acrescentando-lhe em seguida um sobrenome (também *jurua*) tomado do lado paterno ou materno[68].

Os nomes mbya são ditos virem de três lugares de origem basicamente, associados a uma das seguintes direções celestes e aos deuses por elas responsáveis: *Karai Ru Ete*, que tem sua morada no leste, *Jakaira Ru Ete*, associado ao zênite e *Tupã Ru Ete*, que manda seus filhos e filhas do poente[69]. A definição destes três lugares de onde provêm as palavras-nomes

[68] Ilustro com alguns exemplos fictícios: Tereza Jera da Silva, Marina Jaxuká da Silva, Ernesto Kuaray Benites etc. Há também os que mantêm nome e sobrenome em português apenas, como no caso dos familiares de Augustinho em Araponga. O cacique usa o nome Augustinho da Silva e sua esposa Marciana Benites.

[69] Cadogan fala em quatro paraísos de onde originariam-se palavras-nomes, incluindo a morada de Ñamandu Ru Ete como um deles (além dos três mencionados), apresentando uma pequena lista de nomes a eles associados

não impede, contudo, a afirmação rotineira de que os nomes "vêm de Nhanderu", esta forma genérica podendo estar aqui associada à idéia de que os próprios "pais das almas" (e também suas esposas, as ditas *nhandexy ete*, "nossas mães verdadeiras") ligam-se pelo mesmo vínculo filial a Nhanderu ou a Nhamandu, que os teria criado como "filhos verdadeiros" incumbindo-os então do envio de almas-palavras à Terra para se tornarem humanos igualmente "verdadeiros", isto é, Mbya (Cadogan 1959: 43).

Suspeito, contudo, que o discurso geral que afirma que é Nhanderu quem envia *nhe'ë* e mais tarde "conta" (*omombe'u*) ao xamã seu nome revela algo mais do tratamento mbya sobre o assunto.

Minha impressão é a de haver uma distância considerável entre, de um lado, o pouco investimento dedicado ao conhecimento sobre as divindades, seus modos particulares e as características específicas dos nomes que delas se originam, e, de outro lado, o interesse forte na posição de um nome, que, conforme temos visto, é garantia primeira de que a pessoa continue, sobreviva.

Ainda que características pessoais de comportamento possam ser vez ou outra comentadas como ligadas à procedência divina da pessoa, há pouco interesse na elaboração deste ponto. Na maior parte das vezes, mesmo que se afirme que as crianças trariam algo, visível no seu agir, dos lugares de onde viriam, os comentários não remetem a especificidades de tal ou qual nome/procedência, matéria sobre a qual a grande maioria dos Mbya diz não saber. É comum nestas conversas a afirmação de que só os especialistas o saberiam. Aqueles com quem pude conversar a respeito, contudo, demonstram igualmente um conhecimento pouco ou nada especializado sobre o tema. Pode-se ouvir vez ou outra algo sobre o temperamento bravo de quem "vem de Tupã" ou, como se costuma dizer, *Tupãkuéry*. Há quem comente da força que teria um certo tipo de Para (nome feminino), particularmente resistente para manter relações sexuais com homens brancos. Mas não há como sistematizar tais comentários especificando qualidades ou tendências de uma ou outra origem divina de modo seguro. Ao que parece, se não há dúvida de que alguma tendência "vem com a pessoa"

(Cadogan 1959:47). Vários destes são de uso corrente entre os Mbya que vivem atualmente no litoral sudeste brasileiro, mas entre estes não ouvi falar de uma direção ligada especificamente a Nhamandu, ainda que os nomes apresentados por Cadogan como vinculados a *Nhamandu Ru Ete* e *Nhamandu Chy Ete* sejam comuns. O autor fala, ainda, de nomes que viriam de *Papa Mirï*, criador desta Terra, de *Pa'i Rete Kuaray*, o filho de Nhamandu com sua esposa humana e de *Karai Ru Ete Mirï*, herói divinizado que, provavelmente como outros destes, enviariam palavras-nomes para se encarnarem. As mesmas três direções celestes ligadas ao envio de almas seriam reconhecidas pelos Apapokúva, que vinculam, contudo, o zênite a Nhanderyquéy; o ocidente igualmente a Tupã e o oriente a Ñandecy (Nimuendaju [1914]1987: 32-33). Observo que para os Nhandeva é possível também que almas venham da morada celeste dos mortos, a região chamada *Ñe'ëng-Guery*, em que habitariam as almas-palavras destinadas à reencarnação (Bartolomé [1977]1991: 86).

quando nasce, desta percepção passa-se gradativamente à atenção ao que se manifesta como expressão de cada palavra-alma que vêm de Nhanderu. Noutras palavras, o foco de atenção passaria do que "viria com a pessoa" ao que efetivamente em sua trajetória esta realizaria como resultado da atividade do *nhe'ë* que porta.

Mas o desinvestimento sobre o conhecimento dos lugares divinos de origem das almas-nomes não anula a importância posta no *ato mesmo de determinar um nome*. Mais do que poder caracterizar esta "alma [que viria] ter conosco" (Nimuendaju [1914]1987: 30) com base no conhecimento sobre sua origem divina, tratar-se-ía de afirmar a posição de uma determinada virtualidade de existência que se "levanta" (*-pu'ã*) entre os que aqui estão.

Mas a presença de grupos de nomes, como *Karai*, *Kuaray, Vera, Tupã* (masculinos) ou *Kerexu, Jaxuka, Para* (femininos) coloca um problema à etnologia guarani, na medida em que apresentam-se os mesmos aparentemente como classes, para as quais, contudo, não se reconhece com facilidade qualquer significado sociologica ou cosmologicamente relevante. Ter um nome vindo de *Karai* ou *Tupã* não determina posições sociais quaisquer, não define absolutamente modos de comportamento, não aponta relações mais ou menos apropriadas de qualquer natureza entre pessoas.

Como vimos, afirma-se sim uma procedência, um lugar divino de origem de determinado conjunto. Assim, a maioria diz que quem tem nome *Vera* viria de *Tupã*, tal qual alguns afirmam para as meninas portadoras do nome *Kerexu*[70]. Mas mesmo sobre tais determinações não há pleno consenso (que grupos de nomes associam-se a quais procedências), nem sabe-se ao certo sobre o lugar de origem de tantos nomes formados pela junção de uma destas "classes" com um qualificativo que lhe é associado, conforme nos exemplos *Karai Tataendy, Karai Mirï, Karai Oka*. De modo que muitos não sabem assegurar mesmo se pessoas chamadas pelo mesmo (primeiro) nome viriam da mesma região divina. Uma mulher de nome *Yva Xapya* negou-me que este viria do mesmo lugar divino que o de outra *Yva*, portadora, contudo, conforme disse-me, de outro "sobrenome".

À parte a falta de consenso presente no tratamento de uma série de assuntos que põem em foco o conhecimento xamânico, o que os dados parecem apontar é que não se dá tanta importância à determinação precisa das relações entre nomes pessoais efetivamente achados para as crianças (ou adultos, quando estes têm seus nomes substituídos) e os lugares ou moradas divinas de onde provêm. A propósito, perguntando a algumas pessoas sobre o lugar de origem de seu nome, vez ou outra estas me disseram ter esquecido de perguntar sobre isto

[70] De acordo com os informantes de Cadogan, este nome feminino seria originário do paraíso de *Karai Chy Ete* (Cadogan 1959: 47).

ao pajé que lhes teria nominado ou a outro. O que parece haver é uma compreensão geral de que, tal qual se pode perceber na Terra, o "céu" abarcaria uma diversidade de lugares (e também de caminhos ligando-os uns aos outros), como o ilustrou numa conversa o xamã Augustinho, dizendo que, assim como entre os brancos, havia muitas "cidades" no alto[71].

São muitos os lugares divinos e diversos entre si os "pais" e "mães" de *nhe'ë*. Não se lhes determina tanto a particularidade, mas se a afirma, ao que parece, justamente na medida em que se reconhece na Terra os modos individuais de manifestação destas virtualidades de existência.

Sugiro ser este o foco de atenção privilegiado, o da diversidade divinamente originada[72] que ganha forma a partir do nascimento ou, mais ainda, da nominação, isto é, da posição de pessoas. É neste nível que as diferenças entre os deuses tornam-se efetivamente produtivas, e não antes disto. Pode-se falar de modo geral sobre as divindades na figura de Nhanderu. Isto não anula absolutamente a compreensão de que as potencialidades divinas são múltiplas, mas dirige o foco de interesse para a trajetória das pessoas, desde o momento em que pisam na Terra e *passam a expressar um modo particular de ser* - o dito *teko*, o "costume" dele(a).

Deve-se notar aqui a importância da dimensão da experiência. Ainda que traga consigo virtualidades de comportamento, *nhe'ë* só se expressa como nome e alma na atividade da pessoa a que se liga, nos efeitos que seja capaz de produzir para a mesma e para outros Mbya com quem se ponha em relação. Uma criança pode apresentar certa tendência de personalidade de que se diz "ter vindo já com ela". Este aspecto será reconhecido em suas atitudes, mas não é entendido como temperamento que tende a tomar consistência ao longo da

[71] Não tenho condição de fazer um comentário sistemático a respeito da cosmografia mbya. Não disponho de dados para mapear nem a população nem as regiões que seriam habitadas pelos que são definidos em geral como vivendo "no alto" (*yvate*). Além dos *nhanderu* ou os pais e mães das almas-nomes, seres como *Kuaray* e *Jaxy* e alguns heróis divinizados teriam também suas moradas em regiões celestes. Há uma noção geral de que as divindades teriam seus "trabalhos" ou habilidades específicas, desenvolvidos a certa hora do dia ou noite, no que são sempre ajudados por auxiliares que controlam. Estes últimos podem ser ditos *Nhanderu rembiguái* ("servos" de Nhanderu), *yvyra'ija* (termo respeitoso vinculado na maior parte das vezes à colaboração na reza) ou *xondáro* ("soldados", que, fora do contexto da reza são representados como uma espécie de "polícia" que faria cumprir as determinações de um deus). Ouvi comentários sobre Nhamandu como o deus que assumiria o comando (da população celeste em geral?) a partir da meia-noite até o dia seguinte; Kuaray é geralmente definido como o auxiliar a quem Nhanderu confiou a responsabilidade de trazer a cada dia o sol, este "aparelho" que ilumina repetidamente a Terra. Fala-se dos *Tupã Mirï* e nas aldeias paraenses ouvi várias menções a *Jekupe Mirï.* Suspeito que não se defina entre os Mbya uma noção de cosmos folheado como parece ser o caso para os Kaiowa (Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 234; Chamorro 1995: 68). Particularmente não vemos entre os Mbya a definição de um lugar celeste destinado às almas das pessoas falecidas, como o *ma'etirõ* (Melià, Grünberg e Grünberg idem) ou *karoapy* kaiowa (Chamorro idem) ou ainda o *ñe'ëng-güery*, o "país dos mortos" nhandeva, (Bartolomé [1977]1991: 89). A propósito, veja-se a análise de Irma Ruiz que aponta a necessidade de uma maior atenção à concepção horizontal na arquitetura do cosmos mbya (Ruiz 2004).

[72] Como diria Tupã Ñevangávy para Chase-Sardi: "no es de un solo lugar de donde provenimos" (Chase-Sardi 1992: 133).

vida, nem será primeiramente valorizado em si mesmo. O que vale mais são os resultados para os envolvidos em matéria de alegrarem-se, obterem saúde na convivência que põe em relação esta e outras personalidades. Como já foi observado anteriormente, tais resultados são a expressão daquilo que os Mbya dizem que "vem para a pessoa", não havendo nesta imagem distinção precisa entre o que chamaríamos de causa e efeito ou entre fatores internos e externos aos estados da pessoa.

Na nominação de indivíduos mbya o que interessa é afirmar a posição de um nome cuja especificidade vai se produzir na medida em que esta *palavra* ou *voz* se expresse. Enfim, se o nome traz uma qualidade específica consigo, só se pode conhecê-la na prática, enquanto um modo de ser.

Observo aqui a compreensão por parte de alguns estudiosos de que estaria já ligado ao nome o "destino" da pessoa. Diz Flavia de Mello: "O nome, para um Guarani, traz uma forte carga de informação sobre a personalidade e o destino das pessoas, por isso é algo muito pessoal" (Mello 2001:1). Se o ponto da autora é a reserva em relação à revelação dos nomes pessoais, aproprio-me da observação para chamar a atenção para o caráter de individualização aí apontado e também para sugerir que o destino não deva ser aqui entendido no sentido de uma trajetória individual efetivamente traçada, dada. Tal qual parece ocorrer com os saberes que se capta em sonhos, esta noção do que virá a acontecer com uma pessoa é essencialmente não-fixa, de modo que se o *nhe'ë*, o nome-alma, carrega tendências do agir futuro da pessoa e seus desdobramentos, isto só se confirma plenamente como verdade (conforme qualificam os Mbya) *a posteriori*, quando sabe-se efetivamente o que aconteceu ou deixou de acontecer a alguém. De modo que o que se sabe previamente sobre possíveis eventos futuros geralmente é expresso nos termos da possibilidade de "acontecer alguma coisa (não–determinada)"[73].

Da perspectiva aqui sugerida, a observação dos modos de agir e dos ânimos torna-se um lugar muito mais interessante aos Mbya que o conhecimento sobre as divindades em sua heterogeneidade "dada". Não se sabe muito bem o que vem com os que nascem, nem tampouco sobre o lugar de onde vêm (devendo-se assegurar, contudo, sua qualidade divina), e parece ser por isso mesmo tão necessária e motivadora a prática da observação atenta e interpretação sobre as maneiras de ser que venham a manifestar desde o início de sua trajetória.

A própria nominação, como vimos, confere um lugar importante à observação, na medida em que a percepção sobre os estados de saúde e contentamento de uma pessoa podem

[73] Veja-se os comentários a respeito desta forma discursiva e as matérias que lhe estão normalmente associadas – os riscos à condição de vida e saúde das pessoas - no início deste capítulo.

produzir a suspeita de que a mesma não estaria portando seu "nome certo" e a indicação, portanto, de sua substituição.

Implicações da onomástica

Sem este nome que alegra, sucumbe a pessoa; não há como manter-se na condição de vivente. Para quem morreu dizem os Mbya "não tem mais o nome dele(a) aqui", o que poderíamos ler, tal qual o que é afirmado para a alma: o nome voltou para Nhanderu.

Ainda que o destino *post mortem* de *nhe'ë*, a alma-nome, seja ir para junto de Nhanderu, posto que tais *palavras*, assim como aquelas cantadas na reza, pertencem sempre ao domínio divino, ainda assim não creio que os Mbya compreendam um sistema onomástico voltado para a conservação de um repertório de nomes cuja reposição dar-se-ía numa "linha histórica", conforme propõe Bartolomé para os Ava-Katu-Ete (Nhandeva):

> "Cada persona es heredera de un nombre, que hace revivir a las generaciones pasadas, manteniendo la pertenencia a una vida cultural sacralizada y aciéndolo formar parte de un ser colectivo que se há transmitido durante siglos. Así todo individuo tiene en su nombre un marco normativo del pasado para el desarrollo de su vida; de esta manera los atributos de cada uno de los nombres-almas vuelven a formar parte de la cotidianeidad contemporánea" (Bartolomé [1977]1991: 24).

Sob o enfoque da reencarnação das almas-palavras, o autor define os "nomes de selva" ava-katu-ete como "atualização (...) das sagradas denominações daqueles que precederam [seu portador] na vida, que voltam a 'tomar assento' nos *apyka* [encarnar-se] (...)" (idem), de modo que tais "linhas" ligariam as gerações humanas sucessivas às divindades doadoras de palavras-almas.

Para os Mbya, que não concebem a reencarnação de almas de mortos, a continuidade do fluxo de almas-palavras-nomes não remeteria a qualquer idéia de reposição de nomes que já não estariam mais entre os vivos. Há certamente uma noção de continuidade dependente do envio renovado pelos deuses destas potencialidades de existência. Deixando Nhanderu de mandar crianças e seus nomes, não existiriam mais os *nhande va'e*, dizem os Mbya.

Tal continuidade, contudo, não parece poder ser lida nos termos da repetição destas *palavras* desde os tempos míticos. Antes o nome mbya teria uma historicidade individual. Ele se liga a uma pessoa em particular, vindo à Terra com ela; levanta-se na medida em que ela põe-se de pé animada por ele mesmo e percorre um caminho que constitui uma trajetória

pessoal de aquisição de consciência, desdobrada muitas das vezes em deslocamentos efetivos por lugares diversos terrenos.

Não se concebe um repertório de identidades onomásticas complementares constituindo uma perspectiva coletiva que deveria reproduzir-se na sucessão de gerações. Ainda que possamos perceber certa tendência à variedade, como parece ter apontado também Cadogan, que afirma que numa família mais extensa é possível encontrar portadores de nomes dos quatro paraísos (Cadogan 1959: 47), não há qualquer indicação de complementaridade entre nomes no interior de um grupo familiar ou local. Um *nimongarai* em que várias crianças sejam nominadas tende a revelar nomes diversos conferidos às mesmas, afirmando assim procedências distintas dos *nhe'ë* enviados para nascer. Mas os nomes achados não definem nem posições nem relações a serem na Terra assumidas.

Não creio que opere aqui qualquer noção de todo/partes que confira à onomástica a função de produção ou reprodução de identidades internas ao *socius* mbya. Aptidões ou capacidades específicas que possam ser ditas acompanharem os nomes pessoais jamais indicam papéis a se cumprir na coletividade ou relações sociais apropriadas. Assim testei por diversas vezes perguntas relacionando nomes pessoais e atividades ou tendências de seus portadores, sem obter resultados que o indicassem (contraste-se com Ladeira 1992).

O envio de almas-nomes pelas divindades repõe sim potencialidades de existência, garantindo a continuidade dos humanos, mas o faz principalmente através das individualidades que faz levantar e caminhar, que idealmente se fortalecem mutuamente (vimos que crianças vêm fortalecer os que já vivem), somando mais que substituindo capacidades.

Em uma extensa nota comparativa sobre os sistemas onomásticos ameríndios, Viveiros de Castro (1986: 384-390) aponta o caráter predominantemente individualizador dos nomes pessoais entre os Tupi-Guarani. Ao expor uma série de transformações no interior do *continuum* sulamericano, o autor contrasta, nas extremidades, os sistemas que chama então "canibais", em que os nomes e as identidades viriam *de fora,* sendo o exterior (ao *socius*) diretamente constitutivo da pessoa, aos sistemas "dialéticos", em que os nomes e identidades seriam transmitidos internamente, prevalecendo uma função classificatória da onomástica etc:

> "A ênfase nos sistemas de nominação 'canibais' parece ser menos na classificação que na individualização; menos na conservação de um repertório de nomes, ao modo Jê (Timbira: Ladeira, 1982: 42-3, passim), que na aquisição de novos nomes; menos na transmissão visada por esta conservação que na re-nomeação pessoal e intransferível; menos nos conjuntos sincrônicos que nas séries diacrônicas; menos na referência

> mitológica que na história social e pessoal, menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, enfim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior (idem: 388).

Sem entrar em detalhes quanto aos inúmeros pontos aí desenvolvidos pelo autor, pode-se reconhecer claramente a afinidade entre a onomástica mbya ou guarani e os sistemas "canibais", ainda que se possa notar imediatamente a distância entre a aquisição de nomes dos deuses guarani e o caráter "canibal" de outros sistemas onomásticos que igualmente trazem nomes do *exterior*, tomados de inimigos, animais e mortos.

Não observamos entre os Guarani o que se vê em outros sistemas tupi-guarani de nominação nos quais a obtenção de nomes ao longo da trajetória pessoal tem um lugar primordial na produção das pessoas. A nominação mbya não se compara neste sentido à captura de "distintividades suplementares" realizada, por exemplo, pelos Tupinamba na tomada de nomes "sobre a cabeça dos contrários" (Cardim 1978). Mas se o Mbya não acumula nomes em sua história pessoal, sendo ele próprio um nome, como diria Nimuendaju ([1914]1987: 631-32), é através deste princípio anímico nomeado que renovará igualmente suas capacidades para a vida. O nome, que é também alma, é o *meio* da aquisição repetida de potencialidades (igualmente *dizíveis*) fundamentais à produção da pessoa mbya: cantos, rezas, sabedoria que se escuta[74].

Estas aquisições, mais que a do próprio nome, marcariam o caráter de individualização no mecanismo de captura de forças e conhecimentos do domínio divino. Assim a reza e o canto, as palavras que são escutadas por aqueles dotados de nome são exclusivas de cada pessoa, de sua história. Fazendo um adendo à observação de Schaden sobre o caráter individual da reza entre os Nhandeva (Schaden [1954]1962:123), pode-se dizer que para os Mbya pode haver duas pessoas com o mesmo nome, mas não com a mesma reza. Não havendo aqui a "identificação mística" entre alma e reza que o autor aponta para os Nhandeva (Schaden [1954]1962: 112-113), há sem dúvida entre os Mbya a compreensão de que as *palavras* escutadas dos deuses manifestam-se de modo muito diverso na experiência pessoal de cada um. Nenhum Mbya se assemelharia a outro ao manifestar em seu *dizer* aquilo que é capaz de *escutar* dos deuses, ou, usando uma tradução importante a que já me referi anteriormente: cada um tem a sua própria "concentração".

---

[74] O nome mbya é ele próprio uma virtualidade que se expressa (se "diz") na experiência de seu dono. Mas é igualmente o *meio* da renovação do *dizer* da pessoa por ser não só *palavra*, mas possibilidade de escuta de saberes ou poderes originados na divindade (v. o próximo capítulo).

A renovação repetida de capacidades pessoais entre os Mbya não inclui, portanto, a aquisição de novos nomes além daquele determinado no *nimongarai*, mas compreenderia a própria *história do nome*, o que se adquire no tempo via o bom uso do nome ou da capacidade de consciência e expressão contida ou equivalente a ele.

A produção de pessoas, o lugar da transformação

Nomeada, a pessoa não passará por outros momentos que marquem ritualmente a aquisição de capacidades divinas que deverá, contudo, obter sempre para a sua conservação.

A posição desta palavra-alma nomeada capacita-a, como tenho sugerido, para a aquisição de entendimento que alcançará através do que pode "escutar" (*-endu*) dos deuses por si própria ou na fala de outros humanos "'bem' orientados", os *karai* e *kunhã karai* que, como dizem os Mbya, "passam seu conhecimento" aos que se dispõem a fazer uso dos mesmos.

Existem ainda lacunas em minha pesquisa para uma compreensão mais profunda da atividade do *nhe'ë*. Mas não há dúvida de que seja este o princípio da consciência e da produção de saberes para os Mbya. É por meio do vínculo que a alma-palavra descida de Nhanderu mantém com as potências celestes donas das "boas palavras" ou do "bom dizer", *ayvu porã*, que se mantêm os viventes (humanos) e este é, a meu ver, o *lugar* propriamente da produção da pessoa mbya.

Não se trata, observe-se, como seria o caso em outras cosmologias indígenas no continente, de produzir transformações nas pessoas a partir da aquisição de poderes oriundos do exterior à sociedade e apropriados, então, em seu interior para produzir "distintividades suplementares", como ocorreria na tomada de nomes de inimigos pelos Tupinamba (v. supra).

Retomo a distinção já apontada no tratamento da onomástica para um comentário, neste momento, do contraste entre sistemas "centrífugos" e "centrípetos" de reprodução social na América do Sul. Em vários momentos de seu livro sobre os Araweté, Viveiros de Castro (1986) contrapõe a lógica da identidade operante nas "sociedades dialéticas" a uma "dinâmica centrífuga" própria de sociedades - como a araweté - que se "voltam para o exterior". Na base da distinção estariam modos opostos de tratamento do fato da diferença. Enquanto as primeiras "introjetam" e "domesticam" diferenças para construir uma interioridade (caso das sociedades jê), nas sociedades centrífugas o *Devir* se sobrepõe ou antecede o *Ser*. Ou seja, não vale, para estas últimas, o jogo da identidade que faz do Outro espelho para afirmar uma forma de Ser, mas, como diz o autor, o Outro é propriamente *destino* (Viveiros de Castro

1986: 26-29). Assim, uma cosmologia pode opor os mortos - enquanto Outros - aos vivos, e ao fazê-lo, refletir sobre a alteridade, como fazem os Krahó (Carneiro da Cunha 1978). Mas, para a cosmologia araweté e outras tupi-guarani, "a morte é o acontecimento produtivo. Ela não é apenas um momento estratégico em que se pode analisar a pessoa em seus componentes: ela é o lugar em que a pessoa araweté se *realiza* – síntese disjuntiva" (Viveiros de Castro 1986:28). Portanto, o exterior não serve à construção do interior, mas trata-se do fato de que o "centro [está] *fora*".

Carlos Fausto reelabora a distinção entre "centrífugo" e "centrípeto" a partir de seu estudo sobre a guerra e o xamanismo entre os Parakanã, também tupi-guarani (Fausto 2001). Retomo aqui a maneira como o autor contrapõe estes sistemas nos termos da aquisição e circulação de capacidades necessárias à produção de pessoas:

> "(...) de um lado, [o modo centrípeto estaria] fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas; de outro [o modo centrífugo se ergueria] sobre a apropriação externa de capacidades agentivas. Ambos se voltam para a produção social de pessoas como mecanismo de reprodução generalizado da sociedade, mas de maneiras diversas: nos primeiros, a pessoa ideal é constituída pela transmissão e confirmação ritual de atributos sociais distintivos – emblemas, nomes, prerrogativas – que confirmam diferenças sociológicas; nos segundos, a pessoa ideal é constituída pela aquisição de potência no exterior da sociedade – na forma de nomes, cantos, almas, vítimas – cuja transmissão é limitada e que constitui diferenças antes ontológicas do que sociológicas (e quando fornece elementos de distinção sociológica, sua transmissibilidade é, mais uma vez, restrita)" (Fausto 2001: 534).

Estes dois regimes distinguem-se, portanto, claramente por privilegiar, em um caso (nos sistemas centrípetos) a transmissão vertical e/ou horizontal de atributos, e no outro (nos sistemas centrífugos), o que Carlos Fausto define, com base na etnografia parakanã, o "esquema da predação familiarizante" (idem: 533).

Minha intenção, com este brevíssimo comentário das sistematizações propostas nos trabalhos acima referidos, é chamar a atenção para a particularidade que o modo de reprodução social mbya assume em comparação com outros sistemas centrífugos, e particularmente observar o lugar que a noção de transformação ocupa nesta cosmologia.

Não há entre os Mbya nem o investimento sobre a circulação interna de bens simbólicos e a marcação de identidades presente nas sociocosmologias jê, nem a produção de

transformações ontológicas nas pessoas a partir da predação familiarizante que opera nos sistemas centrífugos sulamericanos.

É a produção repetida de saberes-poderes para a existência, dependente sempre sim do exterior, mas unicamente do domínio celeste divino, que pode garantir o que os Mbya parecem pensar também como a soma renovada de forças e, assim, dos dias que se juntam na trajetória de quem se mantém vivo. É preciso que haja a conquista renovada de subjetividades externas (originadas na divindade), o que se traduz na aquisição de novas almas-nomes e também novos entendimentos, saberes ou cantos frutos da atualização da própria subjetividade (pela atividade de *nhe'ë*). No próximo capítulo sugerirei que a noção de busca de "aperfeiçoamento" ou "madurez" (*aguyje*) torna-se significativa desta perspectiva.

A alma mbya é, conforme este modo de compreender a existência humana e a produção de pessoas, antes um princípio de consciência-entendimento (desdobrado freqüentemente em movimento autônomo) que de transformação da pessoa.

É certo que a transformação põe-se a todo tempo como possibilidade para os Mbya, cujo pensamento não deixa de afirmar a transformabilidade cosmológica que podemos reconhecer entre diversos grupos ameríndios. É possível adotar uma outra perspectiva que não a própria, posto que não só os humanos são dotados de espírito, outras subjetividades podendo assumir a posição de sujeito em contextos que confrontam humanos, animais, vegetais, espíritos diversos habitantes do cosmos (cf as análises de Stolze 1996 e Viveiros de Castro 1996b). Noutras palavras, os Mbya sabem que não são os únicos dotados de alma, ainda que não façam elaborações sobre a natureza e destino de um princípio anímico presente nas plantas, nos peixes ou nos animais de caça.

A transformabilidade no caso mbya, ao invés de propor esforços no sentido da produção de humanidade, como fizeram outras cosmologias tupi, foi principalmente pensada sob o enfoque do risco da perda justamente desta condição. É deste ponto de vista que os Mbya elaboram o tema da transformação animal (*-jepota*), objeto de cuidados constantes.

A passagem à vida adulta, sem marca ritual entre os Mbya, menos que momento de investimento na aquisição de capacidades necessárias ao homem ou mulher nesta fase, é marcada como período em que o menino ou menina estão especialmente susceptíveis à transformação desencadeada por sedução animal. Comentam alguns Mbya, é verdade, que a instrução por pai e/ou mãe deve acompanhá-la. Dizem a respeito que "ouvindo bem" o que o pai ou a mãe ensinam no período, "não esquecendo", o(a) jovem aprenderá a se comportar adequadamente em suas futuras relações com cônjuges, com as próprias crianças etc. Mas a ênfase neste período está posta claramente sobre os riscos da perda da humanidade.

O perigo de tornar-se membro de uma espécie animal, como vimos anteriormente, decorre sempre da possibilidade de atualização da comunicação com um animal que se toma por gente. O que as práticas mbya visam é justamente o uso da capacidade comunicativa de *nhe'ë* para a evitação de eventos deste tipo. Deve-se escutar o que vem dos deuses para que não se venha a escutar (ou ver) outros "entendimentos" (*mba'ekuaa*) que possam fazer um Mbya abandonar a convivência dos humanos, "indo junto" com a espécie animal em questão. É neste contexto que a cosmologia mbya elabora a noção de transformação, o da passagem à animalidade.

Evitar a transformação é o tom das práticas e comentários mbya sobre os estados da pessoa. O princípio da comunicabilidade entre os seres deve direcionar esta capacidade exclusivamente para o domínio das relações entre humanos e deuses, abolindo toda possibilidade outra de comunicação, que só produziria como resultado a transformação enquanto afastamento da condição humana, perda da humanidade.

Como veremos no próximo capítulo, o fluxo de saberes e poderes enviados pelas divindades aos seus "filhos" e "filhas" eleitos na Terra não produz transformações ao longo da vida destes últimos. Capacidades xamânicas adquiridas no sonho, na reza ou momentos outros vivenciados pelos Mbya não os transformam dotando-os de poderes extraordinários, nem apontam uma conquista futura de sobre-humanidade da pessoa transformada em deus. O xamanismo mbya não produz seres transformados, mas antes saberes renovados, que, sendo mantidos, podem levar -no limite máximo da produção deste "bom"entendimento (*-kuaa porã*: "saber bem") -, à condição de quem não "sofre [mais] danos" (*marã e'ÿ*), não morre. Mas veremos que este ideal, quando afirmado, é representado como algo que se quer alcançar "com o corpo" (*guete reve*), com a condição atual dos que vivem na Terra e almejam uma *Terra* outra, sem corrupção.

Capítulo 5 – O Domínio do Saber

Contrastando o modo de aprendizagem das crianças mbya com a escola dos brancos, certa feita, João, um homem ainda jovem, mas reconhecido por sua capacidade de "falar bem" (particularmente na representação dos Mbya junto a brancos), disse-me: "na aldeia aprende[-se] ficando junto". Sérgio, seu irmão e professor em Parati-Mirim, complementou-o, dizendo que eles próprios não aprendem "por estudo" e observando que, "se estivesse hoje na escola não saberia a metade do que sabe", pois que "aprender é na vida". Daí sua defesa de uma "escola diferente" da dos brancos para os Mbya. A despeito do contexto mais específico destas falas, acredito que delas seja possível desdobrarmos alguns pontos importantes para a análise do que pensam os Mbya a respeito da produção de conhecimento entendida como o próprio processo de produção da existência humana.

Já apontei no capítulo anterior como uma teoria mbya da agência humana se liga à noção de entendimento. O agir é concebido enquanto agir instruído, o que Cadogan chegou a traduzir nos termos de uma boa e de uma má "ciência", *arandu porã, arandu vai*, respectivamente (Cadogan 1959 e 1992: 31). Observei como capacidades existenciais são compreendidas nos termos da aquisição de saberes, a própria alma-nome correspondendo à potência primeira produtora de consciência. Seus portadores, os Mbya, poderíamos dizer, já nascem com algum conhecimento (desde o ventre da mãe) e, crescendo na Terra, farão desdobrar novos saberes a partir da atividade de seu *nhe'ë*.

Pretendo tomar aqui o comentário de João e Sérgio em duas direções. Primeiramente, "aprender na vida" pode nos levar diretamente à dimensão da experiência pessoal. Por sua própria atividade subjetiva, cada Mbya adquire forças existenciais, o que parece ser afirmado numa frase que é consenso entre aqueles com quem vivi: "cada um tem a sua sabedoria". Esta noção, ouvi-a em diferentes contextos, como na afirmação de Augustinho de que ele não poderia falar para seu filho o que efetivamente este deveria fazer, já que este último é quem *saberia* do que lhe ocorre. Ainda, ouvi-a por diversas vezes no comentário sobre o que os xamãs revelam a seus pacientes. Eles não contam tudo de uma vez, ou seja, um pouco vai-se saber por si mesmo. Minha própria experiência de pesquisa levou-me vez ou outra a falas deste tipo. Quando questionei, por exemplo, a Osvaldo ou a Mário sobre assuntos da reza, ambos me disseram que contariam-me um pouco, mas alguma coisa eu aprenderia por mim mesma. Mário observou uma vez, instruindo-me sobre o uso do tabaco e a dança: "você mesma vai ouvir a voz de deus".

Mas não apenas dizem, João e Sérgio, que "aprende-se na vida"[1]. Dizem também que faz-se-o "ficando junto"[2]. Aqui ambos apontam o sentido mais fundamental do parentesco entre os Mbya: aquele que corresponde à extensão dos próprios saberes e poderes em benefício da saúde e satisfação de outros Mbya. Se a fala dos irmãos aponta a impropriedade de uma certa modalidade de transmissão de conhecimento, no "ficar junto" há certamente uma compreensão, como dizem os Mbya, sobre a conveniência de se "passar conhecimento" ao parente. Em síntese, o que se obtém como saber – ou poder – dos deuses, é extensível a outras pessoas e, idealmente, como veremos, à toda a humanidade mbya.

Neste capítulo trataremos de algumas dimensões desta produção de entendimento. Minha sugestão nesta tese é a de que a produção da pessoa e do *socius* mbya está expressa principalmente nesta atividade, que engloba os eixos cosmológicos *vertical* e *horizontal*: os saberes e poderes que as divindades enviam do "alto" (*yvate*) (vertical), estendem-se na Terra, aos humanos que por ela andam (horizontal). Há muitas formas de visualizar esta atividade, que define simultaneamente o parentesco e uma ampla ciência xamânica. Começo por alguns assuntos como o trato dos sonhos e a conversa cotidiana, passando a análise de outras formas de fala presentes entre os Mbya, até chegar ao xamanismo e ao ritual da reza.

O que chamo aqui da produção de conhecimento, ou, como disse-me uma vez Sérgio, do "conhecimento dotado de poder", este que sempre tem origem em Nhanderu e que é a condição e garantia da vida dos humanos, é também o que defino como a atividade xamânica. Não inicio, entretanto, a análise pelos xamãs, pois meu ponto é justamente demonstrar que o processo de produzir entendimentos neste sentido é a atividade mais fundamental dos humanos em geral, atividade que permeia os eventos mais diversos da vida. Trata-se de ciência que articula pessoa e parentesco, autonomia e autoridade.

Ver no sonho e outras formas de "concentração"

Por diversas vezes ouvi explicações em que o termo "concentração" foi tomado para a tradução de uma atitude que seria apropriada durante a reza ou noutros momentos de obtenção

[1] A respeito do primeiro ponto aqui destacado, Schaden ([1954]1962: 67) chama a atenção para um aspecto que considera fundamental ao notar o descrédito que os Guarani teriam em relação a métodos educativos: o "respeito pela personalidade humana e a noção de que esta se desenvolve livre e independente em cada indivíduo". Voltarei ao ponto do "individualismo" mais tarde.

2 Quanto ao aprender "ficando junto", lembro o que apontam Melià, Grünberg e Grünberg para os Kaiowa: que é mais correto dizer que "el individuo *ne es educado*, sino que *se educa* a través de la vida comunitaria" (Melià, Grünberg e Grünberg 1976 :256).

de capacidades enviadas pelos deuses, como no caso de obter o conhecimento do remédio para a cura de alguma doença. A bem da verdade, dizem os Mbya que a qualquer hora do dia ou lugar em que se esteja, pode-se ter alguma percepção de algo que Nhanderu conta (-*mombe'u*), o que normalmente o receptor buscará compreender ou trazer plenamente à consciência para obter resultados que lhe sejam favoráveis - ou, dizendo de outra maneira-, para evitar possíveis infortúnios de que teria sido aí avisado.

Alguns contextos ou momentos do dia, contudo, parecem ser mais adequados para esta atitude, seja pela reunião de forças voltadas para a produção de benefícios que envolvem – como é o caso da reza que comentarei mais tarde – ou pela concentração de atividade subjetiva neles implicado, como é o caso dos sonhos. A passagem do dia à noite, o retorno da claridade pela manhã e ainda, segundo algumas pessoas, o momento em que o sol encontra-se "no meio [de seu percurso diário]" (*kuaray mbyte*), isto é, ao meio-dia seriam particularmente propícios àquela percepção.

O termo "concentração" carrega certa ambiguidade, é certo. Uma vez, justamente falando-me da capacidade em potencial que os Mbya de um modo geral detém para produzir prejuízos à saúde uns dos outros, isto é, pela feitiçaria, Mário afirmou: "cada um tem a sua concentração", fazendo equivaler a palavra a uma outra, também carregada de ambiguidade: "pajé".

Mas no contexto discursivo que focaliza a relação com as divindades não há dúvida, quem se concentra, o faz para adquirir forças que vêm destas potências. Não conheço um vocábulo mbya com correspondência direta a concentração. "Estar pensando em Nhanderu" é uma tradução que se ouve com frequência, ou simplesmente "[estar] com Nhanderu", modos de referência em português ao que parece ser uma predisposição a ser instruído pelos deuses, afirmação de uma atitude de quem saberia fazer as boas escolhas quanto ao que venha para si em pensamento ou sentimento.

Mário, um rapaz recém-casado morador de Boa Vista, Ubatuba, fez um comentário que me parece esclarecedor. Disse-me:

> "pajé de manhã cedo tem que cumprimentar Nhanderu, *kuembare ojereru ayvu* ("cedo fazer circular a palavra"), com pensamento, com meditação, para estar livre o dia inteiro, para não acontecer alguma coisa com ele; isso acontece de repente".

Na reza, a mesma noção de manter uma disposição mental-emocional para captar saberes e poderes é enfatizada. Daí dizer-se, por exemplo, da impropriedade da aproximação de pessoas em estado de embriaguez (-*ka'u*) nos arredores da *opy* ou da dispersão que alguém

pode causar quando entra na casa de reza falando de outros assuntos, ou não envolvendo-se efetivamente na reza pode causar. Se isto acontece, uma cura que o xamã esteja operando durante a reza, por exemplo, pode ser prejudicada. É provável que para garantir certo grau de envolvimento dos que permanecem na reza, em várias *opy* mbya se use fechar a porta quando se vai dar início aos *mboraei*, cantos-reza. Como ouvi muitas vezes: "tem que concentrar".

Ainda que meus dados não permitam avançar no ponto, as observações acima tornam clara a idéia de que adquire-se potencialidades de existência descidas dos deuses por meio de uma atitude interna que é muitas vezes expressa nos termos da atenção e escuta. Daí serem também abundantes nas rezas e falas no interior da *opy* verbos como "escutar" (*-endu*) e "prestar atenção (escutando)" (*-japyxaka*). Concentra-se ou, como diria Mário, medita-se para captar algo que possam os deuses comunicar. Estes saberes enviados podem ser diversos, cantos que encorajam, conhecimentos para a cura de doença, verdades sobre acontecimentos que se pode antever.

O comentário de Mário sobre a concentração do pajé pela manhã remete a um tema que não se restringe aos especialistas: a passagem do sono à vigília merece uma atitude tipicamente cuidadosa entre os Mbya.

Ao levantar pela manhã, toda pessoa deve estar atenta ao seu despertar do sono. Isto compreende, desde o reconhecimento de seu estado de humor e sua condição física - cuja alteração nestas circunstâncias seria por si só um indicativo de que algo possa estar acontecendo (como uma doença) -, até a tomada de consciência de alguma impressão ou aviso que tenha obtido em sonho.

Tal qual a própria doença, o sonho é por excelência matéria de interpretação. Pode contar de maneira mais ou menos explícita acontecimentos que, poderão envolver o próprio sonhador, alguém que lhe esteja próximo ou mesmo uma outra pessoa (mbya) que viva a distância. É primeiramente ao sonhador que afeta, entretanto, na medida em que pode trazer-lhe à consciência um saber ou capacidade, que, mesmo que interpretada nos termos da cautela ou prevenção contra o que provavelmente "vai acontecer" (algum infortúnio ou desgraça, por exemplo, que poderia levar uma pessoa à morte), tem potencialmente a capacidade de resultar, afinal, em saúde ou evitação de danos para o mesmo.

Este é muito frequentemente o teor dos comentários sobre o tema. Sonha-se algo que é tomado como aviso de um risco ao qual não se deve expor o sonhador (e provavelmente também seus familiares – v. a seguir). Se, como dizem os Mbya, o sonhador acredita (*-jerovia*) então no que o sonho conta (se compreende bem, se é capaz de captar a verdade

contida no sonho, isto é, o que os deuses estariam comunicando através dele)[3], deverá tomar medidas de precaução (cuidado que idealmente estenderá também a outros, a começar pelos parentes mais próximos, suas próprias crianças, cônjuge etc), evitativas do infortúnio provável que estaria no sonho anunciado. As mais visíveis entre estas são as medidas de evitar sair ou as decisões justamente por fazê-lo, isto é, mudando a condição atual de residência e de vida. No primeiro caso, dizem alguns, há dias em que é bom "guardar-se" a pessoa, ficar só em casa ou em suas proximidades, não ir ao mato nem à cidade, evitar os caminhos. Trata-se da mesma atitude que aparece no comentário sobre a reunião matinal dos "antigos" (*ymaguare*), já mencionada anteriormente (capítulo 2), na qual o dirigente xamã de um grupo instruiria seus co-residentes para as atividades de cada dia a partir de suas impressões noturnas.

Não há, ao que parece, uma gramática dos sonhos, ainda que muitos Mbya sonhem de maneira parecida. Acidentes sonhados, lugares que nunca se viu (acordado), a vinda de um parente que mora longe etc. Se alguns destes sonhos parecem conter imediatamente o conteúdo que comunicam (restando, muitas vezes, saber a quem se refere aquilo que contam), por outro lado, há sempre um lugar importante da interpretação que pode vir complementar ou modificar o que, em sentido mais estrito, se "viu no sonho". A propósito, o verbo utilizado neste contexto é justamente "ver" (-*exa*). "Sonhar" (-*exa ra'u*) é um modo de "ver' na forma de um pressentimento, muito mais que a determinação do que vai efetivamente acontecer[4]. Assim, vê-se o que possivelmente acontecerá ou o que poderia acontecer, mas que poderá não ocorrer no caso de uma medida evitativa ser adotada por parte da pessoa que poderia ser afetada. Neste caso, não se atualiza o que foi "visto". O que o sonho conta não está apenas no sonho nem em um tempo determinado nele contido; há uma negociação entre o sonhador e aquilo que sonhou, onde a atitude/propensão do primeiro é fundamental à definição dos resultados produzidos desta experiência para a sua conduta. A começar, o sonhador poderá ele próprio optar por contar (literalmente) ou não seu sonho a outrem, no primeiro caso dispondo-se já a certa negociação de sua experiência subjetiva para a interpretação da mensagem, digamos, do sonho (retornarei ao ponto a seguir).

[3] Veja-se sobre a noção de verdade e a questão do acreditar a seguir.

[4] A partícula *ra'u* compreende, em diversas construções, o sentido de intenção, às vezes efetivamente frustrada, noutras ainda sem cumprir. Assim ocorre no exemplo "*ajapo pota ra'u rei, ndajapói ño eteve*" ("tive a intenção de fazê-lo, mas não o fiz") e em outras construções apresentadas por Cadogan (1992: 153). Parece-me que na referência ao sonho, a noção de não-cumprimento (ainda) de algo que se *viu* (sonhando) é mais presente que a idéia de intenção. Minha impressão é que não se concebe como expressão de desejo o que se vê ou se faz em sonho. Compare-se a forma mbya *–exa ra'u* com a expressão em Parintintin de uma ação em sonho: "*aho ra'u*", "sonhei que ía" (Kracke 1985: 54). Para a comparação entre diversas formas cognatas entre línguas tupi-guarani, veja-se Viveiros de Castro (1986: 513).

A sutileza com que a matéria é considerada deve ser notada. O despertar do sono traz impressões e resultados mais ou menos fortes e evidentes para a pessoa, variando bastante também a forma de recepção pelos envolvidos. Estes podem sentir desde algum mal-estar ou "mau humor", conforme disse-me Nino, às vezes nem querendo mesmo levantar-se ou falar com os familiares, até trazer à própria consciência algum pensamento-sentimento mais determinado ou algum sonho cujo conteúdo parece-lhe importante, e que poderá tentar captar como capacidade de entendimento para fortalecer-se na vida. É possível que algumas destas circunstâncias sejam de transmissão efetiva de poderes que, sem carregar qualquer ambiguidade, são originários dos deuses, como é o caso do sonho com *mbora'i*, o canto-reza que alguém deverá passar, então, a cantar desde este momento.

É possível que se pense que outros sujeitos vieram em sonho (algumas vezes, os Mbya dizem que seu *nhe'ë*), ou, noutros casos, mesmo não os reconhecendo, é possível afirmar sua presença pelos efeitos produzidos pelo sono, quando, por exemplo, acorda-se com um mal-estar efetivamente instalado[5]. Esta atividade intersubjetiva, pode-se dizer, tende a ter continuidade no tempo que sucede o próprio sono, quando frequentemente entram em jogo também as impressões de outrem sobre o estado em que acordou seu parente ou companheiro de aldeia que tenha vindo contar a respeito do modo como se sentiu ou do sonho que teve.

Os Mbya não dizem que a doença pode vir no sonho, note-se. O que pode ocorrer é que durante o sonho apareçam ao sonhador imagens consideradas ruíns ou feias, quando se diz então que se "sonhou feio" (*-exara'u vai*). Um sonho, por exemplo, com uma briga, onde se vê gente se machucando ou morrendo é geralmente entendido como aviso de que possíveis infortúnios estão por acontecer ou mesmo já ocorreram e ainda se vai ter notícia deles. Pode-se ver alguém doente no sonho, às vezes a si próprio. Ao acordar, o sonhador saberá que há um indício forte de que algum dano, não necessariamente a doença que viu, poderá atingir alguém em sua família, um vizinho, ele mesmo ou talvez algum Mbya que vive em aldeia distante. Como dizem, não se sabe de antemão "para quem vai vir aquilo". É possível que a impressão obtida em sonho só seja lembrada após a constatação de algum acontecimento. Laureano, em visita a Parati Mirim, contou numa tarde que sua filha havia se acidentado naquele dia em uma bicicleta, fato que imediatamente Teresa da Costa associou ao sonho que ela havia tido na noite anterior. Disse, então, saber que alguma coisa aconteceria.

[5] Como já observei anteriormente (capítulo 4), o contexto do sono pode ser compreendido numa extensão ampla, que abarca desde a experiência "inconsciente" dos que são molestados no dormir (por *omanogue* ou espíritos que andam à noite, *pyavygua*) até a aquisição consciente de conhecimentos transmitidos em sonhos (impressões sobre os acontecimentos e cantos).

Nos comentários sobre os sonhos, a despeito de quem apareça efetivamente na experiência onírica do sonhador, a tradução assume a forma da mensagem divina. Se é possível, como parece, haver uma comunicação entre *nhe'ë* de gente que mora a distância, o que se pode saber no sonho, sabe-se-o porque Nhanderu conta (*omombeu Nhanderu*). Já observei, ao tratar da noção de *nhe'ë*, que os Mbya não apresentam claramente a idéia de uma atividade livre da alma-palavra. Mais que compreender o sonho como um acontecimento, os comentários mbya enfatizariam os acontecimentos que lhes sucederiam. Perguntei a várias pessoas sobre o risco de que o *nhe'ë* de alguém, viajando em sonho a algum lugar que ainda não teria visto, pudesse se perder. Alguns chegaram a rir, explicando-me simplesmente que se não está doente a pessoa, certamente seu *nhe'ë* não a abandona.

A ênfase mbya parece estar, então, no que é possível captar a partir do sonho. A este respeito, ouve-se afirmações do tipo "meu sonho não mente", "o sonho [de alguém] só conta verdade", e ainda é desta perspectiva que se pode perceber o valor que os Mbya afirmam de contar o sonho. Atividade de uma pessoa, o dono do sonho deve contá-lo, isto é, levando em conta a percepção que outros Mbya possam vir a ter ao escutá-lo, conforme veremos a seguir.

Dos que se aconselham

Dizem sempre os Mbya que os sonhos devem ser contados, o que frequentemente parece ocorrer na prática. Conforme minha observação nas atuais aldeias, isso se passa de uma maneira menos formal que a da reunião matinal que, contam, era realizada pelos antigos. Se há alguém a quem se escolha para contar, geralmente faz-se-o nas primeiras conversas do dia. É comum que filhos e filhas falem dos próprios sonhos a seus pais depois que se levantam, sentando-se junto a eles. O mesmo vale para o caso de despertarem sentindo algum mal-estar ou com a presença forte de algum humor ou pensamento. Um jovem que acorde lembrando o conteúdo de um sonho pode, de todo modo, decidir por si, ou por recomendação de um familiar mais velho com quem o tenha compartilhado, procurar algum xamã de sua confiança (quando é o caso de viver no mesmo local um destes), buscando aconselhar-se com o mesmo. Sendo assim, o xamã o escutará atentamente, perguntando-lhe do sonho, isto é, reunindo os elementos de que disponha para compreender o que teria sido por ele comunicado. Da perspectiva do jovem, ouvir o xamã é importante principalmente para alcançar certo grau de consciência que por si só não poderia obter, e que o xamã traduz para ele em geral pela indicação de prováveis acontecimentos futuros - ou já em andamento – e das precauções que deve tomar. Mas, deve-se notar o comentário também muito comum dos

Mbya quanto à atitude de escuta e atendimento por parte do jovem que pode – e este é o risco apontado pelos comentários - "não acreditar" (*ndojeroviai*) no que diz o xamã, e assim não seguir atentamente suas recomendações.

Nino sempre comentava comigo de seus sonhos e das observações subsequentes de seus pai e mãe, Augustinho e Marciana, a respeito. Numa das vezes em que programava uma saída para a participação em uma atividade conjunta com a aldeia vizinha, desistiu pela manhã de deixar a aldeia, contando-me de um sonho em que viu sua casa sendo incendiada. O pai teria-lhe instruído que não saisse Araponga, pois não era boa coisa que lhe estava por acontecer no caminho. O filho não o contestou, e ficou em casa. Numa outra ocasião, quando nos encontramos numa reunião em Parati Mirim, contou-me sobre as recomendações de sua mãe, também xamã, desaconselhando-o de uma viagem a Mbiguaçu. Os sonhos que ele próprio tivera e as impressões negativas de sua mãe quanto à viagem não desfizeram, contudo, pelo menos até aquele momento, sua intenção de visitar e possivelmente passar algum tempo naquela aldeia catarinense.

O sonho que alguém conta a um xamã poderá, entretanto, ser interpretado por este como um acontecimento de maiores proporções, que o faz pensar, então, que os cuidados devam se estender a outros, talvez mesmo à população da aldeia como um todo. Esta não deixa de ser a forma que pode assumir, o próprio sonho do xamã, em algumas ocasiões, o que nos remete, então, ao outro pólo do contar, isto é, aquele de quem conta (o próprio sonho) *para* instruir, no caso, a coletividade. Note-se aqui a imagem que certo discurso atual sobre os "antigos" gera: a do grupo sob a orientação do chefe-xamã que, diariamente, partindo de suas impressões pessoais, aconselharia o comportamento dos demais, orientaria as atividades coletivas etc.

Vemos, então, um conjunto de perspectivas em relação. De um lado, a de alguém que procura um parente ou especialista mais velho para contar-lhe daquilo que soube (um sonho, uma impressão, uma condição inscrita fisica e/ou emocionalmente nele mesmo). Ainda a perspectiva desta mesma pessoa que, a partir da orientação recebida pelo homem ou mulher mais velhos, pode comportar-se de modo mais ou menos obediente ao aconselhamento que recebe, seja seguindo plenamente as recomendações daquele em quem, então acreditou (-*jerovia*), até descumprindo-as por "não ouvir" (*noendui*), não acreditar (*ndojeroviai*), nas palavras do mais velho(a). Também a perspectiva do xamã ou parente mais velho, que pode desde instruir até ser ele(a) próprio(a) instruído(a) pelo sonho que lhe foi contado.

Esta variação se expressa na escolha de contar ou não contar e a quem faze-lo. Por exemplo, Osvaldo comentou só ter contado seu sonho após ter chegado no lugar que sonhou,

pois à época do sonho "não tinha para quem contar"; nem quem soubesse ouvi-lo. Algo semelhante observou Teresa Benites numa conversa em que opunha a capacidade de escuta dos "antigos" e a disposição dos parentes atuais, que às vezes, diz ela, "escutam, vão embora, nem ligam".

Em resumo, ainda que em certas situações se possa visualizar claramente duas posições em relação ao contar: a de quem conta para ser instruído e a do (xamã, velho ou velha) que conta para instruir, elas guardam sempre a possibilidade de alternância entre si.

Dois pontos merecem destaque a partir do comentário acima. Um deles é que conhecimentos são sempre possíveis de se pôr à prova, e esta regra, veremos, parece valer para toda e qualquer matéria da vida e graus de especialidade de saberes [6]. O outro aponta o lugar particularmente importante da fala entre os Mbya.

A produção de sabedoria envolve *sempre* uma atitude particular dos humanos *para* a troca de palavras. A boa conduta entre humanos é propriamente aquela dos que se aconselham mutuamente. Falar, contar, perguntar de modo brando é a maneira adequada de passar o próprio conhecimento e aprender com a sabedoria de outra pessoa.

Isto nos leva a uma particularidade interessante da vida nas aldeias mbya. A fala comedida e cuidadosa, que deve produzir contentamento, não se restringe à *opy* ou aos discursos instrutivos dos mais velhos, que comentarei a seguir. Este trato do falar é notável em contextos muito comuns do dia-a-dia, na conversa investida de cuidado para não produzir descontentamento e principalmente raiva para os que se envolvem nela, ou, mais ainda, que transforma este cuidado em atenção efetiva ao que pode estar demandando algum participante, ainda que não o faça explicitamente.

Esta é a atitude esperada entre os parentes, que idealmente deve se estender a todos os humanos (Mbya). Quem vem sentar-se pela manhã junto a um parente e conta-lhe o sonho ou algo que esteja sentindo como uma dor ou outro sintoma, ou, ainda, de alguma impressão sobre o comportamento observado em uma de suas crianças, o faz na expectativa de ouvir algo daquele parente, que pode ensinar a partir de uma experiência já vivida e seu desfecho, pode receitar um remédio que saiba, pode sugerir, a partir de sua própria impressão sobre a matéria em foco, que o outro busque uma orientação especializada para o caso - como, por exemplo, indicando que conte a um xamã o assunto -, etc.

[6] Lembremos aqui dos xamãs que controlam os saberes mais especializados, aqueles capazes de dar nome às crianças. Não seria este o caso da substituição dos nomes pessoais que não teriam sido corretamente achados? (cf capítulo 4).

A conversa ocupa aqui um lugar altamente privilegiado. É não só ocasião do trato, mas do *tratamento* entre as pessoas. Ou seja, os que disponibilizam na conversa seus conhecimentos para os que vêm até eles são os que *se tratam* verdadeiramente como parentes. A partir dela, pode-se pôr em prática também saberes-poderes com ação mais específica sobre determinada situação em questão, mas a atividade primeira voltada para a produção de saúde (no sentido mais amplo do termo), pode-se dizer, é a da própria conversa-que-aconselha. Isto vale inclusive para a atividade dos xamãs, cujo tratamento deve se iniciar sempre pela conversa, para se chegar ao diagnóstico.

Aconselhar brandamente, não ser excessivo, mas também não se manter alheio à fala de outrem, este parece ser o tom da boa convivência nas aldeias mbya. Lembremos que a feitiçaria encontra-se justamente no pólo oposto, compreendendo uma fala ou fazer escondido que, de todo modo, nunca é dito. A falta de disposição para a conversa é um indicativo, a propósito, de que não se está ficando alegre no contexto atual de vida, ou, mais imediatamente, que não se está com saúde suficiente para ter ânimo para conversar. Alguém que fica assim por muito tempo pode gerar certa desconfiança sobre si mesmo, ou seja, sobre o que possivelmente poderia deixar de estar falando.

Maneiras de Falar ou passar sabedoria

A fala é não só a capacidade social mais fundamental, mas também o meio por excelência da transmissão de conhecimento. Saber falar é a condição de participação autônoma no mundo mbya e simultaneamente o modo apropriado de viver entre parentes. Isto significa desde a aquisição de uma capacidade básica de autocontrole ou superação da "vergonha' (*-xi*), que se espera alcançar com a maturidade, até a boa conversa, e, possivelmente a conquista de certo reconhecimento pelos outros quanto à produção de uma fala instrutiva, quando se chega, então, a falar "no meio de muitos" (*-eta mbytepy*).

Nírio contou-me das primeiras reuniões de que teria participado com brancos e professores mbya de outras aldeias, observando a maneira como tremia ao iniciar sua fala, até que pudesse, então, controlar a vergonha e expressar suas palavras.

Sérgio observou-me como seu irmão, que antes acanhava-se, não sendo capaz de se manifestar na presença de outros, agora estaria "aprendendo a falar com tranquilidade" para os outros. Foi evidente para mim o modo como passei a ser tratada entre os Mbya quando, ao chegar na *opy* de uma aldeia em visita, saudava nossos anfitriões, apresentando-me aos que ali estavam, contando de minha procedência, de minha filha etc.

Não há limite preciso, na convivência entre os Mbya, entre a conversa e a transmissão de conhecimentos. O verbo "contar" (*-mombe'u*), de uso muito amplo, abarcaria tanto o contexto do diálogo cotidiano quanto aqueles em que alguém fala a um grupo de pessoas que se mantém escutando. Num ou noutro caso, de toda maneira, parece que está subtendida a noção de que passa-se através da fala algum saber. Aliás, a forma típica de tradução da transmissão de poderes e saberes por Nhanderu é também a do contar (*-mombe'u*). Daí dizerem os Mbya, como já foi observado anteriormente, que é necessário "ouvir bem" (*-endu porã*), "escutar atentamente" (*-japyxaka*) o que Nhanderu conta, seja no sonho, na reza, numa impressão que venha à consciência. Deve-se "perguntar" (*-porandu*), "pedir" (*-jerure*) a Nhanderu, dizem os Mbya, orientação para a própria vida.

Por outro lado, esta noção de "passar a sabedoria", conforme diz uma tradução mbya, pode ser entendida em termos mais abrangentes, isto é, extrapolando o domínio da fala, quando o "passar" (*-mboaxa*) remete ao uso direto de alguma capacidade que alguém disponibilize em benefício de outrem. Assim, por exemplo, quando se faz um remédio para outra pessoa, quando se "benze" (*-vëje*) uma criança de um vizinho, quando se diz algo em proteção de alguém a partir de seu sonho etc. Entre os Mbya, vemos, a propósito, certa especialização de saberes ou, pode-se dizer, terapêutica, de modo que alguém pode tornar-se conhecido(a) como sabedor(a) de um chá em particular ou de uma forma de tratamento para um caso específico de doença etc[7].

Quando vivia com Ilda em Araponga, por algumas vezes seus pais, o casal-xamã da aldeia, mandavam-na chamar, terminada a reza, para que preparasse um chá para a irmã mais nova que já havia sido tratada pelos pais durante a sessão de reza. Noutra ocasião, morando em Parati Mirim, várias pessoas disseram-me que levasse minha filha para que Ana Rosa a benzesse. Nina havia tomado um pequeno tombo e cerca de dois dias depois vomitava e nada lhe parava no estômago. Tratava-se de um caso típico, conforme os que me orientaram, que Ana "sabe[ria] benzer". O reconhecimento destes saberes dá-se sempre a partir da ação simultânea daquele(a) que o controla e dos que vêm até ele ou ela com alguma demanda. A disposição para ajudar e a aposta na capacidade de outrem constróem-se, portanto, mutuamente.

[7] No caso dos sonhos não cheguei a conhecer gente que se tornasse propriamente um(a) especialista sonhador, a capacidade de antever acontecimentos associada aos sonhos costumando estar ligada de modo particular, contudo, aos xamãs. Mas nem todos os xamãs parecem ser sonhadores ativos e comentadores de seus sonhos, ainda que sejam frequentemente procurados por quem intenta ouvir um comentário sobre o próprio sonho. É provável que o reconhecimento de suas capacidades em geral de prevenção e cura de doenças favoreçam-lhe a consciência sobre o que o conteúdo do sonho pode estar indicando e a definição de cuidados necessários à saúde do sonhador.

Mas se podemos reconhecer um universo mais amplo de saberes envolvendo estas pessoas-com-suas-sabedorias que são os Mbya, ou, como disse-me Elio, com seus "dons"[8], por outro lado, a noção de passar (*-mboaxa*) conhecimento assume significados particularmente importantes quando a fala é o seu meio. Lembrando a observação de João mencionada na abertura deste capítulo de que não é na escola que as crianças mbya aprendem, aponto uma outra noção comumente expressa entre os Mbya quanto ao aprendizado dos mais jovens. Diz-se muitas vezes que é bom "passar para a criança", "passar para o jovem" a própria sabedoria.

Como já apontei no capítulo anterior, não há entre os Mbya a marcação ritual de uma passagem à vida adulta, tanto para rapazes quanto para moças. Não vemos entre eles nada parecido com a instrução que os jovens kaiowa recebem durante as semanas ou meses de reclusão nas casas de reza quando da realização da cerimônia do *kunumi pepy* (Chamorro 1995: 101-119). Como descreve Chamorro, até que tenham seus lábios perfurados para a colocação do *tembeta*, momento crítico do ritual, estes rapazes recebem instrução formal pelo *mburuvixa* responsável pela iniciação, aprendendo os cantos, os mitos, as danças e demais ensinamentos transmitidos pelo dirigente (idem: 103).

A ausência de momentos como este entre os Mbya não nos impede de reconhecer, contudo, um valor muito geral da fala que as pessoas mais velhas costumam dirigir às mais jovens.

Não tenho condições de fazer uma análise sistemática dos gêneros de fala entre os Mbya. Principalmente falta-me o conhecimento de algumas formas discursivas utilizadas em contextos de reunião entre pessoas de aldeias distintas, gêneros de uso apropriado nas *opy* durante estas ocasiões. Limito-me a chamar a atenção para algumas modalidades de falas que constituem maneiras diversas de transmissão de saberes ou, conforme um outro termo muito comum entre os Mbya, de "aconselhamento" (*-mongeta*).

Algumas pessoas contam que, entre os antigos, um pai de família levantava de madrugada seus filhos e os punha sentados, escutando seus ensinamentos. Há adultos que dizem que o próprio avô ou pai, não mais vivos, assim fariam quando eram ainda crianças. Jamais presenciei, em minha experiência de campo, uma reunião deste tipo. O que parece ocorrer entre os Mbya são certas circunstâncias que fazem surgir um modo de fala

[8] Elio usou o termo, tomando como exemplo os pajés, mas estendendo o raciocínio aos Mbya em geral. Para uns, diz ele, Nhanderu envia o dom para remédio, para outros o de curar com as palavras, uns têm o dom da reza, mas não sabem falar-aconselhando, uns curam, mas não sabem cantar, enfim, alguns reúnem muitos dons, enquanto outros têm capacidades mais específicas. Note-se que os "dons" são sempre capacidades produtoras de saúde para os humanos, e as especialidades parecem estar relacionadas a um modo de pensar que cada um tem o seu modo particular de pôr em prática o(s) dom(s) que Nhanderu lhe disponibiliza.

pronunciado de maneira específica e que produz igualmente certa atitude especial por uma audiência que se forma.

Quando Augustinho, numa tarde, começou a contar-me a história de um xamã antigo que transformava-se em jaguar, tendo sido descoberto e morto junto com toda a sua família no interior da *opy*, juntaram-se aos poucos em nossa volta as crianças e também suas filhas mais velhas, todos em silêncio e com uma atenção detida nas descrições minuciosas da sucessão de eventos. Histórias deste tipo, que contam daquilo que já não mais aconteceria entre os Mbya, são um gênero muito apreciado de discurso, próprio dos mais velhos - homens e mulheres -, que saberiam (e só eles saberiam) contá-las.

O que chama a atenção é principalmente uma forma peculiar destas narrativas, uma cadência característica da fala sem interrupções. Algumas vezes, sílabas longas são introduzidas pelo narrador provocando uma atenção interessada na audiência, que literalmente pára para ouvir.

Não sei dizer se há uma distinção significativa entre a narrativa de mitos ou de histórias como a mencionada. Tive a impressão de que histórias que contam eventos de transformação, dos perigos do tornar-se animal –*jepota*, as quais podem, às vezes, ser situadas historicamente, produzem maior interesse que os relatos envolvendo seres divinizados como Kuaray e Jaxy ou a criação da Terra pelos deuses. Mas não posso afirmá-lo com certeza.

Pude observar enquanto característica singular da fala mbya, a existência de uma etiqueta que põe em primeiro plano o discurso dos mais velhos. Assim, quando Augustinho narrou-me, por uma ou duas vezes, episódios da criação da Terra, seus filhos adultos presentes não fizeram interferências. Noutras ocasiões, quando em companhia apenas de Ilda ou de Nírio, seus filhos, cada um contou-me a seu modo e incluindo algumas variações, a mesma história.

Este valor da escuta do que fala o mais velho se reproduziria, pelo menos idealmente, entre as gerações mais jovens. Em 2002, quando ainda não morava nas aldeias, passei uma semana em Araponga, dormindo numa pequena casa onde todos os familiares de Augustinho e Marciana, com a exceção de seu filho Nino e a esposa Paulina, se recolhiam à noite. A reforma da *opy* fez com que todos ali se reunissem e mesmo Ilda deixou sua casa para vir dormir em nossa companhia. Foram as únicas noites que passei em Araponga em que não houve reza. Antes de dormirmos, as noites costumavam ser preenchidas com as histórias que Ilda contava, então, para as crianças e para mim, o casal-xamã já deitado na cama ao lado das

nossas, não participando. Mas as crianças não dormiam enquanto a narrativa continuava, os olhos colados em Ilda.

Eventos do tempo mítico ou as "histórias dos antigos", que, possivelmente reunem elementos que a memória recupera a partir do que se ouviu de velhos que já morreram e acontecimentos localizáveis na história parecem se misturar em algumas narrativas. Parece-me que estas *histórias*, contadas nos pátios ou no interior das casas antes do sono, são uma, entre outras formas possíveis, do que os Mbya concebem como transmissão de sabedoria pelos mais velhos aos mais jovens.

A própria história de vida seria, a meu ver, também considerada diretamente matéria desta transmissão de saberes. Relatar eventos que se tenha presenciado ou de que se tenha tomado ciência pelo que outros contaram[9], tudo isto parece fazer parte, digamos, de uma maneira típica de ensinar. Certa vez, quando eu perguntava ao cacique Miguel sobre sua trajetória por diversas aldeias até sua morada atual, disse-me que lhe levasse o gravador, que me contaria "toda a [sua] sabedoria".

Até aqui observei que a conversa entre os Mbya é concebida como uma fala de aconselhamento mútuo, e, ainda, que, quando se observa algumas maneiras particulares de fala, nota-se um lugar privilegiado do dizer dos mais velhos, aqueles que teriam, digamos, efetivamente o que contar. Os Mbya desenvolveram formas especiais de aconselhamento por velhos que podemos, vez ou outra, escutar nas *opy*.

O velho ou velha que assim aconselha (*-mongeta*) os mais jovens fala normalmente em tom suave e contínuo, acompanhado geralmente por seus passos de um lado a outro da casa, no mesmo ritmo da fala, diante de sua audiência. A fala discreta e continuada aparece, também, como modo de conduta dos "primeiros pais das palavras-almas" ao enviarem seus "filhos" e "filhas" à Terra: "[quando do envio de almas à terra, disse Nhamandu Ru Ete aos Nhe'eng Ru Ete, "pais das almas"] en esta forma le aconsejarás discretamente repetidas veces [*reroayvu porã i jevy jevy*] "(Cadogan 1959: 39).

Novamente não terei condições de descrever sistematicamente estas falas, mas minha intenção é destacar principalmente dois pontos. O primeiro deles é que a forma geral das falas pronunciadas nas *opy* continua sendo aquela do *contar* (*-mombe'u*). Ou seja, mesmo em contextos em que a fala dos mais velhos focaliza diretamente temas do comportamento adequado entre os Mbya, a instrução assume a forma da fala que conta como fariam os "antigos" (*ymaguare*). O segundo diz respeito ao uso de um vocabulário especial, a que

[9] As duas formas de conhecimento são diferenciadas pelos advérbios *karamboae* e *'araka'e* (veja-se a nota 35 do capítulo 2).

alguns se referem como "fala da *opy*", outros como "fala de Nhanderu [usada nas *opy*]" (*Nhanderu ayvu*). Aconselhamentos de homens e mulheres mais velhos nas *opy* mbya podem adquirir certo grau de especialização na fala que chegam a assumir, em alguns momentos, uma linguagem que se define como própria da reza (*nhembo'e*), isto é, quando se superpõem, o que seria uma instrução por velhos(as) – potencialmente dotados de maior sabedoria entre as gentes – e a própria instrução divina. Assim, o que é referido como *nhe'ë porã* ("palavras bonitas") são palavras que simultaneamente são enviadas pelos deuses e pronunciadas por rezadores(as). E quando se reza, ouvindo-as ou pronunciando-as, os Mbya estariam literalmente "se ensinando" (-*nhembo'e*)[10]. Discursar usando o léxico e a poesia que se diz ser a língua dos deuses corresponde ao mais alto grau de elaboração da fala entre os Mbya, que alguns exímios oradores são capazes de alcançar, tendo acesso a estas boas palavras divinas que eles fariam, então, circular na Terra, conforme alguns dizem.

Como já foi mencionado, não há momentos determinados *para* a reunião com fins de instrução nas *opy* mbya. Circunstâncias como a recepção de visitantes ou a reunião de gente de aldeias diversas em encontros promovidos, em geral por iniciativa de brancos, costumam ser a ocasião da manifestação de alguns modos especiais de fala, aquelas que são proferidas, como dizem os Mbya, no meio de muitos (-*eta mbytepy*).

Não posso afirmar com segurança sobre a regularidade destes discursos entre os Mbya, que por poucas vezes ouvi. Mário, que se fez meu amigo em Araponga, ditou-me o que chamou de "saudação" (*jaxarura*: "nos saudamos"), modo de fala que idealmente cada visitante deveria fazer no interior da *opy* de uma aldeia em que chegasse em visita. Disse-me que no trânsito entre as aldeias do litoral são usadas formas mais curtas que as que se ouve quando o visitante vem de longe. Enquanto, no primeiro caso, a saudação pode se resumir numa frase curta de cumprimento[11], noutras aldeias corresponderia a uma narrativa relativamente longa, que contaria todo o percurso do visitante, em detalhes, até a chegada ali:

[10] *Nhembo'e*, além de corresponder a rezar, ou, conforme diz Cadogan, "orar" (Cadogan 1992: 129), é o termo que se usa para "estudar", "treinar-se" (Dooley 1982: 126-127). Observe-se a forma apresentada por Guasch: "*ñembo'e ucá:* hacer rezar; hacerse enseñar: aprender" (Guasch 1948: 204).

[11] As formas mais reduzidas que se ouve são as das expressões: "*Iporã ete, aguyje ete*" ou simplesmente "*Aguyje ete*", as quais indicam satisfação e são também formas de agradecimento a quem recebe o visitante na *opy*. Quando vários visitantes de Parati Mirim participaram da inauguração da *opy* de Araponga em 2001, entramos em fila na casa de reza e, caminhando em círculo, aproximávamos do casal-xamã cumprimentando-os assim. Nas *opy* de Pinhal, a expressão é pronunciada ao final da dança, por cada participante, junto ao gesto que parece ser bastante usual entre os Nhandeva chamado *jerojy*, em que se flexiona os joelhos. Respondendo ao cumprimento de cada um, repete o côro numa forma característica que alonga a primeira sílaba e em uníssono: "*Aguyje ete*".

"*Teï ke remombe'u* ("você tem que contar"): como que levantou, por onde passou, como que você dormiu, o que você comeu".

Outra forma que foi referida por Mario como discurso de aconselhamento feito na *opy* e dirigido para as crianças foi o que chamou *omongeta kÿringue* ("aconselhar crianças"). Algumas destas falas pude ouvir em noites de reza de que participei na aldeia de Pinhal ou em reuniões em aldeias no litoral sudeste em que participantes de outras áreas se juntam aos residentes locais. Na prática, não são apenas velhos que falam nestas reuniões; adultos, sim, mas, às vezes, alguns ainda bem jovens que já saberiam falar aconselhando crianças. Também nem só crianças escutam. Aqui voltamos ao que o comentário sobre a conversa já teria apontado: idealmente o que os Mbya fazem nestas sessões de falas é o que literalmente chamam de "aconselharem-se" (*nhemongeta*) [12].

Há estilos distintos de fala, há quem tenha capacidade de discursar por mais tempo que outros, quem saiba dirigir sua fala mais às crianças, quem tenha maior domínio sobre um vocabulário repleto de metáforas e modos de "falar bonito" (*-jayvu porã*), quem conheça e se utilize mais de um estilo poético e de um léxico ligado às *opy* que poucos parecem dominar[13], mas, afinal, trata-se sempre de pronunciar palavras que se desdobrem, para os que as escutam e também para os que as expressam, em capacidades existenciais originadas pelos deuses, concebidos como a fonte primeira e verdadeira do "dizer belo" (*-nhe'ë porã*).

Pode-se perceber um conjunto de temas e formas de expressão que se repetem nestas falas proferidas na *opy*, ainda que os oradores construam seus estilos discursivos particulares. Nas *opy* do Paraná ouvi uma sequência destas falas de aconselhamento durante uma noite de reza. Velhos e velhas, xamãs e não xamãs, e inclusive alguns homens mais jovens discursaram aconselhando os que ali se encontravam, as sessões de discursos intercalando-se com as de canto-dança[14]. Entre os Mbya com que vivi no litoral sul fluminense e nas aldeias

[12] O termo *ñemongeta* é traduzido por Guasch como "conversar, tratar" (Guasch 1948: 212). O sentido de aconselhamento recíproco aparece no termo *nhomongeta* recolhido por Dooley (1982: 117), traduzido como "aconselharem-se".

[13] Minha experiência entre os Mbya ainda é curta para avaliar o grau de especialização destes modos de fala e vocabulário. Muitos dizem que poucos sabem a respeito dos assuntos da *opy* ou muito poucos entendem a *língua* da *opy*. Não posso dizer se realmente apenas uma minoria é versada nestas matérias ou se não fui eu que cheguei a participar de momentos em que esta linguagem ganharia expressão rica e espontânea. Lembro aqui a observação, por Cadogan, de que as *Ayvu Porã Tenonde*, "tradiciones sagradas o esotéricas" só teriam autenticidade quando relatadas espontaneamente e "bajo la influencia del fervor religioso a veces rayano en éxtasis que siempre les domina cuando tratan de cosas sagradas" (Cadogan 1959: 69).

[14] Este tipo de fala, ao modo dos sermões, nos remete diretamente à questão da influência cristã, tema que não discuto nesta tese, mas que certamente é relevante para nossos objetos de estudo. Graciela Chamorro faz uma análise extensa das relações entre o que considera uma "teologia da palavra" guarani e a linguagem cristã (veja-se Chamorro 1995, 1998).

do norte paulista, ouvi discursos do mesmo tipo também no interior das *opy*, mas não no contexto da reza.

Encontros envolvendo várias aldeias mbya (ou mbya e nhandeva) têm sido organizados com certa regularidade nos últimos anos, sob o incentivo e apoio de agências que atuam em diversas áreas guarani. A despeito de serem organizados em torno de um tema em particular a ser discutido, como, por exemplo, a questão fundiária, estes encontros têm incluído uma sessão destas falas da *opy*. Propostos ora com o objetivo de produzir a conversa enquanto troca de experiências entre populações guarani de diferentes regiões, ora como incentivo à conservação de uma tradição cultural, tais eventos compreendem em geral um ou mais dias em que sessões de discursos, mais ou menos longos, são pronunciados nas *opy* e abertos a todos os presentes que queiram participar.

Numa destas reuniões que acompanhei em 2003 na aldeia de Boa Vista, em Ubatuba, a iniciativa da promoção, por parte de uma secretaria de governo de São Paulo e da Associação Teko Arandu, que envolve diversas aldeias neste estado, era propriamente a realização de um encontro voltado para a valorização do que se chamou "educação tradicional". Um a um, homens mais velhos na maioria, mas também algumas mulheres foram ao meio e discursaram sobre um ou vários temas de suas escolhas aos demais, que ficavam sentados na *opy*. Utilizam nestas ocasiões de uma fala serena e contínua, acompanhanda de um andar ritmado, geralmente de um lado a outro mantendo o rosto voltado para a audiência. Falam sobre modos de conduta apropriados, como a participação na reza, a atitude de "manter o pensamento em Nhanderu", o comportamento adequado no casamento e no cuidado das crianças, na alimentação, a necessidade de ouvir os xamãs e os mais velhos, de usar os bons remédios para fortalecer a saúde etc. Por algumas vezes, na reunião mencionada, ouvia comentários sobre temas como: "alimentar criança" (*-mongaru kÿringue*), "crianças doentes" (*kÿringue naexaï*), "[o uso] de remédios" (*poã jaiporu*: literalmente "nós usamos remédios"), evitar "casar mal" (*omenda ivaikue*), "usar *petÿgua*" (*petÿguare jajopy*: literalmente: "pegamos *petÿgua*) e assim por diante. Ao final de cada fala destas, de aconselhamento brando, a audiência respondia com uma espécie de agradecimento-confirmação, dizendo "*anhete"* ("certamente", "verdadeiramente").

Não há uma fala que se sobreponha formalmente às demais, ainda que haja certo consenso, como já apontei, de que os velhos e velhas seriam os que mais teriam conhecimentos a passar. Assim, se um jovem recém-casado domina suficientemente a oratória e se dispõe a ir à frente falar em meio aos demais, provavelmente sua fala aconselhadora será entendida como dirigida aos mais novos, às crianças ou aos que ainda não se casaram nem

tiveram filhos. Os bem velhos, e particularmente os xamãs, tendem a ser considerados os que saberiam melhor falar, passar aos demais conhecimentos. Mas deve-se notar que nem todos os velhos falam aos mais jovens desta maneira, e nem mesmo todos os xamãs têm o dom da fala, para usar aqui o termo de Elio.

Como tenho chamado a atenção em alguns momentos, há sempre entre os Mbya uma tendência a não fixar de maneira absoluta posições de orientação. Se há um lugar potencial de orientação pelos mais velhos, nem sempre ele é ocupado na prática. Por outro lado, quando falam efetivamente os mais velhos aos mais jovens, seus conselhos, se assim podemos dizer, não deixam de ser matéria da interpretação pelos que se aconselham. Pois não devemos nos esquecer que os saberes que estão em questão são sempre compreendidos nos termos do que transmitem os deuses aos humanos. Ou seja, em qualquer nível, adquirir conhecimento para a vida envolve a percepção do que contam os deuses, aqueles com quem os humanos devem primeiramente se aconselhar.

Meu ponto é que haveria sempre uma negociação a atualizar-se, na experiência dos Mbya, entre o que a pessoa adquire como capacidades (xamânicas) pessoais e o valor muito geral – que define o parentesco - da extensão de saberes-poderes a outros humanos, processo que tem na *fala* seu instrumento-chave. A fala pode ser aqui a conversa, que, como vimos, tem, idealmente, caráter aconselhador e se volta para a produção de saúde entre os que dela participam. O aconselhamento pode produzir, conforme observamos, falas especializadas, ao modo dos discursos feitos na *opy* para um grupo de pessoas, em que se fala igualmente em prol da saúde e o bem-estar dos participantes. De toda maneira, a ciência dos Mbya compreende sempre o que se escuta por si dos deuses e o que aconselham entre si os humanos. Creio que ambas as dimensões estão presentes na forma *nhanhemongeta* (“nós nos aconselhamos”) que faz referência ao aprender conversando, ficando junto (v. nota 12 supra).

Proteção do Parentesco e Conhecimento Xamânico

Estamos agora em condições de definir melhor o parentesco, ou de precisar o que foi comentado mais cedo sobre o modo como parentes criam demandas de “ajuda”, como dizem os Mbya em português, e falam sobre as mesmas associando-as à busca e abandono de lugares por que circulam (capítulo 2).

O parentesco define-se pela função de proteção que assume, a qual abarca um conjunto amplo de modos de *tratamentos* direcionados para ou disponibilizados entre aqueles que assim se consideram. Dar de comer às crianças (*-mongaru kÿringue*), a conversa amena

entre adultos, o uso de práticas terapêuticas, são sempre modos de agir que idealmente produzem o contentamento (*–vy'a*) e boa condição de saúde dos que assim se tratam, permitindo que "fiquem bem" (*-iko porã*).

Vimos no capítulo 4 como este trabalho de produção do parentesco toma a forma, também, de convencimento daqueles a quem se quer aparentar para que não se ausentem do seu convívio. Isto pode ser lido de mais de uma maneira: o investimento no aparentamento de crianças recém-nascidas buscará fazê-las ficar na Terra, afastando-as da outra alternativa que poderia seu *nhe'ë* escolher. Quanto aos adultos, que igualmente guiados pelos estados de sua alma poderão tender a deixar certos parentes, em busca de novos lugares ou de outros parentes, eles serão também alvo do trabalho de persuasão para que continuem a participar de um determinado contexto de convivência que contribuiriam para produzir com suas próprias potencialidades ou com sua própria "sabedoria" .

A prática de estender capacidades pessoais aos seus relacionados define o trabalho do parentesco nos níveis mais diversos. Envolve a percepção dos estados anímicos das crianças, como vimos no capítulo anterior, e a atitude de não-imposição frente às manifestações intencionais que a atividade subjetiva de cada um produz a qualquer época da vida. Com o objetivo de aparentar uma criança pequena, seus pais resguardam-se para proteger sua saúde, buscam meios de achar-lhe o nome, enfumaçam constantemente sua cabeça com *petÿgua*, ministram-lhe os remédios que sabem fazer e levam-na para que outros parentes a tratem com seus conhecimentos, podendo encaminhá-la também a um xamã para o caso de certas manifestações que entendam merecer a consulta ao especialista.

Não só no caso de especialistas, mas na vivência de relações compreendidas como adequadas entre parentes de um modo geral, esta prática de estender aos relacionados as próprias capacidades envolve diretamente o eixo cosmológico vertical. Estende-se aos parentes na Terra o que se obtém do "alto", os poderes e conhecimentos descidos pelas divindades. E isto não apenas em contextos particulares – como seria o caso da recepção do nome pessoal ou alguns momentos de crise que envolvem a atuação mais especializada de um xamã, como doenças graves. Esta atividade envolve os temas comuns do cotidiano, podendo-se atualizar na conversa, no comentário de um sonho, na mudança residencial etc.

O trabalho do parentesco é efetivamente o de obter repetidamente forças disponibilizadas pelos deuses para o fortalecimento de pessoas relacionadas. Isto traduz-se nos cuidados rotineiros entre quem efetivamente vive junto, mas é pensado também numa extensão que abarca os Mbya em geral espalhados por aldeias sobre a Terra, como parecem demonstrar a percepção sobre os efeitos da reza e a formulação ampla sobre o envio de *nhe'ë*

por Nhanderu como responsável pela existência ou continuidade dos Mbya como povo. Da perspectiva pessoal ou da perspectiva do parentesco, trata-se sempre, enfim, de não deixar parar o fluxo dos saberes produtores de saúde e alegria.

A literatura sobre os Guarani de um modo geral apontou o lugar central do xamã, especialista na cura, dirigente da reza e orientador de um grupo de parentes (particularmente em seus deslocamentos territoriais), concentrando sobre a sua figura o tratamento dos temas do xamanismo e da reza e afirmando sua posição central na constituição e reprodução do *social* enquanto coletividade. Nessa leitura o xamã representa uma posição que aglutina os interesses diversos no interior de um grupo, mantendo sua unidade. É o principal responsável pela continuidade de um "modo tradicional de vida" e o intermediário entre a coletividade e o "mundo sobrenatural" (veja-se, por exemplo, Bartolomé [1977]1991), mediador particularmente na transmissão de poderes divinos aos humanos, o que idealmente define-o como um *nhanderu* na Terra, tradutor direto da sabedoria divina que *passa* aos demais. *Nhanderu* é, a propósito, uma das formas utilizadas para a referência ao xamã nhandeva (Chase-Sardi 1992: 46, Schaden [1954]1962)[15].

Há aí uma compreensão do lugar absolutamente central da relação com os deuses e do fluxo de capacidades existenciais que dela se origina para a reprodução social. Quanto à sua vinculação direta à posição do xamã, contudo, suspeito que mereça ser problematizada a partir dos dados etnográficos sobre as práticas diversas nestes campos de atuação do xamã (a cura, a reza, a orientação), e também da consideração de um discurso construído pelos próprios Guarani em torno da associação da figura do xamã a um modo de vida dito dos "antigos".

Com relação ao primeiro ponto, minha sugestão é que o *conhecimento xamânico* é algo percebido pelos Mbya numa abrangência muito maior que a da *atuação propriamente da figura do xamã*, que, pode, inclusive não existir em determinados contextos locais. Quanto ao segundo, proponho que o discurso que afirma no xamã o guardião do *nhandereko*, o "bom" modo coletivo de viver, identificado ao que também se designa como a maneira correta de vida dos "antigos", só se constrói enquanto *uma perspectiva* que estaria sempre em negociação com a realidade mais abrangente capaz de originar muitos pontos de vista que não aquele do xamã que encabeça um determinado grupo num dado momento.

[15] Como já disse anteriormente (nota 21, capítulo 3), entre os Mbya é mais comum para designar o xamã o uso de *Opita'i va'e* ("o que pita [*petÿgua*]") ou ainda *Opora'i va'e* ("o que canta"). Pode-se chama-lo também *Karai* ou *Karai Guaxu* ou *Tamoi*, e para a referência a mulheres que "trabalham junto" com o marido xamã ou que assumem por si mesmas uma posição de destaque na reza e na cura usa-se normalmente *Kunhã Karai* ou simplesmente o termo para "avó", *-jary'i*.

O que quero dizer é que o campo do xamanismo origina simultaneamente a figura autorizada do xamã e as múltiplas perspectivas - também construídas como saberes-capacidades "inspirados" pelos deuses - que podem discordar da primeira[16].

Não seria isto o que demonstrou no capítulo 2, minha descrição da movimentação de pessoas com relação às *orientações* que podem ser reconhecidas nos deslocamentos por lugares? Não vimos ao mesmo tempo a liderança de um casal ou chefe de família que guia um grupo de parentes e a presença de *orientações* pessoais muito particulares?

Minha hipótese é que a função xamânica entre os Mbya é mais do que o *trabalho do xamã*, e que o *trabalho dos parentes* põe no centro o conhecimento xamânico. Assim, não é por acaso que o xamã é idealmente o chefe de uma família extensa, aquele que assume plenamente a função de proteção do parentesco. É por isso que sua figura surge nas análises clássicas sobre liderança entre os Guarani, encarnando o que seria a forma "genuína" ou tradicional de governo, ou a única modalidade aceitável pelos Guarani de liderança (Nimuendaju [1914]1987: 75-76; Schaden [1954]1962: 99).

É possível reconhecer em alguns contextos de parentesco sim um homem ou casal mais velho, frequentemente o mais velho do grupo, assumindo uma posição que combina o comando sobre diversas matérias e a orientação xamânica. Isso acontece normalmente quando este homem ou casal se faz dono de uma *opy*, dirige a reza-canto e disponibiliza conhecimentos para a cura de doenças aos que demandam sua ajuda. O prestígio deste homem ou casal em sua atividade xamânica e a capacidade de comando que conquista(m) a partir destas ou de outras habilidades que lhe(s) sejam reconhecidas – como a de produzir uma boa fala para os demais – são o resultado direto e nunca plenamente estabelecido de suas práticas, e do que elas produziriam como disposições aos que se põem em relação com ele(s).

Pode ser que num contexto como o do casal-xamã de Araponga, Augustinho e Marciana, estes obtenham grande prestígio como rezadores e curadores, tendo uma frequência numericamente significativa em sua *opy*, e atendendo constantemente a tratamentos de pessoas, diagnosticando seus males, "medicando [com remédios]" (*-poano*) ou, quando é o caso, submetendo-as às sessões de cura na *opy* para a extração de *mba'eaxy* (doença). O prestígio estará diretamente ligado, neste caso, às capacidades dos xamãs para o canto-dança na reza - o quanto resistem na dança, o quanto levantam suas vozes no canto e são ajudados por outros cantores e rezadores – e aos sucessos que obtêm na cura de doenças, por sua capacidade de "vê"-las, sua resistência para o uso intensivo do tabaco e sucção do objeto-

[16] Voltarei à questão da autoridade xamânica em uma discussão mais abrangente ao final deste capítulo.

causa da mesma etc. Todas estas são habilidades pessoais que se tornam fonte de prestígio na medida em que sejam reconhecidas pelos que dizem, então, acreditar nos seus poderes ou sabedoria.

A mesma consideração poderá não merecer o casal em foco para outras matérias, como, por exemplo, as decisões quanto ao casamento e os deslocamentos. Assim, aqueles que certamente se colocariam sob sua proteção em casos de doença, ou na suspeita de uma possível transformação animal que afligiria a um filho, não o fariam noutros contextos ou para outros assuntos. É possível, neste caso, que certas habilidades valorizadas na convivência – como a fala branda, a disposição para a partilha de alimentos, por exemplo – não sejam reconhecidas na figura deste casal-xamã, restringindo, neste caso, o papel que ele poderia assumir na produção da conversa cotidiana (em que as pessoas se aconselham).

A atitude dos filhos e filhas de Augustinho e Marciana em Araponga tornava explícita, em alguns momentos, a distância entre o declarado reconhecimento das capacidades xamânicas dos pais - considerados sempre pelos filhos como dotados de grande sabedoria e poder para desfazer processos de doença ou casos de transformação animal -, e a aceitação ou obediência às suas orientações quanto à dedicação a certa atividade ou a solução de uma situação de casamento, por exemplo.

Com isto quero dizer que a liderança sobre um grupo de parentesco pode construir-se de modo mais ou menos abrangente e efetivo na prática. Uma situação algo invertida da acima também é possível. Um casal, como o cacique Miguel e sua mulher Maria Ângela de Parati Mirim, que encabeça um grupo de parentes que tende a se manter unido, ocupa potencialmente uma posição de quem é capaz de orientar os demais em diversos assuntos, ainda que não se trate de um casal-xamã. Sua própria condição de longevidade implicaria em certa sabedoria[17].

Em resumo, um xamã ou um casal-xamã nem sempre se torna um líder efetivamente de um grupo de parentes, ainda que sua função – curativa, em sentido amplo, como veremos a seguir – seja propriamente a de proteger parentes. Por outro lado, todo aquele que encabeça um grupo de parentes, vivendo junto – seja xamã ou não – tem potencialmente uma capacidade de liderança que poderá, conforme suas habilidades e intenções, buscar

[17] O que não deixa de ser um critério também para o reconhecimento das capacidades de um xamã, que deve ser idealmente velho o bastante para exercer bem a função (v. a seguir).

desenvolver[18]. As resoluções disto na prática são altamente variáveis, como demonstram as configurações locais.

Há aldeias sem xamãs e há aquelas em que há um xamã atuando de forma específica no tratamento de doenças, às vezes atendendo aos que lhe procuram em sua casa. Neste caso, é possível que nem seja mesmo um frequentador da *opy* de sua localidade, preferindo usar plantas ou "benzer" (*-vëje*) em seus tratamentos. Há os xamãs dirigentes de reza (donos de *opy*) que assumem certo grau liderança sobre um grupo de relacionados, tal liderança podendo tomar mais ou menos a forma de governo conforme as particularidades de cada contexto[19]. Enfim, habilidades de quem investe em uma posição de liderança para si, perspectivas pessoais dos que compõem este grupo de parentes e oportunidades que se colocam às trajetórias de todos, tudo isto define de maneira nunca determinada os contextos de liderança na prática.

O parentesco confere a base para a construção de uma liderança, ainda que não a garanta, pois é preciso que o "pessoal" de um(a) líder permaneça com ele para que se delineie um coletivo ([nome do líder]-*kuery*) ligado ao mesmo. Igualmente, a prática xamânica eficaz também não garante uma posição de liderança. Mesmo um xamã que seja bastante acreditado em sua prática de ver a doença, em saber contar o que Nhanderu transmite na reza ou antever o que os sonhos contam etc, se não reunir em torno de si um grupo de descendentes vivendo junto e colocando-se sob a sua orientação não se torna efetivamente um líder.

De toda maneira, um homem ou casal que reúna ambas as coisas - um grupo de descendentes e a prática xamânica – assumirá sempre de forma particular o exercício deste lugar virtual de liderança[20].

Aqui voltamos ao início deste comentário. Xamãs são fundamentais, havendo uma afirmação muito geral de que não deve haver aldeia que não tenha um. Mas se os há, não está

[18] Isto não impede a afirmação, de todo modo, do lugar particularmente importante do xamanismo na definição da liderança apontado por tantos autores. Desde que as capacidades mais fundamentais à vida definem-se como saberes e poderes dados pelas divindades e que os xamãs seriam aqueles capazes de adquiri-los e disponibilizá-los em maior quantidade ou de maneira mais especializada (isto é, curando ou prevenindo o que outros não seriam capazes de fazer), teriam eles potencialmente maior capacidade para proteger os parentes.

[19] Assim, por exemplo, quando este xamã é também o cacique de uma aldeia, a tendência é que assuma a liderança sobre diversos assuntos referentes ao grupo, mas deve-se notar que seu prestígio e autoridade *para qualquer assunto* constróem-se sempre na prática, como resultado de um conjunto de fatores e disposições em jogo.

[20] Se é possível destacar habilidades importantes à constituição de uma liderança, como a de "falar bem", a de curar doenças, a de distribuir recursos de qualquer natureza, sendo elas consideradas maneiras adequadas de agir para com parentes que se mantêm juntos (e se colocam em certa medida sob a proteção de quem encabeça um grupo de descendentes), por outro lado, vigora sempre a noção de que cada *xeramoi* (junto com sua esposa) tem o seu jeito próprio de agir ou de tratar os que ficam com ele. Liderança, assim como xamanismo, são assuntos que os Mbya consideram nos termos das habilidades pessoais. Como explicitam em seus comentários, não há quem não imprima um *modo ou costume próprio* no exercício destas funções.

absolutamente dada a forma com que serão considerados pelos que protegem. Isto porque o campo do xamanismo, digamos, ou da produção de conhecimento no sentido que temos aqui conferido ao termo não coincide com a posição xamã, o que torna possível que a própria sabedoria do xamã seja questionada pelos que buscam a sua proteção nos diversos contextos. Afinal isto é possível pois cada pessoa obtém, como vimos, conhecimento através da atividade de seu próprio *nhe'ë*, a consciência que adquire daí sendo a capacidade mais fundamental de sua humanidade. Deste modo, pode em dada situação que a envolve perceber mesmo o que o xamã não teria visto, duvidando assim do que ele conta. Por fim, o tema do acreditar ou não acreditar nas palavras de um pajé é tão presente entre os Mbya com que convivi quanto o discurso afirmativo da centralidade de sua posição. A ele voltarei - e junto com ele, à questão da obediência ao parente - após alguns comentários acerca da posição-xamã e de uma estnografia do ritual da reza nas aldeias mbya.

Xamãs mbya

Nas aldeias mbya são chamados pajés ou *opita'i va'e* os que disponibilizam regularmente um conhecimento especializado para o tratamento de processos que afligem as pessoas, mais precisamente aqueles que são capazes de "ver a doença" ou "saber o que acontece" com alguém que sente algum incômodo, podendo estar ou não estes xamãs homens ou mulheres na prática ligados diretamente às atividades da reza e cura na *opy*[21].

Xamãs mbya são, assim, antes de tudo especialistas na prevenção e cura de males, devendo-se compreender tal função curadora no sentido abrangente que tenho sugerido. Não se cura apenas o que já se instalou como doença, mas o que pode vir ainda a afligir as pessoas por meios diversos. A cura-prevenção enquanto atividade especializada envolve não apenas o uso de conhecimentos do que se descreve normalmente como a medicina mbya, mas a prática da reza - definida, como veremos a seguir, fundamentalmente por sua função terapêutica -, a evitação de aflições pela antevisão de possíveis acontecimentos (por meio do sonho ou do que se capta em momentos diversos de "concentração") etc. Seu sucesso na prevenção ou reversão de processos aflitivos, sempre matéria de interpretação a partir dos resultados efetivos reconhecidos pelos assistidos e os comentários em torno disto, parece estar diretamente relacionado ao prestígio que pode conquistar entre os co-residentes, podendo chegar sua fama

[21] Ainda que conceitualmente a função de um *opita'i va'e* vincule-se imediatamente à prática de "pitar" o *petÿgua*, cujo uso intensivo está concentrado na casa de reza, conforme veremos adiante.

noutras áreas de onde é possível que se desloquem algumas pessoas pela demanda de seus tratamentos.

Assim ocorre, por exemplo, no caso de Marcelino, xamã que vive atualmente em Boa Vista, Ubatuba, que costuma receber visitantes de outras áreas ou ser chamado para atendimentos a doentes sem condições de deslocar-se até ele. Sua capacidade como curador é objeto inclusive da confiança de outros xamãs, como demonstrou Augustinho ao programar uma viagem em que passamos quatro dias na *opy* desta aldeia para o seu tratamento com o especialista.

Está menos em questão aqui o tipo de recurso utilizado por cada xamã que a confiança sobre sua capacidade de saber ("ver", "contar") corretamente o que atinge ou pode vir a atingir as pessoas, e de agir no sentido de impedir seus efeitos danosos. De modo que, se há um discurso generalizado que afirma que é preciso acreditar no que contam os xamãs (em geral) - da doença, de um acontecimento provável etc-, na prática procura-se ou deve-se procurar um xamã em quem se acredita.

Assim, por exemplo, no caso do encaminhamento de uma criança ao *nimongarai*. Ainda que na própria localidade de residência haja um xamã que faça o ritual, pode-se escolher levar a criança para que um outro ache-lhe o nome. Não há regras para a matéria, ainda que se possa reconhecer, em contextos em que o xamã local é também um dirigente ou líder prestigioso na reza e cura, a tendência à concentração em suas mãos desta prática. Enquanto vivi em Araponga, Augustinho e Marciana foram sempre os que nomearam os descendentes nascidos ou renomeados na área. Foram, também, procurados por casais de aldeias vizinhas que lhes trouxeram os filhos pequenos para o *nimongarai*.

Todo xamã afirma que a quem solicita nunca pode negar ajuda. Devem os especialistas atender prontamente às demandas a qualquer hora do dia ou da noite. Por outro lado, não costumam opinar quanto ao estado de qualquer pessoa ou cuidados aconselháveis enquanto esta não venha à sua procura. Como já foi observado anteriormente, a conversa é o meio privilegiado dos que (se) tratam, e o tratamento por xamã não foge à regra. Um xamã pode até já estar "sabendo" ou "vendo" o que se passa com quem chega até ele, como dizem algumas pessoas, mas não abrirá mão de ouvir o que tem a contar seu assistido, que algum conhecimento sobre o próprio estado necessariamente detém. A lógica da disponibilização de falas (ou da reciprocidade no contar) entre parentes aqui também se mantém. Até que sejam efetivamente solicitados em sua função especializada, os xamãs tendem – pelo menos idealmente – a manter uma postura comedida, de quem não avança, digamos, sobre o que é matéria de decisão de cada um. Em 2003, um surto de conjuntivite em Parati Mirim levou

várias crianças ao posto de saúde e comentavam as mulheres sobre os remédios do mato que conheciam e poderiam ajudar no tratamento. Conversando com o xamã Candinho sobre o assunto, ele disse-me claramente que não havia interferido no caso, pois ninguém lhe tinha procurado. Observou, sem cerimônia: "*apy rou, apoanõ, apy ndoui*, se vira [complementa em português]" ("[se] vem aqui, eu trato [com remédio], [se] não vem aqui, 'se vira'").

Uma leitura possível sobre o trabalho dos xamãs não o diferencia mesmo de outras especialidades presentes entre parentes co-residentes. Na doença ou mal-estar de uma criança, sua mãe opta por levá-la ora para uma mulher especialista na feitura de remédios, ora a um parente que "sabe benzer", ora a um xamã que a "olhará" (*-mae*) e a orientará tratando a criança em sua casa ou encaminhando-a à *opy*, o que a própria mãe poderá fazer inclusive como primeira medida. Aqui certamente entram em jogo a percepção que esta mulher já tem sobre o estado da criança em termos do diagnóstico e do que reconheça como adequado ao tratamento do caso, e ainda o quanto a mesma acredita nas capacidades daqueles a quem poderá, então, recorrer.

Xamãs são efetivamente os que assumem algumas destas habilidades de que todos mais ou menos podem dispor, fazendo-o com um grau maior de dedicação e (provável) eficiência. Isto ocorre em todas as práticas presentes em sua atividade de especialista, a começar pelo uso do tabaco.

Quem vive numa aldeia mbya sabe que mesmo uma criança dos seus quatro anos, desde que "pegue *petÿgua*" (*-jopy petÿgua*) já o fuma. Usar o cachimbo enfumaçando a casa à tarde, soprando o alto da cabeça das crianças em certas ocasiões, são hábitos muito comuns na rotina das famílias. Mas quando se trata do "trabalho" intensivo com *petÿgua* nas sessões de reza e cura realizadas pelos xamãs na *opy*, os comentários normalmente apontam a dificuldade de "aguentar *petÿgua*". "Não é qualquer um que aguenta", dizem os Mbya em português.

É justamente o quanto aguenta e o que é capaz de fazer com esta habilidade que torna alguém um *opita'i va'e*. Assim, as sessões de cura na *opy* realizadas por um xamã são contextos que compreendem normalmente um investimento grande do xamã em operações curativas que resultam na extração de doença, literalmente mostrada ao afligido e a quem mais queira ver. Este parece ser um momento-chave à sustentação de uma posição de especialista, a demonstração efetiva do que Sérgio traduziu como "o conhecimento com poder de cura do pajé" que retira "peças de doença" do corpo dos enfermos.

Os xamãs afirmam que, nesta hora, assim como toda vez que atuam na cura, é Nhanderu que estaria mostrando a doença, que é capaz, então de ver e, com a ajuda do tabaco

extrair[22]. A afirmação é normalmente reforçada por falas como as de Candinho: "por si mesmo ninguém faz"; "se Nhanderu não mostra, não quer... [não há, então, como efetuar a cura]".

Se um xamã pode conquistar grande prestígio a partir das curas que opera ao longo do tempo, cada situação com seus envolvidos não deixa de ser, por outro lado, um momento em si de confirmação ou não da capacidade naquele momento do especialista. Ou seja, seu prestígio nunca estabilizaria uma tensão constitutiva do tratamento dado pelos Mbya à questão de "saber a verdade", conforme uma tradução usada com frequência.

Não sendo eles, xamãs, propriamente dotados de poder, não tendo passado por um processo que assim os tenha transformado, conforme veremos, dependem a cada vez que atuam do conhecimento transmitido aí pelos deuses. Isto não impede que alguns xamãs digam sobre si mesmos que "nunca mentem" ou "sempre falam a verdade [não erram]" em seus atendimentos, ou que algumas pessoas façam o mesmo tipo de comentário sobre a atividade de um ou outro pajé de sua confiança. Isso não exclui a possibilidade de que um especialista não receba, digamos, a inspiração necessária para a intervenção eficaz sobre determinado processo. A propósito, os próprios pajés poderiam dizer em certas situações de sua impossibilidade de operar determinada cura, contando não receber meios de fazê-lo por Nhanderu[23].

A inspiração é também o tema forte dos comentários sobre a iniciação na prática xamânica. O que todos os *opita'i va'e* enfatizam é que não se aprende com outro xamã o ofício, mas é Nhanderu que "mandou" ou "deu" isto a ele(a). O mesmo afirmariam os Apapokúva: "(...) alguém não pode tornar-se paje a não ser por inspiração; um pajé nunca pode ser treinado para tal, mesmo que isso se dê por iniciativa das maiores autoridades no assunto", diz Nimuendaju ([1914]1987: 74). Ganha-se ou não de Nhanderu esta capacidade a partir de um dado momento da vida. Ninguém pode sabê-lo até que aconteça, isto é, quando a própria divindade contaria ao receptor de sua capacidade.

No relato dos especialistas, este momento de recepção pode ser mais ou menos claramente determinado. Tereza da Silva, filha de Candinho, depois de afirmar que não aprendeu com o pai a ser xamã, disse-me que Nhanderu teria contado a ela a respeito através

[22] Sobre a cura na *opy* veja-se a descrição das sessões de reza a seguir.

[23] Caso em que poderá o paciente buscar outros especialistas, como normalmente fazem, ainda que o xamã primeiramente consultado possa dizer que não há efetivamente meios de interferir no processo em questão, isto é, quando desenganaria a pessoa. A este respeito, ouvi de xamãs que, sendo o caso, dizem para quem os trouxe o doente que não há mais o que fazer (isto é, vai morrer mesmo a pessoa), o que jamais confirmei na prática. Veja-se o caso da menina portadora de uma deficiência neuro-funcional desde o nascimento (v. nota 67 no capítulo 4).

de um sonho, durante a convalescência de uma doença em hospital. Um menino lhe teria aparecido no sonho, informando-a sobre sua capacidade. Um caso semelhante é apresentado por Cadogan, que observa haver no momento da recepção "um estado comparável ao de transe", onde recebe-se, então, as "mensagens divinas" (1959: 97). Tanto no caso de Tereza quanto no relatado pelo autor, marca-se um momento em particular da recepção por Nhanderu dos poderes xamânicos. Mas Cadogan considera ainda que este momento resultaria de um período preparatório que pode durar anos, em que o "neófito", então, buscaria meios de receber a inspiração entoando cantos, participando das sessões de reza, sendo hospitaleiro, caridoso, tendo "amor ao próximo" (idem).

Formalmente, não existe uma preparação de "neófitos" entre os Mbya com que vivi. Há jovens sim que costumam acompanhar um parente mais velho xamã, auxiliando-o. Às vezes, desde bem cedo, como é o caso de Maninho, que chamamos também por seu nome mbya Papa'i, um menino que, com dez anos de idade, auxilia de maneira mais sistemática seu avô, Augustinho, na *opy* de Araponga. O xamã e cacique chega a dizer que o está "treinando para pajé". O treinamento, contudo, conforme Augustinho explicou-me, "é *petÿgua*". Papa'i usa-o tanto quanto os outros meninos, e todos têm como certo que o mesmo só poderá vir a ser xamã um dia caso receba de Nhanderu os poderes para isto. Até o momento, sua atividade na reza não se diferencia da de outros meninos, exceto por ser solicitado de modo mais sistemático para a colaboração.

Não se deixa de considerar aqui, ao que parece, certo grau de aprendizagem na experiência dos *yvyra'ija*, auxiliares mais ou menos eventuais dos xamãs nas *opy*. Mas não se ouve falar, entre os Mbya, de investimentos semelhantes aos "cursos para candidatos a pajelança" citados por Schaden para os Kaiowa e também os Nhandeva (Schaden [1954]1962: 70-71)[24]. O treinamento, no caso mbya, é, a bem dizer, uma prática aconselhável de modo geral, a da preparação para que se possa receber saberes e poderes de Nhanderu. Não há nada aqui parecido com o que Graciela Chamorro aponta sobre os *ohendúva* kaiowa, aqueles "rezadores" que assim se tornaram pelo aprendizado de cantos ensinados por outros xamãs[25].

[24] Os *yvyra'ija* são rapazes que frequentam regularmente a *opy* e se dispõem a usar suas habilidades no canto, na dança, na execução de instrumentos e possivelmente na cura, ajudando o xamã no uso do *petÿgua*. De modo mais restrito, o termo define jovens que auxiliam na execução de instrumentos durante o ritual da reza. Seriam precisamente os que portam o instrumento que conheci nas aldeias do litoral fluminense como *popygua*, mas que seria também referido, noutras regiões, como *yvyraí* (Setti 1994/1995: 122). *Yvyra'ija* seriam, então, os "donos ou mestres do *yvyrai*" (veja-se sobre os instrumentos na nota 34 e 35 adiante). Chase-Sardi considera a categoria dos *yvyra'ija* como não apenas auxiliares do xamã, mas "aspirantes a ñanderu, discípulos y ayudantes de ellos" (Chase-Sardi 1992: 47).

[25] A autora distingue os *ohendúva*, conhecedores da palavra por terem ouvido de quem lhes ensinou, dos *hechakáry*, "líderes espirituales que vieron el tiempo-espacio perfecto (*yvyraguije*) y fueron dotados de saber y poder directamente por Ñanderu" (Chamorro 1995: 57). Enquanto os primeiros só teriam palavras em seu corpo,

Em minhas conversas sobre a recepção da capacidade xamânica com especialistas mbya, estes nem sempre apontaram um momento marcado como de revelação divina. Alguns dizem que estão nisto desde jovens, quando auxiliavam um parente mais velho, xamã. Se não há efetivamente um treinamento para pajés mbya, na prática, como já disse, pode-se observar, da parte de xamãs atuais certo incentivo à prática xamânica de um filho ou neto que demonstre aptidões para ela.

Em Araponga foi possível acompanhar a atuação de Nino, o filho mais jovem de Augustinho, que antes mesmo de completar seus vinte anos, ajudava já o pai na *opy* rezando-cantando e operando curas com *petÿgua* no tratamento de familiares, incluindo o próprio pai xamã. Os comentários deste último demonstram claramente sua expectativa de que o filho venha a se tornar um "pajé forte" mais tarde, isto é, como ele próprio diz vez ou outra "quando ficar velhinho". Os familiares em geral de Nino reconhecem sua capacidade de curador e ainda pessoas de aldeias vizinhas que chegaram a ver sua atuação numa sessão de reza-cura costumam dizer que "acreditam" nele (em sua capacidade para a prática xamânica), ainda que seja, conforme vez ou outra digam, "pajé novinho".

Minha impressão é que, por um lado, só é xamã quem recebe dos deuses capacidades para agir como um especialista na cura e/ou reza, seus poderes e conhecimento não podendo ser transmitidos por outros xamãs. Por outro lado, só fica xamã, digamos, quem persiste na prática de disponibilizar seus poderes de cura e reza ao longo de um período, e tanto mais, se nesta atividade torna-se reconhecido e mantém-se com o passar do tempo.

Assumir a posição de xamã não é algo decorrente de um processo transformador da pessoa que o faz. O xamã mbya não é efetivamente um *iniciado*, nem se pode ter como certa a continuidade na função de um rapaz que venha assumi-la na juventude. Sabe-se, a propósito, que as trajetórias pessoais são bastante imprevisíveis para afirmar-se que o mesmo deverá manter-se ligado à atividade xamânica nos próximos anos. Há vários exemplos de rapazes que foram na adolescência exímios participantes da reza, animando o canto-dança na *opy*, jovens chamados muitas vezes *yvyra'ija*, auxiliares do xamã, que deixaram de fazê-lo, às vezes não se dispondo mesmo a "entrar na opy" (*-ike opy*).

Mesmo entre homens e mulheres já maduros, a decisão por dedicar-se de modo sistemático às práticas de reza e cura, disponibilizando as próprias capacidades a quem venha solicitá-las pode ocorrer como um processo, que só se consolida na medida em que aqueles que se iniciem no ofício disponham de certa clientela que possa demandar sua atividade. Isto

---

diz a autora, estes últimos teriam luz no mesmo. Alguns Kaiowa disseram-lhe que só estes últimos seriam os verdadeiros líderes espirituais (idem).

normalmente ocorre a partir do próprio núcleo familiar, mas depende certamente de algo mais que a mera existência de parentes, ou seja, depende da produção de algum nível de credibilidade.

Assim, pode-se ouvir por exemplo de um casal que já não tem filhos pequenos, que estaria agora tratando crianças com *petÿgua*. O comentário cria uma expectativa em torno de seu ofício e pode ter desdobramentos que favoreçam a sua intensificação, pelo fato de começarem, então, pessoas do local a levar suas crianças para o casal. Pode ser que a prática, conforme se faça mais ou menos intensiva, produza maior ou menor confiança entre os co-residentes e mantenha de modo mais ou menos sistemático a disposição do casal para levá-la adiante, desenvolvendo-se no sentido de produzir certo consenso e regularidade no atendimento, e resultando, no decorrer de algum tempo, na definição deste casal como xamã.

Uma série de fatores entram em jogo, de todo modo, num processo deste tipo, a começar pelo fato que as disposições pessoais envolvem um conjunto de matérias, e particularmente o deslocamento ou mudança residencial. É preciso certa disposição para ficar na aldeia em que se é xamã, como observou-me Candinho, dizendo que o *tamoi* tem que estar disponível no local a qualquer hora que o solicitem. Ainda a existência ou não de outros indivíduos ou casais que assumam a função, seu grau de prestígio e o tipo de vínculo que os liga aos que se "iniciam" são elementos importantes no processo.

Enfim, se por um lado a prática do especialista curador/rezador funda-se na relação sem mediação com a divindade, por outro lado, a posição de xamã implica certo investimento tanto da parte do próprio xamã, quanto dos que apostam nas suas capacidades. Um xamã só se mantém como tal na medida em que estes interesses ou perspectivas se conservem na prática.

Não é por acaso que os termos para "avô" e "avó" (*-ramoi* e *-jary'i* respectivamente) são usados para homens e mulheres mais velhos no trato respeitoso e igualmente na referência mais específica a velhos e velhas que são xamãs. Esta forma de afirmação de uma capacidade dos mais velhos, sua sabedoria ou poder merecedores do respeito dos mais jovens não deve nos impedir de notar também a percepção que os Mbya mantêm da dimensão da experiência ou da prova. No final das contas, pode-se não usar aquilo de que se poderia dispor, seja na escuta do que vem dos deuses que pode-se fazer por si mesmo, seja na orientação por parentes ou por xamãs (neste caso estando em questão o saber ouvir a sabedoria de outrem). Isto pode acontecer inclusive com pajés, que, teoricamente, seriam os que "sabem [efetivamente]" (*-ikuaa ma*).

A propósito, um discurso afirmativo da sabedoria destes especialistas na literaturaa contemporânea sobre os Guarani muitas vezes superestima sua posição em detrimento das

trajetórias pessoais dos mesmos em suas descontinuidades. Entre os Mbya pude conhecer algumas histórias de homens maduros ou velhos que teriam assumido a posição de xamã em contextos anteriores de vida, deixando mais tarde (provisoriamente?) de dedicar-se à prática xamânica. Assim contou-me Mário, que por aldeias no Mato Grosso em que viveu e, ainda, numa área de ocupação relativamente recente no estado de São Paulo chamada Corcovado teria chegado a celebrar o *nimongarai*, nomeando crianças. Desta atividade ele se afastou totalmente no período em que estivemos juntos em Araponga e a seguir, quando nos encontrávamos em Parati Mirim ou na cidade de Parati.

Opita'i va'e, *opora'i va'e*

Tal qual Schaden observou entre os Nhandeva (Schaden [1954]1962: 99-100), para os Mbya cura e reza não são necessariamente habilidades reunidas numa só pessoa. Há especialistas curadores que não são rezadores e rezadores que não operam diretamente curas. A propósito, antes mesmo de definidas como especialidades de xamãs, estas aptidões se distribuem de maneira variada entre os Mbya de um modo geral. Entre os frequentadores regulares e ativos de uma *opy*, definem-se habilidades específicas e graus de envolvimento e liderança no canto e dança, à maneira conforme observamos nas práticas terapêuticas o reconhecimento de especialidades.

Em Parati Mirim, Candinho, atualmente o xamã mais reconhecido em seus declarados mais de cem anos de idade, atende os que lhe procuram em sua própria casa, frequentando esporadicamente a *opy*, onde o vi tratar uma única vez com *petÿgua* alguém. É provável que o tenha feito noutras épocas de sua vida, como relata sobre sua disposição e capacidade para fazer o que fosse preciso no atendimento às pessoas, realizando partos quando necessário ou tratando o que fosse em matéria de doença.

Seu atendimento atual parece concentrar-se na atividade de orientar os que lhe procuram na conversa, em eventos de doença diagnosticando, indicando tratamentos - inclusive encaminhando a pessoa à medicina dos brancos, se for o caso-, medicando ou orientando para a feitura de remédios (*poã*), ou "benzendo" (*-vëje*) na própria casa os pacientes.

Os tratamentos de casos de doença na aldeia costumam ser vez ou outra assumidos de alguns anos para cá, por sua filha Tereza da Silva, que frequenta regularmente a *opy* local com seus filhos, mas não chega a a cantar ou rezar em voz alta na casa. Ambos, pai e filha, dividiram inclusive os trabalhos xamânicos durante as últimas cerimônias de *nimongarai* realizadas na área. Como disse um morador local: o "velhinho" sendo "ajudado" por sua filha.

O prestígio de Candinho faz com que seja bastante procurado nos casos de enfermidades. Mas sua atividade de curador, pelo menos atualmente, não o associa, a não ser esporadicamente, à função da reza e ao uso ritual-curativo do tabaco, como quando é o caso, por exemplo, de fazer o *nimongarai*.

Conforme observou também Schaden ([1954]1962: 99-100) no caso de Pascoal, um especialista nhandeva que viveu na aldeia de Dourados, xamãs curadores que não frequentam a reza não deixam por isto de ter muitas vezes grande reconhecimento em sua atividade.

Não é uma técnica específica de cura que define a função xamânica, assim como também não o é a posse de cantos. O uso de cantos na *opy* é, como veremos, prática mais estendida, a que não só os pajés se dedicam.

Nimuendaju definiu, entre os Apapokúva, quatro classes de donos de "canto de pajelança" desde os não-possuidores de canto até a os pajés que disponibilizariam seus poderes à comunidade, entre os quais se destacariam os dirigentes do *ñemongarai* como os componentes da categoria mais prestigiosa, ou a dos que teriam atingido "o mais alto grau de perfeição", tendendo a tornar-se os pajés-principais ou líderes de seu "bando"(Nimuendaju [1914]1987: 74-75).

Tal qual para os Apapokúva, os verbos mbya "cantar" (*-pora'i*) e "dançar" (*-jeroky*) referem-se sempre ao canto e dança ritual que, no caso dos Mbya, é feito na *opy*[26]. Canto e dança formam aí uma unidade, de modo que sempre se acompanham, como já teria observado Nimuendaju ([1914] 1987: 85-ss) e outros autores (Schaden [1954]1962: 122; Melià 1991: 43). Esta é a forma predominante do ritual da reza mbya, a que me refirirei por diversas vezes pelo termo reza-canto, ainda que, conforme veremos, o canto-dança na *opy* seja entremeado de falas, que podem assumir formas discursivas diversas, de maneira que rezas faladas podem compor também, estas sessões[27].

Entre os Mbya, a posse de cantos não chega a diferenciar classes de xamãs, e nem haveria, pelo menos até onde pude observar, uma marcação forte sobre a aquisição pessoal do primeiro canto-reza, o que seria motivo entre os Apapokúva de comemoração coletiva (idem:

[26] Isto não significa que os Mbya desconheçam outras formas musicais e de dança. Alguns apreciam estilos musicais como o "sertanejo", gostam de dançar ao modo dos bailes ou "forrós", como dizem, e conhecem repertórios variados divulgados pelas rádios. Mas os verbos mencionados têm um sentido muito preciso, referindo-se diretamente ao canto e dança vinculados à reza na *opy*. Assim, quando os Mbya falam de "reza" - um termo de tradução de uso geral – estão justamente falando do canto-dança feitos na casa que também traduzem como "casa de reza". Para um comentário sobre como os Mbya transitam entre estes universos musicais com facilidade e distinguindo-os claramente, veja-se o ensaio de Kilza Setti, que propõe a vigência de um "bimusicalismo" entre os mesmos (Setti 1994-1995: 84).

[27] Por outro lado, adianto-me, o termo rezar (*nhembo'e*) englobaria outros momentos e atitudes para além da forma ritual da reza cantada e dançada. Sobre esta noção abrangente do rezar, que equivale, também, ao ensinar-se (cf nota 10 supra), veja-se a seguir.

35,77-78). A propósito do canto mbya (*mboraei*), a recepção pode ocorrer num sonho ou durante a própria reza, no primeiro caso dizendo os Mbya que quem ouve no sonho um *mboraei* não deve esquecê-lo ao acordar, e o quanto antes deve executá-lo na *opy*. Mas é a execução repetida do mesmo canto durante as sessões de reza que faz daquele que o canta seu dono reconhecido e torna o próprio canto conhecido o suficiente para o seu acompanhamento pelo côro feminino que frequenta uma determinada casa de reza. Veja-se adiante sobre os cantos nas sessões de reza.

Mas cantar (*-pora'i*) não deixa de ser uma forma importante de aquisição de capacidades existenciais entre os Mbya de um modo geral, e de ser um *lugar* particularmente valorizado da atividade dos xamãs, que podem ser referidos inclusive pelo termo *opora'i va'e* ("os que cantam"). Não só o canto tem grande valor, mas também a cura que tem lugar durante a reza-canto, feita na *opy* a partir do uso abundante do tabaco.

O tabaco é o meio de aquisição de conhecimento divino e instrumento de proteção fornecido pelos deuses de uso estendido a praticamente todos os Mbya, mas é igualmente o instrumento-chave de quem se dedica à proteção dos parentes com o maior grau de especialização possível, tanto na cura capaz de reverter processos instalados de doença (extração operada através do *petÿgua*), quanto na reza, que acontece na *opy* sempre em meio à fumaça abundante dos cachimbos. Lembremos que a condução do *nimongarai* - que vimos no capítulo anterior ser restrita aos especialistas que "sabem achar nome" - só é possível por meio do uso excessivo do tabaco, que deve enfumaçar abundantemente as crianças receptoras dos nomes, e criar condições para o conhecimento destes[28].

É a fumaça do tabaco o veículo por excelência do conhecimento-poder que o xamã pode "passar" para os demais, seja na transmissão de capacidades de cura ou na propiciação do "fortalecimento" (*mbaraete*) de quem participa do canto-reza que dirige. O que quero dizer é que entre os Mbya os xamãs mais especializados o são na função-tabaco, o que parece justificar a extensão do termo *opita'i va'e* para xamãs em geral. São eles os "pajés que trabalham na *opy*", como muitos traduzem a prática dos que curam ou dirigem rezas aí, que, como observei acima, são também ditos *opora'i va'e* ("os que cantam").

Quem consegue fazer uso intensivo do fumo do tabaco para rezar e/ou curar na *opy* tem potencialmente a capacidade de assumir a posição de xamã no sentido mais efetivo do termo.

---

[28] Isto é, só usando intensivamente o *petÿgua* o xamã seria capaz de "perguntar-solicitar" (*-porandu*) às divindades e "ouvir" (*-endu*) em seguida os nomes destas crianças.

Isto torna-se mais evidente quando é o caso do especialista fazer ele mesmo uma *opy* para dirigir sessões de reza-cura, atendendo aos que venham frequentá-la. A iniciativa indica claramente uma perspectiva da parte destes *opita'i va'e* ou *opora'i va'e*: sua intenção de dedicação regular ao canto-dança-reza-cura (ao modo de suas habilidades para estas práticas), assumindo desta maneira uma função de proteção junto a um grupo de pessoas.

São estes dirigentes de reza que na memória dos Mbya aparecem como os grandes xamãs do passado, que conseguiram alcançar o estado de "amadurecimento" dito *aguyje* ("madurez", "perfeição"), em que já não mais se morreria. São estes os xamãs poderosos a ponto de fazer subir sua casa (*opy*) com os que estavam no seu interior, achando uma morada divina; são eles os que seriam capazes de rezar para fazer reviver (*-eepy*) parentes mortos. Voltarei a tudo isto no final deste capítulo.

Os exemplos nos mostram que não há nada que se iguale ao contexto da reza em matéria de produção de forças existenciais, o que é também confirmado pelo comentário atual dos Mbya sobre os efeitos do "cantar" (*-poraei*) -"dançar"(*-jeroky*) - "rezar"(*-nhembo'e*) na aquisição dos estados "saudável" (*-exai*) e "alegre" (*-vy'a*) das pessoas.

Se a casa de reza, como veremos adiante, disponibiliza a experiência de obter estas capacidades a quem quer que venha até aí, por outro lado, sob a direção efetiva de um xamã ou casal-xamã, torna-se o espaço potencial do desenvolvimento propriamente de uma direção, isto é, da reza, da cura, do canto e dança aí praticados, que costuma estender-se para além do contexto ritual, na configuração de uma posição de orientação. O especialista pode tornar-se, assim, um conselheiro prestigioso, em matérias diversas, para o grupo que a ele se mantém ligado.

A posição de uma *opy* cria um espaço de manifestação de capacidades produtoras de saúde por e para todos os que dele participam, pois a reza é mais que a atividade de um rezador, como veremos. Mas isto não anula aquela outra dimensão, isto é, da percepção de que uma *opy* disponibiliza à coletividade as forças da reza e cura de *um* xamã (ou casal-xamã) a ela associado, quando é o caso.

Um comentário em torno do funcionamento das *opy* mbya pode ser instrutivo. Pode-se ter uma *opy* que funcione regularmente sob a liderança de um único xamã ou casal-xamã, sendo ambos, marido e esposa, responsáveis pela direção da dança que "levantam" a cada fim de tarde, e pelos trabalhos mais especializados de cura feitos durante a reza. É o caso, por exemplo, da atuação de Augustinho e Marciana em Araponga, que não deixam de exercer diariamente a direção da reza e de tudo que venha a fazer parte dela. Sua liderança não anula absolutamente a expressão das habilidades no canto que alguns rapazes, como os próprios

filhos do casal, ou jovens associados por casamento às mulheres da família, venham a demonstrar. Igualmente, não inibe, mas pelo contrário, incentiva o uso das capacidades para a cura controladas pelo filho que se inicia como xamã. Estas participações, contudo, jamais substituem uma posição de liderança nas sessões de reza-cura, claramente ocupada pelo casal.

Outras *opy* funcionam de modo a reunir mais de um especialista curador nas sessões de reza, nenhum destes sendo necessariamente o dirigente do canto-reza, que em certos contextos, a rigor, parece não existir. Assim, em Boa Vista (Ubatuba) vi o xamã Marcelino tratar Augustinho e outras pessoas na *opy* com a colaboração de um grupo de *yvyra'ija* (v. nota 23 supra) que o ajudou com *petÿgua* para a extração de doenças. Enquanto curador que utiliza o tabaco para sugar doenças, este xamã que possui grande prestígio nesta matéria, não teve, durante as quatro noites consecutivas de nossa frequência à reza, nenhuma participação especial como rezador-cantor nas sessões.

O próprio modo como surge uma casa de reza em uma aldeia mbya estará condicionado à presença ou ausência de envolvimentos mais ou menos diretos de xamãs locais com o ritual da reza.

Uma *opy* pode ser a própria casa do casal-xamã - como ocorre a maior parte do tempo em Araponga - ou uma construção próxima a esta, como se vê na aldeia de Pinhal, no Paraná, onde havia em 2003 três casas de reza ativas, e ainda uma em construção, cada uma delas ligada diretamente a um xamã rezador. Pode ser também, em determinados contextos, que não se vincule diretamente a qualquer pajé, tornando-se então um lugar possível à prática pessoal do canto e da reza por quem se disponha a dedicar-se a elas por si próprio. Sua construção neste caso costuma viabilizar-se através do cacique da aldeia, que organiza normalmente os rituais anuais do *nimongarai* e possivelmente reuniões em que se costuma acolher gente de outras áreas, como as que foram mencionadas anteriormente neste capítulo. É o caso da *opy* de Parati Mirim, instalada próxima à casa do cacique Miguel, na parte alta da aldeia, cuja frequência diária à época de minha pesquisa de campo costumava reduzir-se a uma ou duas mulheres com suas crianças que para lá se dirigiam no final da tarde, usavam o *petÿgua*, mas não usavam os instrumentos ou cantavam em voz alta. Quando era o caso de haver rapazes dispostos a fazê-lo, inclusive durante o dia, costumavam entrar e tocar o *mbaraka* (violão de marcação) sentados nos bancos, entoando algum canto de um repertório de uso nas *opy* mbya que a maioria dos jovens conhece bem.

A presença da família ainda jovem de Geraldo e Roberta, vinda do Paraná em 2002, mudou por alguns meses (antes que se transferisse para uma aldeia no estado de São Paulo) a rotina desta *opy*. A cada noite esta família encaminhava-se à casa de reza, onde a mulher

sentava-se com suas duas crianças e seu marido, um jovem dos seus vinte e poucos anos, cantava sozinho alguns *mboraei* ouvidos a distância. Tomava neste caso o *mbaraka* à altura do peito e, de pé, fazia o canto-reza característico da participação de rapazes e homens adultos em diversas *opy* mbya (cf adiante).

O que a variedade no funcionamento das *opy* parece apontar é que cada contexto articula a seu modo aquelas duas dimensões possíveis da reza: a da manifestação das aptidões dos que gostam de participar da *opy* - e noto que uma afirmação comum é a de que "só entra na *opy* quem quer" - e a da possível concentração em torno de (um) dirigente(s) do canto-reza.

Por um lado, uma *opy* cria sempre um espaço de reunião das habilidades pessoais daqueles que se disponham a frequentá-la[29]; por outro lado, quando posta por um xamã ou casal-xamã, marca necessariamente a disposição deste(s) especialista(s) para uma dedicação regular, mais ou menos intensiva, à reza e cura feita "para todos. Se podemos dizer, então, que não é só o xamã que faz a reza, por outro lado, é ele propriamente que disponibiliza sua reza (ou a reza em sua casa) aos outros.

Já observei anteriormente que na constituição de uma posição xamânica há sempre um jogo de disposições envolvidas. Proteger e colocar-se sob a proteção são dimensões do parentesco, que no contexto da definição de uma posição de proeminência de um xamã ou casal-xamã pode criar a imagem algo distinta daquela do aconselhamento mútuo entre parentes, na medida em que se torna evidente a posição do que assume a função de protetor dos parentes, que se colocam sob seus cuidados (xamânicos) por acreditar em sua capacidade de efetivamente protegê-los.

Mesmo aqui, de toda maneira, a lógica do apoio mútuo entre (os que se tratam como) parentes estaria presente, pois o pôr-se sob a proteção de um xamã é também "ajudá-lo", como numa fala comum entre os Mbya. Os que "ficam junto" de um *opita'i va'e*, como dizem, em maior ou menor medida estariam apoiando-o em sua função. Daí a demanda explicitada por diversos xamãs, como Augustinho, para a frequência dos jovens à *opy*.

Da concentração à Reza

No início deste capítulo observei como a noção que os Mbya traduzem como "concentração" estaria na origem do que chamam *mba'ekuaa* ("sabedoria") ou se referem pelo verbo *–kuaa* ("saber") quando usado no sentido do que se obtém como conhecimento dos deuses. O conhecimento aqui decorre de uma atitude (de concentração) correspondente ao que

[29] Reunião que, como veremos, parece estender-se para além do próprio contexto da reza, cf sugiro mais tarde (veja-se sobre a noção de reunião de almas-palavras na *opy* após a descrição do ritual da reza).

os Mbya comentam como "pensar" (*–pëxa)* em Nhanderu ou "lembrar" (*-maendu'a*) dos deuses. Aqueles capazes de não se afastar, "não esquecer" - como dizem frequentemente - o vínculo com a divindade, que se inaugura no próprio envio da alma-nome portada por cada pessoa, continuariam a adquirir repetidamente saberes-poderes para a vida. Assim os que captam saberes ou cantos nos sonhos ou durante o ritual da reza, os que adquirem conhecimentos sobre remédios, os que são capazes de perceber o "bom caminho" (*tape porã*) que Nhanderu lhes mostraria, por exemplo, na tomada de decisão sobre o abandono de um lugar e a escolha de outro para se visitar ou morar.

Considero que não haja contexto mais apropriado ao uso do termo "concentração" que o da reza. Dizem as pessoas que quando se "entra na *opy*" (*-ike opy*) não se deve pensar em mais nada além de "em deus". Participando da dança e canto ou sentando-se simplesmente no interior da casa, fazendo-se uso do *petÿgua*[30], a atitude deve ser a mesma, a de quem se concentra para "fortalecer-se" (*-mbaraete*) ou adquirir "coragem" (*py'aguaxu*) pelo que transmitiriam então as divindades.

A percepção sobre o rezar, contudo, parece ter um alcance muito maior que o da situação da *opy*, e a noção de concentração é central para compreendê-la. Parece que em certo sentido ambas são perfeitamente coincidentes, de modo que a atitude que idealmente se deveria manter na *opy* não se diferencia de uma postura cotidiana, que Tereza da Costa teria comentado como "a noite inteira e dia a dia tem que lembrar pelo deus".

De fato, há quem afirme nunca ir à *opy*, e nem por isso deixar de ser "olhado" (*-mae*) por Nhanderu. Assim disse-me João dele próprio, observando que não deixa, contudo, de pensar em Nhanderu toda vez que vai dormir, acorda ou vai sair. Filho de um *opita'i va'e*, já falecido, ele afirmou não ser próprio do seu "jeito" (*-reko*) entrar na casa de reza e cantar, comentando em seguida um sonho que teria tido à época em que uma filha doente estava hospitalizada. O sonho teria lhe "contado", na pessoa de um velho que lhe apareceu aí sobre o restabelecimento da menina, que veio logo a confirmar-se. Isso foi prova, na argumentação de João, de que "[ele próprio] está com Nhanderu", a despeito de sua opção por não entrar na *opy*.

[30] Como já disse anteriormente, pitar o cachimbo é uma prática geral, envolvendo desde as crianças pequenas até os mais velhos. Chamo a atenção aqui especificamente para o uso do tabaco na *opy*. Quem tem *petÿgua* sempre leva-o à *opy* e os que não o têm costumam tomar emprestado o de alguém durante a reza para fumar. Diz-se que este é o *lugar* mais apropriado para usar *petÿgua*, quando sua utilização estaria sempre voltada para a relação com Nhanderu, isto é, ao contrário de um uso "à toa", "sem propósito" do cachimbo, que costuma ser mencionado como *–pita rive* ("pitar sem motivo").
.

O relato de João fala de uma experiência pessoal que podemos aproximar do que comentam algumas pessoas sobre a sua própria prática de ir à *opy*. Certa vez, numa reunião promovida por profissionais de saúde que atuam nas áreas mbya fluminenses, Augustinho pronunciou um discurso que criticava a falta de "ajuda" na *opy*, isto é, de participação por parte dos jovens em ambas as aldeias presentes, Araponga e Parati Mirim, reclamando sua presença nas sessões de reza. Rodrigo, seu filho mais velho, ao tomar a palavra a seguir, disse sobre ele mesmo que, querendo entrar na *opy* fazia-o sem se importar com a presença ou não de outras pessoas aí.

"Entrar na *opy*" (*-ike opy*), a propósito, não implica necessariamente em participação efetiva na dança ou no canto. Há quem entre e não pronuncie (em voz alta) palavras, mas já estaria beneficiando-se de sua ação, e tanto mais se é capaz de manter, digamos, uma boa concentração, estando ali com o propósito de "lembrar Nhanderu". Aí estaria o sentido da expressão "sentar na *opy*" (*-guapy opy*). Como comentou Miguel, mesmo quando não se aguenta fazer parte da dança ou não se consegue permanecer por muito tempo na *opy* pelo cansaço, só de sentar aí por um determinado período já estaria a pessoa "sentindo bem", adquirindo "mais saúde".

As rezas seriam, então, diversas, conforme o jeito ou costume (*-reko*) das pessoas que as fazem, podendo ser expressas em palavras ou feitas em silêncio; podendo ser dirigidas a Nhanderu como canto acompanhado por instrumentos e côro de vozes e dança ou nas frases de um rezador ou rezadora que invoca as divindades em benefício dele(a) próprio(a) e de parentes, enfim, realizando-se conforme a "concentração" de quem dirija pensamentos e/ou palavras aos deuses e de onde quer que o faça.

O que pretendo demonstrar é que, assim como nas matérias em geral que tenho tomado em análise neste trabalho, a prática da reza, ainda que assuma em certas situações a feição muito objetiva de um grupo de pessoas reunidas numa atividade ritual, é sempre tema da experiência subjetiva de cada um. A propósito, não há matéria que reúna de maneira tão forte estas duas dimensões, a da reunião de pessoas e a da experiência pessoal.

Este aspecto, Schaden já teria observado para o *porahêi* nhandeva, chamando a atenção para o fato de que toda cerimônia coletiva tem a presença obrigatória da reza que, por outro lado, é objeto da posse de cada indivíduo em particular (Schaden [1954]1962: 122). Ainda que haja alguma variação no modo do uso dos cantos e na organização de cerimônias entre um e outro subgrupo guarani (v. a seguir), confirma-se no caso da *opy* mbya plenamente a definição por Schaden da reza-canto como "a um tempo expressão de individualismo e de coletivismo" (idem).

O ritual da reza, seja em que proporção aconteça, já que nem toda aldeia tem uma ou mais *opy* que junta(m) regularmente moradores da área para cantar e rezar, é o contexto potencialmente mais aglutinador de pessoas entre os Mbya. Digo não apenas no sentido da participação numérica, mas também do envolvimento possível entre os que se reunem na reza. Não se pode afirmar que, havendo uma casa de reza e um rezador, haja uma frequência significativa dos moradores de um local à *opy*; isto dependerá do prestígio deste, das disposições para frequentar as sessões por tais moradores, de condições práticas de acesso à *opy* etc. Mesmo quando se trata do ritual anual do *nimongarai*, que costuma reunir visitantes de outras aldeias, fatores circunstanciais podem contribuir para que a cerimônia tenha, às vezes, frequência pouco expressiva ou participação menos animada que o que se poderia esperar numa noite especial de reza como esta. Mas, quando é o caso de unirem-se as disposições dos presentes para uma noite intensa de canto e dança, a situação não se compara a qualquer outro contexto aldeão que possa ser referido como coletivo. Não há momento que una mais que este, em gestos e emoções, um aglomerado de pessoas.

Quem passou uma única noite destas numa *opy* mbya não seria capaz, eu acredito, de ficar alheio ao clima de emoção intensa na dança-canto repetida continuadamente pelos que a realizam no meio da casa, produzindo, muitas vezes, grande excitação nestes participantes, que podem chegar ao ponto de "cair" (-*'a*) na dança.

A dimensão afetiva e a qualidade emocional destes momentos de canto-reza, que muitos autores observaram anteriormente (Nimuendaju [1914]1987: 31, 86-91; Schaden [1954]1962: 122-124, dentre outros) seriam dificilmente descritíveis. Mas pode-se afirmar com firmeza que conferem um significado muito particular ao *sentir bem* de quem entra na *opy*. Aqui o bem que se pode obter da reza em grande medida pode ser sentido no ato mesmo de rezar, o que dá um sentido forte para comentários como o de Mário: "quem entra na *opy* é para ficar alegre".

Das inúmeras vezes que participamos, eu e minha filha, da reza em Araponga, dançando e cantando, posso dizer que não experienciei nada parecido noutros momentos do cotidiano como a expressão de sentimentos que aí tem lugar. O que muitas vezes não conquistei nesta aldeia como disposição para o fornecimento de informações em conversas diurnas recebi em dobro no acolhimento à minha participação e de Nina na reza. Nossa condição de iniciantes não impedia absolutamente a integração no ritual, pois nossos anfitriões valorizavam antes a disposição que demonstrávamos ao participar. Nina, à época com dois anos, ia até a parede dos instrumentos, tomava a menor das taquaras de dança e juntava-se comigo a mais duas ou três mulheres para acompanharmos os *mboraei* de

Augustinho e Marciana. Ainda que certamente os demais participantes da reza pensassem que pouco pudéssemos entender da mesma (a propósito, muitos Mbya dizem inclusive deles próprios não compreenderem bem os assuntos da *opy*), sua atitude demonstraria, suspeito, que a experiência de participar no que ela produz vai além de qualquer entendimento. Neste sentido, sempre me chamaram a atenção as perguntas que Augustinho dirigiu-me tantas vezes sobre meu estado de contentamento durante a reza.

A emoção evidente que acompanha estes momentos intensos de reunião na reza-canto é frequentemente comentada, por outro lado, pela referência aos resultados para cada um dos seus participantes. Disse-me, assim, Miguel que "dançar na *opy* é direto com Nhanderu", referindo-se aos efeitos sobre a própria saúde de quem o faz.

Mas não só com relação à cura que se pode obter na dança ouve-se falar da reza-canto como experiência particular dos seus participantes. O foco na "alegria" que se espera como resultado da participação no ritual expressa-se igualmente como condição de cada um. Daí ouvir-se durante a reza a pergunta a que me referi, a mesma que se costuma fazer ao visitante de uma aldeia sobre seu estado de contentamento. Assim vi Augustinho e outros dirigentes de reza questionar os visitantes de suas *opy* vindos de outras aldeias ou a mim mesma: "-*Revy'apa?*" ("você está alegre?"), perguntavam. Afinal, a reza, o canto, a dança, particularmente quando investidos do ânimo de muita gente, são potencialmente contextos de produção de alegria, que só se atualiza, de todo modo, no ficar alegre de alguém.

Antes de passarmos à *opy*, observemos os motivos por que se reza e a forma que o ritual assume entre os Mbya.

O que se pede a cada dia aos deuses

Como proponho acima, rezar pode ser simplesmente manter um pensamento-uma disposição para se obter algum bom entendimento sobre uma matéria da vida, até proferir efetivamente rezas ou cantos que muitos podem escutar e vir se juntar para falar ou cantar aos deuses.

Seja qual for a forma que assuma esta postura ou prática, seu objetivo não é outro que a produção de boas condições de continuidade para a vida, isto é, de meios que a favoreçam e da evitação do que puder vir a impedi-la. Já comentei as noções de *mbaraete* ("fortalecimento") e *py'aguaxu* ("encorajamento") e observei a idéia de um ciclo diário de restabelecimento das capacidades existenciais a cada vez que a(s) pessoa(s) se "levanta(m) de novo" (*-vy jevy*) quando surge a claridade (v. nota 25 do capítulo 4). Esta perspectiva não

deixa de estar estreitamente ligada à noção de que rezar deve ser uma prática continuada de quem solicita e adquire repetidamente os saberes e poderes enviados pelos deuses.

Todas as vezes que ouvi explicações sobre *–nhembo'e* ("rezar"), *-jerure Nhanderupe* ("pedir" a Nhanderu), *-porandu Nhanderupe* ("perguntar" ou tomar aconselhamento junto aos deuses), *-poraei* ("cantar"), *-jeroky* ("dançar"), o objetivo apontado para estas ações foi sempre a produção de saúde, alegria ou fortalecimento. Numa forma de expressão mais geral, dizem os Mbya que se reza "para [ter] saúde"(*-exaï aguã*), "para ficar alegre" (*-vy'a aguã*), "não acontecer nada" (*mba'evei oiko e'ÿ aguã*).

É sempre, portanto, a produção de bons ânimos, saúde e satisfação para as pessoas que estão em foco, resultados diretos para quem *faz* a reza e extensíveis a outros. Assim demonstram os comentários que ouvi, já mencionados no capítulo anterior, como justificativa da realização dos *nimongarai*: "faz-se a reza para as crianças terem saúde" (*kyrïngue exaï aguã*), "todos viverem até velhinhos", "não morrer ninguém".

Não há entre os Mbya uma diferenciação no ritual que especifique modos de fazer a reza-canto conforme situações a que se possam ligar. Com a exceção do *nimongarai* ou outros rituais vinculados aos nomes pessoais (*ykarai*, *ka'akarai*, que parecem ser realizados em áreas de população mista, mbya e nhandeva), não há elementos especiais que componham particularmente uma ou outra sessão de reza na *opy*. A propósito, as próprias cerimônias de nominação, a não ser pelo que se pede aí aos deuses - os nomes das crianças e pela presença de ítens de cultivo e coleta associados ao ritual -, não diferem de outras noites de reza[31].

O ritual mbya é propriamente a reza que idealmente se faz a cada dia ou no findar deste. Não se liga necessariamente a situações específicas da vida dos participantes ou da comunidade local, ainda que certos eventos, como crises de saúde ou viagens tendam a estimular a participação dos envolvidos na sessão de reza de uma noite ou, quando esta não ocorre, pelo menos a ida à *opy*. Da mesma maneira, o comprometimento da saúde de um xamã tende a tornar uma sessão de reza mais intensa quando é o caso de reunirem-se outros xamãs para o seu tratamento na *opy*.

Não há, contudo, rezas coletivas feitas *para* determinado fim, como se vê, por exemplo, no calendário cerimonial nhandeva apresentado por Bartolomé ([1977] 1991: 125),

[31] Ainda que a presença nestas cerimônias do milho e alguns ítens de coleta possa remeter a um sentido propiciatório do ritual, não se vê aqui o lugar preponderante que este e outros cultivos teriam, por exemplo, no ritual kaiowa (veja-se Schaden [1954]1962: 125, Melià, Grünberg e Grünberg 1976: 241-243, Chamorro 1995: 75-79). Conforme Chamorro, os líderes espirituais kaiowa são chamados pela comunidade para batizar as sementes e também as primeiras colheitas (idem: 57), podendo ainda benzer a caça, todos estes procedimentos rituais tendo caráter mais familiar, assim como as cerimônias de cura (ibidem: 69). Entre os Nhandeva, Chase-Sardi distingue o *ñemongarai*, voltado para a "propiciação dos frutos da selva e os produtos da horticultura" do *mitã mboery*, a cerimônia de nominação das crianças (Chase-Sardi 1992: 47).

nem são conhecidos cantos-rezas pessoais para o uso em situações específicas que envolvam as pessoas, como picadas de cobra ou outros eventos. Contraste-se com a afirmação de Schaden ([1954]1962: 125) de que haveria "rezas para tudo" entre os Nhandeva e Kaiowa: para que venha a chuva ou o sol, contra a seca, para conquistas amorosas etc (veja-se também diversos exemplos em Garcia 2003).

De um modo particular, merece destaque a comparação do que dizem hoje os Mbya sobre sua reza e as observações feitas por Nimuendaju sobre a reza-dança dos Apapokúva no início do século XX, vinculadas estreitamente ao que o autor define como o "temor a *mbae meguá*", o fim iminente do mundo. Conforme diz Nimuendaju: "dificilmente [fariam os Apapokúva] uma dança de pajelança sem que [se mencionasse] o *mbaé meguá* – isso quando ele próprio não [era] a principal motivação" ([1914]1987: 70)[32]. Se para estes Nhandeva àquela época a questão era "fugir da destruição ameaçadora através de cantos de pajelança" (idem: 129), o que, na visão do autor, teria expandido, na prática, a inspiração de cantos para além da classe dos especialistas xamãs, para os Mbya contemporâneos sugiro que o ritual assumiria a versão positiva da busca por saúde e longevidade no tratamento da mesma questão, a finitude da vida dos humanos.

Não se menciona o fim desta Terra ou seu "cansaço" como faziam os Apapokúva (idem: 71). Na reza mbya, enfatiza-se sim a necessidade de "fortalecimento", "encorajamento" que a vida exige e o estado de "alegria" que o ritual produz. Poderíamos dizer que, em certo sentido, tal qual os Apapokúva, os Mbya rezam-cantam sim para fugir à destruição, mas antes aquela que se traduz na possibilidade de interrupção da vida de cada um. Não pela expressão de um "pessimismo" ligado à finitude, mas pela afirmação da possibilidade de renovarem as próprias capacidades existenciais conferidas aí pelos deuses[33].

Em pensamento e/ou palavras, rezar implica sempre uma atitude ou ação que pode-se desdobrar em dois momentos: um deles definido por um conjunto de formas de se *pedir* a Nhanderu poderes-saberes para a vida e outro que os recebe e faz atuar enquanto capacidades perceptivas ou forças existenciais. Um e outro compreendem o que em geral é traduzido pelos Mbya como envio e recepção de palavra*s* dotadas de sabedoria e poder.

---

[32] Compare-se com a observação que Chase-Sardi faz sobre os sermões atuais nos intervalos das rezas feitas pelos Nhandeva em aldeias contemporâneas no Paraguai: "Desde entonces, principios de siglo, no se há observado más este tipo de movimientos mesiánicos. Sin embargo, sigue siendo motivo principal de las consejas de las noches alrededor del fuego, o el *quid* de los largos sermones de los ñanderu en los intervalos de los jeroky-ñembo'e [dança-reza]" (Chase-Sardi 1992: 47).

[33] Voltarei mais tarde a este ponto numa discussão mais geral sobre a questão da duração no pensamento mbya (neste capítulo).

Da perspectiva de quem se dirige às divindades, seja o xamã rezador, que fala da *opy* em voz alta a Nhanderu e aos "pais" e "mães" das almas, seja aquele que se concentra de seu assento nesta casa ou de onde prefira fazê-lo, a reza é sempre uma invocação, ainda quando equivalente ao "lembrar" (*-maendu'a*). Lembra-se para pedir proteção, pedir saúde. Deve-se "não esquecer de Nhanderu", como dizem os Mbya, pois esquecendo-o justamente põe-se em risco a vida da pessoa. Já observei no capítulo anterior como o comentário sobre eventos de morte pelos Mbya os relacionam frequentemente à falta de proteção divina devido a esquecimento ou falta de atenção de quem veio a morrer ou de seus parentes.

Quando se traduz em palavras, de todo modo, a reza compreende já em sua execução a manifestação do que viria dos deuses, pois o que se pronuncia aí são palavras ditas divinas, *nhe'ë porã* ("palavras boas" ou "bonitas"), que ao mesmo tempo que se dirigem aos "de cima" (*yvategua* [divindades]), devendo-se fazer ouvidas (*-moendu*) pelos deuses, são também por eles transmitidas, feitas descer (*-mboguejy*). Assim também para o canto, o *mboraei*. O que se levanta em voz já manifesta em si mesmo o que vem de Nhanderu para *fazer bem* aos seus filhos e filhas terrenos. Por um lado, esta afirmação pode ser lida de um modo muito geral para outros assuntos também aqui abordados, como a percepção nos sonhos e a inspiração para o tratamento de doenças. A propósito, é semelhante a forma como dizem os Mbya se dar a recepção destes conhecimentos: Nhanderu faria descer o canto naquela hora mesmo da sua execução, da mesma maneira que enviaria no momento da cura o poder para operá-la.

Mas o que foi dito acima parece assumir um significado muito especial no caso da reza feita em grupo, isto é, cantada e dançada na *opy*. Isto pela concentração de capacidades que o contexto da reza reúne, fazendo do fluxo de poderes divinos aí uma experiência que *afeta imediata e intensamente* os participantes. Neste sentido, os cantos ou rezas feitos no ritual, nas *opy*, seriam em si mesmos dotados de poder. Afora a proteção adquirida para além do contexto da reza, haveria aí, no ato mesmo de cantar, dançar, rezar, a produção da condição erguida(*-ã*) da pessoa. Erguer o corpo na dança, animando-se[34], e pronunciar em voz alta as falas ou cantos divinos, ou, como dizem os Mbya, "levantar canto" na *opy*, estas são maneiras de levantar, podemos dizer, a própria existência.

Entre os Mbya, rezas que são pronunciadas em falas ou cantos, são tipicamente feitas na *opy*. Diferentemente dos Nhandeva, que parecem guardar suas taquaras de dança e

[34] Uma das formas de referência à dança na *opy* é *nhea'ã* , termo que carrega o sentido de "esforço" ou "intenção" (Cadogan 1992: 125).

chocalhos (*mbaraka*) em casa (Nimuendaju [1914]1987: 84) e fazer costumeiramente cerimônias familiais (Schaden [1954]1962: 70), nas aldeias mbya estes instrumentos ficam sempre na *opy*.

Não apenas um lugar, mas também um momento do dia é particularmente apropriado à reza feita em falas e música: estas concentram-se na *opy* desde o cair da tarde até a noite. Ainda que se possa entrar na casa de reza a qualquer hora do dia, é quando começa a escurecer que recolhem-se aí os que vêm rezar em voz alta ou acompanhá-los.

Quando há xamãs rezadores na aldeia, é nesta hora que entram, então, em sua *opy*, acompanhados geralmente por familiares e por quem mais se disponha a fazer parte da sessão. A *opy* acolhe a todos que a ela venham e a participação de cada um na reza varia conforme a disposição que apresente. Não são todos que se animam a fazer parte da dança a cada noite, apesar de ser comum que o façam alguns familiares do xamã, notadamente sua esposa, quando é o caso desta "trabalhar junto com ele", como dizem no caso de haver um casal-xamã.

Como vimos anteriormente, também não são todas as aldeias que têm regularmente sessões de reza em suas *opy*. A frequência a uma casa de reza pode ser modesta e não chegar a haver aí propriamente uma sessão de reza conjunta. Por outro lado, se há um xamã rezador que assume a prática de recolher-se a cada noite para rezar, a tendência é que atraia pessoas dispostas a fazer parte da sessão, que, na prática, poderão desde simplesmente permanecer por algum tempo no interior da *opy*, até participar ativamente do canto e dança, às vezes ao longo de toda a sua duração.

Descrevo a seguir o que sugiro ser um esquema geral da reza numa *opy* mbya. Tendo frequentado sistematicamente a sessão de reza na *opy* de Augustinho e Marciana em Araponga durante cerca de quatro meses (de janeiro a abril de 2003), por praticamente todas as noites, e, ainda em ocasiões do *nimongarai* e em outras visitas feitas à aldeia fora daquele período, recolho daí certamente a maior parte de minha experiência. Sugiro que a descrição a seguir, de toda maneira, apresente os elementos ou momentos que considero de maior importância no que pude observar desta e outras *opy* que conheci entre os Mbya.

A reza na opy de Araponga e em outras opy

Toda sessão de reza começa com o enfumaçamento da *opy* que se inicia soprando-se os objetos e instrumentos depositados na prateleira alta fixada junto à parede frontal (voltada para leste) das casas de reza. A seguir, enfumaça-se aos poucos o espaço total da casa e seus ocupantes. Isto pode acontecer de maneira mais simples, quando, por exemplo, um rapaz entra

para cantar dois ou três cantos numa *opy*, enfumaçando neste caso os instrumentos e a seguir tomando o *mbaraka* para fazer o canto. Pode também ser feito pelo próprio xamã, que circula pela casa em sentido anti-horário, espargindo a fumaça antes de iniciar seu canto, ou envolver ajudantes, *yvyra'ija* que fazem o circuito, permanecendo o xamã, enquanto isto, em sua rede. Em certas ocasiões, estes ajudantes poderão, junto com o próprio xamã ou o casal-xamã enfumaçar uma a uma a cabeça dos que estão, a esta altura, sentados nos bancos.

As casas de reza guardam normalmente dois ou três bancos compridos o suficiente para a ocupação das paredes laterais em toda a sua extensão, além de um banco pequeno usado frequentemente para curas. É comum que os auxiliares na execução dos instrumentos sentem-se do lado direito da parede frontal. Homens e mulheres devem sentar-se separados na *opy*, dizem os Mbya. Na maior parte das vezes, os bancos são ocupados por homens e crianças maiores, enquanto as mulheres esticam cobertores e panos sobre o chão de terra batida, acomodando-se com suas crianças pequenas na parte posterior da casa, este espaço fazendo fronteira com a área reservada ao canto e dança, no meio da *opy*. O casal-xamã permanece junto, em certos casos, também seus familiares acomodando-se próximos do mesmo. Em Araponga, Augustinho costumava fixar sua rede à esquerda da parede frontal, a esposa sempre ficando a seu lado. O banco posto nesta lateral é em geral ocupado por Marciana e os demais familiares do casal-xamã, sendo reservado aos visitantes, na maioria das vezes, um terceiro banco, encostado à parede posterior da casa.

Desde que se começa a enfumaçar a *opy* ou mesmo antes, um e/ou outro rapaz pode tomar às mãos o *mbaraka*, um violão de marcação, usado com cinco cordas[35] e o *rave*, espécie de rabeca com a qual se realiza um solo musical em cima da marcação rítimica do *mbaraka*[36]. Inicia-se assim uma espécie de aquecimento musical que se faz dos bancos e prepara a reza propriamente, sempre iniciada pelo xamã quando está presente.

Além do violão e da rabeca acima referidos, as *opy* mbya guardam os chocalhos (*mbaraka miri*) e taquaras de dança (*takuapu*), usados respectivamente por homens e mulheres. O *popygua* pode também estar presente, termo que serve à definição tanto de um objeto ritual utilizado pelo xamã - uma espécie de vara com que toca o chão enquanto caminha -, quanto de um instrumento formado por clavas de madeira amarradas por corda nas extremidades, cuja execução consiste em fazer chocar em ritmo acelerado umas contra as

[35] O violão assumiu entre os mbya o nome do chocalho ritual, este passando a ser denominado *mbaraka miri*.
[36] Os Mbya dizem que estes instrumentos não eram usados por seus antepassados antigamente, mas apenas as taquaras de dança e os chocalhos. Estes últimos são justamente os instrumentos sempre presentes no ritual Nhandeva e Kaiowa.

outras as clavas[37], executado pelos *yvyra'ija*. Teoricamente cada mulher participante de uma determinada *opy* deveria ter o seu *takuapu* (e também meninas já capazes de executá-lo) e os rapazes seus *mbaraka mirï* e *popygya*. De fato, vê-se nas *opy* vários destes instrumentos: as taquaras encostadas à parede frontal, os *mbaraka mirï* e *popygua* pendurados na prateleira alta junto a esta mesma parede. Nem sempre vi nas casas de reza os *popygua*. Em Araponga estes instrumentos ficam pendurados sobre uma vara presa ao alto, no canto direito da parede frontal. São usados, também, ao que parece, para avisar que se está chegando em uma aldeia em visita. Quando fomos a Boa Vista (Ubatuba) para o tratamento de Augustinho na *opy* daquela aldeia, ele próprio o executou em nossa caminhada pelas trilhas até a chegada na porta da casa de reza, onde fomos, então, recebidos pelo cacique Altino.

Instrumentos que não faltam em todas as *opy* mbya são os *mbaraka mirï*, os *takuapu*, o *mbaraka* e o *rave*. Chocalhos e taquaras existem em maior quantidade, enquanto, no caso dos instrumentos de corda, pode-se ter um ou dois destes numa casa de reza. O xamã usa normalmente o mesmo *mbaraka mirï*, assim como sua esposa tem a própria taquara de dança. Os demais instrumentos ficam disponíveis aos que venham até a frente e os tomem para tocar. Às mulheres e meninas estão reservados os *takuapu*; todos os demais instrumentos são de uso masculino, com grande parte dos meninos, às vezes ainda bem jovens, adquirindo habilidade para a sua execução.

A música dos Mbya, instrumental ou acompanhada por letra, mantém sempre a ligação com a *opy*, ainda nos casos em que é executada fora do contexto da reza. Comentarei uma distinção mais geral que percebo no canto e dança das casas de reza mbya, entre a forma de reza-canto mais solene chamada de *mboraei* e outras formas de canto e dança que se faz ora dos bancos, ora na dança chamada *xondáro*. Esta última acontece no início das sessões de reza ou em intervalos entre os *mboraei* e cria um clima de descontração entre os participantes.

O *mboraei* é sempre vocal - mas sem letra – e geralmente tem acompanhamento instrumental. *Mboraei* são feitos no meio da *opy* por quem se põe de pé com o rosto voltado para a parede frontal. Este entoa, então, um canto que normalmente é acompanhado por um côro que se forma na mesma área em uma ou duas fileiras com seus participantes mantendo-se também voltados para a parede que guarda os instrumentos e objetos rituais. O dirigente marca o ritmo com o *mabaraka mirï* ou tocando de um modo peculiar o *mbaraka* que segura junto ao peito, através dos instrumentos e de sua voz comandando as entradas do côro. Este o

[37] Para uma descrição detalhada dos instrumentos e suas formas de execução, assim como para uma análise etnomusicológica de formas musicais mbya veja-se o ensaio de Kilza Setti (Setti 1994/1995: 73-145). A autora descreve, a propósito, o instrumento aqui referido como *yvyrai*.

acompanha no canto, na dança e na marcação rítmica com os *takuapu*. Quando, além das mulheres e meninas, é composto também por jovens, os garotos executam o *mbaraka mirï*.

Distingue-se dos *mboraei* a forma musical chamada *xondáro* e também os "hinos", conforme uma tradução utilizada pelos Mbya: músicas com letras que compõem um repertório que se pode ouvir nas vozes de jovens e crianças, às vezes no final de uma noite de reza, noutras vezes nos pátios, durante brincadeiras ou em ensaios para apresentações musicais fora da aldeia.

O *xondáro* é uma espécie de dança-luta muito apreciada pelos Mbya, que parece poder ser executada tanto no pátio da *opy* quanto em seu interior. Só participei do *xondáro* dentro da *opy*, onde as pessoas circulam em fila, no meio da casa, no sentido anti-horário. Sua música é exclusivamente instrumental, executada sempre por *mbaraka* e *rave*, tocados por jovens que permanecem sentados nos bancos. A dança compreende, passos realizados em meio a uma "ginga" de corpo, numa coreografia em que os participantes buscam se golpeiar e se esquivar, ao mesmo tempo, devendo com isto, demonstrar habilidade. A dança do *xondáro* guarda alguma semelhançca com a *capoeira*. Aliás, Laureano, um mbya que foi criado no meio dos brancos, foi quem me chamou atenção para este fato. Das vezes que participei, demonstrações de habilidade ou falta dela eram comentadas pela assistência, num clima de descontração e risos. Os que permanecem sentados são estimulados a se levantar e participar. Em Araponga, Marciana sempre convocava homens e mulheres para a dança, chamando-os inclusive pelo termo que lhe dá nome: "*neike xondário, xondária*" (venha, soldados e soldadas) referindo-se ao ritual como uma dança de "guerreiros"[38].

Os "hinos" me parecem ter a mesma forma das *canções* que compõem o repertório das atuais apresentações mbya feitas para os brancos em contexto de turismo, *folklore* e atos oficiais do poder público. Eles são acompanhados pelos instrumentos usuais, executados aqui por crianças ou jovens, podendo inclusive, como ocorre normalmente nas chamadas "apresentações", incorporar outros instrumentos, como um pequeno tambor, o *angu'apu*. São cantados em uníssono, geralmente com muito entusiasmo e acompanhados por movimentos discretos feitos com os pés para frente e para trás, diante da assistência. Na *opy* de Araponga, alguns destes "hinos" eram cantados vez ou outra ao final de rezas longas. Às vezes, meninas e meninos se reuniam em volta de dois rapazes que, sentados, tocavam o *mbaraka* e o *rave*, os

[38] Note-se que *xondáro* é uma corruptela da palavra *soldado*, o termo sendo também usado em narrativas sobre a forma de organização do domínio dos deuses com seus auxiliares (v. nota 71 do capítulo 4). Setti sugere o sentido de guardiões da casa de reza, observando que a dança no pátio faria voltas circulares em torno da *opy* (Setti 1994/1995: 85).

demais cantando animados. Noutras ocasiões, em geral quando havia visitantes, Augustinho convocava as crianças e quem mais se dispusesse para uma demonstração do que anunciava como "grupo Araponga".

Atualmente, vez ou outra, vê-se estas apresentações, nas aldeias ou fora delas, mas sempre em eventos promovidos por brancos e que costumam reunir gente de várias áreas mbya. Elas podem ocorrer durante reuniões promovidas por alguma agência, na inauguração de uma obra nas aldeias, em eventos culturais com a participação das aldeias promovidos nas cidades etc. A partir delas, surge um contexto de produção musical particular. Constituem-se os chamados "grupos", compostos de cantores-dançarinos, na maioria crianças e jovens, que, para estas ocasiões, se vestem com uma espécie de uniforme preparado para as mesmas e costumam reunir-se na aldeia dias antes das apresentações para ensaiar um repertório. Esta "música de grupo" compreende hinos conhecidos em várias aldeias e, ao que parece, também algumas composições recentes, feitas especialmente para tais apresentações. Na maior parte dos casos, tem resultado na gravação de cds para a venda aos brancos e entre as aldeias, conhecendo-se atualmente uma significativa discografia produzida por populações mbya e nhandeva que vivem em áreas no sul e sudeste brasileiro.

Se o *xondáro* e o aquecimento feito com o *mbaraka* e o *rave* tocados por quem se mantém sentado nos bancos fazem parte das noites de reza na *opy*, há uma diferença marcante entre estas formas de música e a dança e canto no *mboraei*. A propósito, o uso dos instrumentos acima mencionados é normalmente mais amplo, ainda que jamais deixem a casa de reza. É possível que no meio da tarde alguns garotos entrem na *opy* e toquem, por algum tempo, a introdução que se ouve nas sessões de reza ou ainda, que cantem, acompanhados destes dois instrumentos, alguns hinos.

Mas voltemos às sessões noturnas de reza. Antes de iniciar o *mboraei*, o xamã dá início à sessão, invocando os deuses geralmente em frases cantadas que podem variar bastante conforme o estilo do rezador, e costumam ser pronunciadas em palavras pouco inteligíveis. No caso de uma noite com a presença de visitantes – especialmente as que reúnem rezadores de outras aldeias – a reza pode ser precedida por uma série de cumprimentos de ambas as partes, uma troca algo cerimoniosa de palavras, em que o oficiante da sessão costuma chamar à frente o(s) visitante(s) para contar para os presentes sobre sua vinda até a aldeia.

Sessões previstas como de longa duração, como é geralmente o caso dos *nimongarai*, costumam organizar-se em várias sequências de *mboraei*, com intervalos para o *xondáro* e possivelmente uma parada para se tomar *kaguijy*, o cauim doce, ou café, acompanhados

normalmente por *xipa* - uma variação menos elaborada do *mbeju*, feita com farinha de trigo industrializada e frito - ou pão trazido da cidade.

O *kaguijy* é feito nas aldeias mbya em que vivi apenas esporadicamente. Só o vi servido em algumas poucas noites de reza, em geral nas ocasiões do *nimongarai*, quando aproveitava-se parte do milho pilado e peneirado para a feitura dos pães rituais para se fazer a bebida. Algumas mulheres ensinaram-me o modo de preparo: porções do milho socado seriam amassadas com as mãos e postas para ferver na água, mais tarde sendo retiradas e mastigadas por moças (idealmente jovens ainda não iniciadas na vida sexual), sendo misturadas, então, com água fria e adoçada a bebida. Comentam ainda que não haveria, nas aldeias atuais, moças adequadas para mastigar (*-ixu'u*) milho para o *kaguijy*. Das poucas vezes que o experimentei, foi sempre Marciana quem preparou, ao que parece de modo menos elaborado que o mencionado[39].

O *kaguijy* não é servido cerimonialmente nas sessões de reza, mas, ao modo do café, é deixado ao chão para que os participantes sirvam-se à vontade. Sua presença não dispensa em geral a do café, mais atraente inclusive para a maioria. É provável sim que o *ka'ygua*, cuia em que se toma o mate (*ka'a*), seja oferecido a cada um dos adultos presentes na casa por um ou dois jovens (rapazes ou moças) que o servem em noites, por exemplo, como as do *nimongarai*. Diz-se que o *ka'a* é importante por limpar a garganta (após o uso do *petÿgua*) e ajudar a vencer o sono, um aspecto enfatizado especialmente durante as rezas que pretende-se fazer durar até o dia seguinte.

Como já observei no comentário do ritual de nominação no capítulo anterior, as chamadas dos dirigentes aos que ficam sentados são uma constante: "*néike, jajeroky"* (*néi*: vamos; *-ke*: imper.; *-jeroky*: dançar: "vamos dançar"), "*eke eme"* ("não durma"), gritam eles. Alguns jovens chegam a sacudir seus companheiros recostados nos bancos cochilando. Em uma noite de *nimongarai* em Parati Mirim, um garoto visitante de uns onze anos de idade, entusiasmado com minha disposição para dançar, vigiava-me a cada vez que eu me sentava, perguntando: "*-reketa pa?"* ("você vai dormir?").

Voltando à organização do ritual, é o xamã ou casal-xamã, quando presentes, que dão início às rezas com as invocações faladas ou cantadas e, em seguida, com o canto de seus *mboraei*. Ao que parece, estes dirigentes têm bastante liberdade na escolha de formas vocais

[39] As informações sobre o preparo do *kaguijy* deixam alguma dúvida sobre o uso, em aldeias mbya (ou de populações mistas mbya e nhandeva?) do cauim fermentado. O próprio pajé Augustinho, ao apresentar-me a bebida, disse que se tratava de "vinho de milho", que me deixaria bêbada e me faria dançar muito o *xondáro*. Sobre o desconhecimento da bebida fermentada pelos Mbya, em contraste com seus usuários Nhandeva e Kaiowa, veja-se Schaden ([1954]1962: 65).

para invocar as divindades e na alternância entre canto e fala. Como observa Kilza Setti, "a riqueza e variedade de recursos na emissão da voz e o imponderável limite entre voz falada e cantada" (Setti 1994/1995: 119) tornam difícil a análise das formas vocais neste contexto. É principalmente nas vozes destes dirigentes que se misturam frases que parecem invocar em gritos (-*japukai*) os deuses, gemidos, uma respiração ofegante e formas variadas de canto. Noutras vozes pode-se ouvir, nestes momentos que introduzem o *mboraei* palavras que apoiam as do rezador, como "*Anhete*" ("é verdade").

Pouco pude entender nestas falas cantadas ou ditas em voz alta que precedem os *mboraei* além dos nomes dos que estariam sendo chamados: *Karai Ru Ete, Tupã Ru Ete, Jakaira Ru Ete*, *Nhamandu Ru Ete*. Nas sessões de reza em Araponga, elas eram acompanhadas por movimentos dos xamãs, ora Augustinho, ora Marciana, circulando pela casa. Augustinho costumava assim se mover, portando algumas vezes seu *popygua*, ora com andar sereno, ora em movimentos ariscos, aproximando-se e afastando-se dos bancos, até parar no lugar da dança, de frente à parede frontal, para iniciar o *mboraei*.

Em Araponga, onde o pajé atua sempre com sua esposa, esta vem logo em seguida posicionar-se junto dele, a seu lado ou alguns passos atrás do marido. Levantam-se a seguir os que quisessem compor o côro de dança-canto. Homens e mulheres podem fazê-lo, geralmente, no primeiro caso, garotos que ainda não dirigem cantos e que no côro executam o chocalho e, além deles, as tocadoras de *takuapu*, meninas e mulheres que se disponham a ir até o meio. Algumas mais velhas costumam executar as taquaras de seus assentos, nos panos colocados no chão ou dos bancos.

Na maior parte das vezes, são os xamãs ou homens que vêm a frente com *mbaraka* que dirigem estes cantos, mas é possível que algumas mulheres, esposas de xamãs ou outras *kunhã karai* rezadoras, também o façam. Marciana é uma exímia rezadora e cantava seus *mboraei* diariamente nas sessões de reza em Araponga, em geral logo após os cantos de Augustinho. Ela era capaz de cantar tão alto e invocar as divindades em voz forte como o marido, sendo inclusive, muito reconhecida por suas habilidades vocais.

Todos conhecíamos o repertório dos *mboraei* de Augustinho e Marciana, que acompanhávamos, nós mulheres e as crianças participantes do côro. A sequência executada por cada um costumava se repetir a cada noite, podendo, eventualmente encurtar-se em algumas delas. De todo modo, os mesmos *mboraei* eram cantados por um e outro, e quem mais viesse ajudar no canto não os repetia, mas igualmente cantava um repertório - geralmente mais curto – que costumava reproduzir noutras noites em que se animasse a participar da reza.

Xamãs podem dirigir o *mboraei* com seus *mbaraka mirĩ* ou, no caso de uma mulher, com sua taquara de dança, o côro fazendo-lhes o acompanhamento instrumental e vocal. Mas há um modo típico de dirigir cantos com o *mbaraka*, conforme fazem em geral os homens mais jovens, mas usado também pelos dirigentes. Como o descreve Setti:

> "[o rezador] sustenta o instrumento com o braço esquerdo pela caixa de som, mantendo o braço do violão para cima, como se portasse um estandarte (...) Nessa posição, o rezador mantém-se sempre em pé, deslocando-se em movimentos coreográficos durante todos os módulos cantados do *porãí*. Sua eloquência transparece no rasqueado obstinado, na voz e na expressão corporal, por longos períodos, até a exaustão (ob. cit.:123).

Um módulo destes pode durar entre vinte e quarenta minutos, o rezador sendo todo o tempo acompanhado pelo côro, que não deixa parar os instrumentos, as vozes e a dança. O dirigente marca o momento certo da entrada do côro, que, sempre em uníssono e em tom mais alto, finaliza as seções que podem-se repetir por inúmeras vezes, até que se inicie um novo *mboraei*. Após a execução de alguns cantos-dança, o rezador vai sentar-se, dando lugar a novos dirigentes de canto, que se levantam e vão até o meio, numa sucessão de participações que pode durar horas.

Todos os participantes do canto-dança feito no meio da *opy* mantêm-se de frente para a parede que guarda os objetos rituais. O dirigente do canto desloca-se de um lado a outro diante côro, que permanece com o olhar voltado para a parede frontal, numa postura solene, seus componentes lado a lado e dançando sempre em movimentos sincronizados. O côro é predominantemente feminino. Quando meninos se reúnem para dançar, podem ocupar um dos lados da fileira das mulheres e meninas ou pode-se compor duas fileiras. As mulheres e meninas costumam entrelaçar seus braços colando os movimentos ritmados dos pés descalços em passos para frente e para trás, sincronizando-os com as batidas das taquaras que normalmente portam na mão direita.

Esta é a forma típica da dança das mulheres que acompanham os *mboraei,* dirigidos em sua maioria por homens nas *opy* mbya. Dela podem-se originar variações nos movimentos do grupo de dançarinos, quando é o caso, por exemplo, dos participantes acelerarem o ritmo e unirem-se para saltos sincronizados, deslocando-se a fileira como um bloco, de um lado para o outro, sempre os olhares voltados para a parede frontal. Participando desta dança, minha sensação é a de que fazemos com o próprio corpo o mesmo movimento das taquaras que, contudo, não deixam, de soar. À medida que o rezador que dirige o canto, os dançarinos se exaltam neste movimento, e havendo um número suficiente de participantes, a formação antes

linear da fileira tende, então, a circundar o dirigente do canto, chegando, às vezes, a fechar-se completamente em torno dele. Nestas vezes, a dança pode causar grande excitação.

Assim ocorreu, por exemplo, em Pinhal, em torno de um homem que não era o xamã principal dirigente da sessão de reza, mas que, com o *mbaraka* colado ao peito e ajudado por outros homens no *mbaraka mirï*, e mulheres mais velhas no *takuapu*, foi capaz de "levantar a *opy*" - conforme diz uma tradução comum mbya - no momento mais emocionado da dança naquela noite.

Quando isto acontece e se é capaz de fazer durar por muito tempo um canto-dança em alto grau de excitação, é bem provável que alguns dançarinos não resistam, a certa altura desfalecendo entre seus companheiros. Neste caso, estes o levantam fazendo com que resista ainda mais, e assim por diversas vezes, tanto o quanto eles consigam manter erguido o(a) colega. Finalmente não resistindo mais, a pessoa que "cai" (-'*a*) é arrastada para fora do centro da dança, onde é tratada, então, por xamãs presentes ou alguns ajudantes, sempre com *petÿgua*, a fumaça sendo-lhe soprada na cabeça, às vezes nas costas e peito desnudos, até que volte a si[40].

Vi isso acontecer com muitas mulheres na dança e ainda uma vez com o próprio xamã iniciante Nino em Araponga enquanto dirigia o canto, quando foi tratado, então, por seu pai e mãe na própria área da dança. Diz-se que os caem assim na *opy* se esquentam ou "caem [por estar] quente" (*akuo'a*) no calor da dança. De acordo com o xamã Candinho, "*Nhanderu remoaku"* ("Nhanderu te faz quente"), ou, na forma expressa por Tereza Benites, filha do cacique Miguel: "*opy'i Nhanderu omboguejy tata"* ("[na] *opy* Nhanderu faz descer fogo"). *Tataendy*, o fogo que se traduz como "chamas divinas" (Cadogan 1992: 169-170), vem de Nhanderu. nesta hora para extrair o que possa ter de doença a pessoa. Como muitos me disseram, é cura que Nhanderu manda diretamente naquela hora para quem desfalece na dança. Com o suor que se "joga fora" (-*mombo*), elimina-se, também, *mba'eaxy* (doença de um modo geral), numa espécie de terapêutica similar a que os xamãs fazem pela sucção, aqui, porém, sem mediação para o que se adquire direto de Nhanderu. Traduzindo nos termos da medicina dos brancos, explicou o xamã Candinho, mesclando o mbya com o português:

> "*tataendy raku rejeroky aguã, aku, ndere'a, xere'a* ("fogo/calor [Nhanderu faz descer] para você dançar, quente, você cai, eu caio], mas nunca se machuca, é sair a doença [trata-se disto],

[40] Compare-se com o que diz Nimuendaju sobre os desmaios durante a dança entre os Apapokúva. Após noites seguidas de dança, quando alguém caia "desmaiado de cansaço", observava-se que, no caso de se continuar na dança por mais algumas noites, "certamente nosso corpo haveria de se tornar tão leve que teria subido ao céu!" (Nimuendaju [1914]1987: 97-98). Persistir ao máximo na dança é um aspecto muito valorizado pelos Mbya, ao que parece, pelos efeitos curativos destes desmaios, conforme comento a seguir.

> esse que nos cura. Esse nosso curandeiro está lá, nosso operador está lá (...). *Remoaku* ("te faz quente"). Ele olha lá de cima e sopra. Já vai gritando, já vai chorando [as pessoas que se aquecem assim na dança], vai passando por aqui (...)".

Voltando à forma como são organizadas as sessões de reza, estas costumam ser compostas por uma sequência de participações sucessivas, estas sempre iniciadas pela disposição de quem se levanta dos bancos e panos para tomar parte ativa no canto-dança. Homens que vão à frente cantar concentram normalmente sua participação num dado momento. Mulheres podem dançar e voltar a seus assentos para ver as crianças por diversas vezes, ou mesmo levar um bebê de colo consigo até a fila para dançar. É possível que o xamã dirigente da sessão volte ao meio para cantar-rezar por mais vezes, e, em se tratando de uma noite que recebe rezadores de outras aldeias - o que tende a tornar mais cerimoniosa a sessão – é provável também que os convide à participação.

Os modos mencionados de cantar *mboraei* e a realização de curas durante as sessões de reza são elementos comuns às *opy* mbya de um modo geral. Mas nem sempre estão presentes a cada sessão de reza feita numa destas aldeias.

Nas *opy* de Pinhal, foi possível observar uma participação significativa de um grupo de rapazes e moças que ocupou, na noite em que estive presente numa das casas de reza da área, grande parte do tempo da sessão cantando hinos, inclusive alguns que mais tarde pude observar que faziam parte de um repertório gravado em disco para comercialização. Foi uma noite curta de reza, em que o pajé e sua esposa permaneceram ao fundo da casa e os presentes dispersaram-se logo após um lanche distribuído em seu interior.

Alguns dias depois, numa outra *opy* da mesma área, viramos a noite na reza, que, além da execução dos hinos pelas moças e jovens ao modo da sessão antes mencionada, teve a participação de vários homens cantando seus *mboraei*, um dos quais o fez de modo a envolver tanta gente na dança que mal se podia achar um lugar para as crianças pequenas dormirem. Pôde-se ouvir durante a sessão, também, vários discursos utilizando a chamada "língua da *opy*", a forma elaborada de fala mencionada no início deste capítulo (v. página 16). Homens e mulheres mais velhos, inclusive o próprio xamã, discursaram assim em torno do *amba*[41] nos intervalos da dança. O *xipa* com café aí distribuído serviu para nos dar força para continuar na

[41] Trata-se de um objeto ritual de uso comum, ao que parece, entre os Nhandeva, mas encontrado em algumas *opy* mbya. É uma espécie de canoa tallhada em cedro fixada no meio da casa e guardando pedaços da casca da mesma árvore mergulhados em água que é usada para molhar a cabeça dos que recebem nome no *ykarai* (batismo com água) e para outros tratamentos. Como observou Candinho: "para fazer nome, para fazer uma coisa outra, para curar, para molhar", comentando que quem teria começado com isto foi *Tupã ra'y* (o "filho de Tupã", referido também como *Jesus Cristo*). Parece assumir, às vezes, um significado mais abrangente, correspondendo à própria *opy*, conforme veremos a seguir.

dança até a madrugada do dia seguinte, e mais de um xamã esteve presente, um deles tratando intensivamente com *petÿgua* um homem sentado no meio da área de dança.

A *opy* em Araponga costumava ser aberta todas as noites, na maioria delas a sessão de reza compreendendo cerca de duas ou três horas de canto-dança e algum tratamento pelos xamãs, Augustinho ou Marciana, de familiares, muitas das vezes os netos mais novos do casal sendo enfumaçados (*-moataxï*) de modo mais ou menos intensivo com *petÿgua*. Não faltava a cada noite os cantos do pajé e da esposa e algumas vozes femininas fazendo o côro e batendo o *takuapu*. A presença dos filhos do casal na *opy* e sua participação no canto-dança não era, contudo, regular, mesmo no caso de Nino, cuja participação, quando ocorria, era considerada de grande valia, inclusive pelo trabalho que faz já como curador.

Os elementos básicos das sessões de reza em uma *opy* mbya pareciam estar todos ali. Mas o *quantum* de duração da reza ou dos recursos que ela oferece, seja através da prática da dança, do canto, seja nos procedimentos de cura que aí têm lugar, pode variar bastante de noite para noite, às vezes sem que haja motivo aparente para isto. O clima que se cria a cada vez que se reunem as pessoas para rezar é, em grande medida, imprevisível, ainda que certos eventos marquem a tendência a um maior investimento sobre a reza, como já foi dito: a realização de um *nimongarai*, o mau estado de saúde de um dos componentes do casal-xamã, uma viagem a lugar distante de um filho, por exemplo. É possível que um evento em foco implique em maior investimento numa ou outra atividade durante a sessão, como é o caso de noites em que a reza-canto torna-se o palco de curas que envolvem várias pessoas ajudando o xamã na sucção da "doença" de alguém.

A propósito, a despeito das variações sobre a reza e estilos dos especialistas que atuam nas *opy*, curas xamânicas feitas no centro da dança são um modo típico de tratamento nas casas de reza mbya. Já comentei anteriormente sobre o caráter curativo da dança e particularmente nos momentos em que literalmente se cai devido ao calor experimentado nela. A "operação" de que fala Candinho ao referir-se à extração da doença naqueles momentos, feita, então, diretamente por Nhanderu, costuma ser, muitas vezes, trabalho dos xamãs rezadores. Tal qual como na dança, é no meio da *opy* (*opymbytepy*) que se operam as curas xamânicas. Nestes casos, leva-se ao meio um pequeno banco onde se senta quem será, então, tratado: um adulto geralmente despido até a cintura ou uma criança (vestida ou completamente despida) no colo de sua mãe[42]. Aí opera-se a cura por sucção a partir do uso

[42] O mesmo procedimento usou Augustinho em todas as vezes que nominou crianças, trazendo para o meio da *opy*, em bancos compridos, neste caso, as mães com suas crianças ao colo para terem (estas últimas) suas

de tabaco. O uso abundante do *petÿgua* pelo especialista e seus auxiliares, além de propiciar a percepção do xamã, que capta, então, o que Nhanderu lhe mostra ou conta da doença, favorece a sua movimentação no interior do corpo até a extração. Sopra-se fumaça em grande quantidade para depois retirar, em meio a ela, o objeto-causa da doença.

Dizem os Mbya que cada xamã tem seu modo de fazê-lo, havendo os que usam as mãos para retirar *mba'eaxy*, os que extraem doença mas não são capazes de mostrá-la (materializada), os que as mostram e contam sobre sua origem (sabem reconhecer, como dizem normalmente, "quem fez aquilo para o afligido") etc. Afora os comentários que os xamãs possam fazer, a técnica mais usual de extração de doença nas *opy* mbya é a da sucção com os lábios daquilo que imediatamente é cuspido ou vomitado no chão da casa e, a seguir, queimado. O especialista o faz depois de fumar intensivamente o *petÿgua*[43], quando necessita muitas vezes ser apoiado por seus ajudantes, que procuram em seguida pelo chão o objeto retirado do corpo do paciente. Apresenta-se-o, então, ao assistido e a várias pessoas presentes, que vêm até a luz da vela ou lamparina para observar o que foi extraído e será em seguida jogado ao fogo. Este é o modo típico da cura por xamã nas *opy* mbya, que guardam sempre o referido banquinho levado ao meio nas sessões de sucção de doenças.

Na maioria das vezes são adultos que recebem esta forma de tratamento, que dizem, deve-se repetir em sessões na *opy* até que seja retirado todo(s) o(s) objetos causadores de doença da pessoa. Objetos como chumaços de cabelo, pequenas estacas de pau ou pedras parecem ser os mais comumente retirados. Nas sessões de cura operadas por Marcelino em Ubatuba em março de 2002, a cada uma das três noites em que o especialista tratou o xamã Augustinho da aldeia vizinha, três objetos diferentes foram extraídos sucessivamente: na primeira delas, uma pequena pedra; na segunda, um "bichinho", como disse Augustinho (não cheguei a vê-lo) e na terceira, um pequeno pedaço de pau talhado. O xamã Marcelino recomendou, então, que seu paciente voltasse daí a dois meses, pois ainda não estava totalmente livre da doença que lhe teriam posto. Não pude ouvir as observações diretamente feitas pelo curador a Augustinho, que mais tarde contou-me ter-lhe dito Marcelino que sua doença era resultado da atividade de um homem que teria morado na mesma casa que ele à época em que ainda estava por se casar com Marciana, há uns quarenta anos atrás. Ilda, com quem sempre conversei sobre a doença de seu pai, disse-me algo diferente que o xamã

---

cabeças enfumaçadas por ele e sua esposa (às vezes, também, por mais alguém que os ajudava). Mais tarde, voltavam a sentar-se no meio da *opy* para ouvirem os nomes de seus filhos e filhas revelados pelo xamã.

[43] O uso do cachimbo pelo xamã neste momento é acompanhado por sons característicos produzidos pelo curador, uma sibilação que se utiliza preferencialmente de alguns sons chiantes e sibilantes típicos (Setti 1994/1995: 120).

curador teria observado a respeito do mal-estar de seu pai: que uma medida preventiva importante era deixar de "pensar" ou se aborrecer com o comportamento de seus filhos, isto é, deixando de alegrar-se por causa disto.

Foi do próprio Augustinho que vi, ainda, numa sessão de cura feita por Nino, seu filho, ajudado pela mãe, ser extraído um objeto semelhante a uma cruz amarrada pelo meio com o que pareciam fios finos de embira, cujas voltas formavam o desenho de um losango. Da mesma maneira, foram também retirados em sessões seguintes pedrinhas ou montes pequenos de cabelo, mas aqueles paus amarrados mereceram, ao que parece, maior atenção. Mário, que vivia naquele período em Araponga, comentou: "aquilo é coisa que outro pajé fez (...) se pega aquela cruz no coração, já está morto".

Por um lado, há uma continuidade inegável entre as *opy* mbya, seja nos modos de cantar e dançar, seja na técnica de curar. Por outro lado, há uma ênfase sobre os estilos pessoais dos que concentram as atividades de uma determinada *opy*. Assim, configura-se certo estilo da *opy* de um pajé que, nas sessões de reza, fala aconselhando (-*mongeta*) mais do que canta, e dá mais espaço para que outros participantes venham ao meio pronunciar rezas. Tal foi minha impressão sobre uma noite de reza na *opy* de José em Pinhal, comentada acima. Assim também ganha forma a direção de Augustinho e Marciana, que tomam a frente de toda atividade da *opy*, sendo efetivamente os que comandam o canto-dança e as práticas curativas durante a reza, não abrindo mão de sua posição de comando quando são capazes de encher com visitantes sua casa de reza.

Ao que parece, esta afirmação dos estilos pessoais de rezadores e de *opy*, que muitos insistem nunca serem iguais (a despeito dos elementos da reza e da *opy* mbya que se mantêm) liga-se a um aspecto importante já mencionado: a prática xamânica é compreendida como prática pessoal. Fazer a reza e a cura é uma questão do estilo de quem faz e da confiança dos que assistem e usufruem disto.

Daí o ritual mbya ser o contexto privilegiado da afirmação de uma posição xamânica. É o *lugar* onde se podem evidenciar com maior clareza as capacidades de um xamã e onde é possível efetivamente reunir pessoas em torno das mesmas. De fato, os xamãs mais prestigiosos na prática são os que dirigem cantos-rezas e fazem curas no meio da *opy*.

Os dados sobre a reza que acabo de apresentar não serão aqui tomados para uma análise do ritual; é principalmente uma abordagem mais ampla do conhecimento xamânico, isto é, para além da função do especialista que me interessa neste momento. Sugiro que a compreensão do parentesco e xamanismo mbya exija um movimento para aquém e para além dela. A consideração da *opy* e de seu caráter de *reunião* nos traz ainda outros elementos.

A opy *como lugar de reunião*

É possível ouvir entre os Mbya, geralmente em falas discretas, que em determinada aldeia "não tem pajé", mas é pouco provável encontrarmos uma aldeia mbya sem *opy*. Sua localização no mapa residencial local e principalmente seu uso costumam variar bastante com os contextos, mas sua construção envolve normalmente algum esforço mais amplo entre os coresidentes, que compreendem-na vinculada, em alguma medida, a uma função de proteção coletiva, seja associada à figura de um dirigente ou não.

Atualmente sua construção costuma ligar-se, também, a investimentos originados da relação com os brancos, dos projetos de valorização de uma dita cultura tradicional, nestes casos sendo bem provável que as negociações para sua edificação envolvam diretamente, por exemplo, um cacique não vinculado diretamente às atividades próprias da *opy*.

Ainda que não mantenha uma atividade reunindo regularmente um grupo mais ou menos estendido de pessoas na reza, uma *opy* não deixa de ser um ponto de convergência dos que buscam alguma forma de proteção divina. Assim, costuma encaminhar-se a ela quem pretende fazer uma viagem em breve ou quem se encontra numa situação que envolve maior risco à saúde, como é o caso dos casais em resguardo pelo nascimento de uma criança que decidem permanecer ali durante os primeiros dias de vida do bebê. Mas não só a estes acolheria. Idealmente qualquer *opy* deve-se manter aberta para todos os que queiram frequentá-la, quem se disponha a vir pitar *petÿgua*, sentar-se e, se for o caso, levantar a voz sozinho cantando a Nhanderu ou participando do ritual da reza, se este acontece.

Se, em certos casos, como vimos, a *opy* é a própria casa (ou extensão desta) de um *opita'i va'e* que disponibiliza seus trabalhos para os que venham a ele, mesmo nestes contextos compreenderia uma dimensão de *reunião* mais abrangente que a referida especificamente à atividade protetora do xamã em foco. Refiro-me a uma dimensão que extrapola o contexto efetivo da concentração no ritual ou nas reuniões em que homens e mulheres mais velhos vão à frente para aconselhar, pronunciar alguma boa fala (*-jayvu porã*: "falar bonito") aos que permanecem sentados no interior da casa. Estas circunstâncias fazem da *opy* um espaço público, de livre acesso aos que queiram ficar ali pelo tempo que desejarem. Mas há algo mais.

Conceitualmente, a *opy* parece corresponder a um *lugar* sobre a Terra capaz de concentrar as atenções dos deuses, que olhariam (*-mae*) para as almas aí reunidas. Ou seja, a

opy, que costuma ser também referida como *amba*[44]*,* corresponderia a um espaço de reunião, na Terra, das almas-palavras (*nhe'ë*) enviadas por Nhanderu.

Esta imagem da *opy* aparece, por exemplo, na afirmação de que os nomes conferidos no *nimongarai* (sempre feito no interior das casas de reza) permaneceriam na *opy*, conforme observou-me Augustinho, comentando da propriedade de retornar com minha filha à sua *opy* caso ela não se acostumasse em outra aldeia. A mesma noção aparece no comentário sobre alguns objetos rituais depositados nas *opy*, como o feixe de flechas (*u'y*), associado aos meninos e homens de uma aldeia. Conforme muitos informaram, nestas flechas rituais[45] estariam os *nhe'ë* de todos eles, mesmo na ausência daqueles a que cada uma delas estaria associada. A mesma observação faria Miguel para as taquaras de dança no caso das mulheres e meninas, cujos *nhe'ë* portariam. Crianças e adultos, mulheres e homens, enfim, todos teriam seu nome-alma, de alguma maneira, guardados nesta casa.

Os comentários em geral sobre as flechas rituais, sobre *amba* ou *opy* enfatizam o ponto que Tereza Benites resumiu assim: "lá dentro da *opy'i* tudo alma da gente". Logo, a noção de reunião, conforme muitos frisam, não se restringe aos contextos efetivos de reza, mas abrange também os *nhe'ë* daqueles que não se fariam presentes nestas sessões, estendendo-se para além dos próprios moradores da aldeia em questão. Miguel comenta-o em português: "Na *opy* nossos espíritos todos reunidos (...) quando chega a tarde, *ka'aru*, tudo reunido, não é só uns, todo, mesmo, outros *tekoa*, não é só aqui".

Por um lado, há aqui uma referência à reunião para a reza que ocorre no cair da tarde, tal qual aconteceria na morada divina de *nhe'ë*, com a diferença que muitos Mbya observam de que na *opy* celeste de Nhanderu todas as almas se reuniriam no canto-dança, que lá não pararia, enquanto a reza-canto feita na Terra faria intervalos para descanso. Por outro lado, há aqui a noção de uma convergência muito maior que a de pessoas que efetivamente vêm ou podem vir à *opy*, ou seja, de uma comunicação estendida entre *nhe'ë* que alcançaria mesmo toda e qualquer pessoa mbya vivendo em algum lugar sobre a Terra.

---

[44] O termo *amba* é de uso muito comum nas aldeias do oeste paranaense que visitamos, ora parecendo corresponder à definição da própria casa onde se reunem as pessoas para a reza, ora mais especificamente ao recipiente utilizado para a feitura do *ykarai*, o batismo com água referido anteriormente.

[45] Cada flecha ritual destas deveria ser feita pelo pai de cada menino, conforme alguns informaram. Elas são sempre reunidas em um feixe, e permanecem amarradas junto à parede frontal das casas de reza, onde são depositados todos os instrumentos e objetos rituais. Cadogan asssistiu a um ritual entre os Mbya onde cada participante trazia tantas flechas quanto fosse o número de membros masculinos de sua família, entregando-as ao dirigente, que então as soprava com tabaco e com elas dançava, invocando os deuses para a proteção dos Mbya: "(...) para que a los seres ociosos (duendes), a los seres invisibles, a los habitantes de la noche, a los que se oye solamente (sin verlos), los que llevan el *jeguaká* hermoso [os Mbya] los afronten con valor" (Cadogan 1959b: 98).

É preciso considerar o que se diz no mesmo sentido sobre os efeitos da reza, assunto sobre o qual por diversas vezes fui instruída. Comentam os Mbya que, quando um xamã reza em sua *opy*, os resultados beneficiam não apenas os que se fazem presentes na reza, mas também os que permaneceram em suas casas e muito mais que isto, os que vivem em outras aldeias, até mesmo as mais distantes do lugar de onde se canta e reza. Assim, a *opy* não apenas é depositária, digamos, do *nhe'ë* das pessoas mas, através da reza, distribui o que se produz aí como forças existenciais para os que são dotados de *nhe'ë*, os Mbya.

Minha impresssão é que a *opy* potencializa a comunicação de *palavras* ou *nhe'ë*, almas que são, por definição, potências comunicativas. Meus dados etnográficos indicam (ainda que não me seja possível aprofundar o ponto) que este *lugar de comunicação de nhe'ë* envolveria não apenas o eixo cosmológico vertical da aquisição de poderes e conhecimentos enviados pelas divindades, mas também a intersubjetivade humana, isto é, certa comunicação entre *nhe'ë* dos que vivem em lugares distintos na Terra. Assim, por exemplo, sonhos que podem contar algo sobre parentes morando a distância poderiam estar associados à frequência à *opy*[46]. Mas, para além da questão da frequência a ela, esta comunicação no plano horizontal, digamos, parece ser um aspecto fundamental da reza.

É como se a *opy*, construída como *lugar de onde se dizem nhe'ë* (almas que são palavras e igualmente palavras que descem para ser rezadas - *nhe'ë porã* - e são, tal qual as almas, potências de vida) cumprisse a função de reunir o que na Terra vive de modo disperso. Ou, dizendo de outra maneira, é como se a cada lugar em que fosse viver um grupo de parentes, criando ali uma *opy*, um lugar de reza que costuma também ser referido pelo termo *yvy mbyte* ("meio da Terra"), ao fazê-lo, simultaneamente construisse seu contexto específico e provisório como um lugar mbya e fundasse este *lugar* (conceitual) amplo de reunião das almas-palavras dos Mbya que andam pela Terra. Pois, como vimos anteriormente neste trabalho, a compreensão da condição de vivente está aqui intimamente ligada à noção de andar e ao trânsito por lugares diversos.

Se assim podemos considerá-la, a *opy* mbya pode nos levar a uma imagem de totalização, que no plano do parentesco corresponderia à definição de uma coletividade de filhos de um mesmo "pai", Nhanderu. As *opy* na Terra concentrariam os cuidados deste grande pai e difundiriam amplamente as capacidades por ele transmitidas.

[46] Meu próprio hábito de freqüentar todas as noites a *opy* de Augustinho em Araponga serviu à explicação de um xamã sobre minha presença nos sonhos de um homem que aí estivera em visita, como mencionei no capítulo anterior.

Função xamânica, função ritual e parentesco: autoridade e autonomia

O comentário anterior sobre o xamanismo e a descrição do ritual de reza mbya permite-nos ressaltar alguns pontos. Primeiramente, as práticas que os constituem, o rezar (-*nhembo'e*), dançar (-*jeroky*), cantar (-*poraei*) e usar tabaco (-*pita*), para alcançar sabedoria e poderes de cura dos deuses, estão acessíveis a toda pessoa mbya, na medida em que esta se disponha e suporte dedicar-se a uma ou várias delas, o que é considerado tanto da perspectiva do investimento pessoal quanto da vontade de Nhanderu, digamos, para enviar a tal ou qual pessoa uma determinada capacidade.

O grau de investimento sobre estas práticas dá forma às funções de especialistas, isto é, à atividade daqueles que disponibilizam mais regularmente e de maneira mais elaborada para os demais suas capacidades. Trate-se de rezadores, cantores, curadores. Sua função é fundamentalmente a de proteção ou a de cura-prevenção no sentido mais amplo que tenho sugerido para a abordagem da saúde enquanto tema central da vida dos Mbya.

Potencialmente, estas práticas são sempre produtoras de benefício para quem se dedica a elas e, também, para aqueles a quem sejam disponibilizadas. A reza parece fazer esta disponibilização ao máximo, pois alcançaria mesmo o "grupo" que jamais se reúne efetivamente, a coletividade de humanos em sua maior abrangência.

Na prática esta potencialidade pode desenvolver-se de modo a produzir configurações mais ou menos evidentes de uma direção xamânica, processos em que um *opita'i va'e* torna-se em grande medida (ou, pelo menos para um conjunto de situações de vida) um aconselhador de reconhecida "sabedoria" entre os que tendem a procurá-lo para orientar suas próprias condutas, podendo optar inclusive por permanecer junto deste "orientador" ou "guia", acompanhando-o em seus deslocamentos por lugares (veja-se o capítulo 2).

Mas o que a análise anterior do ritual e da função xamânica demonstra, também, é que há um movimento na produção de conhecimento xamânico, podemos dizer, que nunca permite a fixação de maneira absoluta de uma tal posição. Ou seja, esta nunca seria capaz de sobrepor-se à lógica do xamanismo enquanto produção de saberes-poderes no seu sentido mais abrangente. Daí a questão da *verdade* ou do acreditar/não acreditar estar sempre a acompanhar o comentário sobre a atividade dos xamãs.

Os desenvolvimentos nas seções anteriores permitem-nos alguma conclusão sobre o terreno e o modo de constituição da questão da confiança na prática xamânica. Sustentada em grande medida pelo parentesco, a função xamânica não se submete a ele. Originada na capacidade pessoal, sempre é considerada no terreno das múltiplas possibilidades de seu uso.

Há sempre um desejo de pôr-se sob a proteção de um xamã e um lugar de possível desconfiança de sua capacidade; sempre uma tendência a instituir pajé e a não submeter-se plenamente à sua posição.

Esta não-fixação absoluta de uma posição de orientação que, a despeito disto, pode tomar forma em diversos contextos locais mbya, exemplifica-se na presença de inúmeras falas - algumas aparentemente paradoxais - que se ouve entre os Mbya: "o pajé é que sabe", "o pajé não mente", "aquele pajé [um especialista em particular] nunca mente", "tem que acreditar no que diz o pajé", e ainda "hoje ninguém acredita (mais) no que diz *xeramoi*", "hoje não tem mais pajé que sabe [como os antigos]" etc. Tais frases apresentam, além de um discurso que opõe "o antigo" e o atual, a oscilação entre o acreditar e o não acreditar a que estariam submetidos os saberes-poderes de todo xamã e que se atualizariam na conduta das pessoas em relação a diversas matérias e contextos de vida.

Este parece ser, afinal, o tratamento mbya dado ao xamanismo e também ao parentesco, cuja função primordial não é outra que a da proteção à saúde e atenção à condição de satisfação e alegria da pessoa. Histórias mbya em torno do tema da obediência e desobediência aos parentes-xamãs, ou, mais especificamente, aos *nhanderu*, estes orientadores-xamãs de grupos de parentes, parecem elaborar claramente o ponto.

É sempre por não acreditar no que sabem (porque antevêem) seus pais, que jovens acabam por deixar a condição humana, acompanhando um bicho que lhes aparece como gente em circunstâncias que poderiam ser evitadas caso soubessem ouvir, escutar com atenção, acreditando e seguindo a recomendação dos parentes.

As narrativas míticas sobre a conversão de pessoas em animais, bem como os discursos atuais em torno do perigo de "tornar-se [um determinado] bicho" (*-jepota*) põem sempre em foco a obediência ao parente mais velho, ou mais precisamente ao pai e seu conhecimento (xamânico). Demorando-se na roça em desobediência ao pai rezador que estava prestes a alcançar a imortalidade, sua filha é transformada no pássaro *piritau* (Cadogan 1959: 135, 1955: 152). A mesma desobediência à determinação do pai (quanto à consignação para casamento, neste caso) teria levado um grupo de moças a serem transformadas em abelhas *eirusu* (idem: 126)[47]. Diversas histórias e comentários que ouvi em torno do *–jepota* reafirmariam a impropriedade da vítima não acreditar nas proibições do pai. Orientados para não ir ao mato (*ka'aguy*) em determinado dia, jovens desobedecem a seus pais, encontrando aí

[47] A observação de Cadogan sobre a questão da obediência a esta altura é de grande interesse para o que sugerirei a seguir: "El código mbyá exigía obediencia absoluta a su padre, pero de que esta ley no siempre se cumplia, ni en la antiguedad, constituye una prueba esta fábula" (Cadogan 1959: 126).

com animais que lhes aparecem como humanos e os levam, em seguida, para viver junto deles. As recomendações atuais lembram sempre o risco presente em uma narrativa bastante conhecida em que um rapaz que, em busca de caça, encontra-se com *koxi* (porco) no mato, acompanhando-o até a sua morada.

Na versão que Ilda me contou em janeiro de 2004, o pai recomendou pela manhã a seu filho, um jovem de cerca de vinte anos, que não fosse ao mato naquele dia, o que, em princípio, o rapaz aceitou. "Acreditou no pai, ficou", comentou Ilda. Mas passadas algumas horas, o rapaz mudaria de idéia, dizendo à sua mãe do intuito de ir ver as armadilhas e trazer carne (*xo'o*) para a refeição. A mãe não teria dito nada em contrário e o rapaz saiu, então, com seu arco (*guyrapa*). Antes que chegasse no local da armadilha, viu um bando de porcos (*koxi*) comendo e pensou em matar algum e levar até a *opy* (v. nota a seguir) logo em seguida vendo, sentada próximo da armadilha, uma mulher muito bonita, de cabelos compridos, que lhe falava. Era *koxi* que lhe aparecia como uma jovem e chamava-o para ir com ela. Deixando o arco e flechas no chão, o jovem a acompanhou. A narradora comenta: "Se naquele dia não fosse [ao mato], se ouvisse o que o pai falou, não ia acontecer isso". Continua, então: "Aí sumui", "*koxi ogueraa*" (o porco levou-o). Na sequência da história, *koxi* atravessa uma grande água com o rapaz, que, chegando ao outro lado, contudo, acaba não querendo ficar no mundo dos porcos nem casar-se com a filha do chefe que lhe é oferecida. Na versão de Ilda, é "mandado de volta por Nhanderu"[48], devendo achar meios de retornar à sua aldeia. Depois de ser atravessado de volta na água pelo jacaré, é por este perseguido (pois o teria enganado em conversa) e passa em várias aldeias onde recusa os alimentos oferecidos por suas gentes (não Mbya), sempre tentando chegar de volta aos seus. Enfim, conseguindo achar novamente sua

[48] Dizem os Mbya que *koxi* é "bichinho de Nhanderu", isto é, animal doméstico de Nhanderu (*Nhanderu rymba*). Assim, seria capaz de atravessar a água, indo e voltando rapidamente da morada de Nhanderu à Terra, onde vivem os humanos. Conforme Nírio, sendo achado em armadilha, pode ser consumido, mas deve ser antes tratado pelo xamã: "agradece a Nhanderu, o pajé tem que fazer oração na *opy*, depois pode comer, até o que matou (capturou), o pajé faz oração para não fazer mal a ele. Tem que ser comido todo, não pode sobrar nada". Complementou Ilda, noutra ocasião: "daqui da Terra é o único bichinho que passa para junto de Nhanderu (...) se alimenta de *mandu'i ju* ("amendoim divino, eterno"), *avaxi ju* ("milho eterno"), na Terra não come quase nada (...). Pode pegar [ser capturado] na armadilha, mas não matar direto". Não cheguei a ver um ser capturado e consumido. Em Boa Vista, o xamã Marcelino mantinha um destes como seu animal doméstico. Na narrativa, *koxi* é associado diretamente ao domínio divino, pela referência à dieta do jovem quando junto dos porcos, conforme adiante, e pela própria citação de Nhanderu. levava-se a caça até a *opy*, o que ainda hoje deve ser feito no caso de capturar-se uma espécie em particular, a paca (*jaixa*), que, conforme a mitologia, teria se originado dos ossos da mãe de Kuaray, que este não conseguiu levantar, fazendo-a reviver. A caça capturada deveria, então, ser levada à *opy* para ser enfumaçada (com *petÿgua*) pelos xamãs, tratamento que jamais observei durante minha estadia nas aldeias. Sobre o tratamento da caça, Nírio observou ainda que também a paca (*jaixa*), quando capturada, deve ser levada até a *opy*. Conforme a mitologia, este animal teria se originado dos ossos da mãe de Kuaray, que este não conseguiu levantar para fazer reviver. Na *opy*, a paca deveria ser enfumaçada com *petÿgua* pelos xamãs, antes do consumo. Jamais pude observar a captura e consumo de uma ou outra destas espécies durante minha estadia nas aldeias.

casa e sua mãe, acaba morrendo ao lembrar da "farinha de amendoim eterna" (*mandu'i ju'i*) que havia consumido na morada do dono dos porcos[49]. Há um conjunto de elementos que mereceria análise na descrição como um todo, mas a ênfase que a própria narradora faz merece atenção. Ilda enfatiza os conselhos dos parentes mais velhos, observando recomendações semelhantes de seu próprio pai xamã, que afirma a necessidade de andar com cuidado ao deixar a casa. Quando se escuta alguém que chama no mato, não se deve olhar "para ver que gente vem atrás"; se se escuta um assobio ou algo semelhante, não se deve responder. Assim ela própria faria, andando sozinha como faz pelos caminhos entre Araponga e o sítio onde mora seu marido ou a caminho da cidade. Não deixa de frisar: "lembro sempre o que o meu pai falou quando eu tinha quatorze anos. Daí que não me acontece".

Voltando à minha linha de argumentação, sugiro que tanto no xamanismo como no parentesco estão contidas sempre duas possibilidades em termos de orientação da conduta pessoal: a de colocar-se sob a proteção do parente/xamã e a de seguir, digamos, a própria inspiração.

Esta oposição não apenas pode ser compreendida no nível pessoal, mas também no seio de um agrupamento de pessoas que, sob a orientação de um *tamoi*, desfaz-se a partir da emergência de uma nova posição de orientação em seu interior, isto é, quando certa parcela daquele agrupamento separa-se do mesmo para, por exemplo, fundar uma nova localidade (v. capítulo 2).

Tenho a impressão de que o discurso afirmativo da sabedoria dos antigos (*ymaguare*), que associa o fazer-saber dos que viveram antigamente (particularmente, os xamãs) ao que é representado como um código de condutas apropriado aos "guarani", o dito *nhandereko* ("nosso modo de viver", "nossos costumes") reproduz-se justamente nas aldeias contemporâneas ao vincular-se aos interesses de legitimação de posições atuais de orientação[50]. No mesmo sentido operaria certo modo de representação da autoridade dos próprios deuses sobre seus auxiliares divinos, *Nhanderu rembiguái* ("servos" de Nhanderu, "os que são mandados por Nhanderu)[51].

---

[49] A versão de Ilda é próxima àquela apresentada em *Ayvu Rapyta* do jovem que havia sido instruído pelo pai para ir ver as armadilhas, mas não seguir os rastros de porcos, e fazendo-o encontra-se com o "dono" dos porcos que lhe oferece as filhas em casamento (Cadogan 1959: 155-156). O mesmo autor descreve uma versão similar entre os Chiripá sob o título "*Kunumí ojepotá va'ekue Tajasú re*" (Cadogan 1959b: 79), já mencionada na nota 19 do capítulo 4, com a observação da ênfase dada por este subgrupo ao motivo da quebra do resguardo por nascimento de filho ou filha pelo homem.

[50] Por outro lado, o vínculo entre tempo "antigo" e sabedoria-poder parece estar relacionado a um modo de pensar a equivalência entre conhecimento e continuidade de que tratarei a seguir neste capítulo.

[51] Uma representação da autoridade do pai como aquele que comanda o fazer dos (filhos) que lhe obedecem e auxiliam desenha o mundo divino, nesta narrativa, aproximando-o inclusive de uma espécie de organização

A distinção entre o antigo e o atual nos termos do conhecimento verdadeiro[52] e do não (mais) verdadeiro respectivamente serve simultaneamente à busca de legitimação dos que seriam os atuais portadores deste saber dos antigos, ou seja, os "antigos" de hoje e notadamente os xamãs (velhos), e, por outro lado, à justificativa da postura, digamos, de questionamento da autoridade, que não deixaria de atualizar-se a partir do que chamei acima da inspiração própria.

Histórias de "antigamente", a propósito, não só apontam a antiguidade dos temas da desobediência e incredulidade (no poder xamânico), como vimos acima[53], como também demonstram que é preciso estar atento à formas de agir não condizentes com os ensinamentos de Nhanderu. Lembremos as histórias dos xamãs antigos que vestiam a pele do jaguar e comiam gente (capítulo 3). Se os xamãs antigos eram os que verdadeiramente sabiam agir conforme rezaria um código deixado pelos próprios deuses, se chegavam a adquirir a capacidade mesmo de imortalizar-se como as próprias divindades, eram igualmente tão poderosos para assumir plenamente a posição contrária, do protótipo da animalidade, comedor de carne humana[54].

As falas contraditórias que cito acima viriam demonstrar, ao que parece, justamente que a oposição entre o saber e o não-saber, entre verdade e inverdade traduz uma dinâmica fundamental que estaria já presente no tempo antigo e continua a pôr em movimento a vida dos Mbya contemporâneos, atualizando oposições que utilizam-se, inclusive da distinção

---

militar, do comandante e seus soldados, a que já me referi no capítulo anterior. *Xondáro*, como vimos, é um termo apropriado no contexto da dança ritual (cf nota 38 supra), mas que serve também à representação deste "exército" que poria em prática os designos da divindade (v.nota 71, capítulo 4). Tal imagem de um mundo divino assim ordenado parece vincular-se, ainda, a um discurso da "lei" ou do respeito à lei, igualmente situado, nas narrativas, particularmente no tempo "antigo", mas que pode ser também explicitamente apropriado na tentativa de legitimação de uma posição atual de autoridade. Assim, o cacique e xamã Augustinho faz questão de afirmar, em certos momentos, a existência de "leis" e de "polícia" em "sua aldeia". Uma etnografia deste discurso sobre as "leis" pode ser lida no livro de Chase-Sardi (1992).

[52] Ou verdadeiramente "guarani", no sentido do que seria realmente apropriado à conduta destes, pois corresponderia ao que os próprios deuses teriam posto como condutas a serem seguidas por seus filhos e filhas na Terra, conforme o discurso do *nhandereko*.

[53] Chamo a atenção aqui para o tema da incredulidade da mulher em relação ao poder xamânico de seu marido, como se vê, por exemplo, na versão nhandeva do mito de Nhanderu Guasu, que abandona a Terra e a esposa humana que não teria sido capaz de acreditar em sua capacidade de fazer crescer o milho logo após a semeadura (Bartolomé [1977]1991: 44). Assim também na argumentação de um xamã mbya que não teria conseguido fazer reviver os ossos de sua neta por conta do descrédito de sua esposa, que não quis acompanhá-lo em mudança a um local indicado pelos deuses (Cadogan 1959: 52).

[54] Há certamente uma marcação de *yma* como tempo em que os saberes-poderes xamânicos eram mais eficazes e as transformações tinham lugar. Assim, também, as narrativas sobre transformações de pessoas que "se tornaram onças" (*xivi re ojepota*) ou bichos que habitam as águas (*yakãpygua*) etc costumam ser acompanhadas do comentário de que isto acontecia mesmo antigamente, hoje já não mais. Note-se, contudo, que o comentário não desfaz a atenção constante na prática (entre os Mbya contemporâneos) a possíveis evidências de que alguém esteja assim se transformando, e são conhecidas histórias recentes sobre o tema. Dizer que acontecia antigamente não exclui a possibilidade de que algo semelhante ocorra (efetivamente) agora. Suspeito que na percepção dos poderes dos atuais xamãs o "antigo" opere da mesma maneira.

temporal para se construir. Xamãs antigos sabiam mais que os xamãs de hoje mas, tal qual antigamente, há xamãs que sabem verdadeiramente, enquanto outros nem tanto. Obediência é recomendável, e atenção para além dela é imprescindível.

Autonomia e autoridade seriam, penso, tendências que estariam sempre a atualizar-se nas matérias mais diversas da vida dos Mbya, pondo em movimento o parentesco e as escolhas pessoais. Na orientação das condutas como na organização dos coletivos, o que permanece em questão, enfim, é sempre a busca da proteção fundada num saber originado em Nhanderu que, no final das contas, é sempre matéria de interpretação.

Conhecimento e Duração

No capítulo 4 apresentei a noção mbya de *tekoaxy*, "vida imperfeita" que caracteriza a condição dos humanos na Terra, e observei a ênfase presente nos discursos e práticas do grupo sobre o aspecto da duração desta mesma vida na Terra. Como apontei já naquele momento e espero ter demonstrado ao longo do presente capítulo, a concepção mbya de *mba'ekuaa*, "conhecimento" ou "sabedoria" originada da divindade (que cede entendimentos-poderes aos humanos) constrói-se na relação estreita com a questão que chamei, então, a do *ficar na Terra*. A abordagem do ritual e do xamanismo, da saúde e do contentamento ou alegria pessoal como temas centrais da vida mbya nas instâncias mais variadas[55] viriam confirmá-lo.

Entendimento e conservação da condição de vivente da pessoa são aspectos que nunca se desvinculam no pensamento mbya. Sem alguma sabedoria não é possível manter-se vivo, ou, dizendo de outra maneira, a trajetória dos humanos na Terra interrompe-se justamente quando falta a boa sabedoria adquirida dos deuses ou, o que dá no mesmo, quando usa-se outras formas de saber, ditas más ou feias *–vai*,.

O foco privilegiado sobre a vida terrena afirma-se igualmente quando se põe em questão a morte e o destino da pessoa. É destes temas que tratarei a seguir, partindo primeiramente do comentário de alguns textos mbya recolhidos por Cadogan em *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1959) e tomando a seguir observações etnográficas em torno dos temas da morte e da imortalidade.

[55] Abordagem que perpassa, na verdade, todos os capítulos. Veja-se a análise do tema dos deslocamentos territoriais nos capítulos 2 e 3; veja-se também o tratamento, no capítulo 4, dos estados de *nhe'ë*, desde o modo como consideram os Mbya a concepção, os estados da criança e sua condição de permanecer viva etc.

Meu interesse é aprofundar, a partir dos textos, a compreensão mbya da continuidade na temporalidade, trazendo à discussão a noção de "perfeição-maturação" (*aguyje*) de uso comum no ritual ou na fala da *opy* mbya. A partir daí, farei algumas sugestões a respeito do tratamento mbya à questão do destino, destacando principalmente que a morte não corresponde a processo transformador da pessoa na cosmologia mbya, que privilegiaria antes a condição longeva que a de imortalidade póstuma da pessoa.

Tempo "antigo" e tempo atual

A Terra que primeiro existiu, *Yvy Tenonde*, criada por Nhanderu Papa Tenonde, também chamado Nhamandu Ru Ete, foi destruída por um dilúvio que sucede o ato incestuoso de Karaí Jeupié, "senhor incestuoso", pondo fim aos seus habitantes, a primeira humanidade que teria sido capaz de alcançar o estado em que já não sofreria mais danos (*marã e'ÿ*) (Cadogan 1959: 57). A seguir transcrevo alguns trechos do capítulo "*Yvy Ru'ã*" ("Dilúvio") conforme registrado por Cadogan em *Ayvu Rapyta*:

> "*Yvy Tenonde gua kuéry*
> *Oupity pe ma o marã e'ÿ rã".*
>
> *Oñembo'e porã i va'ekue, i*
> *jarakuaá va'ekue ijaguyje porã,*
> *oóma o ambare rã re.*
>
> *A'e kuéry voí ombojera o yvy ju*
> *rupa rã Tupã Mirï ambápy.*
>
> *Ijarakuaá eÿ va'ekue, arandu vaí*
> *ogueno'ã va'ekue, ñande arygua*
> *kuérype ojeavy va'ekue oó vaí,*
> *ijaguyje amboae*."
>
> "Los habitantes de la Primera Tierra ya han alcanzado todos el estado de indestructibilidad.Los que rezaron en buena forma, los que poseyeron entendimiento, han alcanzado la perfección, se dirigen hacia su futura morada. Ellos mismos crean sus moradas de tierra eterna en la morada de los dioses menores. Los que carecieron de entendimiento, los que se inspiraron en la mala ciencia, los que transgredieron contra los situados encima de nosotros, se fueron en mala forma, sufrieron la metempsicosis". (Cadogan 1959: 57).

O trecho nos interessa particularmente pelo que aponta sobre o vínculo estreito entre o saber, o "entendimento" e o destino da pessoa. Seguem-se a ele alguns versos que relatam

sobre a "má conquista" daqueles que teriam "ido" como sapos, besouros ou veados[56]. E ainda pelo que ensina logo a seguir, quando do comentário do esforço que fazem, então, Karaí Jeupié e sua esposa para alcançar *aguyje*, que de início não obtiveram:

> "*Oyta Karaí Jeupié, kuña reve oyta;*
> *'yy py ojeroky, oñemboayvu, oporaéi.*
> *Oñemomburu: mokõi jachy aguépy imbaraete.*
> *Ijaguyje; ombojera pindoju ogue mokõi i va'e;*
> *Akãmy opytu'u oó ãguã o ambáre, ikandire ãguã*"
>
> "Nadó el Señor Incestuoso, con la mujer nadó; nel agua danzaron, oraron y cantaron. Se inspiraron de fervor religioso; al cabo de dos meses adquirieron fortaleza. Obtuvieran la perfección; crearon una palmera milagrosa com dos hojas; en sus ramas descansaran para luego dirigirse a su futura morada, para convertirse en inmortales". (Cadogan 1959: 57-58).

Não há dúvidas quanto ao objetivo do casal e o tema central de que trata o texto: é a condição imortal, indestrutível da pessoa que está em foco. Condição que mesmo os que "agiram contra" (*-jeavy*) as divindades primeiras, Nhanderu Tenonde kuery ou seus ensinamentos, poderiam, "fortalecendo"-se (*-mbaraete*) na reza, no canto, na dança, conquistar.

Reúno, para a abordagem do mesmo tema, o comentário sobre a criação da Segunda Terra, *Yvy Pyau* ("Terra Nova"), novamente conforme o coletou Cadogan entre os Mbya do Guairá.

Nhamandu Ru Ete, o deus criador primeiro, conversa com seus filhos auxiliares, os *Nhe'ë Ru Ete*, "Pais das 'Almas'" sobre a possibilidade de criação de uma morada terrena em substituição a *Yvy Tenonde*. Seguem-se os trechos em que Karai Ru Ete (o "Pai Verdadeiro Karai") e Jakaira Ru Ete (o "Pai Verdadeiro Jakaira") se manifestam respectivamente ante a proposta de Nhamandu (Cadogan 1959: 61-62):

> "*Cheé nañonói ete vaerã iare i vaerã eÿ. Cheé yvy aropochy ne. A'e va re: 'a'e noñono reeguái o yvy rupa rã i', ere chupe" (Karai Ru Ete).*
> *"Cheé añono pota ma che yvy rupa rã i. Che yvy o'ãyvõ ma ñande ra'y apyre pyre ve i kue: a'e ramo jepe, aroatachina vaerã; tataendy tatachina ambojaity i pota mba'ete i oiny vaerã tape rupa reko achyre*" (Jakaira Ru Ete)

[56] Assim também em um mito mbya descrito por Cadogan (Urutau), ao qual me referi anteriormente, a filha mais velha de um homem próximo a alcançar *aguyje*, desobedecendo-o, transforma-se no pássaro *Piri-taú*, acompanhando o pai e familiares ao "Paraíso", mas nesta forma, de *Piri-taú Ju*, da qual o *piri-taú* que vive hoje na Terra é a "imagem", *ta'anga* (Cadogan 1955: 152).

> "Yo en ninguma manera estoy dispuesto a crear algo predestinado a no perdurar; yo descargaría mi cólera sobre la tierra. Por consiguiente: 'El no tiene intención de crear para su morada terrenal', dile (Karai Ru Ete)".
> "Yo ya estoy dispuesto a crear para mi futura morada terrenal. Mi tierra contiene ya presagios de infortunios para nuestros hijos hasta la postrer generación: ello no obstante, esparciré sobre ella mi neblina vivificante; las llamas sagradas, la neblina he de esparcir sobre todos los seres verdaderos que circularán por los caminos de la imperfección (Jakaira Ru Ete)".

A partir daí, conta, então Cantalício, que ditou o texto a Cadogan, sobre a criação do tabaco e do cachimbo que Jakaira daria, então, aos filhos futuros da terra para sua própria "defesa" (*jekupe*)[57], e dos relâmpagos que enviaria para "iluminar mansamente" (*arojepovera mbegue katu*) os vales em meio às florestas.

Terra constituída por "imagens" (*ta'anga*) da Primeira, *Yvy Pyau*, a morada segunda e atual desta humanidade "verdadeira" dos filhos e filhas das divindades, já surge para não durar eternamente. Ao comentar a resposta de Karai Ru Ete ao mensageiro de seu pai Nhamandu, Cadogan observa, baseado nos comentários de seus instrutores: Karai Ru Ete antevia sua "ira" diante do mau comportamento dos habitantes futuros da nova terra, que "voltariam [como os que viviam em Yvy Tenonde] a pecar" (Cadogan 1959:61), desde modo não dispondo-se a dar origem a uma morada que estaria, então, "predestinada a uma existência efêmera" (idem).

Por outro lado, Jakaira intenta fazê-la, a Terra Nova, e cria, também, os instrumentos de proteção de seus habitantes. Uma atitude semelhante também pode ser observada nos relatos sobre o surgimento da Primeira Terra. Antes mesmo de dar origem à humanidade, Nhamandu havia criado os "fundamentos" da palavra e do canto, da conduta fundada no "amor" (*mborayu*), ou seja, aqueles instrumentos fundamentais à vida desta humanidade (Cadogan 1959: 19-23).

Creio que haja mais de uma forma de ler as condições que separam e relacionam os habitantes da Primeira Terra e seus sucessores na Terra Nova. Por um lado, parece haver uma definição bastante precisa sobre a condição de imortalidade que teriam alcançado os primeiros, passando a viver no paraíso. Seriam *até hoje*, então, o que se tornaram no momento do ingresso à nova morada que passa a ser morada "eterna" (*ju*). Nem todos passariam do modo desejado, lembremos. Houve os que teriam alcançado formas outras (*aguyje amboae*),

[57] O termo utilizado aqui é *jekupe*: "defender-se", literalmente "colocar-se detrás".

indo para o paraíso como exemplares de espécies animais diversas. Mas quem foi, do modo que foi, tornou-se imortal.

O qualificativo que serve muitas vezes à referência a este modo de ser "eterno" é *ju*, vocábulo traduzido também como "áureo" (Cadogan 1991: 74) ou "amarelo" (Montoya 1876: 198v). As coisas ou seres de que se diz *ju* opõem-se, então, enquanto dotadas de "eternidade", à existência na Terra, cujas moradas - tanto a primeira quanto a atual - não teriam, ao final, capacidade de perdurar.

Um outro modo possível de abordagem da distância entre os que teriam alcançado a condição de imortalidade e os atuais humanos (Mbya) pode ser reconhecido quando passamos à análise da idéia de que esta Terra ou seus habitantes são imagens dos seres imortais da Primeira, ou seja, quando analisamos *ta'anga* enquanto reflexo de *ju*.

O termo *ta'anga* aparece nos textos míticos afirmando simultaneamente a qualidade não plenamente "verdadeira" do que tem existência terrena atual - que só os seres divinos e os habitantes de suas moradas teriam - e o caráter de "imitação" da existência atual em relação ao tempo mítico.

Não sendo absolutamente divina, esta existência, contudo, *reflete* condutas e criações das divindades. Isto tanto explicaria a presença atual de comportamentos bastante comuns que teriam começado com o feito de algum deus[58], quanto afirmaria a capacidade divina inscrita na experiência da humanidade atual. É este o ponto que pretendo aqui desenvolver.

O fato dos humanos serem imagens daquela humanidade divinizada dos primeiros tempos confere-lhes uma condição efetiva de acesso a saberes e poderes originários nas divindades. A propósito, vários momentos dos textos registrados por Cadogan ensinam sobre os meios para "fortalecimento" e "aperfeiçoamento" dos filhos e filhas divinos *quando vivendo na terra*, e contam das boas conquistas feitas pelos que se dedicaram intensivamente à reza, ao canto, ao bom comportamento para com os demais Mbya.

Minha hipótese é que o pensamento mbya, conforme expresso nos textos míticos aqui focalizados e também nos dados etnográficos apresentados neste tese, não cria uma ruptura radical entre a eternidade primeva e as imagens que vivem na Terra atual. E, assim sendo, ao invés de propor uma solução em tempo futuro de superação da condição mortal através e para

[58] Assim, por exemplo, no caso das condutas entre esposos, como apontam passagens em *Ayvu Rapyta* sobre o abandono de cônjuge ou o modo da conquista amorosa (Cadogan 1959: 71-72, 85). A explicação da origem torna-se clara em comentários como "Ñande Ru ñande reko rã ra'anga" ("Nuestro Padre sentó precedentes para nuestra futura conducta") (idem: 71).

além da morte, enfatiza a capacidade de duração que os viventes podem adquirir na experiência da vida mesmo.

Entre a imortalidade dos que se tornaram divinos sem morrer (pois esta e não a morte é a forma representada efetivamente pelos Mbya como meio de divinização da pessoa, conforme veremos a seguir) e a condição mortal dos que vivem nesta segunda Terra, estão as potências divinas fortalecedoras.

Por isto penso que a duração é o problema central nestes como em tantos outros momentos dos textos colhidos por Cadogan, o que a etnografia atual junto aos Mbya só vem reforçar. Durar é a questão. De modo que o comentário sobre o caráter efêmero da existência terrena destes seres enviados pelas divindades vem sempre acompanhado da orientação divina sobre os modos de se fazer esta mesma existência perdurar.

Dotados de meios de fortalecimento (*-mbaraete*), como aqueles utilizados pelo casal incestuoso que consegue, enfim, passar à nova morada sem perder sua humanidade, os habitantes da Terra Nova, filhos e filhas enviados pelos pais e mães divinos das "palavras-almas", *nhe'ë*, são capazes de proteger-se contra o que faz desta vida uma existência "imperfeita" - as forças *-axy* ("dolorosas", "imperfeitas") que se levantam na terra - fazendo, então, o que não dura durar. Este é o tom das passagens de *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1959) que comentam a reza, o uso do tabaco, a conduta moderada que evita a "raiva" (*-poxy*).

Se o que se busca é atingir um estado em que já não se pode sofrer mais danos, a conduta indicada nos textos é justamente aquela de neutralizar as forças danosas e seus efeitos, o que sempre corresponde, note-se, ao *fortalecimento da condição de vivente*. Quem vive com sabedoria (*mba'ekuaa*) adquirida das divindades, quem se fortalece na reza, no canto e no nome, enviados pelos pais e mães divinos, conquista repetidamente força para continuar, para somar dias à própria vida[59].

Detenhamo-nos, ainda, na noção de *aguyje*, maturação-perfeição que os habitantes da Primeira Terra, bem como os heróis divinizados míticos alcançaram em vida e lhes deu acesso ao paraíso.

O termo compreende os sentidos de "conquistar", "vencer", "sujeitar", "aperfeiçoar", "acabar", remetendo também à maturação dos frutos, "sazonar" (Montoya 1876:20v). Cadogan reconhece no vocábulo ambos os sentidos de "madurez dos frutos" e "perfeição espiritual" (Cadogan 1992: 21), e Dooley propõe como tradução as noções de "transformado", "sublimado" (Dooley 1982:26). Mais especificamente corresponderia ao "estado que (...)

[59] Veja-se sobre a noção de fortalecimento (*mbaraete*), de uso farto no contexto da reza, no capítulo 4.

permitiria ingressar ao Paraíso [a um homem, com os que leva junto consigo] sem sofrer a prova da morte (...)" (Cadogan 1955: 152). Como contam os relatos sobre tais eventos – tanto nos textos colhidos por Cadogan quanto nas falas pronunciadas atualmente entre os Mbya que vivem no sudeste do Brasil - *aguyje* consegue-se depois de muita dança e canto-reza e costuma envolver uma "larguísima peregrinación através del mundo", como seria o caso dos grande xamãs ou "heróis divinizados" que viveram já na "Terra Nova" e o teriam conquistado (Cadogan 1959: 143-148).

A passagem ao "paraíso" (cuja definição forte é a da durabilidade, da não-corruptibilidade, *marã e'y*) aparece como ponto culminante ou desfecho de uma luta contra as forças da corrupção que caracterizam a vida na Terra. Ou seja, o sentido da maturação aqui, passagem para o incorruptível, parece ser fundamentalmente o da vitória sobre o que faz a vida acabar. Trata-se, antes de tudo, de evitar eventos ou processos que culminariam com a morte das pessoas. O que todos que alcançaram *aguyje* fizeram foi conquistar a capacidade de não sofrer danos sem passar pelo dano maior que é a morte, marcadora propriamente do fim da condição plenamente humana.

A "perfeição" é conquistada em vida, é um "amadurecimento" que exige um percurso longo e dedicação no uso de conhecimentos e poderes que vêm das divindades justo para fortalecer os que "ficam" (*-iko*) na Terra. Capacidades que podem converter-se em estado de incorruptibilidade na medida em que vencem continuadamente as forças impeditivas do "bom" (*porã*) estado ou conduta da pessoa. Aqui buscar os meios já corresponde a atingir, em certo grau, o fim.

Se a noção de *aguyje*, em certo sentido, pode ser lida como condição conquistada para o ingresso a uma outra vida, imortal, tal qual ocorreu com os que moravam na Primeira Terra, descreve igualmente a capacidade de *aperfeiçoamento* - pelo uso de saberes e poderes divinos - da existência humana terrena, que só pode continuar justamente por isto.

Ou seja, a definição do caráter corruptível da vida humana na Terra não anula as capacidades originadas no domínio da divindade (tal qual a própria Terra) de evitar a corrupção, o que se deve sempre estar alcançando, fazendo durar, então, a existência indefinidamente. O ponto importante aqui, sugiro, é que a consciência do efêmero não anula uma percepção sobre a possibilidade de duração *indefinida*. Minha impressão, lendo os textos apresentados por Cadogan e a partir da pesquisa junto a grupos que vivem hoje no litoral brasileiro, é que principalmente esta última dimensão assume um lugar central na cosmologia mbya.

Com isto quero dizer que a ênfase mbya está principalmente sobre a possibilidade ilimitada de adquirir *sabedoria para esta existência*. Assim, menos que uma separação radical entre um modo de vida perfeito em sua eternidade e outro imperfeito justo por que acaba, sugiro que os textos míticos e os relatos colhidos na minha pesquisa apontem para uma continuidade entre ambos. As coisas divinas põem-se a serviço de encurtar a distância, proporcionando aos humanos os saberes necessários para um modo de vida à maneira dos seus pais e mães verdadeiros (divinos).

A comsologia mbya não vislumbra um destino a ser cumprido em vida futura, no *post mortem*, quando as almas retornariam a seus lugares divinos de origem. Este corresponde antes a um modo divinamente orientado de vida na Terra, modo a que só os enviados das divindades fontes de *nhe'ë* têm acesso, e que igualmente afirma a não-finitude da "sabedoria" divina (ou da "palavra de Nhanderu", *Nhanderu ayvu*, como costuma-se ouvir nas aldeias), justamente o que confere durabilidade a todas as coisas. Sabedoria que não tem fim, que torna as vivências por ela instruídas igualmente duradouras.

Variações em torno da morte

Se, como foi proposto, a presença dos seres divinos na vida atual dos humanos está estreitamente ligada ao trabalho de manter a condição de vivente dos mesmos, o que é traduzido nos discursos e práticas dos Mbya contemporâneos em termos de saúde e contentamento, por outro lado, o discurso mbya que opõe os humanos de hoje aos seus antecessores dos primeiros tempos, humanidade "antiga" que dispunha de capacidade para tornar a própria existência tão duradoura que incorruptível, não deixa de atestar o limite atual da duração.

Em outras palavras, não se nega a consciência da morte em absoluto. Por outro lado, a conduta frente a ela não se atém à constatação de que morremos. Se a vida se acaba, deve-se evitar e combater o que a faz acabar, o que a corrompe, através da aquisição renovada de saberes e poderes das divindades. Contudo, quando a vida de fato se acaba, reconhece-se geralmente nas atitudes e práticas daquele que morreu o que lhe faltou saber, ou em que não acreditou, para estende-la ainda mais, deixando de aconselhar-se, pôr-se à escuta (*-japyxaka*) de Nhanderu[60].

[60] Devo dizer que faço aqui observações sobre atitudes em relação à morte entre os Mbya sem, contudo, ter presenciado qualquer evento de morte ao longo de minha permanência nas aldeias. Minha análise baseia-se no

Formas diversas de tratamento da mesma questão parecem ter sido elaboradas por outros subgrupos Guarani.

As análises de Nimuendaju ([1914]1987) e Schaden ([1945]1989 e [1954]1962) tratam do tema da morte tanto na abordagem da cataclismologia (medo de uma destruição futura do mundo) quanto em informações etnográficas sobre a aceitação resignada ou mesmo o desejo voltado para a própria morte.

A cataclismologia, tema notavelmente ausente entre os Mbya (Cadogan 1959, Schaden [1954]1962), veio a ocupar um lugar-chave nas interpretações que Nimuendaju e Schaden fazem das migrações de grupos guarani em geral, na direção do litoral atlântico em fins do século XIX e início do século XX. É o medo de *mba'e megua*, o "fim do mundo", que mobiliza estes migrantes, conforme os autores, até o lugar de onde poderiam alcançar a condição de ingresso à "terra sem mal" sem passar pela morte, isto é, antes da destruição da atual Terra.

Em sua etnografia, Nimuendaju aponta a diferença de atitude entre os Apapokúva, quanto ao medo que teriam dos mortos, evidente e generalizado, e a aceitação da morte, apresentando um relato sobre a expectativa tranquila com que um homem aguardaria e, mais que isto, daria orientações para procedimentos em relação à sua própria morte. O "sangue frio admirável" com que alguém prestes a morrer encararia sua morte deve-se, na visão do autor, tanto ao "temperamento dos índios" quanto às "convicções religiosas" que deixariam "o Guarani (...) absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma" (Nimuendaju [1914]1987: 35-37). Quanto a este destino, Nimuendaju refere-se diretamente ao fato de não haver entre os Apapokúva qualquer temor a um inferno ou purgatório. Enfim, esta segurança de uma vida no "Além" e o tipo de temperamento resultariam numa atitude que o autor interpreta como desejosa do desfecho: "[o moribundo] não só tem que morrer, como também quer morrer" (idem: 36).

Diz ainda o autor que a separação dos parentes deixados neste momento não tem maior peso para quem morre, já que "a fé no renascimento abre a perspectiva de em breve estar de novo entre eles" (idem), fé, contudo, que não resulta em atitude semelhante por parte dos que ficam, nesta hora cantando e chorando pelo morto. A seguir, Nimuendaju comenta,

---

relato de várias pessoas sobre fatos que presenciaram ou de que souberam, e também em comentários mais gerais sobre o tema e matérias a ele associadas.

então, o fracionamento da alma na morte e a viagem que *ayvukué*, sua porção divina, faz para o "Além"[61].

Schaden, em sua tese de doutorado, referindo-se à perspectiva cataclismológica e ao medo da morte antes do fim do mundo, chegou a utilizar a expressão "religião do desespero" para caracterizar o "pessimismo" que orientaria os Apapokúva (e tribos afns), "descrente[s] das qualidades de seu próprio povo, e receando a próxima destruição da terra", o que, do ponto de vista de uma análise dos processos "aculturativos" pelo autor demonstraria um evidente "fenômeno de desorganização religiosa" (Schaden [1945]1989: 120).

Mais tarde, em seu livro "Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani", o próprio etnólogo iria rever esta interpretação, a partir de uma leitura mais abrangente e cuidadosa sobre a "religião guarani", em que sugere a "combinação de terror com esperança de salvação à última hora" como a resposta "tipicamente Guaraní" à questão da "superação psíquica da morte", para a qual toda e qualquer religião buscaria suas próprias respostas (Schaden [1954]1962: 176). No caso guarani, aponta o autor, o "mito do Paraíso" (tupi-guarani) viria a ocupar um lugar central, particularmente a partir de sua combinação com os ensinamentos jesuíticos sobre o "Juízo Final", isto é, numa articulação tipicamente "guarani" dos temas míticos da "terra sem mal" e da destruição futura da terra. Nas palavras de Schaden, "fruto, provavelmente, de semente jesuítica lançada no solo fértil das idéias tradicionais indígenas" (ob.cit: 176-177). A destruição iminente da terra e a noção de redenção seriam aqui os aspectos fundamentais desta forma religiosa.

Ao tratar da questão da morte em vários momentos do livro, Schaden aponta a "atitude ambivalente [do Guarani]" que oscilaria entre o "medo instintivo e muito humano da morte" e o que reconhece como "desejo profundamente religioso de morrer", isto é, "desejo de ir para o Além" (Schaden [1954]1962: 133). A ambivalência se expressaria, por exemplo, na presença simultânea de rezas para "suplicar vida longa" e para "pedir a morte", que o autor afirma existirem "pelo menos entre os Kayova", onde as rezas ditas *oñeëgupí* remeteriam à subida da alma para o céu e entre os quais rezar-se-ía também para ter a visão de *Kéý*, isto é, *Paí Kuaráry*, divindade cuja primeira visão provocaria a morte breve do vivente (idem).

Tal desejo pela morte foi, ainda, como conta Schaden, o que teria levado o ñanderu Sebastião do Araribá a deitar-se em seu jirau e deixar de alimentar-se (entendendo, por suas

[61] Quanto ao canto executado por xamã (*ñeëngaraí*) para encaminhamento da alma ao Além descrito noutro momento deste mesmo texto por Nimuendaju (ob.cit.: 31), observo que desconheço informações sobre prática semelhante entre os Mbya, que, contudo, lançariam mão de rezas para fazer reviver (*eepy*: "resgatar o dizer", "ressuscitar") alguém prestes a morrer (Cadogan 1959: 101, 105).

"vivências pessoais", que teria chegado a hora dele próprio morrer), "não pensando em outra coisa senão na reunião com os deuses" (ibidem).

Ao que parece, nos exemplos apresentados por Nimuendaju e Schaden, e também no que se pode ler em etnografias referentes a grupos kaiowa, o tema da destruição futura da terra une-se à noção de uma existência póstuma divina (eterna, sem "males", ou seja , sem doença, indestrutível), o que conflui, então, para um desejo do *fim* da experiência terrena.

Schaden chega a falar mesmo em uma "tanatomania" guarani, o que não exclui, contudo, sua percepção da ambivalência, ou seja, que o desejo pela morte, baseado numa aposta futura não anula plenamente, por outro lado, o desejo por esta vida, como vimos.

Parece-me interessante tomar ambos os movimentos, um que mira o futuro, outro que enfatiza a vida atual, como variações sobre um mesmo tema: o da finitude da vida humana na terra ou o da "vida breve" (Lévi-Strauss 1991[1964]). Acelerar o processo desta vida para a realização de um destino que se alcança através da morte ou deixar a Terra antes que venha a sua destruição (por um cataclismo), mas sem morrer, ou, afinal, superar a morte fortalecendo a vida na Terra seriam, enfim, *versões guarani de um mesmo problema*. Ao fim, todas são maneiras de tentar escapar à destruição, que podem expressar-se na forma desesperada de fuga do fim (cataclismologia), em atitude tranquila ou desejosa diante da morte (passagem para um "Além"), ou na aposta, digamos otimista, sobre os meios de continuar, fortalecendo-se sua própria existência. Neste último pólo, sugiro, estão os Mbya, cuja mitologia e cosmologia não realizaram um investimento maior nem sobre o cataclismo, nem sobre uma vida depois da morte[62].

Se existe alguma consideração sobre o *post-mortem* entre os Mbya, para estes a trajetória do vivente termina com a separação ou descolamento de seu *nhe'ë*, alma, que se eleva ao lugar divino de onde teria vindo para nascer, o evento da morte sendo justamente

[62] Estas observações deveriam dar lugar a uma análise comparativa muito mais ampla, pondo em discussão as variações guarani com outras cosmologias no continente. Na impossibilidade de desenvolvê-la, observo, contudo, uma aproximação que me parece direta do que sugiro para os Mbya com os Parakanã. Conforme aponta Carlos Fausto, os Parakanã, ao abolir de sua cosmologia o destino da alma imortal divinizada, enfatizariam o desejo da permanência: "A máquina cosmológica não se põe, assim, a serviço de um desejo de imortalidade futura, mas da permanência, conquistada no presente" (Fausto 2001: 409). É certo que as vias para esta conquista, num e noutro caso, se afastam radicalmente, na medida que o xamanismo guerreiro ocupa o lugar preponderante na cosmologia parakanã. Como demonstra o autor, é através da relação com os inimigos, via guerra ou sonho, que os Parakanã conseguem "emperra[r], ainda que de modo provisório, a máquina escatológica" (idem). Em contraste com as cosmologias tupi em geral, esta cosmologia teria substituído "a relação vertical homens-deuses (...) pela relação horizontal homens-inimigos" (idem: 409-410). De toda maneira, por meios absolutamente distintos (pois os Mbya buscam modos de permanecer através da relação continuada com os deuses), o que se deseja, num ou noutro caso, é a capacidade "daqueles que permanecem", *iteka wa'e* (parakanã), *iko va'e* (mbya).

marcado pela distinção entre o que fica na Terra e o que vai para junto de Nhanderu na decomposição da pessoa.

Apesar desta condição futura, em um mundo de *nhe'ë*, ser representada como incorruptível, sem doença, sem cansaço, e de participação contínua no que é pensado como a *opy* de Nhanderu, mundo, portanto, onde as almas estão sempre se alegrando no canto-dança, apesar disto, não se lança sobre esta existência um olhar desejoso. No máximo, o que parece ocorrer em alguns casos é a aposta numa espécie de continuidade que estaria representada na possibilidade de voltar à existência terrena o *nhe'ë* de alguém, isto é, através do nascimento de uma nova criança[63].

Conceber um mundo de almas além desta vida não o torna necessariamente atraente, não faz dele uma solução para a destruição a que a vida humana está sujeita. Ao afirmar isto, sugiro que, para os Mbya, não é esta condição de imortalidade que é enfatizada pela cosmologia, mas antes o controle da mortalidade dos viventes, e, ainda, não é a destruição da Terra considerada em sua totalidade que prevalece, mas a condição de duração-continuidade dos eleitos (Mbya) que a habitam.

Neste sentido, observo uma elaboração importante feita pelos Kaiowa quanto à concepção da Terra como ser vivente (Melià, Grunberg e Grunberg 1976: 204) ou um "corpo murmurante" (Chamorro 1998: 120) e a responsabilidade dos humanos para com sua conservação. Sua continuidade dependeria da manutenção de um "equilíbrio cósmico" (Thomaz de Almeida e Mura 2004: 66) que, ameaçado, poderia levá-la à destruição, perigo a que estaria constantemente sujeita.

A propósito, manter a vida ou dar cabo dela, conservar a Terra ou destruí-la parecem temas altamente versáteis na experiência de grupos kaiowa. Assim, por exemplo, ao tratar da feitiçaria, que Schaden entende contaminar o domínio "religioso" entre os Kaiowa, o autor menciona o evento de uma "dança furiosa" (provavelmente uma "reza de fazer mal", *mbórahêi ivaí*) feita com a intenção de "destruir o mundo" por Paí Chiquinho, xamã de Panambi à época do loteamento oficial das terras ocupadas pelo seu grupo (Schaden [1954]1962: 129).

Duas décadas mais tarde, a partir de uma pesquisa de campo feita na mesma aldeia (chamada, então, Panambizinho), Graciela Chamorro observaria o evento dos suicídios de

[63] Refiro-me aqui à possibilidade de volta ocasional do *nhe'ë* de uma criança morta em nova criança, quando Nhanderu "sentiria pena" da mãe ou pai, conforme dizem os Mbya e foi observado no capítulo 4. Ao contrário de Schaden que interpreta a possibilidade de renascimento entre os Nhandeva como afirmação de que "a morte não equivale necessariamente a destruição" (Schaden [1954]1962: 133), penso que esta possibilidade indica justo que o lugar da continuidade, quando ela se faz possível, é aqui, na Terra. Veja-se adiante sobre a revificação dos ossos e o destino de *yvy marã e'ÿ*.

dois genros do mesmo Pa'i Chiquito, e de Ramonita, por meio do uso de veneno, seguidos, mais tarde, pela morte de dois homens que se enforcaram também nesta aldeia (Chamorro 1995: 65-66).

Deste modo, a ansiedade para alcançar *yvyaraguije* - "tempo-espaço perfeito", conforme a tradução que a autora faz do termo (idem:64) -, que desde Nimuendaju teria sido observada, e que Chamorro reconhece na década de 1990 nos cantos da rezadora Dolícia, parece encaminhar as pessoas tanto na direção da morte quanto na do "rejuvenescimento"[64]. Como informa adiante a autora:

> "Eventualmente, hombres y mujeres kaiová ya anduvieron por el *tape aguije* para renovarse (*oñemyatyrõ haguã*) y para convertierse en *hechakáry*, líderes espirituales que no sólo son oyentes de la palabra, sino también sus visionarios. Nimuendaju (1915, p. 288) registró algo similar entre los Tembé del Amazonas. Este grupo buscaba llegar a un lugar de bienaventuranza (*ikaiwera*) poseedor de atributos semejantes a los del yvyaraguijé de los Kaiová. Allí los viejos no caminan para la muerte, sino para el rejuvenecimiento" (ob. cit.: 66, grifado por mim).

Se a cataclismologia não é reconhecível entre os Mbya, certamente o tema do reavivamento tem uma presença marcante na cosmologia do grupo, especialmente em sua associação ao tratamento dos ossos. Cadogan nos apresenta a história de Takua Vera Chy Ete, que alcançou *aguyje* após ter rezado sobre os ossos do filho morto, que volta então à vida sendo chamado pelos deuses de Takua Vera (1959: 143-144). E, como na história desta mulher que se imortaliza, em muitos outros momentos de *Ayvu Rapyta* o autor faz menção à prática da conservação dos ossos em recipiente de cedro na *opy*, que teria sido possivelmente universal entre os Mbya (idem: 51). *Kanguekue omboetery* ("fazer circular pelos ossos o dizer") é o modo de referência à possibilidade de ressuscitar o esqueleto de parentes mortos por xamãs que, por sua vez, se fortaleceriam rezando com este intuito. Em um exemplo citado por Cadogan, Tomás, um xamã que assim conservava os ossos de uma neta por acreditar na mensagem divina que o havia orientado neste sentido, observa, em complemento, que a mudança para um outro lugar igualmente indicada pelos deuses tornaria possível que se

[64] A propósito, ainda que reconheça a expectativa "ansiosa" em relação ao fim desta Terra e a presença de figuras apocalípticas em relatos sobre o tema, Chamorro aponta, por outro lado, elementos que lhe permitem tratar a questão nos termos de "fins e recriações do mundo" (idem:61), apontando, por exemplo, a noção kaiowa de que o milho, *avati jakairá*, é sinal dos primeiros tempos deixado pelas divindades, *Tupã Ñandejára*, a cada ano renovado, o que é garantido pelo canto e pela dança a que os Kaiowa devem se dedicar. A mesma idéia de renovação estaria, também presente, no canto-reza que exalta Pa'i Kuara (correspondente ao Kuaray dos Mbya), que "siempre de nuevo nace, *asojavo*, trayendo a la luz innúmeros atributos vitales para el Kaiová" (ibidem: 62).

reencarnasse a menina, o que não se concretizou, contudo, pela incredulidade de sua esposa, que se negava a ir junto para o referido local (Cadogan 1959: 52) [65].

A "esperança de que os ossos não se convertam em terra", presente no texto de rezas que o autor apresenta a seguir (idem: 53-54), ainda que ligada a práticas que teriam caído em desuso, como indica Cadogan nestas páginas, não deixaria de ser um tema-chave da cosmologia mbya.

Quanto ao tema da destruição da Terra, não se pode dizer que esteja completamente ausente entre os Mbya, conforme demonstra o trecho anteriormente transcrito de *Ayvu Rapyta* referente à criação de *Yvy Pyau*, a "Terra Nova". Não se trata, contudo, de um tema de maior interesse entre os Mbya contemporâneos. Enquanto os discursos sobre a saúde e o estado "alegre" (*-vy'a*) das pessoas (ou, inversamente, sobre os processos de aflição que as pode atingir) proliferam nas aldeias mbya, o tema de uma possível destruição da Terra em que vivemos é bastante ocasional, resultando, no caso de minha experiência, sempre de uma provocação direta minha.

Nem se fala de uma responsabilidade pela duração desta Terra enquanto *ser*, nem se fica pensando num evento destruidor (cataclismo) decorrente de decisão divina, ainda que a justificativa da reza como meio de fazer vir a claridade pela manhã não deixe de lembrar o risco de uma escuridão que se prolongue. Antes, deve-se estar sempre atento em relação às próprias condições - e, por extensão, às dos parentes - para nesta Terra continuar. Atenção ao que se manifesta como estados da pessoa e ao que se antevê, digamos, como risco de um possível acontecimento ou processo danoso envolvendo-a. Este o sentido fundamental do bom entendimento ou sabedoria para os Mbya. Perigo não de destruição do *ser* da Terra, mas de desaparecimento das pessoas que circulam sobre ela[66].

O foco mbya, portanto, não se coloca sobre a duração da Terra, mas antes na duração da vida humana, o que se deve compreender tanto nos termos da não-interrupção da vida de cada um que nasce (ao longo de sua própria existência), quanto da continuidade da humanidade mbya, resultado direto da capacidade que se conquista no envio de potencialidades de existência pelas divindades, a começar pelas próprias almas-nomes que estes "pais" e "mães" de *nhe'ë* mandam para as mulheres que conceberão crianças.

---

[65] Para os Guarani antigos veja-se as referências de Montoya à prática de guardar os esqueletos ou o "culto aos ossos" de grandes xamãs (Montoya [1639]1985: 118-120).

[66] O que não impede, por outro lado, a construção de um discurso produzido na relação com os brancos em torno da conservação do ambiente ou da "preocupação com a destruição" (veja-se Ladeira 2001 e as falas de alguns Mbya apresentadas pela autora).

O destino divino de yvy marã e'ÿ

Comentários em torno da passagem a uma Terra em que se viveria sem sofrer danos chamada *yvy marã e'ÿ* ou *yvy ju mirï* não são um tema constante nas aldeias mbya contemporâneas, ainda que esta matéria seja de conhecimento geral. Questionados sobre o assunto, todos saberão certamente contar alguma história a respeito que tenham ouvido de pessoas mais velhas.

Não se fala de *yvy marã e'ÿ* como um objetivo que orientaria a conduta de todo Mbya, mas não há dúvida que seja este o lugar em que os Mbya pensem a divinização da pessoa na sua versão mais radical, isto é, quando se define efetivamente um *lugar* de vida imortal.

Já observei que a morte não se torna para os Mbya um objeto de desejo ou um *lugar* de aposta no que estaria além dela. Não se quer morrer, e eu diria agora com maior ênfase: nem se diviniza a pessoa que morre. A divinização, ao contrário, abole a morte, ponto que Hélène Clastres desenvolveu com profundidade em sua análise sobre o profetismo tupi-guarani (H.Clastres [1975]1978). Ou seja, os que alcançam plenamente a condição imortal fazem-no sem morrer[67]. A seguir, comentarei alguns relatos sobre o tema conforme ouvi nas aldeias mbya por onde andei, a começar por uma observação feita por Izaque, professor em Parati Mirim, que justamente opõe dois destinos possíveis da pessoa.

Ao falar-me de *Yvyju Mirï*, que também chama *Para Guaxu Rovai* (que ele próprio traduz como "Terra Eterna Divina" ou "[terra]do outro lado do 'mar' grande"), Izaque comentou: "quem vai para *Yvyju Mirï* passa para a Terra sem males com corpo, vive lá, não

[67] O que contrasta radicalmente com outras cosmologias tupi-guarani em que a morte é um operador-chave da passagem a uma condição de sobrehumanidade que se quer alcançar, como é o caso, por exemplo, dos Tupinamba (Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha 1985) e dos Araweté (Viveiros de Castro 1986). Para os Mbya em foco, nem a morte seria pensada como processo transformador no sentido da produção da pessoa, nem esta produção envolveria, durante a vida, processos compreendidos como transformadores da pessoa envolvendo a guerra, o ritual, o xamanismo, como ocorre no caso de diversas cosmologias sulamericanas. Para os Mbya, como já sugeri noutros momentos deste trabalho, tratar-se-ía de somar repetidamente forças, seja no ritual (reza) ou noutros momentos da apropriação de potências divinas. A pessoa nem se transforma (ontologicamente) em vida para ser humano, nem *pela* morte em verdadeiro humano. Na cosmologia mbya supera-se a morte ou pelo reavivamento do morto via reerguimento dos ossos (cf supra) ou pela conquista de um destino incorruptível através da passagem a *yvy marã e'ÿ* (v. a seguir). A noção de transformação, por sua vez, remeteria principalmente ao processo dito *–jepota*, aquele da transformação em animal compreendido justamente como contrário à humanidade, limitador da existência humana (v. capítulo 4).

volta com corpo, diferente de quem vai para Nhanderu (isto é, quem morre); este vai e volta com outro corpo"[68].

Ele não diz neste momento, mas sabe-se que nem sempre esta possibilidade a que se refere da volta ocorre. O que sempre se sabe é que o *nhe'ë* da pessoa que morre "vai para Nhanderu". Observemos, então, o destino de quem não morre.

A passagem para esta Terra, *yvy marã e'ÿ*, que os Mbya dizem ter sido feita por Nhanderu especialmente para seus filhos e filhas eleitos, eles próprios, Mbya, é sempre descrita como ida "com o corpo" (*guete reve*). Quem atravessou para "o outro lado da 'água grande'", *Yguaxu Rovai* ou *Para Rovai*, sempre o fez sem abandonar o corpo nesta Terra, isto é, sem morrer: *nomanõi* ("não morrem"). A narrativa sobre *yvy marã e'ÿ* parece deixar claro o vínculo entre o continuar "erguida" (*ã*) a pessoa e a passagem para esta Terra divina: quem chega à condição de sempre existir (imortal), o faz da forma como seu *nhe'ë* ergue-se na Terra, isto é, "com este corpo", como também costumam comentar os Mbya.

Em geral comenta-se esta passagem como algo que só seria possível aos "antigos", que tinham, então, uma alimentação apropriada, "só comiam comida do guarani" (o que normalmente se descreve como não comer sal nem açúcar ou não comer a comida do branco) e grande dedicação à reza-canto e às formas em geral de obtenção de poderes e saberes de Nhanderu. Tais comentários geralmente vêm acompanhados de uma afirmativa sobre a impossibilidade de se fazer o mesmo hoje. Os antigos, dizem, apenas alguns, não todos, foram capazes de alcançar esta Terra "do outro lado" onde não se morre, o que atualmente já não mais acontece.

Esta "antiguidade" engloba, entretanto, desde aqueles que viveram no tempo mítico a alguns antigos que possam ter estado até bem pouco tempo entre os vivos, como é o caso de Dona Maria, Tataxï, que morreu na década de 1990 em Boa Esperança, no Espírito Santo, cuja história é bastante conhecida entre os Mbya que vivem em vários estados brasileiros (veja-se Ciccarone 2001 e Mello 2001). Sobre ela, ouvi que teria "recebido de Nhanderu" a capacidade de "atravessar a água" e chegar até "aquela cidade feita pelo deus para os guarani" (Mbya), uma terra que ficaria "no fim", para onde "é para ir com esse corpo". Ouvi-o de Ilda, no caminho entre Araponga e Boa Vista, mas as frases se assemelham ao que muitos contam desta senhora.

[68] Referia-se Izaque, neste momento, àquela possibilidade já mencionada do retorno possível do *nhe'ë* de uma criança no caso de Nhanderu sentir pena de seus parentes (nota 63 supra).

Há histórias de xamãs que teriam levantado sua *opy*, passando neste caso não só com o corpo, mas também com a casa e parentes para esta Terra "eterna" (*ju*) "própria para o Guarani mesmo", conforme as palavras de Ilda. Assim teria acontecido com um antigo casal cuja casa desapareceu sem deixar qualquer sinal, os rezadores, marido e mulher não sendo mais vistos, donde se concluiu terem passado para *yvy marã e'ÿ*.

Os relatos sobre os que passaram "carnalmente", conforme traduziu Luciano, um senhor de cerca de 60 anos em visita a Parati Mirim, sempre enfatizam o vínculo que a pessoa tem que manter com Nhanderu para obter tal coisa. Como disse ele:

> "*Rete reve oo*, vai com o corpo assim (...). Mas não é todo também, tem que (...) ter fé mesmo. (...)Tem que ser amor com tudo (...) *mborayu pa re*, qualquer criança assim, todo mundo assim, tem que olhar assim, não ligo nada. Só levanto, converso, faço alguma coisa, faço outra do lado do outro, só assim, nada ira (...) nada, não tem que usar nada" (Luciano, 2003).

Só os que se "encorajam" (*-py'a guaxu*) na reza, os que "acreditam" (*–jerovia*) e põem em prática o que recebem das divindades inclusive o "amor" (*mborayu*), estes que não ligam, não fazem nada (contra outra pessoa), não se deixando ser tomados por "ira" (*-poxy*), só estes seriam capazes de ir com o corpo[69].

[69] Há aqui uma questão que se apresenta, pelo menos à primeira vista, como uma contradição. Por um lado, vai-se para *yvy marã e'ÿ* com o corpo que se porta na Terra; por outro lado, a reza e a dieta vegetariana que fariam os "antigos" para alcançar este destino evidenciam uma lógica de sublimação corporal. Seria preciso tornar imponderável o corpo para alcançar *aguyje*: "[los habitantes de *Yvy Tenonde* (...) sus cuerpos perdían su peso y ascendían a los paraísos sin sufrir la prueba de la muerte" (Cadogan 1959: 58). Ficar leve na dança é também um aspecto importante entre os Mbya contemporâneos, que parece relacionar-se diretamente com a capacidade de erguer-se a pessoa neste contexto; é preciso evitar carnes nas refeições vespertinas para que não se tenha cansaço na hora que se entra na *opy*. Não tenho elementos para aprofundar a compreensão das noções mbya de "leve" e "pesado" ou ainda para discutir a noção de *tete* ("corpo") para além das observações já apontadas (capítulo 4). É possível que as noções de "fortalecimento" (*mbaraete*) pela reza e da "ida com o corpo" para *yvy marã e'ÿ* remetam sempre ao ideal de não perder a verticalidade, a posição "erguida" (*ã*) que caracteriza esta humanidade eleita dos deuses, o que parece estar diretamente associado aos ossos. Neste sentido, note-se a tradução de Cadogan para o termo *ka ndikuéri* ("os ossos se mantêm frescos") na referência a "aqueles que ascendem sem que a armação óssea se decomponha" (idem: 59). Fazer fluir o dizer pelos ossos mantendo a pessoa na posição (vertical) em que anda, vive nesta Terra ou, dizendo-o de outro modo, não abandonar a ela os ossos seria, sugiro, o sentido mais fundamental tanto do fortalecimento que faz ficar (não morrer) a pessoa, quanto da passagem a uma Terra que não se pode fazer estando "pesado", ou que só se poderia fazer tirando dos ossos o peso, tornando-se só ossos a pessoa (sem perder, contudo, a forma erguida o esqueleto). É provável que seja este o sentido da tradução pelos próprios Mbya (e por estudiosos destes igualmente) de *mbaraete* como "força espiritual". Ganhar força para ser longevo seria, assim, fundamentalmente fortalecer a verticalidade do esqueleto, o que se faz principalmente ficando leve na dança (para o que é importante, em alguma medida, a evitação de carne). Note-se ainda o contraste entre o valor de manter erguidos os ossos na Terra atual ou na passagem a *yvy marã e'ÿ* e a representação da morte justo como o abandono dos ossos à Terra (neste caso, privando-se o esqueleto do que o "levanta", o *nhe'ë* que a ele se ligaria antes e que aí se desloca para junto de Nhanderu). O contraste apontaria na direção do que tenho sugerido como uma perspectiva da cosmologia mbya, que não busca um destino futuro de pura alma-palavra no mundo celeste dos deuses.

O que parece interessante nos comentários sobre o tema é que a afirmação de que só os "antigos" teriam capacidade para alcançar este destino não elimina a consciência sobre o que é necessário para conquistá-lo. As narrativas aproximariam assim o "antigo" localizado no tempo mítico - dos que se imortalizaram no fim da "primeira Terra" - ao "antigo" que viveu até a pouco tempo, de quem se conhece os parentes ou que possivelmente se chegou a ver. Noutras palavras, a afirmativa de que atualmente já não se consegue mais chegar a *yvy marã e'ÿ* não anula, por outro lado, a *verdade da possibilidade de fazê-lo* – como estão a confirmar as histórias destes "antigos".

Ainda que os dados etnográficos de que disponho não permitam maior aprofundamento sobre a noção de *yvy marã e'ÿ*, suspeito que as narrativas mbya em torno deste possível destino do vivente venham demonstrar justamente como o pensamento mbya aproxima a longevidade dos "antigos" à condição atual das pessoas. Menos que distinguir tempos ou afirmar que "antigamente" os Mbya puderam o que já não mais podem, minha impressão é que as histórias viriam apontar que o limite entre o possível e o impossível é menos definitivo do que se poderia supor, ou antes é uma questão que põe em foco a capacidade de acreditar ou de apostar dos atuais Mbya.

Hélène Clastres, na obra acima referida, já teria chamado a atenção tanto para o aspecto da abolição da morte na via da divinização guarani quanto para a dimensão temporal implicada na passagem à condição divina da pessoa. Sobre o primeiro ponto, a autora diz:

> "(...) entre a existência finita que é a dos humanos na *yvy mba'emegua* (a terra má) (...) e a vida sem fim desfrutada pelos divinos na *yvy mara ey* (a terra sem mal), não existe ruptura. É possível passar de uma a outra sem solução de continuidade; ou, como dizem os próprios mbiás, 'sem passar pela prova da morte', *oñemokandire*" (H.Clastres [1975]1978: 89).

Quanto ao aspecto da temporalidade, a autora propõe, então, que a ordem humana e a divindade, duas dimensões separadas mas permeáveis entre si (pela "palavra", *nhe'ë*), são os termos de uma conjunção que se realiza na sucessão, no eixo do tempo. A conjunção não seria possível, diz ela, na simultaneidade, mas *no tempo* os mortais poderiam resgatar sua imortalidade, "reconquistar o paraíso perdido" (idem: 90).

Sua proposição parte de uma compreensão que se tornaria um desenvolvimento fundamental nos estudos sobre as cosmologias tupi-guarani em geral: aquela da transitoriedade da sociedade ou do humano, definido como condição entre a animalidade e a divindade, condição que é posta para ser superada, seja numa ou noutra direção, através do que a autora denomina as "vias por baixo" e "por cima". Ativando a via que faz regredir à

natureza - a da animalização, da guerra, do canibalismo – ou aquela da progressão ao sobrenatural (ou supernatural) através da divinização e do xamanismo, as cosmologias tupi-guarani estariam sempre voltadas para uma solução no eixo do tempo da ambivalência que é própria à condição humano-social (veja-se HClastres ob.cit.: 94-95)[70].

Limito-me ao comentário do que entendo ser a percepção de Hélène Clastres sobre a "reconquista", no tempo, da imortalidade perdida pelos "Guarani" (ou mais especificamente os Mbya, considerando que os dados com que trabalha a autora são principalmente tomados de *Ayvu Rapyta* [Cadogan 1959]) à luz das observações anteriores baseadas em minha experiência de pesquisa.

Para a autora, a superação da condição mortal da pessoa envolve uma dimensão temporal pensada nos termos da sucessão. Só é possível alcançar a imortalidade abandonando a condição atual de humanidade. O comentário sobre a abolição da morte nesta (re)conquista do que é próprio à divindade (a imortalidade), por outro lado, sugeriria, a meu ver, uma outra maneira de abordagem da temporalidade.

Ao abolir a morte da passagem à condição divina da pessoa, as cosmologias guarani, talvez particularmente na versão mbya, afirmariam uma lógica que distingue e, ao mesmo tempo, "torna os extremos compossíveis", como diz Hélène Clastres (ibidem:90), o que estaria compreendido na noção de *kandire*: é possível continuar vivo e, ao mesmo tempo, tornar-se imortal.

A meu ver a dimensão temporal ganha expressão no valor altamente positivo assumido pela longevidade entre os Mbya, e é aí mesmo que se vislumbra a possibilidade de superação da morte. São os "antigos" - ou os velhos, assim também chamados - propriamente os que chega(ra)m a ter capacidade de superar a condição mortal.

Em outras palavras, eu diria que para os Mbya é vivendo mesmo que se pode buscar a superação da morte. Na luta contra *mba'eaxy* ("doença"), no fortalecimento contra *teko axy*, condição e modo "imperfeito" de viver, conquista-se no tempo as condições-limite de "maturação" (*aguyje*).

[70] O ponto foi mais tarde retomado e desenvolvido por Viveiros de Castro (1986) para um modelo geral que o autor propôs para as cosmologias tupi-guarani, o qual tornou-se referência-chave à etnologia recente sobre estes grupos. Em seu livro, o autor avalia a contribuição fundamental de Hélène Clastres, tomando-a como ponto de partida para a análise da questão da ambivalência do humano nestas sociocosmologias e também para uma reflexão sobre a dimensão da temporalidade entre os Tupi-Guarani (para este ponto, veja-se também Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha 1985). Apesar dos desenvolvimentos por Hélène Clastres merecerem certamente um comentário mais cuidadoso, não me detenho no mesmo, considerando que os pontos fundamentais de seu livro já foram satisfatoriamente analisados nos textos acima referidos, bem como em trabalhos posteriores que o retomaram, como o de Carlos Fausto (2001).

A longevidade aparece, assim, como resultado efetivo do uso de capacidades existenciais, e também é o indicativo forte da capacidade, diríamos, de estender ao máximo ou ilimitadamente a duração da pessoa.

Mina experiência com os Mbya parece apontar como horizonte do humano justamente o que Hélène Clastres afirma ao comentar a noção de *kandire*: é possível continuar vivo e simultaneamente tornar-se imortal. Não é preciso romper com a condição atual de vida para a reconquista do que um dia se perdeu. A conquista implica diretamente numa temporalidade, mas não em ruptura ou transformação da condição atual em que se vive "com corpo" na Terra.

O tempo trabalharia, então, no sentido de suprimir a distância entre o ficar mais (-*ikove*) e o alcançar o ponto máximo de "perfeição-maturação" (*aguyje*) em que já não seria mais preciso lutar contra forças destrutivas, pois que a pessoa se tornaria incorruptível.

Manter-se "erguida" (-*ã*) a pessoa torna-se condição para a obtenção de *aguyje*. É justamente por conta disto que o tema da saúde e contentamento ou alegria tornam-se centrais, como mostra a etnografia entre os Mbya contemporâneos. Afastar a doença é o único modo possível de permanecer, e assim, no transcorrer do tempo, ir adquirindo mais e mais conhecimento obtido dos deuses. Daí provavelmente a afirmação comum entre os Mbya de que os velhos ou os "antigos" seriam aqueles com maior sabedoria. Seu saber estaria intimamente ligado ao fato de permanecerem, como dizem, "até hoje" [71].

Por fim, minha sugestão, é a de que o tratamento mbya dado a questão da duração se traduz menos no "desejo de abandonar um mundo imperfeito", como diria Pierre Clastres ([1974]1990:12)[72] sobre um estado de espírito que persistiria entre os Guarani contemporâneos, que na expectativa de alcançar neste mesmo mundo a condição limítrofe de superação desta "imperfeição".

Lembro aqui a sugestão de Schaden ao discutir o que compreende como uma "transformação apocalíptica" do mito do paraíso entre os Guarani:

---

[71] Aqui a sabedoria resulta em ou equivale a longevidade. É preciso saber para durar e durar para saber. Isto parece fazer coincidir a aposta no que sabem os velhos de hoje com certo discurso sobre o saber dos antigos, a que se confere certo estatuto de norma geral a ser seguida pelos Mbya, o dito *nhandereko*. Observe-se, normas, se assim pode-se dizer, que justo os velhos (particularmente os xamãs) deveriam transmitir aos novos em reuniões (v. no início deste capítulo). Parece-me que o discurso se constrói no contexto da busca por legitimação de posições xamânicas que, como vimos anteriormente, estão sempre sujeitas à incredulidade das pessoas. Os velhos, que estariam mais próximos dos antigos no tempo, poderiam contar o que deles ouviram, e, por outro lado, se mostram sábios na escuta pelo fato de estenderem até agora sua própria vida. Da mesma forma, o que se conta como sendo um saber dos "antigos" ganha força de "verdade" pelo fato de persistir até a atualidade como narrativa. Enfim, o que (ou quem) perdura traz necessariamente em si algo de uma sabedoria divina.

[72] Quando o autor aproxima a "pregação dos sábios" de hoje ao discurso profético dos *karai* que encabeçavam os movimentos migratórios nos séculos XV e XVI (P.Clastres [1974]1990: 12).

> "A concepção fundamental de que deriva a crença no Paraíso é o *aguyjê*, que se pode traduzir por bem-aventurança, perfeição e vitória (...). Para o Guarani o *aguyjê* corresponde ao próprio fim e objetivo da existência humana. Neste sentido costuma ser concebido de maneira concreta como felicidade paradisíaca no mundo sobrenatural, que todos almejam alcançar sem antes morrer e cuja obtenção depende principalmente de umas tantas prescrições religiosas, 'morais' ou simplesmente mágicas. Em sua origem a representação mítica propriamente dita se reduz a uma espécie de Ilha da Felicidade no meio do longínquo oceano, aonde se chega com o auxílio de uma grande corda ou de outra forma, e onde não se conhece a morte. Essa ilha se procura alcançar para uma vida em comunhão espiritual com as divindades e para atingir a imortalidade, mas não para fugir a alguma catástrofe iminente, ao contrário do que se nota após a transformação apocalíptica do mito" (Schaden [1954]1962: 164).

A imagem do paraíso como ilha que se alcança cruzando-se o "mar" (ou "água grande") a que se chegaria depois de uma "larguísima peregrinación através del mundo" aparece também nos textos colhidos por Cadogan (1959: 143) sobre "os heróis divinizados da mitologia mbyá-guarani" (capítulo 16 de *Ayvu Rapyta*). E a mesma travessia está presente nas narrativas que os Mbya fazem atualmente sobre o tema, em que afirmam que os que alcançaram *yvy marã e'ÿ* estão "do outro lado do mar", onde ficaria esta Terra feita por Nhanderu para seus eleitos.

Uma Terra limítrofe, onde se vive sem ter que abandonar a posição vertical de quem vive com o corpo (*guete reve*), isto é, na condição plena de humano. Um destino possível aos que são capazes de saber durar o bastante para alcançar o que se concebe como a plenitude do desenvolvimento-amadurecimento, a maturação que cessa os efeitos de *tekoaxy*, que alcança vitória sobre o que torna a vida efêmera.

Para mim, a travessia a *yvy marã e'ÿ* define um horizonte entre a brevidade da vida terrena e a eternidade da vida celeste dos deuses, horizonte que compreenderia simultaneamente a consciência do limite desta "vida imperfeita" (*tekoaxy*) – perspectiva que diversos autores designaram sob o nome do "pessimismo guarani" – e a aposta na capacidade ilimitada de obter vitória sobre a mesma imperfeição. Sugiro que a "bem-aventurança" que comenta Schaden não corresponda nem à reconquista do que se teria perdido no passado a partir de uma ruptura com um tempo antigo, nem a aposta no "Além", por meio de uma igual ruptura com a vida atual. A aposta dos Mbya contemporâneos, penso, está na conquista sobre esta vida mesmo, na busca que não cessa de formas de entendimento e contentamento.

Conclusão

Minha intenção nestas páginas finais não vai além de articular alguns desenvolvimentos que ao longo desta tese mereceriam ser retomados para o seu aprofundamento, o que, entretanto, nos marcos deste empreendimento, terá de aguardar nova oportunidade.

Nos capítulos que compuseram a tese, transitei por temas diversos, como o deslocamento das pessoas, as noções mbya sobre o "modo imperfeito" da vida humana (e as idéias em torno da doença, da transformação animal e da morte), a produção de capacidades existenciais, que inicia-se com o envio de almas-palavras-nomes à Terra pelos deuses e continua no que sugeri poder ser pensado como um processo continuado de aquisição de consciência - saberes-poderes igualmente originados na divindade -, onde as práticas xamânicas e a reza ocupam um lugar central.

Meu propósito, a guisa de conclusão, é apenas retomar brevemente alguns momentos das análises anteriores para levantar questões em torno da produção da pessoa e reprodução social que deverão continuar a ser desenvolvidas em trabalhos futuros.

Pessoa e socius, *"religião" e "sociedade"*

Meu ponto de partida é aquele já elaborado pela análise etnológica contemporânea com base na etnografia de diversos povos das terras baixas sulamericanas: não é possível falar em sociedade e pessoa como realidades distintas entre si. Como sugere Viveiros de Castro (2002: 439), "a construção da pessoa é coextensiva à construção da sociedade (...) além disso 'co-intensiva', visto que a pessoa não pode ser tomada como parte de uma totalidade social, mas como versão singular de um coletivo – o qual por sua vez, é uma amplificação da pessoa".

Ao analisar as dimensões do parentesco mbya a partir da abordagem dos deslocamentos e da multilocalidade, tomei já em consideração este ponto (final do capítulo 3). Sugiro que os desenvolvimentos nos capítulos 4 e 5 nos permitam ampliar tal compreensão da articulação entre pessoa e *socius*, particularmente pelo tratamento que é aí proposto para a análise da produção do conhecimento xamânico no sentido amplo que apontei paras as práticas e atitudes que visam a obtenção de capacidades existenciais das divindades.

Abordando o xamanismo e o ritual mbya como aspectos de um processo mais amplo e geral, estendido a todos os humanos (isto é, Mbya) de produção de conhecimento, foi possível demonstrar que a busca pessoal de "sabedoria", o processo do parentesco e a constituição de posições de orientação que pode resultar de ambos (a função xamânica *stricto sensu*) são dimensões de uma mesma realidade.

Noutras palavras, este conhecimento, que é por definição xamânico - por sua origem, que não distingue em qualidade a *sabedoria* de um especialista da dos demais Mbya, e por sua função, de proteção em qualquer dos casos -, é tanto matéria das impressões e atitudes cotidianas de cada Mbya quanto funda uma sociabilidade entre os que se tratam como parentes. Esta pode dar origem em certos contextos a configurações em que um grupo de pessoas reúne-se em torno de uma posição de orientação (xamânica), a qual não deixa de ser ela própria também uma perspectiva pessoal.

Como ocorre em diversas realidades etnográficas na Amazônia (Viveiros de Castro 1993: 194-5), o processo de produção e reprodução da sociedade tende a não fixar posições nem definir com precisão unidades ou grupos, conferindo grande flexibilidade na constituição dos coletivos, que tendem a nunca se submeter a um centro.

A pergunta que se coloca, então, é aquela de como se reproduziria uma sociocosmologia onde o *socius* não se compõe de mais nada que de perspectivas pessoais que estariam sempre a produzir diferenças em seu interior?

O que vários estudiosos apontaram ao considerar a continuidade de uma forma sócio-cultural "guarani" foi o papel central do que normalmente se tomou como a "religião" destes grupos para a sua reprodução enquanto coletividade e cultura. Para eles, é a "religião", em seu papel coletivizador e marcador de uma identidade cultural, que persistiria no tempo, mantendo o grupo e afirmando um modo de vida diverso daquele do branco. Geralmente apontou-se aí o papel fundamental dos dirigentes ou sacerdotes que reuniriam em torno de si seu pessoal e seriam os grandes responsáveis pela unidade e continuidade da sociedade (Nimuendaju [1914]1987: 75-76; Schaden [1954]1962: 19,99; Bartolomé [1977]1991: 128-129, entre outros).

Minha posição, conforme a etnografia apresentada e inspirada na análise etnológica contemporânea das terras baixas sulamericanas (nesse sentido marcando uma distinção com a literatura consagrada sobre os guarani) é que não se tome o "religioso" como um domínio separado dos demais da vida mbya e também que não se considere uma dimensão de *tradição* ou perpetuação de um código de normas de caráter fundamentalmente religioso como as formas determinantes da reprodução social mbya.

Nesta direção, eu diria que os temas geralmente considerados sob a noção de "religião" e do *teko* ("modo de vida") enquanto "tradição" apontariam aqui para a não-distinção entre o pessoal e o coletivo e entre o *religioso* e o *social*. Ou seja, a reprodução da sociedade se faria pelo mecanismo da *variação* de perspectivas pessoais e não pela reiteração de uma tradição religiosa.

Por outro lado, ao buscar evitar a definição entre os Mbya de um domínio específico do *religioso*, reconheço que ainda assim haja lugar aí para o desenvolvimento de um discurso sobre a religião e também que vários aspectos do ritual e xamanismo não deixem de permitir uma aproximação de práticas mbya (e também de outros subgrupos guarani) àquelas que normalmente definimos sob o termo religião. Refiro-me, por exemplo, à linguagem específica falada nas *opy* (que muitos autores traduzem como "sagrada"), à própria posição de uma casa em que se reúnem as pessoas para rezar e fazer estender os efeitos da reza aos demais humanos (Mbya), enfim, a um conjunto de "sinais tangíveis da vida religiosa" a que se refere Hélène Clastres numa perspectiva histórica ([1975]1978: 22).

No entanto, minha impressão é que na atualidade, o que esses "sinais" ditos religiosos indicam primeiramente diz respeito à *produção de um discurso estratégico no relacionamento com os brancos*, dimensão de que não trato diretamente nesta tese. É possível, neste nível, afirmar uma "religião" particular, com o mesmo estatuto daquelas ditas "universais" ou *world religions*. Um discurso de equivalência e contraste em relação à cultura dos brancos em que se lança mão de elementos semelhantes aos associados aos sistemas religiosos conhecidos no mundo ocidental: a presença de uma tradição que se mantém no tempo ligada a uma coletividade, ou, como diria Schaden, a uma "comunidade religiosa" ([1954]1962: 167; e também 1982: 21).

Mas a imagem da coletividade e da tradição "religiosa" de cuja preservação dependeriam os Mbya atuais tem também lugar em um outro nível do discurso e prática mbya, aquele que ao ser usado, como indiquei já no último capítulo, nas falas afirmativas do dito *nhandereko* - "modo de vida" descrito aí como coletivo (*nhande*: "nós") e "tradicional" (vinculado aos "antigos") – estaria associado à afirmação de posições xamânicas nos processos de acumulação de prestígio e força em torno de alguém que tende a se tornar, então, um dirigente para outras pessoas.

Esta é uma discussão que apenas esboço, pois está além de meus objetivos aprofundar o ponto, o que dependeria de uma análise sistemática dos discursos ou gêneros de fala mbya que não faço.

Minha intenção neste momento é precisamente propor que não se restrinja a tal imagem a percepção de um aspecto bastante ressaltado na bibliografia sobre os Guarani, aquele da *resiliência do religioso*. Em síntese o que propugno é que menos que conservar um código de conduta (religioso, moral), o "modo de vida" dos Mbya contemporâneos compreende uma forma de reprodução que se preserva justamente em sua maneira de não fixar lugares de *saber* ou de *verdade*, no que não diferem inclusive dos costumes do tempo dos "antigos" (v. capítulo 5).

Assim, se um discurso da tradição religiosa serve à marcação da diferença em relação aos brancos ou à resistência ao mundo destes (veja-se H.Clastres [1975]1978: 11), e ainda se o mesmo discurso pode ser apropriado na constituição de posições de *saber* entre os Mbya contemporâneos, eu diria que *é antes na atualização de diferenças (internas ao universo mbya) que persistiriam a um só tempo o social e o "religioso". É a capacidade justamente de mobilidade no campo estendido do conhecimento xamânico - que não fixa de modo absoluto posições com base numa "tradição" - que ocuparia o lugar central na reprodução desta sociocosmologia*.

O "modo de vida" mbya, poderíamos dizer, continuaria justamente no dinamismo que, conforme observei no capítulo 5, atualizaria nos diversos contextos tanto a tendência à constituição de lugares de autoridade quanto a autonomização em relação a eles, ou, talvez melhor dizendo, a alternância de perspectivas tanto no nível da pessoa quanto no dos agrupamentos.

A *dimensão da experiência* surge aqui como fundamental, ponto que alguns autores, particularmente Egon Schaden teria já elaborado ao apontar o "individualismo" como uma das dimensões da "religião guarani", da qual o autor reconheceria fortemente, por outro lado, o caráter "coletivo" (Schaden [1954]1962 e 1982). Ainda que identificando-a à posição coletivizadora dos que assumem a direção de práticas xamânicas e rituais - os pajés - e considerando-a nos termos da reprodução ou manutenção de um conjunto de noções e práticas tradicionais, o autor também não deixa de perceber, em diversos momentos de análise, que a "religião" dos Guarani é feita de "vivências individuais". Não apenas a prática e os discursos dos especialistas demonstrariam uma "variação individualista" conforme "a experiência religiosa de cada sacerdote e o vigor de sua imaginação" ([1954]1962: 118); também o ritual seria em si mesmo uma experiência vivida ao mesmo tempo como coletiva e individual, conforme atestaria o uso pessoal de cantos ([1954]1962: 122).

Schaden já apontaria, para além das práticas rituais-religiosas, o significado da experiência "individual" em seus desdobramentos no social, ao modo do caminho que pretendi trilhar em minha etnografia. Diz o autor:

> "Para o elevado grau de resistência da religião Guaraní, mesmo após a destruição de grande parte dos laços de solidariedade grupal, contribui sem dúvida o fato de que, embora altamente coletiva em boa parte de suas manifestações, *ela é também uma religião* eminentemente familiar e mesmo *individual, em virtude da importância atribuída às experiências e vivências sobrenaturais do indivíduo para a consecução de seu ideal de vida*"(ob. cit.:147-148; grifo meu).

Tomando as palavras de Schaden para a etnografia mbya aqui apresentada, eu diria que, na busca do que se configura como "ideal de vida" para cada Mbya - ou, como eu prefiro dizer, na busca pessoal de saberes e capacidades *para* a própria vida - é que tomam forma as perspectivas do "grupo", da "família" (que se diferencia do primeiro) ou do "indivíduo" (que se autonomiza desta).

Na base de tudo isto, como já apontava Nimuendaju ([1914]1987) e muitos o afirmariam, encontra-se a alma.

A dependência do exterior, o foco na vida atual e a alma

Como em outras tantas sociedades sulamericanas, a produção de pessoas mbya e a reprodução social depende da reposição continuada de capacidades que vêm de fora do *socius*, aqui especificamente do domínio divino. Ao comentar o caráter "centrífugo" (Viveiros de Castro 1986; Fausto 2001) da cosmologia mbya, apontei a distinção radical que esta opera ao definir, por um lado, uma exterioridade divina produtora de humanidade e, por outro lado, a exterioridade perigosa das subjetividades causadoras de "dor" e "raiva" e da transformação animal, capazes de afastar definitivamente a pessoa da posição de humano. Manter o fluxo de capacidades oriundas do primeiro domínio para justamente combater o que pode ser atualizado pelo segundo é a condição de existência de cada um e da própria humanidade mbya.

Como chamei a atenção em alguns momentos da etnografia, esta transmissão de capacidades enviadas pelos deuses parece ser compreendida pelos Mbya como uma reposição renovada de forças que a cada dia se é capaz de obter por meio do uso de tabaco, da reza-

canto, do sonho, enfim, de formas que se ache de percepção do que "contam" os deuses sobre e para a vida dos humanos.

Fortalecimento repetido que se expressa como conquista de saúde e satisfação, que corresponde à consciência prévia dos riscos possíveis a estes estados, quem se fortalece o faz sempre para *ficar na Terra*, para não morrer. A propósito, vários temas das conversas ou da vida dos Mbya põem em foco explicitamente este desejo. Desde o nascimento de crianças – que vêm fortalecer os que lhes recebem na Terra -, até o ritual ou o deslocamento por lugares à procura de condições que possam alegrar quem o faz, o que se afirma é sempre a possibilidade de tornar mais resistente a condição de vivente das pessoas.

A ênfase mbya, como sugeri nos dois últimos capítulos, recai sobre a continuidade e não sobre a transformação da pessoa. Não se compreende aqui, como propus algumas páginas atrás, transformações da pessoa em vida ou na morte. O que vêm dos deuses é apropriado para fazer a pessoa continuar, animando-a e encorajando-a *nesta* existência.

Meu argumento toma como ponto de partida a noção de *nhe'ë,* alma-palavra enviada pelos deuses, como princípio de consciência e autonomia pessoal. Aqui o princípio da vida coincide com o do entendimento. É por portar este princípio anímico que podem os Mbya existir primeiramente e pelo mesmo motivo é que lhes é possível adquirir repetidamente consciência para manter a condição de vivente. *Nhe'ë* é a sede da atividade subjetiva de cada um, é a condição e via do "saber" (*mba'ekuaa*) originado dos "pais" e "mães" divinos. Desde a sua origem, isto é, quando é enviada para a concepção de uma criança, esta alma manifesta-se como consciência, conforme demonstra o tratamento mbya do tema da concepção e dos estados dos recém-nascidos (capítulo 4). Durante a trajetória da pessoa, desdobra-se em conhecimento obtido da escuta daquilo que os deuses continuam a fazer descer em sua fonte inesgotável de entendimento.

Esta é a leitura que proponho para o que Schaden reconheceu como a dimensão da experiência "individual" (Schaden [1954]1962: 147-148). A experiência do próprio *nhe'ë*, que se desdobra em saberes ou capacidades existenciais seria o aspecto mais valorizado a meu ver na definição que os Mbya fazem de uma alma que é também linguagem, instrumento da escuta e transmissão do "dizer" ilimitado dos deuses.

Minha impressão é que o tratamento dado pelos Mbya ao *nhe'ë*, alma-palavra, enfatiza principalmente dois aspectos: o da produção de saberes-poderes xamânicos - no sentido amplo que sugiro para o termo - e o da atenção a seus estados, isto é, durante a vida das pessoas.

A noção de alma-palavra, central à definição da qualidade divina dos "verdadeiros humanos", os Mbya, assumiria seu significado mais importante na focalização do tempo atual, isto é, da experiência dos viventes. Isto para ambas as dimensões acima referidas. *Nhe'ë* é o fundamento do conhecimento que está na base da produção da existência e é justamente a isto que se associa diretamente o cuidado para com os estados anímicos das pessoas (vivas).

A alma de origem divina é, assim, princípio de consciência vinculado ao desejo de fazer perdurar a vida, antes que princípio de transformação ligado a um destino divino da pessoa que transcende esta vida. Neste sentido, como vimos, nem a morte nem a vida no "além" são objeto de um investimento significativo por parte da cosmologia mbya (v. capítulo 5). Não seria esta última a forma de superação da morte e da corrupção que visam os Mbya, mas antes aquela da conquista em vida de meios de estender esta mesma vida, tornando-a longeva ou, tanto quanto possível, fazendo-a durar ilimitadamente.

A cosmologia mbya desinveste numa teoria da bipartição da alma (os Mbya não concebem uma alma animal que portaria a pessoa em vida) e no destino celeste póstumo de *nhe'ë*. Por outro lado, traz para o agir das pessoas (Mbya) a questão da ambiguidade da condição humana (Hélène Clastres [1975]1978). Não se trata aqui de superar a natureza animal que traria consigo a pessoa desde o nascimento, mas de adquirir "bom" entendimento ou de inspirar-se "bem" no próprio agir; e a agência humana, como vimos em diversos momentos, engloba um conjunto extenso de atitudes e fazeres que, nos extremos, compreende a disponibilização de saberes-poderes para o cuidado ou a cura de outras pessoas e, do lado oposto, a feitiçaria (v. capítulos 3 e 5).

A partir de uma percepção da agência humana que não distingue em absoluto o que é interno e externo às pessoas (v. capítulo 4), os Mbya continuariam a afirmar, como seus "parentes" guarani que se dizem dotados, também, de uma alma animal, o *atsygua* (Nimuendaju [1914]1987, Schaden [1954]1962), que a condição humana oscila entre um e outro pólo. Jamais se perde de vista ambos os horizontes, o da transformação animal possível (*–jepota*) e o da divinização em vida, representada nas histórias da passagem a uma Terra incorruptível (*yvy marã e'ÿ*).

O exterior ao *socius*, distinto nos pólos da divindade e da animalidade, é trazido para o interior, na tematização dos modos de agir das pessoas, o que, por sua vez, é matéria que move a constante alteração das situações de vida que buscam os Mbya como forma de continuar existindo.

Transitoriedade e mobilidade

Hélène Clastres, em sua abordagem do tema da busca da "Terra sem Mal", propõe que a solução guarani para a questão da superação da condição humana e social se daria no eixo da sucessão temporal, do devir ([1975] 1978: 90). Minha impressão, já exposta no último capítulo, é que a cosmologia mbya investiria menos sobre um desfecho em tempo outro - quando os humanos alcançariam plenamente a condição de imortalidade - que na luta atual, digamos, contra as forças de "doença" (*-axy*) ou "raiva" (*-poxy*) impeditivas das boas condições de vida na Terra.

A meu ver, esta perspectiva assume uma forma radical de consideração do caráter transitório da condição humana-social ao conferir um valor altamente positivo à mobilidade enquanto prática e pensamento. Ou seja, se a vida humana não dura, faz-se da transitoriedade um valor para fazê-la justamente durar ao máximo. Aqueles saberes e poderes que, inspirados nos deuses, jamais acabariam, são postos a serviço da *alteração repetida* de condições de vida na busca incansável de ânimo, saúde, alegria. Dizendo de outra maneira, é na mudança frequente de lugar, na alternância de perspectivas que os Mbya colocariam a aposta na conquista de condições renovadas de continuar existindo.

Este é o movimento da produção de humanidade. É o processo da produção e da troca de saberes que faz prosperar ou não as pessoas, que define os coletivos de parentes e seus mapas transitórios. Movimento que produz seguidamente a diferença com vistas à continuidade.

As análises de Hélène e Pierre Clastres sobre o profetismo tupi-guarani apontam, na história dos Guarani, o que ambos consideram um movimento de interiorização do problema da salvação, que, nas palavras deste último, corresponderia a "um [fechamento] do lado da *práxis*" e concomitante "aprofundamento da Palavra e [extravasamento] do lado do *logos*":

> "(...) por não poder doravante realizar o sonho de atingir *yvy mara eÿ*, a Terra sem Mal, através da migração religiosa, os índios atuais esperam que os deuses lhes falem, que os deuses lhes anunciem a vinda dos tempos das coisas não-mortais, da completeza acabada, desse estado de perfeição no e através do qual os homens transcendem sua condição. *Se eles não se colocam mais em marcha, permanecem à escuta dos deuses e sem repouso fazem ouvir as Belas Palavras que interrogam aos divinos*" (Pierre Clastres [1974]1990:12; grifo meu).

Minha impressão é que a forma social e a cosmologia mbya, particularmente no tratamento aqui proposto ao que podemos chamar a ciência xamânica dos Mbya, apontam uma solução que justamente faz da mobilidade uma *práxis* da *meditação*, para usar de forma articulada os conceitos que este autor emprega em oposição. Enfim, uma teoria mbya do conhecimento onde se combinam mobilidade e interioridade. Para esta ciência ou sabedoria, literalmente "esperar não é saber".

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du Sang. Temps des Cendres: Représentation de la Maladie. Systéme Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sus-Est (Amazonie Brésilienne).* Thése de Doctorat, Paris: Université de Paris-X (Nantere).

ALDEIA BOA VISTA. 2001. *Petei oporai va'e ojepota aguara (o pajé que virou onça)*. Ubatuba: Secretaria Estadual de Cultura do Governo de São Paulo.

ALDEIA DE PARATI MIRIM. 2002. *Tempo e Memória Guarani*. Livro Guarani-mbya (mimeo.). Apoio Departamento de Fundamentos Pedagógicos da UFF.

BARNARD, Alan & GOOD, Anthony. 1984. *Research Practices in the Study of Kinship*. ASA Research Methods in Social Anthropology, 2. London: Academic Press.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1991. *Chamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete.* Assunción: Centro de Estudos Antropológicos. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia 11).

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2000. "The convivial self and fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru". In: Joanna Overing and Alan Passes (eds). *The Anthropology of Love and Anger, The Aestheics of Conviviality in Native Amazonia*. London, Routledge, pp.209-220.

BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra.* 1997. Tese de Doutorado. PUC, Porto Alegre.

_____. "Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS". *Tellus* 4 (6):137-150.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues.1990."Os Guarani: índios do sul: religião, resistência e adaptação". *Estudos Avançados*: 4 (10): 53-90.

CADOGAN, León. s/d. *Aporte para la interpretación de un apellido Guarani*. Pequenas Comunicações.

_____. 1950. "El culto al Árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones Guaraníes". *América Indígena*, 10 (4): 327-333.

_____. 1950 a. "La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesia sagrada 'esotérica' de los Jeguaká- Va Tenondé Porä- Güe (Mbya-Guarani) del Guairá, Paraguay". *Revista do Museu Paulista*, 4: 233-246.

_____.1952. "El concepto Guarani de 'Alma': su interpretacion semantica. *Folia Linguistica Americana* 1(1): 1-4.

_____. 1955. "Aves y alma de difuntos en la mitología guarani y guajakí". *Anthropos* 50: 149-154.

_____. 1959. *Ayvu Rapyta*: *Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

_____. 1959c. "Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual". *Revista de Antropologia* 7 (1-2): 65-99.

_____. 1962. "Aporte a la Etnografia de los Guarani del Amambái, Alto Ypané". *Revista de Antropologia* 10: 43-91.

_____. 1965. "En torno ai Bai ete- ri-va Guayakí y el concepto Guaraní de nombre". *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 1:3-13.

_____. 1966. “Animal and Plant Cults in Guarani Lore”. *Revista de Antropologia* 14:105-124.

_____. !967/68. “Chonó Kbwá: aves e plantas en la mitologia guarani”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.15-16.

CARNEIRO DA CUNHA, M Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: Uma análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

_____. 1979. “De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades”. *Boletim do Museu Nacional, Antropologia* 32: 31-39.

CEDI/PETI. 1990. *Terras Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI.

CTI - Centro de Trabalho Indigenista. 2006. Disponível em <http://www.trabalho indigenista.org.br>.

_____.2001.Programa de Ações Ambientais em Áreas Indígenas. (Mimeo). São Paulo: CTI.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani.* 2001. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Paulo.

_____. 2004. “Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá”. *Revista de Indias* 230 (64): 81-96.

CHAMORRO, Graciela. 1995. *Kurusu Ñe’ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25).

_____. 1998. *A espiritualidade Guarani: Uma Teologia Ameríndia da Palavra*. São Leopoldo: Sinodal (Teses e Dissertações, 10).

CHASE-SARDI, Miguel. 1991. *El Precio de la Sangre: Tugüy Neë Repy. Estudio de la Cultura y el Control social entre los Avá- Guaraní*. Asunción: Centro de Estudos Antropológicos. (Biblioteca Paraguaya de Antropología 16).

CHEROBIM, Mauro. 1986. *Os índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato*. São Paulo: FFLCH/USP (Antropologia, 12).

CLASTRES, Hélène. [1975]1978. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre. [1974]1986. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____. [1974]1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus.

_____. [1972]1995. *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.

COMBÉS, Isabelle & Thierry Saignes. 1991. *Alter Ego et Naissance de l’identité Chiriguano*. Cahiers de L’Homme (Ethnologie, Géographie, Linguistique) XXX. Paris, EHESS.

COUTINHO, Maria Rosa M. 1999. *“Nosso modo de ser”: representações sobre saúde e doença entre os Guarani Nhandeva*. Dissertação de Mestrado. Centro de Educação em Ciências Sociais/UFSCAR.

CTI, Centro de Trabalho Indigenísta. 2002. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guarani Morro dos Cavalos*. Palhoça SC.

DAMATTA, Roberto. 1976. *Um Mundo Dividido: A estrutura Social dos Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

DESCOLA, Philippe. 1986. *La Nature Domestique: Symbolisme et Práxis dans L`Écologie dês Achuar.* Paris, Maison des Sciences de L`Homme.

DIAS MARTINEZ, Noemí Diaz. 1985. "La Migration Mbya (Guarani)". *Dédalo* 24: 147-169.

DOOLEY, Robert A. 1982. *Vocabulário do Guarani*. Brasília: Summer Institut of Linguistics.

EMATER-RIO. 2002. *Diagnóstico de Gestão Ambiental Aldeia Sapukaí*. Angra dos Reis: Emater/Governo do Estado do RJ/FNMA.

FAUSTO, Carlos. 1991. *Os Parakanã: Casamento Avuncular e Dravidianato na Amazônia.* Dissertação de mestrado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 326 pp.

_____. 2000. *Os Índios antes do Brasil*. Coleção Descobrindo o Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

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

_____. 2002a. "Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani". *Seminário de Etnologia Indígena*, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.

_____.2002b. "Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 8 (2): 7-44.

FERNANDES, Florestan. 1963. *A organização Social dos Tupinambá*. 2.ed. São Paulo: Difel.

_____. 1970. *A função social da guerra na Sociedade Tupinambá.* 2. Ed. São Paulo: Pioneira/EDUSP.

FERREIRA, Luciane Ouriques. 2001. *Mba'e Achÿ: Concepção Cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de Relações Interétnicas*. Dissertação de Mestrado UFRGS.

_____. 2004. "O 'fazer antropológico' em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcóolicas entre os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul". In: J. LANGDON, e L. GARNELO (orgs). *Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa.* Associação Brasileira de Antropologia/ Contra-Capa, pp. 89-110.

FUNARTE. 2002. *Arte Guarani Mbyá*. Pesquisa e Texto Equipe Pró Índio. Rio de Janeiro: CNFCP.

FUNASA. 2000a. *Censo Populacional da Área Indígena de Araponga do Estado do Rio de Janeiro.*

_____. 2000b. *Censo Populacional da Área Indígena de Parati-Mirim do Estado do Rio de Janeiro.*

_____. 2000c. *Censo Populacional da Área Indígena de Sapukái do Estado do Rio de Janeiro*.

_____. 2001a. *Censo Populacional da Área Indígena de Araponga do Estado do Rio de Janeiro.*

_____. 2001c. *Censo Populacional da Área Indígena de Sapukái do Estado do Rio de Janeiro.*

GALLOIS, Dominique T. 1996. "Xamanismo Waiãpi: Nos Caminhos Invisíveis, a Relação I-Paie". In: J. Langdon. *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis. UFSC, pp 39-74.

GARCIA, Wilson Galhego (org). 2003. *Nhande Rembypy: nossas origens.* São Paulo, Editora da UNESP.

GARLET, Ivori José. 1997. *Mobilidade Mbya: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre.

GASTÃO, Fatima de Oliveira. 1995. *Parati e seus índios - o encontro dos diferentes na educação*. Monografia de Bacharelado. UERJ.

GOMES, Mercio Pereira e OLIVEIRA, Nanci Vieira. 1998. *Os Guarani no Litoral Sul Fluminense diante da Usina Nuclear de Angra dos Reis.* Angra dos Reis: ELETRONUCLEAR.

GONÇALVES, Marco Antonio 1992. "Os nomes próprios nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul". *BIB* 33: 51-72.

_____. 1993. *O Significado do Nome: Cosmologia e Nominação entre os Pirahã.* Rio de Janeiro: Sette Letras.

_____. 2000. "A woman between two men and a man between two women: the production of jealousy and predation of sociality amongst the Paresi Indians of Mato Grosso (Brazil)". In: Joanna Overing and Alan Passes (eds). *The Anthropology of Love and Anger, The Aestheics of Conviviality in Native Amazonia*. London, Routledge, pp.235-252.

GOW, Peter.1989. "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy". *Man*, 24(4)568-582.

_____. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia.* Oxford: Clarendon.Press.

_____. 1997. "O Parentesco Piro como Consciência Humana". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 3 (2): 39-35.

GUASCH. Antonio & ORTIZ, Diego. *Diccionario castellano-guaraní, guaraní-castelhano*. Asunción: CEPAG, 1996.

HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and temporal Processes in Northwest Amozonia.* Cambrigde University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Nortwest Amazon.* Cambrigde, Cambrigde University Press.

KELLY LUCIANI, José Antonio. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 7 (2): 95-132.

KRACKE, Waud. 1995. "Mitos nos Sonhos: Uma Contribuição amazônica à teoria psicoanalítica do processo primário". *Anúario Antropológico* 84: 47-65.

LADEIRA, Maria Elisa. 1982. *A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: Uma Contribuição ao Estudo do Parentesco Timbira*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo

LADEIRA, Maria Inês. 1992.*O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. Dissertação de Mestrado. PUC/SP.

_____. 1992a. Relatório Antropológico para Identificação da Área Indígena de Araponga. São Paulo: CTI/FUNAI.

_____. 1992b. *Relatório Antropológico para Identificação da Área Indígena de Parati-Mirim.* São Paulo: CTI/FUNAI.

_____. 1992c. *Relatório Antropológico para Identificação da Área Indígena de Bracuí.* São Paulo: CTI/FUNAI.

_____. 2001. *Espaço Geográfico Guarani Mbya: significado, constituição e uso.* Tese de Doutorado. São Paulo: USP/FFLCH. 235pp.

LADEIRA, Maria Inês e AZANHA, Gilberto. 1988. *Os índios da Serra do Mar e a presença mbyá-guarani em São Paulo*. São Paulo: CTI: Nova Stella.

LAGROU, Elsje Maria. 2000. "Homesickness and the Cashinahua self: a reflection on teh embodied condition of relatedness". In: Joanna Overing and Alan Passes (eds). *The Anthropology of Love and Anger, The Aestheics of Conviviality in Native Amazonia*. London, Routledge, pp.152-169.

LARAIA, Roque de Barros. [1972]1986. *Tupi: Índios do Brasil Atual*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1949]1967 *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Mouton.

_____. [1964]1991. *O cru e cozido*. *Mitológicas I.* São Paulo: Editora Brasiliense.

_____. [1966]1987. *De la miel a las cenizas. Mitologicas II*. México, Fondo de Cultura Econômica.

_____. [1991]1993. *História de Lince*. São Paulo, Companhia das letras.

LIMA, Tânia Stolze. 1995. *A Parte do Cauim. Etnografia Juruna*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ.

_____. 1996. "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2 (2):21-47.

_____. 2002. "O que é um corpo". *Religião e Sociedade,* 22 (1): 9-20.

LITAIFF, Aldo. 1996. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya*. Florianópolis: Editora da UFSC.

_____. 1999. *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens myba-guarani du littoral du Brésil*. Université de Montreal.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1984. "A antropologia e os estudos de nomes pessoais e sistemas de nominação: resenha da produção recente". *Dédalo*, 23: 235-254.

_____. 1986. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê.* São Paulo, FFLCH/USP (Antropologia, 6).

LÓPEZ, Gloria Margarita Alcaraz. 2000. *A fecundidade entre os Guarani: um legado de Kunhankarai*. Tese de Doutorado. ENSP/FIOCRUZ.

MACDONALD, J. FREDERICK.1965. "Some considerations about Tupi-Guarani Kinship Structures". *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Antropologia 26: 1-20.

MAYBURY-LEWIS, David (ed.). 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil.* Cambridge: Harvard University Press.

MCCALLUM, Cecilia.1998. "Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13 (38): 127-136.

MELIÀ, Bartomeu.1981. "El 'Modo de ser' Guarani en la primera documentación Jesuítica (1594-1639)". *Revista de Antropologia*. 24: 1-23.

_____. 1988. *El Guaraní conquistado y reducido: Ensaios de Etnohistoria*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 5).

_____. 1989. "A experiência religiosa Guarani". In: *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo: Vozes.

_____. 1990. "A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia". *Revista de Antropologia* 33: 33-46.

_____. 1991. *El Guarani: Experiencia Religiosa.* Asunción: CEADUC - CEPAG. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia , 12).

MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg. & GRÜNBERG, Friedl.. 1976. *Los Pai-Taviterã: etnografia guarani Del Paraguay comtemporaneo*. Assunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

MELIÀ, Bartomeu, SAUL, Marcos Vinicios de A. & MURARO, Valmir Francisco. 1987. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior.

MELLO, Flávia Cristina de .2001. *Aata Tape Rupy – seguindo pela estrada*. Dissertação de Mestrado, UFSC.

MELLATI, Julio Cezar. [1968] 1976. "Nominadores e Genitores. Um aspecto do dualismo Krahó". In: Egon Schaden. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

MÉTRAUX, Alfred. 1927. "Les Migrations Historiques des Tupi-Guarani". *Journal de la Societé des Américanistes* 19: 1-45.

_____. 1928. *La Civilization Matérielle des Tribus Tupi-guarani*. Paris, Paul Geuthner.

_____. 1948. "The Guarani". In: J. Steward. *Handbook of South American Indians.* Vol.3. Washington: Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology. Pp. 69-94.

_____. [1967] 1973 *Religion y Magias Indigenas de America del Sur*. Madri: Aguilar.

_____. [1928] 1979 *A religião dos Tupinambás e Suas Relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. 2ª. edição. São Paulo: Nacional/EDUSP (Brasiliana, vol. 267).

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. *Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani.* Tese de Doutorado, USP.

MONTEIRO, John Manuel. [1992] 1998 ."Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII". In: M. Carneiro da Cunha (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP. Pp. 475-498.

MONTOYA, Pe. A Ruiz de. 1876. *Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani, ó mas bien Tupi*, ed. Do Visconde de Porto Seguro, Viena/Paris, Faesy y Frick/Maisonneuve y Cia.

_____. [1639] 1985. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre, Martins.

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

_____. 1946. *The Eastern Timbira. Berkeley/CA*, University of California Press.

_____. 1954. "Apontamentos sobre os Guarani. (Trad. e notas de Egon Schaden)". *Revista do Museu Paulista* VIII: 9-57.

_____. 1956. *Os Apinajé.* Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Tomo XII.

_____. 1981. *Mapa etno-histórico de Curt-Nimuendaju*. IBGE/Fundação Nacional Pró-Mémoria. Rio de Janeiro.

_____. 2001. "Nimongaraí" (Documenta). *Mana: Estudos de Antropologia Social* 7(2): 143-149.

NOELLI, Francisco. 1993. *Sem Tekohá não há Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da subsistência e da aldeia guarani aplicado a uma área de domínio no delta do Jacuí- RS*. Dissertação de Mestrado. IFCH/PUCRS.

_____. 1996. "As hipóteses sobre o centro de origem e rota de expansão dos Tupi". *Revista de Antropologia* 39 (2): 7-54.

_____. 2004. "La distribuición geográfica de las evidencias arqueológicas Guaraní (Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay). *Tellus* 4 (7): 15-36.

OLIVEIRA, Vera Lúcia. *Mba'evyky: o que a gente faz: Cotidiano e Cosmologia Guarani Mbyá.* Dissertação de Mestrado. PPGSA/UFRJ.

OVERING, Joanna. 1977. "Orientation for paper topics; Comments". Symposium 'Social Time and Social Space in Lowland South American Societies'. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* 2, 9-10; 387-394.

_____. 1991. "A Estética da Produção: O Senso de Comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, 34: 7-33.

_____. 1999. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 5 (1): 81-108.

OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage*. Oxford: Clarendon.

OVERING, Joanna e PASSES, Alan (eds). 2000. *The Anthropology of Love and Anger, The Aestheics of Conviviality in Native Amazonia*. London, Routledge.

PEREIRA, Levi Marques. 1999. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp.

PISSOLATO, Elizabeth. 1996. *A noção de transformação entre os Jê*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

_____.2004. "Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbya-Guarani no sudeste brasileiro". *Tellus* 4 (6): 65-78).

QUEIROZ. Maria Isaura Pereira de. 1973. "O mito da terra sem males: um utopia guarani?" *Vozes*, año 67, 1:441-50. Petrópolis.

RICARDO, Carlos Alberto (ed.). 1996. *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995.* São Paulo. Instituto Socioambiental

RIVIÈRE, Peter.1974. "The couvade: a problem reborn". *Man* (N.S.) 9 (3): 423-435.

_____. 1984. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

RUIZ, Irma. "La 'caída´de los dioses la dulcificación del mar: secuelas de outra mirada sobre la arquitectura del cosmos (mbyá) guarani". *Revista de Indias* 230 (64): 97-116.

SÁ, Cristina. 2002. "A Casa Guarani: notas comparativas sobre modelos espaciais". In: *3º Seminario sobre vivienda rural y calidad de vida en los assientamientos rurales*. Memoria. CYTED/HABYTED/RED XIV-E: Santiago de Cuba.

SÁEZ, Óscar Calávia. 2004. "La persitência guarani - Introducción". *Revista de Indias* 230 (64): 09-14.

SCHADEN, Egon. [1954]1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

_____. 1963. "Caracteres específicos da Cultura Mbua-Guarani". *Revista de Antropologia* 11(1-2): 83-94.

_____. 1982. "A Religião Guarani e o Cristianismo. Contribuição ao Estudo de um processo histórico de comunicação intercultural". *Revista de Antropologia* 25: 1-24.

_____. [1945]1989. *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*. São Paulo: EDUSP.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e nós: estudos sobre as sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

_____.1981. *Nature and society in Central Brazil: The Suya indians of Mato Grosso*. Cambridge, MA, Harward University Press.

SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 1-19.

SETTI, Kilza. 1994-1995. "Os índios Guarani-Mbyá do Brasil: notas sobre sua história, cultura e sistema musical". *Musices Aptatio*. Roma, Consociatio Internationalis Musicae Sacrae.

SHAPIRO, Judith. 1978. "From Tupã to the land without Evil: the Christianization of Tupi-Guarani Cosmology", *American Ethnologist*, XIV (1):128-139.

SILVA, Márcio 1995. "Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso waimiri-atroari". In: E. Viveiros de Castro (ed.), *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 25-60.

STRATHERN, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

_____.1999. "No limite de uma certa imagem". Entrevista. *Mana: Estudos de Antropologia Social*

SUSNIK, Branislava. 1979. *Etnohistoria de los Guaraníes: época colonial*. Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero (Los Aborígenes del Paraguay, 2).

TAYLOR, Anne-Christine. 1993. "Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro". *Man*, 28 (4):653-678.

_____.1996. "The soul´s body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.)2 (2): 201-215.

TAYLOR, Audrey e TAYLOR, John. 1966. "Nove contos contados pelos Kaiwás e Guaranis". *Revista de Antropologia* 14: 81-104.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. 2001. *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem e MURA, Fabio. "Historia y territorio entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil". *Revista de Indias* 230 (64): 55-66.

VIETTA, Katya. *Mbyá: Guarani de Verdade*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre, UFRGS, 1992.

VILAÇA, Aparecida 1992. *Comendo Como Gente: Formas do Canibalismo Wari' (Pakaa Nova).* Rio de Janeiro: ANPOCS/ Editora da UFRJ.

_____. 1996. *Quem somos nós: questões da alteridade no encontro dos Wari' com os Brancos.* Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

_____. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". Ms. (publicado em *Journal of Anthropological Institute*, (N.S.) 8: 347-365.

_____. 2005. "Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian Corporalities". *Journal of Anthropological Institute*, (N.S.) 11: 445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1979 "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional, Antropologia,*, 32: 40-49.

_____. 1985."Proposta para um II encontro Tupi". *Revista de Antropologia*, 27-28:403-07.

_____. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/ Jorge Zahar Editor.

_____. 1987. "Nimuendaju e os Guarani". In: K. Nimuendaju [1914]1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. Pp. XVII-XXXVII.

_____. 1992a.. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in Amazonian Society.* Chicago. Chicago University Press.

_____. 1992b. "O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem". *Revista de Antropologia* 35: 21-74.

_____. 1993 "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico". In: E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha (eds). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, USP/FAPESP.

_____. 1995. *Antropologia do Parentesco* (org). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 1996a. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 2 (2): 115-143

_____. 1996b. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Review of Anthropology*, 25:179-200.

_____. 1996c. "Comentários ao artigo de Francisco Noelli". *Revista de Antropologia* 39 (2): 55-60.

_____. 2001. "GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality". In: L. Rival & N. Withehead (eds). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière.* Oxford University Press.

_____.2002. "Atualização e contra- efetuação do virtual: o processo de parentesco". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp.401-455.

VIVEIROS DE CASTRO, E e CARNEIRO DA CUNHA, M. 1985. "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Societé des Americanistes*, 71: 191-208.

WAGLEY, Charles. 1976. "Xamanismo Tapirapé". In: E. Schaden (ed.). *Leitruras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 236-267.

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. 1946 "O Parentesco Tupi-Guarani". *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, 6.

_____. 1946a. "O parentesco tupi-guarani (considerações à margem de uma crítica*)*". *Sociologia*, 8 (4): 305-308.

WATSON, James B. 1952. *Cayuá Culture Change: a Study in Acculturation and Methodology. American Anthropologist*, 54 LIV (2) (Memoir Number, 73).

WATSON, Virginia D. 1944. "Nota sobre o sistema de parentesco dos índios Cayuá". *Sociologia*, 6 (1): 30-48.