

A esquiva do xondaro

movimento e ação política entre os Guarani Mbya

Lucas Keese dos Santos

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Versão corrigida
São Paulo, 2017

A esquiva do xondaro

movimento e ação política entre os Guarani Mbya

Lucas Keese dos Santos

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Renato Sztutman

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Versão corrigida
São Paulo, 2017

A pesquisa que resultou neste trabalho contou com o apoio do CNPq pelo período de 24 meses.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

email: lucaskeese@gmail.com

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

K26e Keese dos Santos, Lucas
A esquiwa do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya / Lucas Keese dos Santos ; orientador Renato Sztutman. – São Paulo, 2017.
310 f.

Dissertação (Mestrado)– Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Ciências Sociais. 2. Antropologia Política. 3. Antropologia Cultural e Social. 4. Etnologia. I. Sztutman, Renato, orient. II. Título.

**A esquiva do xondaro
movimento e ação política entre os Guarani Mbya**

Lucas Keese dos Santos

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em: 09.12.2016

Banca Examinadora

Prof. Dr. Renato Sztutman (orientador) Instituição: PPGAS / USP

Julgamento _____ Assinatura _____

Profa. Dra. Tânia Stolze Lima. Instituição: PPGA / UFF

Julgamento _____ Assinatura _____

Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés. Instituição: PPGAS / USP

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. Jean François Germain Tible. Instituição: DCP / USP

Julgamento _____ Assinatura _____

à *xondaria* Jera Poty Mirī

Agradecimentos

Agradeço a todos que, de uma forma ou de outra, contribuíram com as caminhadas que agora chegam a estas páginas. Se me sinto feliz ao dizer que repetiria todos esses passos, que frequentemente me colocaram na solitária e às vezes adversa condição de estrangeiro, mesmo a poucos quilômetros do lugar em que nasci, foi graças à profunda vitalidade que essas situações me proporcionaram e sobretudo às tantas acolhidas generosas. Entre essas acolhidas, é aos Guarani a quem sou mais grato, que me fizeram compartilhar seus lugares ao redor do fogo, suas sabedorias, suas danças e cantos, suas risadas e suas lutas, enfim, que me acolheram como um amigo e parente.

Muitos Guarani contribuíram para esta pesquisa, tantos que não conseguiria nem citar todos os nomes, mas deixo aqui registrado meu agradecimento sobretudo àqueles cujas palavras transcrevi ao longo destas páginas e aos que as influenciaram de modo mais direto.

Ao Pedro Vicente, meu *xondaro ruvixa*, que me conduziu durante tantas conversas e danças, e cuja interlocução e proximidade foi fundamental neste trabalho.

Ao *xeramoĩ* Elias, que revelou meu nome Karai Xondaro e cujas conversas permeadas de gargalhadas ainda me fazem sorrir todos os dias. À Iara e toda a família extensa, por tantas recepções e banquetes. À Lau, ao Tadeu, que tanto me alegrou no *xondaro*, e ao Tiago, cuja calma, determinação e sabedoria, incomuns em sua juventude, me fortalecem para seguir.

À Dona Ilza, à Marisa e ao Karai Baixinho, que sempre me receberam muito bem e aos quais eu desejo muita serenidade em seus dias. A todos de sua família, especialmente ao Laio, que dançava lindamente o *xondaro* e de cuja triste partida eu estive tão próximo.

À Jera, pela paciência, pela convicção e parceria na luta, por me ensinar tanto, por me ajudar a descobrir novos caminhos, pelas risadas que sempre me desarmaram e sobretudo pelo incomensurável carinho. À sua filha Kerexu, cujo talento e sensibilidade tive o prazer de acompanhar, e a quem também devo muito pela alegria, paciência e generosidade.

À Priscila e sua firmeza nas horas agudas, ao humor inigualável de minha comadre Aline e ao pequeno Cris, com quem ainda dançarei muito *xondaro*.

Aos *xondaro* Claudio Vera e Tata'i, companheiros e mestres na arte da zueira, Pedrinho, Evandro e Zé, parceiros pra toda hora e que me ensinam tanto, ao amigo Karai Negão, cuja vocação musical é sempre inspiradora, e a todos com quem compartilhei rodas de *xondaro*.

À Cristine Takua e ao Carlos Papá, que me acolheram em sua casa na primeira vez que passei a noite em uma aldeia guarani, e por tantas outras mais, permeadas de conversas e parcerias.

Ao Wera Alexandre, meu amigo já de bons anos e de quem tenho tanto orgulho pelo seu caminho entre as imagens em movimento. Agradeço também pelas muitas conversas esclarecedoras e pela ajuda constante nas traduções.

Ao Jordi Karai Mirí agradeço desde as primeiras aulas até a ajuda providencial com as transcrições e traduções quando quase já não tinha mais tempo.

À Patrícia Ferreira, amiga tão querida, e ao *hermano* Ariel, que muito me ensinaram, e a todos de suas famílias, especialmente Elsa Chamorro, Catri Ortega e Isabel, que tive o prazer de conhecer melhor recentemente, e à amiga Jorgelina Jachuka, que me recebeu com tanta alegria e me guiou por caminhadas em Misiones.

À Ara Itati, cuja sabedoria já me fazia pensar muito antes de conhecê-la e poder compartilhar boas conversas na reta final deste trabalho.

A todos os coordenadores da Comissão Guarani Yvyrupa, pelos ensinamentos e pela luta.

Aos amigos do assentamento Tava Guarani, cuja trajetória me inspira e guia minhas reflexões ainda hoje, e à Malu, parceira e inspiração de militância. Ao Corti, pela camaradagem e debate político já de longa data. E à querida Lusha, que compartilhou comigo lutas do altiplano às terras baixas.

Às parcerias e ao apoio fundamental que encontrei no Centro de Trabalho Indigenista, que me formaram nesse fronte. Aos mestres e mestras que há tempos começaram essa luta, aos companheiros que atuam em terras distantes, a todos que seguram a onda do escritório, e em especial às irmãs e irmãos que fiz no Programa Guarani: Beatriz Braga, Bruno Moraes, Camila Salles, Eliza Castilla, Daniel “Karumbé”, Ian Packer, Júlia Navarra, Luiz Lira, Marcelo Hotimsky, Pedro Cuba, Rafael Nakamura e Teresa Paris.

À Maria Inês Ladeira, cuja importância os Guarani fazem questão de me repetir sempre que podem, agradeço pela inspiração e ensinamentos.

Ao Daniel Pierrri sou profundamente grato pela amizade e por me levar ao mundo guarani, por compartilhar tantos momentos de luta e aprendizado, e pelo apoio teórico fundamental quando decidi encampar também essa trincheira.

À Joana Cabral de Oliveira, pela parceria de trabalho, as conversas e o grande apoio.

À amiga Valéria Macedo, com quem compartilhei tantos momentos e reflexões.

Agradeço a todos parceiros *jurua* que fiz nas aldeias e que contribuíram de alguma forma nestas páginas: Jan-Arthur, Bruno Simões, Adriana Testa, Naiana Padial, Adriana Calabi, Paulo Fonseca, Patrícia Zuppi, Mariana Belmonte, Maria Lucia Bellenzani, o pessoal do coletivo ReViralata, da Cia.8 de Nova Dança e tantos outros.

Aos amigos que me ajudaram profundamente durante o tempo da escrita, sobretudo com seu apoio, compreensão e paciência, e com quem tenho compartilhado tantas alegrias e perspectivas: Breno Zúnica, Guilherme Martins, Luiza Calagian e Vinícius Toro. À Julia Joia, cuja proximidade afetuosa e cheia de reflexões moldaram minhas últimas duas décadas de vida.

Ao Gustavo Nascimento, que deu oficinas comigo nas aldeias e até hoje segue nas proximidades. Aos compas Diego Kapaz e Alcimar Frazão, com quem compartilhei o teto no início desse processo.

Aos camaradas de longa data e que me levaram à capoeiragem, André Reinach e Luan Carone. Ao mestre Plínio e a todos os angoleiros “sim sinhô”, os primeiros que me ensinaram não só o que era, mas o que podia ser uma esquiwa.

Aos saudosos amigos do Gamarx e da vida, com quem sigo, mesmo à distância, compartilhando as aflições e desafios políticos do presente: Felipe e Raquel Contier, Eduardo Fernandes, José Luiz Neves, Gustavo Ferrão, Maria Carlotto e Ilan Lapyda. À Maíra Suzuki, por acompanhar tudo isso desde há muito.

Ao Vitor Flynn, que conheço desde os idos de 1991, e que recentemente contou a história de luta dos Guarani com tanta beleza. Agradeço também os traços presentes na animação em *flipbook* que acompanha o primeiro capítulo.

À Gabriela Cardozo, pela parceria recente e por compartilhar a militância entre os Guarani, mesmo à distância.

Ao Fred Ventura, que ajudou em revisões desde o projeto, e ao Leonardo Matos por fazer um ótimo trabalho em tão pouco tempo.

Aos amigos e professores que conheci no PPGAS da USP, aos companheiros dos grupos de estudos, em especial aos meus colegas de orientação, pela convivência e debate tão frutíferos, e sobretudo pela leitura de uma primeira versão do trabalho. À Juliana Sampaio agradeço a leitura entusiasmada e o apoio antes da banca e a Leonardo Braga, as conversas sempre inspiradoras.

À Beatriz Perrone-Moisés e Valéria Macedo pelos comentários e críticas fundamentais no exame de qualificação.

Ao Daniel, Marcelo e Joana, pelas leituras de versões anteriores deste trabalho e as ótimas e cruciais sugestões.

Ao meu orientador Renato Sztutman, que me recebeu tão bem e cuja generosidade intelectual e entusiasmo com os Guarani foram tão alentadores e um suporte fundamental para que eu fizesse uma boa pesquisa. À Tânia Stolze Lima, Jean Tible e, mais uma vez, Beatriz Perrone-Moisés, agradeço pela leitura, comentários e críticas absolutamente fundamentais durante a banca.

Aos meus pais, pelo carinho com que sempre apoiaram as caminhadas em que me lancei. À Carol, que me ensina muito mais do que imagina e à sua pequena Alice, cujos sorrisos me encheram de energia na reta final. À Bruna, por ser tão inspiradora e revelar como tudo pode ser mais belo – e melhor –, como se pode ver na diagramação deste trabalho. Ao meu avô, José Francisco dos Santos, meu primeiro *xondaro ruvixa*.

Agradeço aos tantos pesquisadores que vieram antes de mim e compartilharam suas palavras e reflexões, possibilitando as minhas próprias. Sobre os erros e imprecisões das próximas páginas, dos quais sou o único responsável, tenho certeza que o movimento guarani, em sua forte correnteza, dará uma rasteira no que merecer isso.

Resumo

Este trabalho pretende discutir como as relações com a alteridade operam politicamente entre os Guarani Mbya; de que maneira os seus movimentos, como a esquiva, conformam modos políticos de conduzir a incorporação do exterior, transformando posições e relações de poder. Tomado primeiramente a partir da dança do *xondaro*, personagem que remete a diferentes funções e a uma forma de relação, o movimento da esquiva irá além para ajudar a pensar as dinâmicas entre corpos, coletivos e mundos, contribuindo para suspender oposições exclusivas entre resistência e fuga. A esquiva (*jeavy uka* “fazer errar”) surge como um movimento nem exclusivamente positivo, nem negativo. Em termos políticos: não submete e tampouco deixa se submeter. A análise aborda também a prática da enganação conforme ela aparece em narrativas mitológicas guarani, cuja operação revela um mecanismo de crítica política na mitologia. Ao final, após revisitarmos o processo histórico da resistência guarani, chegamos ao contexto contemporâneo da luta indígena pelas demarcações, na qual desdobram-se atualizações de figuras-chaves da política ameríndia, como o xamã e o guerreiro. Assim, seja no passado ou no presente, busco demonstrar como a esquiva guarani é um movimento capaz de produzir, de forma concomitante, possibilidades de resistência opostas e interdependentes.

palavras-chave: Guarani Mbya, Cosmologias Ameríndias, Antropologia política, Formas políticas ameríndias, resistência indígena

Abstract

This work intends to discuss how the relations with the alterity operate politically among the Guarani Mbya; in which manners their movements, such as the dodge, conform political ways to conduct the incorporation of the exterior, transforming power positions and relations. Taking into account, primarily, the dance of the *xondaro*, a figure that alludes to different functions and to a form of relation, the movement of the dodge goes beyond to help reflect about the dynamics of bodies, collectives and worlds, contributing to a suspension of exclusive oppositions between resistance and escape. The dodge (*jeavy uka* “make mistake”) appears as a movement, not exclusively positive, nor negative. In political terms: it does not submit nor submits oneself. The analysis addresses as well the practice of deceit, according to how it appears in the mythological guarani narratives, whose operation in the mythology reveals a mechanism of political critique. At the end, after revisiting the historical process of resistance of the guarani, one reaches to a contemporary context of indigenous struggle for land demarcation, in which are unfolded updates of key figures of the Amerindian politics, such as the xamã and the warrior. Thus, be it in the past or the present, the work here presented seeks to demonstrate how the guarani dodge is a movement capable of generate, in a concomitant manner, opposed and interdependent possibilities of resistance.

Key Words: Guarani Mbya, Amerindian Cosmologies, Political Anthropology, Amerindian political forms, Indigenous resistance

Sumário

19	Introdução
19	Das imagens em movimento aos movimentos guarani
23	Denominações e grupos guarani
27	Língua, corruptelas e antropologia
30	O caminhar da dissertação
33	capítulo 1: a dança do <i>xondaro</i>
35	<i>Xondaro Jeroky</i>
42	Movimento
47	Movimento e diferença no <i>xondaro jeroky</i>
47	<i>Xondaro Kuaray</i> e Jaxy
54	<i>Xondaro jeroky regua</i> (sobre o dançar <i>xondaro</i>)
72	A diferença na dança do <i>xondaro</i>
77	Dançando com a cosmologia
83	Condução, esquiva e variação
89	Intenções e engano
91	capítulo 2: o movimento da enganação
93	Humor e política
96	<i>Kaujo</i>
98	Peru Rimã
119	Pyxaĩ
125	Contos ibéricos, mitos guarani
131	Imitação e sedução
133	<i>Ojepota</i> e engano
141	capítulo 3: cosmopolítica guarani mbya e seus personagens
143	Corpos e dualismos
156	Agressões, esquivas e provações
168	<i>Xondaro</i> e maestria
189	<i>Tenondegua regua</i>: sobre lideranças e seus movimentos
189	<i>Xarura</i>
196	<i>Uvixa, tenondegua</i> , caciques e lideranças
202	O infortúnio da liderança indígena
207	Generosidade e parentesco
217	capítulo 4: esquiva e resistência histórica
219	Entre o litoral e o interior
225	Mba'e Vera
232	Esquiva cosmológica e o devir <i>mbya</i>
240	Diferir sem contradizer
242	Território, desterritorializações e desapego
246	"Autonomismos indígenas" e o contraestado
253	<i>Kyre'ymba</i>
273	"Aguyjevete pra quem luta!"
285	Considerações finais
291	Lista de imagens
295	Bibliografia





*Entonces lo que tienes que hacer es cambiar la jugada, o sea que
haces como que vas para allá, pero nada, que vas para acá.*

Subcomandante Galeano

Introdução

Das imagens em movimento aos movimentos guarani

Lá pelos idos de 2007, quando eu terminava minha graduação em audiovisual, realizei um intercâmbio acadêmico em terras argentinas, que, a despeito de meus planejamentos iniciais, transmutou-se em uma série de trabalhos e viagens pela região do Cone Sul para a realização de documentários e vídeos etnográficos.

Em meio a esse contexto, preparava um ensaio, que serviria como trabalho de conclusão de curso, sobre as apropriações da prática e da estética do documentário em ficções do cinema brasileiro de cunho espetacularizante (*Cidade de Deus*, *Tropa de elite* etc.), como eu denominei na época. Algumas questões relativas à reificação do olhar sobre a alteridade me inquietavam nesses filmes, bem como seus efeitos estético-políticos.

Terminei o ensaio com uma citação de um texto, que poderíamos dizer mítico, do crítico francês Serge Daney, chamado “Le travelling de ‘Kapo’”. Esse artigo com tons de autobiografia focava justamente a relação, que para Daney era intrínseca ao cinema, entre olhar e alteridade. Segundo o crítico, tal relação era cada vez mais rara no mundo das imagens hegemônico pela forma-mercadoria.

Assim, aquelas palavras ecoaram em minhas reflexões e sobre o que tentaria fazer a partir delas: “E o cinema, vejo muito bem porque o adotei: para que ele me adotasse de volta. Para que ele me ensinasse a tocar incansavelmente pelo olhar a que distância de mim começa o outro” (Daney, 1992, p. 19). E eu concluía à época: “A possibilidade de se fazer uma ‘imagem do outro’ depende que o outro continue existindo para nós, não como objeto, mas como sujeito que pode ser encontrado por meio das imagens. Há de se fazê-las”.

Os trabalhos-viagens que comecei a realizar desde então, participando principalmente como câmera em produções documentais sobre o contexto político em países vizinhos, como Argentina, Bolívia e Paraguai, foram permeados por encontros com os povos indígenas dessas regiões. Tais viagens foram meus primeiros campos etnográficos e me levariam mais tarde aos Guarani.

Os Guarani, na verdade, já me haviam aparecido brevemente nesse período. Seja em uma rápida visita em uma pequena aldeia da região do Chaco Salteño, na Argentina, onde conheci um depressivo Guarani veterano da Guerra das Malvinas, ou na zona boliviana de Santa Cruz de la Sierra, em que muitos eram perversamente utilizados pela elite *cruceña* em suas tentativas de golpe contra o governo de Evo Morales, e sobretudo no

Paraguai, acampados em praças¹ de Assunção, à vista em aldeias na beira de estrada ou latentes nas palavras e no modo de ser de sua população camponesa.²

Porém, foi somente por meio do convite de um amigo³ de longa data, incentivando-me a participar de oficinas de formação audiovisual nas aldeias indígenas, que os encontros ocasionais em terras distantes tornaram-se uma convivência constante e muito mais próxima de minha cidade natal, São Paulo, do que eu poderia imaginar. Algo que, no entanto, não deixou de colocar novas e intrigantes distâncias em jogo.

A partir desse momento, comecei um trabalho mais sistemático e a me envolver de forma duradoura com os Guarani. O começo de minha atuação, portanto, esteve muito vinculado à formação audiovisual, à apropriação de tecnologias de comunicação e ao apoio na realização de projetos relacionados ao “fortalecimento cultural”⁴ nas aldeias. Mais tarde, comecei também a dar suporte a seus movimentos políticos, a apoiar a luta pelas demarcações e a prestar assessoria nessas questões para as lideranças guarani,

1 Em uma dessas praças paraguaias, na ocasião ocupadas pelos Guarani Mbya, eu e alguns parceiros projetamos para eles filmes produzidos por seus parentes brasileiros no contexto de oficinas de vídeo. A sessão a céu aberto em uma fria noite de inverno em Assunção estava absolutamente cheia. Com os olhares exaltados de alegria pela experiência daquele inusitado encontro por meio de imagens projetadas em um lençol, os Guarani me demonstraram a enorme potência do audiovisual como ferramenta e linguagem para os indígenas, com suas oralidades e “lógicas do sensível”, mas sobretudo para esse povo de parentes dispersos por tão grandes extensões, e que o cinema, naquele breve momento, reuniu.

2 Foi neste contexto que, ao lado de duas parceiras argentinas, realizei um documentário (*Tava: Paraguay tierra adentro*, 2011) sobre um assentamento camponês que reivindicava sua herança indígena e via nessa aproximação parte fundamental de sua força cultural e política. O nome do lugar é uma dessas expressões: Tava Guarani. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=NUoE28lJSUk>. Acesso em: 13 set. 2016.

3 Esse amigo é o antropólogo Daniel Pierri, que na época já atuava no Programa Guarani do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), onde mais tarde eu também viria a compor a equipe. O nome de Pierri irá aparecer diversas vezes ao longo deste trabalho, o que não muda em nada sua irresponsabilidade sobre as diversas imprecisões e falhas nas páginas que seguem, e ainda que eu já o tenha feito nos agradecimentos, deixo novamente aqui registrado meu grande apreço pela parceria e por esse convite que, há quase 10 anos, deu novo rumo às minhas caminhadas.

4 Apesar de o termo remeter ao vocabulário dos projetos e parcerias com organizações não governamentais (ONGs), ele dialoga com o conceito guarani de *mbaraete* (força), e é frequentemente utilizado para frisar a importância de encontros entre aldeias e a valorização das práticas rituais.

acompanhando muitas de suas reuniões e assembleias. Contudo, antes dessa imersão na luta guarani, conheci o *xondaro jeroky*.

A inspiração inicial para esta pesquisa foi possível graças à oportunidade que tive de acompanhar projetos de “fortalecimento cultural”. Alguns deles focaram nessa dança praticada pelos Guarani Mbya e chamada nas aldeias do Sudeste de “dança dos xondaros” (*xondaro jeroky*). Uma prática que rapidamente me chamou atenção, sobretudo pelas aproximações com a capoeira, apesar de suas evidentes particularidades.

Minha participação nesses processos variava entre fazer registros audiovisuais das danças e apoiar a gestão técnica dos projetos conduzidos pelas próprias lideranças guarani por meio de editais públicos voltados aos povos indígenas. Em outro caso, participei como um dos coordenadores pedagógicos de um curso de formação de pesquisadores guarani⁵ que teve como tema escolhido o *xondaro*, não só a dança, mas as demais práticas relacionadas a essa função na dinâmica social e cosmológica guarani, muitas vezes associada às posições de guerreiro, guardião, auxiliar ou emissário. Durante os encontros e atividades relacionadas a esses projetos, pude presenciar um grande número de execuções da dança, assim como conversas, debates e reflexões que os Guarani desenvolviam nesses contextos.

Xondaro, conforme fui me dando conta, é um termo polissêmico e seu amplo e complexo uso entre os Guarani aponta para muito mais do que a provável corruptela de sua origem ibérica (“soldado”). Este trabalho tem como um dos fios condutores justamente explorar essa polissemia: o que podemos ver e aprender a partir dos modos como esse termo opera e ressoa entre os Guarani Mbya?

A prática do *xondaro jeroky*, conforme as lideranças guarani me explicavam, alternava-se entre épocas de grande intensidade e outras em que pouco acontecia, como em um movimento oscilante. Parte considerável de meus dados de campo coincidiu com um desses ciclos de fortalecimento realizado em algumas aldeias do Sudeste, sobretudo na Terra Indígena Tenondé Porã, no extremo sul do município de São Paulo.

⁵ Esse projeto, chamado “Pesquisadores Guarani no Processo de Transmissão de Saberes e Preservação do Patrimônio Cultural Guarani”, uma parceria entre o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), teve como produto final um livro e um vídeo-documentário, ambos chamados *Xondaro Mbaraete: A força do xondaro* (2013), que serão abordados com alguma frequência neste trabalho. É importante esclarecer que, como muitos dos textos dessa publicação foram desenvolvidos em conjunto pelo grupo de cerca de doze jovens pesquisadores guarani, será comum encontrar citações aqui referenciadas genericamente a “Pesquisadores Guarani”, exceção aos textos individuais e às entrevistas, devidamente creditadas aos autores dos textos ou falas, como no caso das entrevistas contidas na edição seguinte desse projeto: Pesquisadores Guarani, 2015.

Embora faça diversos apontamentos a partir de etnografias de outras regiões e de minhas próprias viagens às dezenas de aldeias guarani que tive oportunidade de conhecer, do litoral fluminense à província de Misiones, na Argentina – processo que me foi fundamental para a pesquisa –, foi junto a algumas famílias da Terra Indígena Tenondé Porã⁶ que desenvolvi um convívio mais intenso e onde aprofundi mais minhas observações. Os principais diálogos que me orientaram e serviram de base para as reflexões que desenvolvi, alguns dos quais estão aqui transcritos, foram, em sua maioria, com Guarani que vivem ou já viveram nas aldeias dessa Terra Indígena, apesar de, novamente é importante dizer, interlocutores de outras regiões terem sido cruciais para compor o quadro de informações e vivências a partir do qual escrevi este trabalho. Como os Guarani estão em intensa mobilidade (não é raro encontrar casos de pessoas que já viveram em aldeias de diferentes estados e até países), é importante também relativizar recortes muito limitados a determinadas localidades, pois os saberes e práticas, assim como as pessoas, também participam desse intenso trânsito territorial, um processo cujas raízes também irei comentar nesta dissertação, mas que já nos coloca uma questão espinhosa: Quem são, ou, ao menos, como denominar esses interlocutores que eu chamo de modo instável de Guarani ou Guarani Mbya?

Já adianto que não haverá modo de neutralizar essa instabilidade na denominação sem com isso forçar classificações demasiado cristalizadas, pois ela é inerente ao movimento que condensa e desfaz esses grupos, como pretendo explicar brevemente a seguir. Portanto, mais vale tentar incorporá-la do que levar suas rasteiras. Assim, creio justificar, ao menos parcialmente, a variação que o leitor encontrará ao longo da dissertação, às vezes ampliando a referência e invocando o nome “Guarani”, às vezes reduzindo e atribuindo as descrições aos Mbya, sem com isso nunca esquecer que estes últimos compõem o grande fluxo vivo de transformações – esse movimento – que há tempos convencionou-se chamar de “Guarani”.

6 Em 2012, a Terra Indígena Tenondé Porã teve seu Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) publicado pela Funai, delimitando aproximadamente 16 mil hectares. Nessa época, a Terra Indígena (TI) contava apenas com duas aldeias, localizadas em pequenas áreas regularizadas ainda nos anos 1980: a Barragem, ou também Tenonde Porã, e a aldeia Krukutu. A primeira, com aproximadamente mil pessoas, e a segunda, com cerca de 500, são aldeias consideradas extremamente populosas para os padrões guarani mbya, uma demografia agravada pelo confinamento territorial dessas áreas (26 hectares cada). A partir de 2013, depois de muitas décadas de restrições e esbulhos na região, que fizeram com que os Guarani abandonassem áreas tradicionais de habitação, novas aldeias começaram a se formar e antigas áreas voltaram a ser habitadas por meio de processos que ele chamaram de “retomadas”. Hoje, em 2016, existem seis aldeias na TI. Comentarei melhor esse processo no Capítulo 4.

Denominações e grupos guarani

O modo de autodenominação que os Guarani com quem convivo mais empregam entre eles é por meio dos termos *nhande kuery* (*nhande ete'i' va'e kuery*, em um contexto ritual) ou *mbya kuery*, forma que encontrei mais nas aldeias da região Sul, embora também seja utilizada em outras áreas de acordo com os contextos de enunciação e as preferências de cada um.

Nhande indica o uso da 2ª pessoa do plural inclusivo (*ore* é seu correlato exclusivo, isto é, que exclui o interlocutor da noção de “nós”), e *kuery*⁸ é algo próximo de um plural coletivizador. Assim como diversos etnônimos ameríndios que têm sua origem em termos de autoidentificação, o modo como os Guarani se autodenominam é menos um substantivo que um pronome⁹ – é uma posição relativa de enunciação. *Nhande va'e kuery*: “aqueles que somos nós”, ou “os nossos”.

Já o termo *mbya* tem modos distintos de utilização. Por um lado, ele foi cristalizado na literatura antropológica e nas políticas públicas de diversas regiões como forma de designar tanto um dialeto que compõe a língua guarani contemporânea como o grupo que fala essa variante e possui diversas características culturais distintas, entre elas certa dispersão territorial¹⁰,

7 O “i”, no final, após o apóstrofo que indica uma parada glotal, serve como um diminutivo que exprime qualidades relacionadas às divindades, assim como a palavra *mirĩ*, indicando a ascendência divina dos Guarani Mbya. O intensificador *ete* (verdadeiro) é mobilizado nesse caso para diferenciar-se de modo mais marcado em relação a outros povos e grupos, inclusive Guarani.

8 *Kuery*, como veremos melhor ao longo desta dissertação, mais do que um indicador de coletivo, refere-se a uma multiplicidade a partir de um ser ou função de referência. Por exemplo, para se referirem aos meus amigos, aos parceiros de trabalho ou simplesmente às pessoas que estão ou foram comigo a uma aldeia, os Guarani podem dizer: “*Ruka kuery*”. (*Ruka* é a corruptela guarani mais comum para meu nome, Lucas, já que em guarani não existem fonemas relacionados ao “s” e ao “l”).

9 Segundo as formulações do perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996), há uma imbricação entre os modos pronominais de autodenominação dos povos ameríndios e sua alteridade ontológica. Trata-se de um regime de relações que exprime não só diferenças culturais em relação aos brancos, mas uma concepção do cosmos em que não há uma uniformidade objetiva (uma só natureza) em relação aos distintos sujeitos, projetando assim a oposição multiculturalismo ocidental / multinaturalismo indígena. Trata-se de um contraste entre o Ocidente e os ameríndios “talvez demasiado simétrico”, como ressalva Viveiros de Castro.

10 O território tradicional é também denominado pelos Guarani Mbya de *yvyrupa* (“leito da terra” ou “plataforma terrestre”), conceito que remete ao modo livre pelo qual eles sempre caminharam na terra, sem a existência das fronteiras políticas que o Estado impõe. Para

que vai da região oriental do Paraguai, passando pela província argentina de Misiones, o interior e o litoral da região Sul do Brasil, o estado de São Paulo e o litoral Sudeste, alcançando o estado do Espírito Santo¹¹. Trata-se de uma área relativa à porção meridional da Mata Atlântica, ou ao menos aos seus resquícios. *Mbya*, assim, é uma expressão que pode ser mobilizada em modo mais substantivado, análogo ao que ocorre com o termo amplo “Guarani” e com o qual forma esse epíteto composto Guarani Mbya. Por outro lado, *mbya*, cuja tradução mais comum é “gente” ou “pessoa”, além de servir como etnônimo, utilizado na etnografia desde pelo menos o início do século XX, era também mobilizado entre os próprios Guarani Mbya com um sentido relacional de “gente não aparentada”, isto é, um Guarani com quem o referente não tem proximidade de parentesco, conforme demonstram Ladeira (2014 [1992], p. 34) e Pierri (2013, p. 23-25), reforçando seu aspecto relativo à posição do enunciador. Contudo, seu uso hoje está muito marcado por essa função de diferenciação entre os demais grupos guarani, como os Kaiowa e os Guarani do Mato Grosso do Sul, e os Ava, Nhandeva, Xiripa¹² das regiões Sul e Sudeste, e ainda os autodenominados Tupi-Guarani do estado de São Paulo.

Não é difícil encontrar entre meus interlocutores na Terra Indígena Tenondé Porã situações de inegável confluência entre esses grupos, como o caso de um jovem que é filho de um Guarani Mbya com uma Tupi-Guarani do litoral e casado com uma Nhandeva do Mato Grosso do Sul, embora todos em questão falem entre si o guarani mbya. A língua, no caso, acaba servindo como fator que mascara as diferentes ascendências. Em meu contexto de campo, embora a variante dialetal do mbya seja falada por todos e grande parte das práticas artesanais e rituais sejam associadas aos Guarani Mbya, parece-me equivocado ignorar a complexa rede que aproxima os distintos grupos guarani de diferentes regiões, algumas mais, outras menos. Tais relações são expressas sobretudo no parentesco, mas também podem ser

mais dados sobre a atual ocupação guarani e sua situação fundiária nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, ver: CTI, *Atlas das terras guarani no Sul e Sudeste do Brasil 2015*. Disponível em: <<http://bd.trabalhoindigenista.org.br/livro/atlas-das-terras-guarani-no-sul-e-sudeste-do-brasil-2015>>. Acesso em: 13 set. 2016.

11 Há também famílias identificadas como Guarani Mbya vivendo no estado do Pará, na Terra Indígena Nova Jacundá, que se deslocaram até essa localidade a partir de uma migração feita ainda no século XIX. (Ladeira, 2006).

12 Termos que às vezes referem-se ao mesmo grupo e às vezes a grupos tidos como distintos. Para mais reflexões a respeito da transitoriedade entre esses etnônimos, incluindo o Mbya, ver Mello (2007).

encontradas, ainda que de forma mais sutil, em diversos outros contextos, como nos rituais¹³.

Assim, há um intenso jogo de trocas e aproximações entre os grupos de língua guarani que por vezes fica obliterado pelo processo também em curso de diferenciações e afastamentos, alguns realizados de modo mais ou menos explícito. É certo que há diferenças e distâncias marcantes entre os chamados Kaiowa do Mato Grosso do Sul e os Mbya do Sul e Sudeste, algo que seria menos marcado entre esses últimos e os Nhandeva ou Ava-Guarani do oeste do Paraná, por exemplo. O que quero frisar é que, mais do que classificações estanques e essencialistas, as diferenciações entre esses grupos tendem a acontecer de modo mais fluido, contrastados na experiência concreta e relacional de suas vidas. Algo que, como veremos adiante no capítulo 1, remete também à forma guarani de pensar as variações na dança do *xondaro*.

Segundo diversos censos¹⁴, os grupos de língua guarani no Brasil somam algo próximo a 58 mil pessoas, sendo cerca de 12 500 nas regiões Sul e Sudeste. No Paraguai e na Argentina, seriam mais 48 mil¹⁵. Desse total, os Guarani Mbya somam algo por volta de 28 500 pessoas (5 500 na Argentina, 15 mil no Paraguai e 8 mil no Brasil).

Creio, no entanto, que esses números devem ser vistos com ressalvas. Não é tarefa fácil realizar o censo dos grupos guarani, marcados por uma intensa dinâmica entre suas aldeias. Isso, aliado à atual elevada taxa de crescimento demográfico guarani, tornam esses censos rapidamente desatualizados. Tarefa ainda mais complexa é lidar com as variações nas autodenominações desses coletivos que têm um forte aspecto circunstancial, sobretudo por seu componente relacional: às vezes, uma pessoa é Mbya apenas em relação à outra, e assim sucessivamente com os demais etnônimos guarani. De qualquer forma, acredito que os números fornecem uma dimensão aproximada da população guarani hoje e que será importante ter em mente ao longo deste trabalho.

13 O uso disseminado entre os Mbya de uma cruz florida diante do que os Guarani chamam de *amba'i* (morada sagrada), espaço próximo à face leste dentro da "casa de reza" (*opy*, principal espaço do xamanismo guarani mbya), é, por sua vez, associada aos Guarani Xiripa ou Nhandeva. Seu uso entre os Mbya estaria relacionado à incorporação por parte de um influente xamã mbya que tinha muita proximidade com um congênere de ascendência nhandeva (ou tupinambá, como ele gostava de dizer).

14 CTI-Grünberg, 2008; Siasi-Sesai, 2012.

15 Os grupos guarani na Bolívia, hoje com diferenças mais marcantes e mais apartados em termos de parentesco em relação aos grupos presentes nos outros países, somam, segundo os dados de um censo antigo (INE-Bolívia, 2001), 78 359.

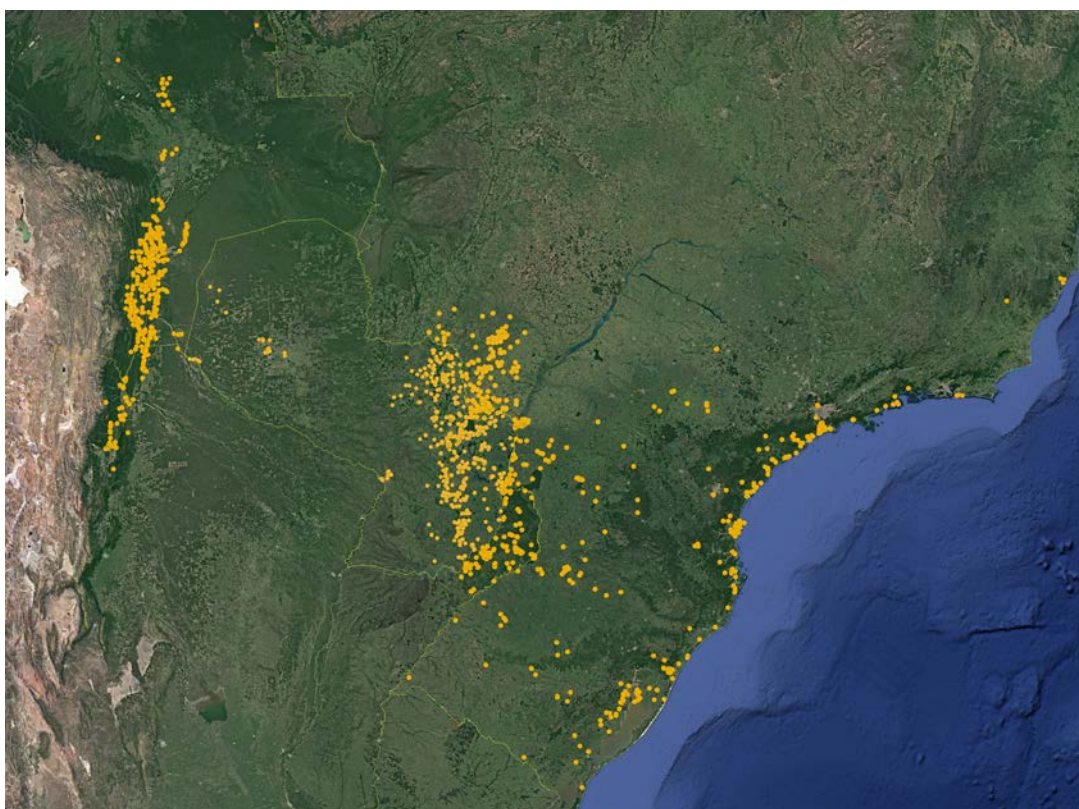


Imagem 1 Território Guarani: localização das aldeias de grupos de língua guarani na região do Cone Sul.

Os Guarani Mbya localizam-se principalmente nos estados das regiões Sul e Sudeste do Brasil, na região oriental do Paraguai e na província de Misiones, na Argentina.

Língua, corruptelas e antropologia

Aprender guarani não parece ser tarefa fácil, já que tenho a impressão de haver poucos *jurua kuery* (não indígenas)¹⁶ que falam fluentemente o mbya. É comum, quando algum *jurua* faz breves falas de apresentação em mbya, os Guaraní fiquem bem impressionados, elogiando de modo até superlativo o feito. De minha parte, acredito que já transcorri um caminho considerável, mas há ainda muito mais para evoluir nesse aspecto. Já consigo me virar razoavelmente bem em conversações simples, entender grande parte das falas públicas e arriscar traduções de gravações – mas minhas limitações não tardam muito em aparecer, me fazendo frequentemente pedir ajuda a algum Guaraní.

Acredito que o fato de a maioria dos interlocutores guarani, sobretudo os jovens e adultos de aldeias mais próximas a centros urbanos, falarem com uma boa fluência o português, dá margem a uma certa indolência *jurua* em não aprender bem o idioma. Não por acaso, desenvolver conversações com crianças e os mais velhos, que, em geral, comunicam-se apenas em guarani, assim como permanecer longos períodos em aldeias mais afastadas, são sempre os melhores contextos de aprendizado. Ou, ao menos, onde mais consegui me aprimorar na língua. Mas não só.

Os estudos a partir de materiais gravados, vídeos e textos em guarani, muitos dos quais produzidos no contexto da educação bilíngue que vigora nas escolas das aldeias, também proporcionam momentos importantes de aprendizado e reflexão antropológica, realizados a partir do estudo da língua, suas possibilidades de tradução, a relação entre toponímias tupi e expressões guarani, o jogo de corruptelas etc.

Nesse contexto, lembro de uma situação de quando eu começava a aprender guarani. Na época, eu frequentava algumas aulas do professor Jordi Karai, e, em uma delas, ele ensinou sobre o vocabulário relativo à alimentação, como as palavras para designar os talheres: *kuxa* (colher), *kuxa rakua* (garfo) e *kyxe* (faca). Sendo instrumentos cuja utilização nessa configuração está relacionada à colonização europeia, não foi muito custoso acreditar que *kuxa* era uma corruptela do hispânico *cuchara*. E, assim, garfo seria uma espécie de colher pontuda (*rakua*) e faca (*kyxe*) poderia ser uma corruptela de *cuchillo*, conforme o próprio Jordi, um catalão-guarani versado em tantas línguas

¹⁶ *Jurua* é a expressão mais comum que os Guaraní Mbya utilizam para se referirem de modo geral aos não indígenas, e historicamente aos brancos e europeus. Um de seus possíveis sentidos literais é boca (*jurua*) peluda (*a*). Há também as expressões mobilizadas sobretudo pelos mais velhos e em contextos rituais: *heta va'e kuery* (“aqueles que são muitos”) e *yvyro* ou *yvyro kuery* (cujos significados entre meus interlocutores variaram entre “os que foram feitos na terra”, “mãos de terra”, ou remetendo aos “outros habitantes da terra”).

e residente na aldeia Tenonde Porã há cerca de sete anos, aventou. Mas não acredito que é o caso.

Em conversa com a antropóloga Joana Cabral de Oliveira, que fez pesquisa junto aos Wajãpi do Amapá, um povo também de língua tupi-guarani, ela me informou que, entre os Wajãpi, havia um termo extremamente similar a *kyxe* para designar faca e que hoje é identificado como uma forma de falar dos antigos¹⁷.

Essa hipótese, que sugere que os termos *kyxe* (guarani) e *kyse* (wajãpi), não seriam formas derivadas de vocábulos europeus, mas sim palavras de origem tupi-guarani, só foi possível nessa ocasião – marcada pela tendência em ver nas semelhanças com elementos europeus uma forma de empréstimo ou subordinação – devido a essa simples comparação¹⁸ etnográfica entre os Guarani e os Wajãpi. A antropologia, como indica esse despretenso exemplo, e como tanto me serviu em diversas ocasiões, pode nos ajudar a pensar de outras formas além das já cristalizadas: não é porque as relações históricas dos Guarani com a colonização e a cultura europeia foram tão extensas e evidentes, contribuindo sem dúvida para transformações em seus modos de agir, pensar e viver, que tais relações têm uma hegemonia causal sobre sua cultura, como se quase tudo que os Guarani são hoje derivasse ou tivesse suas razões de ser inevitavelmente determinadas por essas relações, como muito já foi escrito.

Recusando um debate estéril entre a pureza de formas ameríndias e a subordinação-hibridização em relação às influências europeias, o que pretendo fazer ao longo deste trabalho é descrever como as relações com a alteridade operam politicamente entre os Guarani Mbya; de que maneira os seus movimentos, como a esquiva e a enganação, constituem-se como modos políticos de conduzir a incorporação do exterior, transformando posições e relações de poder.

Nesse sentido, partindo da dança do *xondaro*, caberá perguntar: o que é, ou, melhor o que pode ser uma esquiva? Esse instante repentino em meio a um movimento de oposição em que distâncias são subitamente reconfiguradas. Podemos nesse caso dizer distâncias ou simplesmente

¹⁷ É exatamente esse ponto que Paula (2015, p. 49) registra em sua dissertação entre os Wajãpi: “Se atualmente o termo corrente – aos menos nas aldeias em que estive na T.I. Wajãpi – para designar faca é *marijã*, algumas pessoas, sobretudo as mais velhas, fazem questão de falar *kyse*, termo que ‘os avós (*tamō kō*) usavam”.

¹⁸ Nesse aspecto, são de suma importância as pesquisas sobre os Guarani que romperam o isolamento a que a esses grupos muitas vezes foram submetidos nas análises etnológicas, inserindo-os em um diálogo conceitual mais extenso – e intenso – entre os povos indígenas da América do Sul. Como faço essas aproximações de modo mais pontual, remeto o leitor a trabalhos recentes sobre os Guarani Mbya que fizeram tais aproximações com mais afinco: Macedo (2009), Heurich (2011), Pierri (2013), Pereira (2014) e Testa (2014).

diferenças Pois, em termos de movimento, “distância” é também um outro jeito de dizer “diferença”, o movimento como um modo de diferenciação no espaço – e, portanto, produção de distância – em função do tempo. No caso de danças-lutas, como o *xondaro* e a capoeira, o movimento de esquiva é claro ao demonstrar sua eficácia na medida em que consegue incorporar o movimento de um ataque. Ou seja, o golpe deve ser parcialmente absorvido, no sentido que ele é incorporado de forma antecipada e seu movimento é subvertido. Desse modo, aquele que é alvo do ataque, para não sofrer a coerção do mesmo, incorpora de forma controlada o movimento agressor utilizando-o a favor de si próprio. É nesse sentido que irei sugerir a esquiva, a partir da prática guarani de *-jeavy uka* (fazer errar, enganar), como um modo de *incorporação da alteridade* diferenciando-se dela, uma incorporação através da reconfiguração das distâncias-diferenças.

Dessa maneira, o movimento da esquiva, tomado primeiramente a partir da dança do *xondaro*, irá além para ajudar a pensar as dinâmicas entre corpos, coletivos e mundos. Em meio a esse percurso, será importante o auxílio teórico de debates conceituais caros à antropologia, como o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” cunhado por Lévi-Strauss (1993 [1991]), as sínteses analíticas sobre o *devoir* na concepção da pessoa tupi-guarani (Viveiros de Castro, 1986; 2002), assim como alguns de seus desdobramentos recentes na etnologia. E, ainda, remetendo às reflexões de Pierre Clastres e Roy Wagner, trata-se de abrir os sentidos à criatividade política dos Guarani, e desse modo, quem sabe, expandir as nossas próprias compreensões do que pode ser política.

Breve nota de ortografia e pronúncia guarani

Sobre os padrões ortográficos utilizados nesta dissertação, é importante esclarecer alguns pontos. Não há norma ortográfica para o guarani mbya. Cada região, ou até aldeia, determina a sua. Não acredito que existam grandes prejuízos em uma ausência de unificação ortográfica para os Guarani. Se há compreensão entre os leitores das distintas variantes, parece-me que não há porque instituir hierarquias formais. Eu sigo a grafia do contexto em que aprendi, na Terra Indígena Tenondé Porã: as palavras guarani são em sua grande maioria oxítonas e estas não levam acentuação. Contudo, tampouco levam acento as suas exceções. As únicas acentuações que utilizarei, ao modo como aprendi de meus professores guarani, são as acentuações nasais, como em *porã*¹⁹. As palavras em guarani, assim como em outros idiomas, estão em

¹⁹ Como indicações gerais, adianto que *x* produz som de *tch*, como o “tchê” gaúcho; *v*, um som intermediário entre o nosso *v* e *w* do inglês; e o *y* é uma vogal gutural, com som próximo do *u* francês. De resto, caberá ao leitor, caso queira familiarizar-se com a pronúncia, buscar em sua fonte.

itálico, exceto os nomes próprios e de lugares (aldeias, regiões etc.). As grafias de palavras guarani citadas de outros autores permanecerão como em suas fontes. As aspas também serão utilizadas, em alguns casos, para destacar um sentido diferencial que os Guarani produzem quando evocam certas palavras em português.

O caminhar da dissertação

O trajeto do trabalho será, de início, no Capítulo 1, fazer uma etnografia da dança do *xondaro*, seus movimentos, sobretudo a esquiva e suas diferenças, levando em conta distintas regiões etnográficas entre os Guarani. Nesse contexto, busco demonstrar a relação entre as variações presentes na dança, assim como nas descrições da cosmologia, com a dinâmica entre a figura do *xondaro ruvixa* e o movimento da esquiva, expressão do jogo indígena entre matriz e variante. Essa dinâmica, por sua vez, em que a incorporação do movimento do outro está associada à produção de erro e engano, é um aspecto chave que aparecerá em outros âmbitos além da dança, apontando para algumas implicações políticas, conforme descreverei melhor nos capítulos posteriores.

Em seguida, no Capítulo 2, o texto vai adentrar o campo da mitologia para pensar o conceito do *-mbotavy*, que remete ao ato de enganar, um movimento que, ao mediar relações de predação ou com o poder, surge como ação política, relacionando-o à esquiva da dança. A figura do enganador mitológico, atualizado sob a alcunha do *trickster* guarani Peru Rimã, junto a outros personagens das histórias denominadas de *kaujo*, não apenas revelam essas narrativas estruturadas como mitos, mas apontam tal personagem enganador como parte do potencial de “crítica política” dos mitos. A enganação, no entanto, pode usar de sua ambiguidade não só para produzir humor e esquiva, como também para configurar-se como sedutoras armadilhas que engendram capturas e transformações dos corpos, levando-nos a complexificar a dinâmica dos sujeitos que compõe a *cosmopolítica*²⁰ guarani mbya, assunto com o qual se iniciará o próximo capítulo.

20 Trata-se de um conceito que Latour (2004) toma emprestado da filósofa Isabelle Stengers e que se difundiu na antropologia como meio de dar conta de uma noção de política que não se restrinja à participação de sujeitos humanos. Contudo, é importante lembrar a ressalva de Goldman (2014) sobre suas utilizações na antropologia: “Do lado da antropologia, poderíamos evitar o risco de o conceito de cosmopolítica se converter num mero sinônimo mais sofisticado de termos como ‘cosmologia’, por exemplo. Em outras palavras, imagino que um dos critérios para a qualidade de nossas descrições e análises seja sua capacidade de perturbar os modos dominantes de pensar”

Ao longo deste trabalho, sobretudo no Capítulo 3, tento reunir elementos que justifiquem a utilização desse termo segundo o sentido proposto pelo autor.

No Capítulo 3, inicialmente o regime de produção corporal dos Guarani em geral e do *xondaro* em particular vai apontar para um dualismo que, entre outras coisas, opõe as perspectivas atribuídas às divindades e os comportamentos ideais entre parentes, caracterizados por relações de proteção e generosidade, às perspectivas de alteridades “inimigas”, associadas a comportamentos agressivos e exagerados. Entretanto, como demonstro em seguida, a agressividade não é um comportamento ruim em si, podendo ser uma mediação por meio da qual personagens, como os *xondaro ruvixa* e os Nhanderu Mirĩ, catalisam nos Guarani o ideal de maturação corporal (*aguyje*) relacionado às divindades. Na sequência, em meio a uma análise das relações de maestria entre os Guarani Mbya, reúno elementos para sugerir a relação de *xondaro* como um modo de grande rendimento nesse contexto. Ainda nesse capítulo, foco os movimentos das lideranças guarani, associados à formação e à dissolução de coletivos, como nas rodas de dança do *xondaro*. A partir da oposição entre modelos analíticos de lideranças e por meio de algumas falas e descrições etnográficas, analisarei o papel das lideranças guarani dentro das dinâmicas de parentesco e das relações com a exterioridade.

Por fim, no Capítulo 4, faço uma abordagem dos modos de resistência guarani ao longo da história, sugerindo como eles estão associados aos movimentos de diferenciação encarnados pelos Guarani Mbya, que produzem esquivas territoriais e cosmológicas, no sentido de incorporações do exterior como modo de se diferenciar dele, eficazes contra as ofensivas da colonização. Em seguida, descrevo alguns contrastes entre processos de organização e autonomia política, distinguindo a resistência guarani não só em relação a outros coletivos e conjunturas, mas também às suas próprias variações internas. No contexto contemporâneo da luta guarani pelas demarcações, na qual desdobram-se atualizações de figuras-chaves da política ameríndia, como o xamã e o guerreiro, busco demonstrar como os movimentos guarani revelam-se capazes de reproduzir, de forma concomitante, possibilidades de resistência opostas e interdependentes, expressas, entre outras coisas, nas distintas conformações das *tekoa*²¹ (aldeias) guarani mbya e suas distâncias relativas ao “mundo dos *jurua*”.

Ao final, cada capítulo, assim como a dissertação, terá um quê de roda de *xondaro*, com as questões sendo revisitadas e a esquiva (*-jeavy uka*) reaparecendo em variadas encarnações, para cada nova situação e desafio. Começemos, então, essa roda.

21 A tradução mais frequente que os Guarani utilizam para *tekoa* é “aldeia”. Além da concepção consagrada na literatura como “o lugar no qual se realiza o modo de ser guarani”, é importante ressaltar sua dimensão mais relacional, capaz de atualizar os distintos modos de realização das aldeias guarani e os movimentos relacionados às parentelas que as conformam. Para mais discussões sobre o termo, ver Ladeira (2008), Pissolato (2006) e Testa (2014).

capítulo 1
a dança do *xondaro*



*Aipoke, xondaro' i! Aipoke, xondaria'i!
Eipe'a nhanerokêroka,
aexa aguã Nhanderu Mirĩ, Nhanderu amba*

*Atenção, xondaro! Atenção, xondaria!
Abra a porta do pátio de nossa opy,
para eu ver Nhanderu Mirĩ, a morada de Nhanderu*

Xondaro jeroky

Já não era a primeira vez que eu via a dança, ela era ocasionalmente realizada como uma pequena apresentação em intervalos de reuniões, rezas e encontros entre aldeias. Quase sempre no interior da “casa de reza” (*opy*), um grupo de rapazes, alguns portando colares²² cruzados no corpo, começa a percorrer circularmente (*-mbojere*) o espaço próximo à face leste da casa, no qual ficam os objetos de uso ritual²³. Um atrás do outro, seguem no sentido anti-horário e, com passos seguindo a cadência de instrumentos musicais, nos quais se destacam o *mbaraka*, violão de cinco cordas com uma afinação característica em tom maior e executada com mínimas ou nenhuma variação harmônica além de fundamental marcação rítmica²⁴, e o *rave'i*, uma rabeca que permanece durante toda a dança variando entre poucas frases principais.

22 São colares feitos basicamente de duas sementes, uma branca (*kapi'ia*, conhecida em português como rosário ou lágrima-de-santa-maria) e uma preta bem menor (*yvaũ*), cuja referência, além do nome em guarani, eu desconheço. Tais sementes são matéria-prima para a maioria dos colares guarani identificados como mais “tradicionais”. O modo de usá-los, cada um apoiado em um dos ombros e descendo até a cintura, fazendo com que se cruzem um pouco abaixo do peito, é característico dos *xondaro* guarani. Seu uso está relacionado à proteção e ao fortalecimento. Já ouvi também que antigamente apenas os homens mais velhos usavam tal adereço.

23 As *opy* guarani mbya normalmente são construídas em uma orientação leste-oeste. As rezas são sempre feitas em direção à face leste, na qual está, além dos instrumentos, o que eles chamam de *amba'i*, que alguns casos assemelha-se a um pequeno altar, com um recipiente em forma de canoa. O termo também denomina as moradas das divindades, por exemplo, Tupã *amba* e Karai *amba*, e de certa forma faz a conexão entre esse espaço e as moradas divinas.

24 Por vezes, a marcação do ritmo é acompanhada por um *angu'apu*, instrumento de percussão similar a um pequeno tambor ou atabaque, e um *mbaraka mirĩ* (maracá).

Na frente do grupo, vai um dançador mais experiente, portando um *yvyraraimbe* (espécie de tacape, borduna), *mbaraka mirĩ* (maracá) ou *popygua* (dois pequenos bastões unidos em um lado das extremidades por um curto fio). Os demais acompanham seus passos, compostos de passadas ritmadas, que podem ser mais largas, ou curtas, se executadas em tempo dobrado. A variação rítmica entre os pés e o oscilar do tronco remetem o movimento a uma espécie de ginga. Em cada quarto do círculo percorrido, mas com uma constância um tanto variável, é executada uma meia volta sobre o próprio eixo, também em sentido anti-horário. Na sequência desse movimento, sobretudo se o *rave'i* está executando uma frase específica, um rápido giro completo sobre o próprio eixo, mas no sentido horário, é realizado. Nesse momento, os passos adquirem mais aspecto de dança, combinando os ritmos marcados pelos pés com os giros do tronco. Alguns gritos agudos e frases de pergunta do condutor com resposta coletiva são proferidos durante as voltas.

Em dado momento, mas sem nenhum aviso, o condutor inicia “provas” com os *xondaro*, colocando seu *yvyraraimbe* ou o próprio corpo como obstáculo ao movimento dos demais, seja permanecendo parado enquanto os outros seguem os passos, seja indo na direção contrária, aumentando a dificuldade do desafio quanto maior for sua velocidade na contramão. Nessa etapa, aparece uma grande variedade de provas possíveis, obrigando os demais a realizarem toda sorte de desvios em uma vasta combinação de movimentos de abaixar, pular, esquivar-se lateralmente, passar rente ao chão, entre outros.

Como disse, não era a primeira ocasião que via a dança do *xondaro*, mas dessa vez algo superou o caráter secundário que marcou as primeiras execuções da dança que presenciei, que pareciam subordinadas a outros eventos ou servindo como apresentação cultural para os *jurua*, o que tornava mais árida a tarefa de ver para além das aspas com que os Guarani respondiam a essa demanda de “cultura”²⁵.

Mais precisamente, o que superou em minha observação esse caráter foi uma intervenção que irrompeu em algo extraordinário: um já idoso *xondaro ruvixa* (chefe ou líder dos *xondaro*)²⁶ adentrou a roda e executou um movimento singular, uma súbita cambalhota em direção aos pés de outro

25 Além da referência ao célebre conceito de cultura com aspas de Manuela Carneiro da Cunha (2009), há uma interessante reflexão de Assis (2006) sobre a estética dos rituais guarani. Na *opy mbya*, ela nota certa depreciação da visão, pois os “estímulos visuais são ruídos que atrapalham a ativação dos demais sentidos” (p. 9). Trata-se de uma percepção que parece ter grande rendimento, seja no contexto ritual da escuridão da *opy*, no minimalismo estético de seus artesanatos ou na invisibilidade estratégica que os Guarani por vezes lançaram mão em relação à sociedade dos não indígenas.

26 Posição importante neste trabalho e da qual falarei melhor ao longo deste capítulo.



xondaro com uma agilidade em perfeito compasso com a música e com notável destreza, encontrando um justo equilíbrio entre induzir a esquiva de seu rival e evitar um choque desnecessário. De tão rápido e inesperado, passei alguns poucos segundos questionando a veracidade do que havia visto, rememorando em *replays* mentais a beleza dos movimentos que acabara de presenciar. Enquanto isso, o experiente *xondaro* seguia no centro da roda realizando sua dança, mas de modo destacado em comparação aos demais, apurando a plasticidades dos movimentos, cujos braços, pernas e tronco movimentavam-se de modo fluido, mas mantendo a sintonia com a música e a leveza dos gestos.

*

A ocasião relatada, em que o ancião *xondaro ruvixa* realizou um movimento para mim revelador, ocorreu em meados de 2012, época em que eu praticava assiduamente capoeira angola. Não é incomum encontrarmos em descrições etnográficas do *xondaro*²⁷ algumas citações e breves comparações com a capoeira, apontando semelhanças entre essas duas danças que extrapolam seus significados de luta, brincadeira e jogo. Ainda que não pretenda focar em nenhum exercício comparativo, é oportuno realizar algumas considerações entre princípios presentes na capoeira e no *xondaro*, sobretudo em razão de um elemento central nesta pesquisa: a esquiva. A esquiva, mais que um movimento corporal essencial nessas danças-lutas, é talvez um dos saberes mais valorizados tanto na capoeira angola como no *xondaro*. Ela aponta para *um modo de agir politicamente*. Eis a primeira inspiração e elemento para pensar o movimento como forma de ação política entre os Guarani Mbya: a esquiva do *xondaro*. O termo mais frequente que os Guarani Mbya com quem convivo utilizam para designar o movimento de esquiva é *-jeavy uka*, que literalmente significa “fazer com que se engane”, “provocar erro”. Em menor medida, há também o verbo *-mbogua*²⁸.

²⁷ Montardo (2002), Mendes (2006), Pissolato (2006), Silva (2007), Chamorro (2008) e Macedo (2009). São alguns dos autores que fazem rápidas alusões na comparação entre a dança do *xondaro* e a capoeira.

²⁸ *Mbogua* também é um dos termos que designa os espectros dos mortos (*ague*). Alguns depoimentos dos Guarani relatam que, entre os antigos, tipos específicos de *xondaro* eram levados para treinar entre os *ague*. *Mbogua*, além disso, também remete aos verbos “peneirar” e “coar”.

Em geral, me parece que a palavra “esquiva” na língua portuguesa é mobilizada mais para significar noções negativas, expressando principalmente ideias de: se furtar a algo, fugir, escapar, negligenciar, desviar de uma responsabilidade. Ou seja, trata-se de um uso que contrasta com a expressão positiva do guarani de provocar erro ou engano em outrem por meio do movimento corporal. Entretanto, não só na dança do *xondaro*, mas também na capoeira, os movimentos denominados como esquiva possuem positividade e tampouco podem ser limitados à ideia de fuga ou defesa. As esquivas na capoeira são antecipações precisas de movimentos de ataque, que são incorporados como forma de neutralizar ou até subverter seus efeitos, deixando o adversário vulnerável a um contragolpe. Sobretudo na capoeira angola, é enaltecida a dimensão do segredo relacionada aos saberes e práticas conhecidos por *mandinga*, espécie de sabedoria astuciosa repleta de truques, gingas variadas e ludibriações que aponta para a grande importância da ação de produzir engano no rival como estratégia de luta. Esses aspectos estão profundamente relacionados à constituição da capoeira dentro de um conjunto de práticas dos povos de matriz africana no contexto de opressão do sistema escravocrata e o que dele foi perpetrado na sociedade brasileira. Ou seja, nos dois casos, dos Guarani e dos povos de matriz africana, o componente de engano que fundamenta o movimento de esquiva está relacionado à resistência contra um rival de poder agressor superlativo.

Desse modo, para seguirmos nesse percurso devemos perturbar o escopo de significados cristalizados em usos mais negativos da palavra “esquiva” para, assim, dar conta da perspectiva daqueles que a mobilizam em seu aspecto de incorporação de movimentos e produção de engano, como literalmente o fazem os capoeiristas, que no mundo inteiro tem o português, nesse uso diferenciante, como língua nativa. Contudo, apesar dessas considerações sobre o conceito de esquiva para nortear a análise, é provável que ele ainda guarde algumas flutuações de sentido que, no entanto, me parecem intrínsecas a sua prática, marcada por movimento pendulares, como a ginga, ou a ambiguidade de sentidos que caracteriza o engano, que não é exatamente ou não se limita a ser um movimento de defesa e tampouco de ataque.

Ao longo deste trabalho será necessário desenvolver o rendimento conceitual da esquiva para além do *xondaro jeroky*, a fim de encontrarmos suas modulações em outros âmbitos de movimentos realizados pelos Guarani Mbya. Antes, porém, vejamos algumas considerações mais gerais que o conceito de movimento sugere em meio ao contexto teórico que nos acompanhará.



Imagem 2 *Tujakueve ojeroky* - os mais velhos dançam



Imagem 3 *Xondaro ruvixa* aplica cambalhota lateral



Imagem 4 Exposição de fotos sobre encontro de *xondaro*



Imagem 5 Salto (*opo*) durante roda de xondaro na *opy*



Imagem 6 Roda de xondaro durante viagem

Movimento

“Movimento” é uma expressão que mesmo em sua acepção mais genérica está associada à produção de diferenças. Na física, é um conceito relacional, uma função entre espaço e tempo em que necessariamente há uma relação de variação entre termos. Em contextos políticos, é uma palavra amplamente utilizada para engendrar coletivos, sobretudo em processos de reivindicação, em ocupação de espaços, veiculação de denúncias, disputas, revoltas – em movimento político²⁹.

No mundo ameríndio, ou mais especificadamente no mundo guarani, movimento parece ser um operador capaz de articular essas duas dimensões citadas, que, no entanto, aparecem absolutamente intrincadas: um modo de vida baseado na produção incessante de variações que, por sua vez, como pretendo sugerir, constitui a forma como a ação política *toma corpo*.

Entre os Guarani, “movimento” é um termo que parece habitar intensamente descrições de suas formas de agir politicamente. Em pesquisa junto aos Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul, Pimentel (2012) anota a preponderância do movimento como idioma nativo da ação política em seu contexto etnográfico, de modo similar como busco fazer aqui: “*Mongu’e* (movimentar-se) é outra das traduções que me oferecem para ‘política’. E é disso que se trata aqui: o momento de reocupação do *tekoha* é de movimentação, de agitação frenética.” (*Idem*, p. 135) . Ou ainda:

²⁹ No *Dicionário de política*, o termo “movimento” é enfatizado pelo seu caráter anti-institucional no âmbito político: “Uma correta definição de Movimento político tem de levar em conta ambos os elementos da expressão. ‘Movimento’ se distingue especificamente de partido e indica a não institucionalização de uma ideia, um grupo, uma atividade”. (Norberto Bobbio *et al.*, 1998, p. 786).



Algo que parece perpassar toda nossa explanação sobre as figuras de uma teoria política kaíowá é o movimento. De fato, como já mencionei, a própria ideia de movimentar (*mongu'e*), como algo que é sinônimo mesmo de política, aparece, na reflexão de alguns indígenas, ocasionalmente. As coisas não vão bem quando “tudo está parado”. (*Idem*, p. 312)

Perrone-Moisés (2006), assim como Sztutman (2012), atenta para as diferenças políticas nos ameríndios, não só entre cada povo, mas no interior de seus próprios desenvolvimentos, evidenciando transformações, movimentos – produção contínua de diferenças. Deparamo-nos com lógicas de alternância entre polos, num vai e vem de formas políticas de difícil previsão, que complexificam tentativas de classificação.

Desse modo, o princípio de fundo que operaria entre esses povos e que poderia manifestar-se em âmbitos distintos – embora relacionados – de suas vidas é esse processo contínuo de diferenciações que garantem dinamismo e movimento por meio do desequilíbrio entre termos:

Diferença é o que funda as cosmologias ameríndias, diferir é a “regra de ouro” – o que supõe, antes de tudo, diferir de um “si mesmo” que é ele mesmo diferença. Mundos concebidos na e pela alternância, no eterno desequilíbrio, escapam, não por acaso, a qualquer unificação analítica. Sempre falta a síntese (...), que na filosofia ameríndia equivaleria à morte. (Perrone-Moisés, 2006, p. 8)

A tradição filosófica ocidental também está marcada por oposições entre o estático e o movimento, o ser e o devir, Parmênides *versus* Heráclito. É notório que Heráclito serviu de contraponto para Pierre Clastres (2003 [1974]) em sua análise das falas dos xamãs guarani, sendo expressão da metafísica do Um, signo de tudo que é corruptível e pertence a esse mundo e do princípio de identidade característico do pensamento “ocidental”³⁰. No

30 A qualificação “ocidente”, apesar de amplamente utilizada, é um tanto problemática. Suas alternativas, algumas provadas pela antropologia (“euroamericano”, “moderno”, “greco-romano”) tampouco parecem resolver as insuficiências dessa denominação. Latour (1994) aponta a proliferação de híbridos reativos ao processo de purificação no mundo moderno justamente para explicitar que “jamais fomos modernos”. Em outra chave, a escola de

entanto, a máxima atribuída a esse filósofo “de que tudo flui”, *panta rei*, pode ser associada a expressões mais recentes das filosofias da diferença, como na obra de Gilles Deleuze (Machado, 1990). Ou seja, aponta para tensões que caracterizam alteridades não só exteriores, mas interiores ao pensamento filosófico ocidental.

A referência que Viveiros de Castro (1986) faz a Heráclito também se caracteriza mais para apontar sociedades do devir. Em uma extensa nota em sua etnografia sobre os Araweté, povo tupi da Amazônia, há uma reflexão que pondera sobre os sentidos na utilização do termo “devir”:

(...) utilizo a noção de Devir em dois sentidos, que se recobrem parcialmente. O primeiro é venerável e milenar: a oposição Ser/Devir, fundadora da metafísica ocidental – e o acolho para sugerir que a parte do Devir é bastante mais pesada na filosofia Tupi-Guarani que o foi na história do pensamento ocidental desde a *batalha platônica contra Heráclito*. Pois, se há culturas que traem [trazem?] uma nostalgia do Ser Único e imutável evocadora de Parmênides (como os Fataleka, se bem entendo Guidieri, 1980), outras seriam mais bem heraclíticas – mesmo que também se sujem de sangue para produzir o Devir. (*Idem*, p. 123, grifo meu)

O segundo sentido de “devir” a que se refere Viveiros de Castro é o empregado por Deleuze e Guattari, utilizado para designar processos “aquém da operação metafórico-metonímica que gera identidades pela posição em estrutura de oposições” (Viveiros de Castro, 1986, p. 123). “Aquém” por ser pré-representacional, numa cisão realidade / representação. Nessa concepção, mesmo que o conceito aponte e tenha por fim uma alteridade imaginária, o processo do devir é real. Nesse sentido, segundo Viveiros de Castro, seria possível pensar o ser da pessoa tupi-guarani como um devir-outro (devir inimigo, jaguar, deus).

É possível compreender que a noção de “devir”, conforme Deleuze e Guattari, aprofunda ou mesmo radicaliza o sentido de fluxo, de movimento do *panta rei* heraclítico. “Se no primeiro sentido ‘Devir’ se põe (ou não) como anterior e englobante face ao Ser encarado como substância e termo, no segundo ele se opõe ao ‘ser’ como cópula identitária” (Viveiros de Castro, 1986, p. 124). Não apenas séries de oposição entre termos

Frankfurt (Adorno; Horkheimer, 1985) também já tinha chamado atenção para o caráter contraditório do “esclarecimento” e das categorias ocidentais de razão e natureza. Um dos sentidos possíveis para a utilização do termo “ocidente” é o de fazer referência às origens desse pensamento / ontologia / civilização. É uma referência geográfica não de onde hoje está esta tradição – mundialmente difundida e difusa –, mas da oposição espacial (ocidente / oriente) de onde ela surgiu. “Ocidente” é uma metonímia de lugar de origem.



identitários (ser), em o que movimento é derivado por comparações entre posições resultantes, o devir é ele mesmo um processo de diferenciação – uma qualidade do verbo, não um predicado dele. Ou seja, mais do que no resultado, o movimento está no próprio processo real de diferenciação do devir.

Segundo Goldman (2006, p. 31), numa descrição com a qual tendo a me aproximar neste trabalho,

devir é um movimento pelo qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra. Esses afetos não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas simplesmente daquilo que afeta, que atinge, modifica.

É certo que o conceito deleuziano de devir tem diversas nuances. Por ora, cabe frisar esse aspecto mais radical no modo como o movimento e seu caráter diferenciante compõem o conceito. Da mesma maneira, é oportuno não excluirmos totalmente a acepção mais genérica de devir, pois remete a contrastes relevantes entre tradições de pensamento e modos de vida.

Em relação a Pierre Clastres, vale dizer que a menção a Heráclito estava mais relacionada à concepção por parte do grego de que política deve se opor a movimento, a devir. Ou seja, já que a realidade é um rio contínuo de diferenças, é necessário subjugar-la, controlá-la. O *Um*, que seria positivo a Heráclito, é justamente a unidade política (o Estado) que domaria o movimento, a multiplicidade que sempre flui na natureza³¹.

A “revolução copernicana” de Pierre Clastres (2003 [1974]) revelou que havia “algo lá” quando a antropologia de então via na política dos povos das chamadas terras baixas sul-americanas apenas ausência: sociedades sem Estado. Clastres fez com que a política deixasse de orbitar exclusivamente o *Um*, a unidade política como coerção da multiplicidade, possibilitando que novas trajetórias e movimentos fossem visualizados. Desde a publicação

³¹ Bento Prado, no prefácio de *Arqueologia da violência*, indica as razões dessa contraposição a Heráclito: “O filósofo grego diz, ao contrário, mais ou menos, ‘tudo é um e nós devemos homologá-lo’ ou ainda ‘é bom que tudo seja um’. Trata-se de uma tese que é metafísica (o devir, a multiplicidade é reduzida à unidade) e ético-política (as múltiplas vontades devem submeter-se à vontade de um só). São obviamente textos de vocação essencialmente antidemocrática, que ligam a hierarquia social à ordem racional do Cosmo”. (Pierre Clastres, *Arqueologia da violência*, 2004, p. 12).

de seus célebres ensaios reunidos em *A sociedade contra o Estado*, (2003 [1974]) a proposta clastreana ganhou novos desdobramentos a partir do diálogo com a criatividade política ameríndia. Atuais implicações da ideia de “contraestado” clastreano e seus personagens, tanto aqueles das fontes históricas como os espalhados nas novas etnografias das terras baixas, foram especialmente analisados no trabalho de Renato Sztutman (2012). A partir dele poderemos refinar o uso de conceitos oriundos da obra de Deleuze e Guattari no campo antropológico e suas contribuições para pensar a ação política ameríndia como forma de lidar com o poder político. Assim, termos como “movimentos”, “vetores”, “pulsações”, “cristalizações” e “linhas de fuga” surgem nas análises das etnografias, possibilitando o aparecimento de nuances e gradações cuja variabilidade enriquece o quadro das sociedades contra o Estado:

Os profetas e os guerreiros selvagens, *figuras do exterior e do movimento*, ao assumirem funções políticas, fazem-se figuras-limite da “sociedade primitiva”. (...) Entre o devir puro da religião profética e a política pura do aparelho de Estado e do motor colonial revela-se um espaço para matizes e cristalizações que, longe de apontarem uma ressonância capaz de instaurar um poder político substantivo, *indicam um processo dinâmico e povoado por vetores de reversibilidade*. (Sztutman, 2009, p. 156-7, grifo meu).

O que interessa nessa tensão entre o movimento e o estático, portanto, é menos reproduzir novos-velhos marcos do Grande Divisor entre “nós” e “eles” do que, ao reconhecer alteridades nos modos de vida de outros povos, possibilitar que, novamente como sugere Wagner (2010), a criatividade nativa se desdobre em criatividade antropológica, povoando nosso universo conceitual e nossos modos de pensar e agir com novas possibilidades, senão inexistentes, antes invisíveis a nós.

Voltemos agora aos Guaraní, em uma rápida incursão mitológica, para vermos as raízes do *xondaro* e suas esquivas.



Movimento e diferença no *xondaro jeroky*

Xondaro Kuaray e Jaxy

A narrativa dos irmãos Kuaray (Sol) e Jaxy (Lua) é a versão dos Guarani Mbya das narrativas míticas ameríndias estruturadas a partir do estatuto desigual da gemelaridade, tema discutido por Lévi-Strauss (1993 [1991]) e relacionado à formulação do *dualismo em perpétuo desequilíbrio*, modo privilegiado pelos povos ameríndios para pensar a produção de diferença no mundo.

No caso da narrativa Mbya, a generalidade dos irmãos mitológicos é explicitamente negada³², pois, diferente de outros casos tupi-guarani e ameríndios em geral, em que os irmãos, mesmo tendo pais distintos, compartilham o mesmo útero³³, é Kuaray, filho de Nhanderu³⁴ Tenonde (“Nosso Pai Primeiro”, principal divindade guarani mbya), que resolve fazer um irmão para ter companhia (*oirūrā’i*). E o faz como desdobramento de sua própria imperecibilidade (*omarā’ēygui ombojera*) e a partir de uma folha da árvore leiteira *kurupika’y* (Cadogan, 1997 [1959], p. 124). Apesar de existir variações sobre a matéria complementar que Kuaray utilizou para desdobrar Jaxy³⁵, o que gostaria de marcar é o fato de, novamente – e como sempre parece ocorrer nessas paragens ameríndias –, a criação é a partir de algo que já estava lá (*mbojera*, “desdobrar, desabrochar”), ou seja, conforme Pierri (2013) atentou, trata-se antes de uma transformação.

32 Cadogan (1997 [1959], p. 119) faz um enfático comentário sobre o tema.

33 Como é na versão dos Guarani Apapokuva, coletada por Nimuendaju (1987 [1914]).

34 Nhanderu (Nosso Pai) e Nhandexy (Nossa Mãe) são os termos genéricos que os Guarani Mbya utilizam para se referirem a suas múltiplas divindades, que via de regra existem em pares (casais). Por vezes são acrescidos do intensificador *ete* (verdadeiro), algo que os distingue dos pais que cada um tem na terra, que são descritos, em oposição ao *ete*, como *rekoaxy* (“que vivem em aflição”, condição da vida perecível nesta terra).

35 Cadogan (1997 [1959]) faz menção a uma versão que Kuaray utilizou um grão de milho (*Idem*, p. 140). Ladeira (2014 [1992]) registra versão em que Kuaray faz Jaxy a partir dos ossos da mãe.

A seguir, reproduzo uma versão dessa narrativa que me foi contada pelo *xondaro ruvixa e xeramoĩ* ³⁶ (sábio ancião) Karai Mirĩ em um contexto de conversa em que ele me explicava sobre como os irmãos, sobretudo Kuaray, haviam enganado e matado as “onças originárias”. Assim, essa versão será útil para focarmos dois aspectos da narrativa que serão importantes neste trabalho, quais sejam: os atributos inaugurais do *xondaro* e sua esquivia conforme eles aparecem em Kuaray (e seu contraste com Jaxy), e a enganação aplicada sobre figuras que encarnam a predação, que veremos com mais atenção no capítulo seguinte.

Como se trata de uma versão reduzida ³⁷, vou complementá-la com alguns poucos trechos feitos a partir da versão publicada no livro *A vida do Sol na terra*, dos autores guarani Verá Kanguá e Papa Mirĩ Poty (2003).

A mãe de Kuaray (Nhandexy), já grávida, resolve ir atrás do pai de seu filho, Nhanderu Tenonde, e encontrá-lo em sua morada celestial. Para tanto, segue as orientações para o trajeto da pequena divindade ainda em sua barriga. No entanto, após uma bronca da mãe, Kuaray deixa de passar as indicações do caminho e Nhandexy segue na direção errada, terminando na morada das onças originárias. Lá, ela é devorada pelas onças.

Karai Mirĩ: A mãe foi morta pelos *xivi kuery* (onças). Comeu!!!
Aí, o Kuaray'i, foi tirado da barriga da mãe dele. Pensaram que era que nem caça. Hoje em dia quando alguém caça, mata porco *ipurua'i va'e* (prenhe) tira *ta'y'i* (o filhotinho), pra jogar fora. Então, os *xivi kuery* mataram a mãe dele, e tiraram ele da barriga dela e pensaram *tatapy onhono okai vy oexy ho'u aguã* (colocar no fogo para assá-lo e depois comer.) Mas Kuaray'i, com força e tudo, quando pulou na brasa apagou elas. Daí a *xivi ijaryi* (a avó-onça) pensou em socar no pilão, moer tudo depois cozinhar e

³⁶ Literalmente, *xeramoĩ* significa “meu avô”, mas seu uso remete também à posição do xamã ou, em contextos mais amplos, como na acepção que utilizei acima, é um modo de se referir a um mais velho que se respeita. Seu correlato feminino é *xejaryi* (minha avó). Tais termos remetem à sobreposição comum entre a posição de liderança dentro um grupo familiar (normalmente exercida por um casal de anciãos que são avós de muitos) e as figuras identificadas como xamãs, responsáveis por conduzir os rituais na *opy* e pelas curas e cuidados exercidos por meio do xamanismo. Há diversos outros termos que reproduzem essa relação de respeito e referência ao xamã guarani, entre eles: *karai* e *kunhã karai*; e *nhanderu* e *nhandexy*, estes últimos são mais comum em outras regiões.

³⁷ Karai Mirĩ me narrou essa versão em português, mas com alguns trechos em que ele preferiu falar em guarani. Mantive esses trechos na transcrição, seguidos de uma tradução entre parênteses.



comer. Assim pensou. Mas daí o Kuaray com força e tudo nem se moeu. Kuaray pula, pequenino assim, mas filho de Deus! E ele pula, e onça errou tudo, não tem jeito de matar, não tem jeito de moer. Não sei como vai comer agora. E aí *xivi* pensa: “é, já que não posso matar, não posso comer, não sei como fazer para matar e comer, então vou criar para ser *xerymba’i* (animal de estimação)”. Ele pensou assim, que nem bichinho, que nem eu trouxe ontem dois *jagua’i* (filhotes de cachorro) que é *xerymba*. Então assim *xivi ijaryi* pensou. E aí, de repente, Kuaray já levantou e pediu pra fazer *guyrapa* (arco) pra ele: “*Xaryi* (avó), eu quero que faça um *guyrapa* pra mim. E aí *xivi* fez, usou uma tira de taquara. *Ixyryguyre ojukague py omboiague py popo ojuka’i, ha’e rire guyra ojuka* (Nesse mesmo espaço onde a mãe foi morta, ele primeiro começou a caçar borboletas, depois saiu para caçar pássaros.)

Kuaray passa a caçar passarinhos e trazer para sua vó onça, mas, sentindo-se solitário, um dia resolve criar um irmão para si, e da folha da árvore leiteira, ele cria Jaxy, o Lua. Jaxy não possui qualidades tão boas como seu irmão. Ele é mais desastrado e desobediente.

Karai Mirĩ: Aí um dia *ijaryi xivi* (avó-onça) disse: “aquela montanha você não pode ir”. Falou pro Kuaray. “Naquela montanha mais alta você não vá”. Sempre falou assim. Aí, depois, Kuaray pensou assim, porque será que *xejaryi* não quer que eu vá? Agora eu vou. E aí falou pro Jaxy, vamos lá³⁸. Foram naquele ponto da montanha. E lá tem papagaio. Papagaio *Marangatu, Nhe’ëngatu, Marã e’y*³⁹, nós dizemos. Aí Kuaray falou pro Jaxy. “Atire!” Jaxy também tem *guyrapa*. E aí, soltou a flecha (*hu’y*) e o papagaio falou: “*Ndexy rerekoaiare kuery rive reprotége. Peaka ndexy rerekoaire pe*”. (Vocês estão protegendo e caçando para os assassinos da tua mãe.)”. E aí não escutou direito: “O que ele tá falando?”, e falou de novo pro Jaxy. “Atire de novo!” E o papagaio repetiu e Kuaray então entendeu. Aí Kuaray chorou muito. E Jaxy perguntou: “Porque você tá chorando?” – “Me lembrei da

³⁸ Em outras versões, é de Jaxy a ideia de ir ao local proibido pela avó.

³⁹ Esses três termos servem pra qualificar o papagaio como sagrado, imperecível.

nossa mãe. Isso que *parakau* (papagaio) falou agora. E aí que eu me lembrei também agora. É verdade”. Ele já tinha matado um cestinho de passarinho pra levar pros *xivi*, sempre levava *xivi omongaru aguã* (pra alimentar as onças). Aí, quando chega perto de onde tá *xivi kuery*, lugar deles, casa deles, falou pro Jaxy: “eu vou soltar tudo *guyra’i* (passarinhos) que nós matamos”. Aí, fez assim [jogando a mão para o alto] e soprou! fuuuuu! Cada passarinho que ele matou e agora soltou, ele deu um nome, para cada pássaro: “Esse é *guyra mboropi*” [tipo de pássaro], “esse outro *xijovy*” tudo! *Jaku* (jacu), *tukā* (tucano), *havia* (sabiá), tudo os pequeninhos ele deu nome. Nem eu sei tudo, quase a metade do nome dos pássaros eu sei, o resto não. *Jyry*, *jeruxy*, *nambu* (galinhado-mato). Ele soltou tudo... É pequeno, mas na hora de soltar fica grande, se transforma. Aí, no último, com *imbira* [uma tira, corda] de cipó *imbé*, ele faz assim, [e transforma] esse é *jayru* (pavão-domato). Não sei se você já ouviu cantar? No mês de novembro que começa a cantar, assim, no meio do mato assim, *jayru*. *Jurua* (não indígena) fala pavão-do-mato. Esse é o final dos pássaros.

Quando chegou a *xivi jaryi* (avó-onça) disse: “Por que vocês não trouxeram pássaro? Vocês sempre trouxeram tanto pássaro?” Aí, Kuaray ficou quieto, e pensou em terminar com *xivi kuery*. *Ojukapaxe* (queria matar todos). Aí ele fez um mundéu (armadilha) bem pequeno, no poder dele. É sabugo pequeno, que não mataria nada, mas no poder dele, poder de deus, não é. Fizeram no caminho, *xivi kuery* iam saindo pra caçar e viram: “Ah! Coitado, esse *monde* aí não mata nada!” Daí, o Kuaray respondeu: “Então entra pra ver se mata!” Daí *xivi* entrou e matou na hora! Aí chamou o Jaxy tirar do *monde*, levar arrastando e jogar [no barranco]. E aí veio outro: “coitado esse *monde* aí não mata ninguém!” Aí o Kuaray fala: “Entra então pra ver se você não morre!” Entrou e pá, *embope* (foi esmagado) na hora! Arrastou, jogou. De repente *ijaray kaipora* (a avó-onça) tá sabendo, tá matando... Aí falou pro Kuaray, “chega de matar seus tios! já matou quase tudo seus tios. Deixa, não mate mais”. Daí ele parou. E pensou de outro jeito: “como é que eu vou fazer agora?” E aí ficou pensando...

Os irmãos resolvem fazer uma lagoa e no meio dela uma ilha. Kuaray, jogando diversas coisas na água, como cascas de árvore, paus e folhas, foi criando seres aquáticos, entre eles ferozes ariranhas para mais tarde devorarem as onças.



Karai Miri: Não sei como chama *yvyra* (madeira) que põe em cima d'água pra passar pro outro lado. O guarani fala *yvyvovõ* (pinguela) feito só de *yvyra*, derruba por cima d'água e vai atravessando do outro lado. Então pensou de fazer *yvyvovõ*. Aí descascou tudo, fizeram ficar bem liso. De repente, o certo do *xivi* falou pro Kuaray: Por que você tá fazendo isso?" E ele respondeu: "Porque tem que mudar de lugar, ir por outro lado. Já muito tempo vocês estão aí, não dá mais pra morar". E aí o *xivi ruvixa* (chefe das onças) acreditou. "Aí quando tiver pronto eu aviso vocês pra atravessar pro outro lado."

E pro Jaxy que é burrento, o Kuaray falou: "quando piscar meu olho, você vira. Quando fechar meu olho da direita só que você vira [a pinguela]. Aí avisaram os *xivi kuery* e veio todo mundo. *Xivi kunha* (onça fêmea), *ipuru'a* (grávida), *guamive* (velha), *tujave* (velho), um monte de *xivi* indo naquele *yvyrovo* pra ir pro outro lado. E Kuaray de um lado e o Jaxy no outro. E aí foi. Quando estava no meio de atravessar, o Jaxy olhou pro Kuaray e pensou assim: "não, não pode, por enquanto não ainda". E aí, o último *xivi* que veio era *ipuru'a'i* (grávida) e tava saindo do barranco [da margem], mas a água estava um metro de largura ainda. Aí o Jaxy desgraçado virou! Os outros morreram tudo, caíram no fundo, e morreu tudo, mas a *ipuru'a* (grávida) que estava por último pulou pra trás e escapou. E aí era *ipuru'a* de *ava* (macho). E Kuaray falou: "Já que você escapou, você vai ficar, mas tudo *yakã* (rio) que tem, você vai ficar por aí." Se alguém hoje que vai pescar, pra voltar no dia seguinte, sempre o mais velho fala: "Se cuida. Vai lá, faz foguinho, mas não brinca não. Tem que *japyxaka* (ficarmos atentos) com o que está acontecendo". Tudo isso sempre falava. E aí *xivi ipuru'a* (escapou) e teve *ava* (macho) e continuaram até hoje. E por isso que *xivi* não quer saber se é filha dele, e o *ava* (macho), se é a mãe dele, não quer saber de nada. É assim a vida de *xivi*. E naquela época, *xivi* tinha corpo de gente, mas a cara, dente, de *xivi*. Ele andava que nem gente. Depois que o Kuaray formou, ele já andou assim que nem agora, pra ser como agora que ele [Kuaray] transformou. Ele [*xivi*] falava também. Agora não mais.

Na história que virou a ponte, foi Kuaray que planejou. Jaxy é doido, que nem o Peru Rimã⁴⁰. Não era pra virar ainda, e ele [Jaxy], já virou. Por isso *ipuru'a* (grávida) se salvou, desceu no último momento, nem dois metros, pulou pra trás e se salvou. Se não, matava tudo.

Ombotavy ete xivi. ha'e ma oxy re onhevinga, he'i jurua kuery ojepy oxy ombokovia, he'i nhandekuery (Enganaram mesmo as onças. Estavam vingando-se pela sua mãe, como dizem os não indígenas. Nós dizemos que foram “trocados por compensação”⁴¹). Quase que não escaparam, mas [tinha] *ipuru'a* (grávida)... Mas tem que ser esperto. Ele tem poder de deus mesmo. Nosso deus que inventou o Kuaray.

Kuaray enganou, no poder do pai dele, as *xivi* (onças)

Lucas: Estaria certo falar então que *Kuaray ombotavy xivi kuery* (Kuaray enganou as onças) ?

Karai Miri: Isso.

Após exterminarem quase todas as onças, Kuaray havia ficado na nova ilha, enquanto seu irmão, Jaxy, estava na terra. Depois de, à distância, Kuaray ensinar Jaxy como comer uma variedade de frutas que antes havia criado, Kuaray pede para que seu irmão asse uma semente de *aguaí*. Esta, então, explode e faz com que Jaxy seja lançado até à ilha, ao lado de seu irmão. A ilha será a morada divina *yvy marã e'ỹ*, e a lagoa, o mar (*para guaxu*).

Os irmãos seguiram caminhando um tanto e encontram Xariã (Anhã) pescando, a quem chamam de tio. Kuaray logra entrar na água e roubar várias vezes os peixes que Xariã ia pegar. Jaxy, no entanto, quando tenta imitá-lo, faz errado e termina pescado e devorado por Xariã. Kuaray consegue resgatar seus ossos e ressuscitá-lo.

Depois de algumas peripécias parecidas a essa, muitas envolvendo esse personagem Xariã, Kuaray e Jaxy sobem ao céu por meio de diversas flechas atiradas em seu centro, uma sobre a outra, até formar uma cadeia de flechas que eles usam

40 Ver Capítulo 2.

41 Essa mesma lógica é a que impera nas relações dos Guarani com os animais de caça e os “espíritos-donos” que zelam por eles. Se um Guarani caça de maneira inadvertida, seja por excesso ou por outro desrespeito específico, o “dono” do animal morto pode “trocar sua vida” por a de um parente de seu agressor, ou até dele próprio. A narrativa, dessa forma, revela um princípio que permeará as relações dos Guarani com seus afins e inimigos, cujo potencial agressivo aponta assim para uma espiral de compensações e vinganças, à maneira do que escreveram Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986) sobre os antigos Tupinambá.



para subir até a morada de Nhanderu Tenonde, deixando suas aventuras na terra como exemplo para seus descendentes, os Guarani.

Um dos princípios gerais que permeiam as narrativas de Kuaray e Jaxy é que os acontecimentos e realizações dos personagens tratam-se, em grande medida, de condutas deixadas por eles para orientar a vida dos Guarani na terra. Sendo seus antepassados divinos, a vida de Sol e Lua nesta terra inaugura o modo de vida guarani, o *nhandereko*. Dessa forma, os alimentos, os caminhos, os saberes e também os movimentos da dança e o próprio comportamento dos *xondaro* são ensinamentos que eles deixam para os Guarani aqui na terra.

Vimos como logo após a morte da mãe, o bebê Kuaray escapa de todas as tentativas de matá-lo para servir de alimento: quando jogado nas brasas, ele pula e as apaga; o pilão não consegue acertá-lo, nem mesmo um espeto, pois é muito liso. Assim, ele vai esquivando de todas as tentativas. É por demais rápido e incansável – ele é impossível de ser capturado ou vitimado. Suas capacidades de esquiva, isto é, de produzir erro e engano no adversário com seu próprio corpo, são, portanto, superlativas e constituem-se como grau máximo de maturação de um *xondaro*⁴². O *xondaro kyre'ymba*⁴³, segundo me expuseram, é aquele que alcançou atributos semelhantes a esses de Kuaray: possuir extrema leveza corporal, podendo esquivar “até de bala”, superar qualquer inimigo e não se cansar nunca – sempre com disposição total.

Diante desse ideal, os *xondaro ruvixa* ensinam que se deve dançar “acreditando” e “respeitando profundamente”, pois assim o corpo estará no caminho de alcançar esses atributos e os Nhanderu (os pais celestiais, as divindades), olhando de suas moradas e reconhecendo a prática do *xondaro*, podem lançar sobre a pessoa que se esforça uma torrente da energia inesgotável (*tata'endy marã e'ỹ*) com a qual se animam as danças realizadas

⁴² Em texto ainda não publicado, Daniel Pierri aponta esse momento inaugural de Kuaray como *xondaro*.

⁴³ Esse é também o nome dado pelos Guarani a uma determinada espécie de abelha, cuja atividade frenética remete a esse atributo. Por esse motivo, suas afecções corporais são especialmente desejadas pelos *xondaro*, que buscam transferi-la por meio de picadas em partes determinadas do corpo. Para mais informações sobre *kyre'ymba*, ver item no Capítulo 4.

nos pátios divinos. Tal energia é forte demais para os Guarani que não alcançaram a maturação de seus corpos (*aguyje*⁴⁴) e assim desfalecem nesse ápice da dança⁴⁵. A busca em ser cada vez mais leve e incansável por meio da dança do *xondaro* é, nesse sentido, um *devir-kyre'ymba*, esse correlato divino do *xondaro* e que Kuaray aparece como expressão máxima.

Entre Kuaray e Jaxy, no entanto, e como não poderia deixar de ser, há diferenças⁴⁶. Tudo que Kuaray logra fazer de forma impecável, Jaxy fracassa ao tentar imitá-lo. Se Kuaray é hábil em esquivar, fazer armadilhas, enganar e enfrentar os inimigos, Jaxy não. Seus intentos em imitar o irmão são frustrados e terminam em resultados distintos do que se esperava. Jaxy é um *xondaro* que erra e, por vezes, engana a si próprio. Essa diferença, contudo, não é necessariamente ruim, conforme ficará mais claro adiante.

Vejamos agora algumas descrições do *xondaro jeroky* e suas diferenças.

Xondaro jeroky regua (sobre o dançar xondaro)

Em todas as vezes que presenciei a execução do *xondaro jeroky* em aldeias guarani espalhadas pelo Sul e Sudeste do Brasil, embora existissem muitas variações nas características da dança, como o lugar, a preparação, os tipos de movimento, os instrumentos utilizados, gritos etc., um elemento foi constante: a presença e a condução do processo por no mínimo um *xondaro ruvixa* (líder, condutor dos *xondaro*), sendo que, na maioria das ocasiões, o processo é conduzido por apenas um *xondaro ruvixa*. O que quero frisar é que sua presença é uma das mais relevantes constâncias que pude constatar no *xondaro jeroky*⁴⁷.

⁴⁴ Atingir o *aguyje* é, segundo os Guarani Mbya, o momento final do processo de maturação corporal relacionado à modulação de comportamentos e incorporação das afecções das divindades, possibilitando assim uma ascensão do corpo, agora imperecível, às esferas celestes, sem passar pela morte, tema amplamente citado pela bibliografia.

⁴⁵ No filme *Xondaro Mbaraete: a força do xondaro* (2013), há uma fala de um *xondaro ruvixa*, por volta do minuto 35, em que ele enfatiza a importância de se dançar de modo “verdadeiro” e o momento em que o *tata'endy marã e'ỹ* é recebido.

⁴⁶ Pierri (2013, p. 41-45) faz uma comparação mais aprofundada entre os irmãos, demonstrando que enquanto Kuaray está relacionado às moradas celestes e ao polo *marã e'ỹ* (imperecível) da existência, Jaxy é associado às limitações e dificuldades da vida nesta terra, o polo *tekoaxy* (percebibilidade).

⁴⁷ A presença do *xondaro ruvixa* pode ser mais ou menos destacada, algo que parece ser diretamente proporcional ao caráter de treinamento e preparação corporal que a dança adquire. Creio que em contextos nos quais a dança ocorre de modo mais espontâneo e



Durante ocasião de uma assembleia da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY)⁴⁸, realizada em abril de 2013, na aldeia Ko'ëju, em São Miguel das Missões (RS), tive a chance de acompanhar a realização de várias danças do *xondaro*, com participantes vindos das mais diversas regiões, inclusive do Paraguai e da Argentina. Uma delas foi conduzida por um *xondaro ruvixa* de aproximadamente 40 anos, residente na aldeia anfitriã, tendo vivido antes em aldeias no Paraguai. Seu modo de dançar era nitidamente distinto do que eu já havia visto. Nos momentos de desafio, ele intensificava uma curiosa postura, com passos curtos e tronco arqueado⁴⁹, deixando as mãos próximas ao chão, com uma delas estalando continuamente um *popygua*⁵⁰. Ele usava os braços e os passos curtos para cercar seu rival e testar suas habilidades de esquiva. Apesar de ter seus movimentos curtos, a destreza em cercar e surpreender seus oponentes era espantosa, principalmente porque realizava esse processo sem olhar diretamente para o rival, o que causava um singular efeito estético. Uma observação pontual e desavisada de seu estilo poderia facilmente induzir-nos a classificar sua dança como outra que não o *xondaro jeroky*. As classificações, entretanto, parecem colocar-se de outro modo para os Guarani, como veremos mais à frente.

Em outro caso durante a assembleia da CGY, uma dupla de *xondaro* do oeste do Paraná, realizou uma demonstração de sua dança aos demais. Nessa região, as aldeias guarani têm preponderância de famílias que se autodenominam como Ava-Guarani, grupo relacionado ao dialeto

frequente, revelando mais seu aspecto de “brincadeira no pátio” (*nhevanga oka regua*), a intervenção do *xondaro ruvixa* seja mais tímida, e os embates e esquivas ocorram principalmente entre pares de desafiantes durante o correr da dança.

48 Organização política autônoma do povo Guarani, que articula as aldeias presentes no Sul e Sudeste brasileiro. Ver Capítulos 3 e 4 para mais descrições e considerações sobre a CGY.

49 Ver imagem 9.

50 O *popygua* é um instrumento principalmente xamânico. Como descrito mais adiante, é composto de duas pequenas varinhas unidas em uma de suas extremidades por um curto fio. Seu som característico de estalos, a que é atribuída a capacidade de espantar alteridades agressivas aos Guarani, é produzido ao ser manipulado com apenas uma mão, que o segura e ao mesmo tempo faz as duas varinhas chocarem-se rapidamente uma contra a outra, algo que requer habilidade para ser bem realizado. É um instrumento de destacada importância no contexto ritual entre os Guarani Mbya e seu uso no *xondaro* reverbera esses atributos.

nhandeva. Ainda que isso varie de aldeia para aldeia e que essas diferenças não sejam profundas, é possível notar distinções não só no dialeto, mas em outras expressões, como na dança do *xondaro*. Foi justamente por conta dessas diferenças que a dupla motivou-se a realizar a demonstração aos demais, para mostrar “como é o nosso *xondaro jeroky*”.

Um deles portava um maracá e alternava o seu uso mais musical (vibrando-o enquanto dançavam) e um uso como se fosse uma faca (*kyxe*)⁵¹. A transformação ocorria, é claro, nos momentos em que subitamente ele atacava o outro, que simplesmente desviava como podia, muitas vezes jogando-se no chão, tal era a velocidade dos ataques.

Uma das explicações sobre as diferenças da dança praticada lá relacionava essas características a uma forma de preparar e fortalecer os *xondaro* contra agressões externas. Embora seja uma explicação comum, já que esse é um comentário corriqueiro fornecido pelos Guarani de qualquer região sobre os movimentos e as finalidades do *xondaro jeroky*, aos demais Guarani tal justificativa foi marcante, no sentido de que Guáira é uma região em que os conflitos por terra estão exacerbados: há uma onda de desrespeito, preconceito e violência contra os Guarani que habitam a região. O agronegócio, setor interessado em negar o direito dos povos indígenas à terra, é o principal promotor desse *apartheid* local⁵², de maneira semelhante ao que ocorre com os grupos guarani no Mato Grosso do Sul.

Cientes desses problemas, os demais Guarani viam nas características da dança praticada no oeste do Paraná uma relação direta com os conflitos constantes que seus parentes vivem⁵³. Contudo, embora seja uma relação clara e coerente, essa preponderância de motivos conjunturais para explicar as particularidades da dança praticada na região ainda não esgota a questão sobre suas diferenças.

51 Desconheço os detalhes da utilização do maracá no contexto etnográfico dos Ava-Guarani a que pode remeter esse uso. No entanto, chama atenção essa transformação de instrumento musical em arma e que volta a ser instrumento de novo. Uma reversibilidade que se aplica também ao papel do *xondaro ruvixa*, que muitas vezes vai de condutor a desafiador (abordarei melhor essa questão mais adiante). Outros interlocutores, disseram-me que em algumas danças mais intensas o *xondaro ruvixa* chega a destruir o maracá no corpo dos desafiantes quando esses não logram esquivar.

52 Ver Ian Packer (2014), “Violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no oeste do Paraná (1946-1988): subsídios para a Comissão Nacional da Verdade”.

53 “(...) no caso dos *xondaro* de Guáira, eles dançam e fazem ataques rápidos por causa dos conflitos que acontecem na região do Paraná. O jeito de eles dançarem é diferente, eles não fazem a roda, também não usam *mbaraka* (violão) e *rave'i* (rabeca), só dançam ao som de *mbaraka miri* (chocalho).” (Pesquisadores Guarani, *Xondaro Mbaraete: a força do xondaro*, 2013, p. 42).



Em Guairá, em ocasião na qual pude realizar uma breve visita, acompanhei uma dança de *xondaro* na aldeia Y'Hovy e tive a possibilidade de conhecer um pouco das características da dança por eles praticada⁵⁴.

No contexto do oeste do Paraná, essa aldeia está relativamente próxima em termos de práticas culturais e parentesco com as aldeias Mbya da região do litoral. E, ainda assim, algumas diferenças foram marcantes ao conhecê-los. Ao adentrar a *opy*, o pequeno grupo do qual fazia parte foi recebido com um forte e emocionante canto. Os *xondaro* que nos “escoltavam” durante nossas voltas no interior da *opy* olhavam diretamente em nossos olhos, sobretudo o *xondaro ruvixa*.

Durante a execução do *xondaro jeroky*, esse mesmo *xondaro ruvixa* manteve essa postura, que ficava entre a intimidação e a cumplicidade, olhando fixamente para os olhos dos demais *xondaro* e para os nossos. Fomos convidados a participar. Após algumas voltas da dança conduzida por ele, de princípios similares aos já descritos, em que se desenvolve a atenção e a agilidade em relação a obstáculos, o *xondaro ruvixa* começou a chamar desafiantes para o meio do espaço em que dançávamos, no interior da *opy*. Nesse momento, a roda se desfez e os demais aguardavam em uma fila lateral, em um dos lados da casa.

Seu modo de atacar na dança me parecia excepcional. Entre os movimentos, havia inúmeros fingimentos caricatos, ameaças que redundavam em falhas, quedas, tropeços em si mesmo e outros do tipo. Contudo, essas ações inesperadamente desfaziam-se e os ataques voltavam a demandar esquivas reais, como se fosse uma forma para testar a atenção e a habilidade do oponente sem ter que atacá-lo propriamente e, ao mesmo tempo, uma estratégia para enganá-lo por meio dessas distrações.

Uma espécie de jogo *nhembotavy*⁵⁵, de enganar fazendo-se de bobo, tal qual a mandiga da capoeira angola, quando o capoeirista, numa ginga de bêbado ou fingindo-se avariado por um golpe do adversário, apenas o distrai, inebriando o rival de humor e/ou presunção, deixando-o despreparado para o movimento que virá.

⁵⁴ Ver imagens 7 e 8.

⁵⁵ Termo utilizado entre os Kaiowa e Guaraní do Mato Grosso do Sul, significa nesse contexto “fazer-se de tonto”, é muito utilizado como forma de enganar os brancos. Ver Thomaz de Almeida (2001).

Assim, os olhares lançados pelo *xondaro ruvixa* no início e durante a prática pareciam encaixar-se perfeitamente em sua forma de dança: criavam a expectativa e a atenção necessária que o engano iria prontamente desarmar.

Apesar de extremamente habilidoso, ao produzir movimentos falhos, imitações atrapalhadas de um *xondaro ete* (*xondaro* verdadeiro), esse *xondaro ruvixa* não parecia achar depreciativo modular na dança as falhas do personagem mítico Jaxy (Lua), que, em tudo que tentava imitar o irmão Kuaray (Sol), de quem era apenas uma variação mais falível, terminava errando. Seus erros, contudo, nem por isso deixavam de ser fecundos, podiam ser cruciais em alguns momentos para produzir movimento, diferença e engano, conforme nos indicam alguns episódios da narrativa mítica e essa variação do *xondaro jeroky*.

Apesar de o *xondaro* praticado em Guaíra apontar características que poderiam render muitas reflexões, carecem-me mais dados para descrever e explorar possibilidades que essas diferenças na dança propiciam. Mas já foi suficiente para notar que a variação espacial das *tekoa*, os muitos lugares em que as aldeias guarani floresceram, relacionam-se por sua vez a variações em outros âmbitos, não só de movimentos, mas de concepções e modulações de *xondaro* distintas.

A esquiva, como movimento-chave da dança do *xondaro*, pode ocorrer em resposta a diversos golpes produzidos nos embates entre parceiros, ou nas provas conduzidas por iniciativa do *xondaro ruvixa*. Um dos golpes mais emblemáticos ocorre durante o enfrentamento entre uma dupla, normalmente no centro de uma roda de dança. Enquanto ambos executam passos ritmados, giros com os ombros e gestos suaves dos braços, um deles avança em direção ao rival buscando induzi-lo a uma posição que em seguida possibilite acertá-lo com o corpo em um rápido e alongado movimento⁵⁶, lançando sobre o oponente a parte lateral de seu tronco e ombros, quase virando de costas, em total fluidez com a dança. Uma espécie de deslocamento corporal que, se o rival não conseguir produzir a esquiva fazendo com o que o ataque falhe, poderá perder o equilíbrio, tendo o corpo impelido ao chão. Esse jogo de tentativas pode ser repetido diversas vezes de forma alternada entre os *xondaro*, entremeado de esquivas e giros.

⁵⁶ Movimento demonstrado na animação em *flipbook* presente nos cantos destas páginas. Foi feita a partir das imagens de uma dança de *xondaro* do filme de Ariel Ortega *et al.*, *Mokoi tekoa petei jeguata: duas aldeias, uma só caminhada*, 2008. Agradeço mais uma vez a Vitor Flynn por seus admiráveis traços.



Dessa forma, apesar de ser um “ataque”, exigindo muita atenção e destreza, tal deslocamento corporal privilegia a resposta da esquiva e a continuidade dos movimentos da dança. Ainda que existam movimentos de agarramento, na maioria das vezes esses são apenas simulados, induzindo mais a um desvio do que constituindo-se uma real tentativa de imobilizar o oponente⁵⁷. Nos poucos contextos de dança em que isso ocorre, o instante inicial em que se consolida a captura (normalmente agarrando as pernas ou o tronco) já é suficiente para o desenlace do desafio, com o agarrado proferindo “*aguyjevete*”⁵⁸, sendo respondido e prontamente liberado pelo outro *xondaro*, voltando os dois à dança.

Vejamos o trecho de uma conversa entre um *xondaro ruvixa*⁵⁹ e Wera Alexandre, um jovem pesquisador guarani que indagava sobre os desafios e os modos de realizar a esquiva:

⁵⁷ Como na capoeira, o *xondaro* privilegia mais as habilidades que visam à continuidade dos movimentos do que as para imobilizar um rival. Assim, a estratégia é justamente produzir deslocamentos que, um após outro, criem condições em que a queda do oponente (ou outra forma de superação) torne-se inevitável sem ter que lançar mão de um apelativo confronto corporal imobilizante.

⁵⁸ Saudação guarani relacionada ao processo de maturação corporal do *aguyje*, ver mais sobre ela no Capítulo 4.

⁵⁹ Trata-se do mesmo *xondaro ruvixa* citado anteriormente e residente na aldeia Ko’ëju à época da 6a assembleia da CGY. Parte dessa fala também pode ser encontrada no filme *Xondaro Mbaraete: a força do xondaro*, por volta do minuto 6.

Jovem: Havy merami mbyte py reno'e petei xondaro, ha'e va'e py reikuaa nhia'a mba'exa pa rea'a, peixa, mba'exa reiko vy nandejoui ra? Ha'e'i rupi reiko ra tarā mombyry rupi reiko ra pa nandejoui ra? mba'exa tu jajeavyukakuaave ?

Xondaro: Ha'e py xe aikuaa ramo peixa mbyte reno'e ha'egui ma rembojaru-jaru'i reiko vy ma, xee aikuaa ramo nhande jeroky ete'i py peixa reiko vy remoanhā aguā rami e'y py reiko ra. A'y'i pa xee heta'i mavi aexa nhaneirū'i kuery itangara'i va'e kuery joguereko vy nda'evei avi peixa remonhā ratā aguā peixa aiko-iko aiko vy ambojaru-jaru'i aiko vy py peixa ajou ete aguā rami e'y aiko, peixa ojei porā'i aguā rami teko xee aiko ha'e va'e py ha'evea rami ajapo. Ha'e rami rive ju gua'u xee aikuaa.

Jovem: Havy peixa nera'aa ramo, nembojarua ramo, mba'exa nha mombyry rei nhea'a reiko nera'aa ra tarā hexeverei reiko ra nandejoui ra?

Xondaro: Ha'e va'e ndee peixa nera'a va'e oiko ra ja hexeverei ma avi reiko ra, renhentende ra py ou ra varā rejei aguā pono ndejou, ha'e ndee ra ha'e py rejeproura'i reiko vy renhembovevei ha'e rami pono ndejou.

Jovem: Xevy pe omombe'ua karā nembojarua ramo hexeverei reiko ramo nandejouetei, ha'e ra peixa rejeavy uka vy, mombyry'i reo ra katu, ndejou pojavave, he'i xevy pe.

Xondaro: Ha'e rami ae tu'avvy.

Jovem: Quando você chama um *xondaro* para o centro da roda, nesse momento você sabe como testá-lo pra que ele não te atinja? Você tem que ficar perto ou longe pra que ele não te atinja, como você faz pra conseguir esquivar mais?

Xondaro: Quando você chama alguém no centro para desafiar, o que sei é que no nosso modo de dança você não pode ficar empurrando, não deve fazer dessa maneira. Até agora eu já vi muita coisa entre nossos companheiros na hora da dança, não pode ficar empurrando com agressividade, por isso quando eu danço não faço para derrubar de verdade, faço de maneira que eles consigam se desviar, pelo menos no meu conhecimento é assim.

Jovem: E quando alguém te desafia, como você faz, você fica longe ou fica mais perto dele para não ser atingido no momento em que é desafiado?

Xondaro: Se alguém te desafia, no momento dessa prova, você deve ficar perto dele, porque você deve entender isso pra conseguir desviar e não ser atingido, e nisso você deve buscar em si a leveza para dessa forma não ser atingido.

Jovem: Contaram para mim que, se alguém te chamar para desafiar, se você ficar perto dele, é mais difícil para ele te atingir, agora se você se afastar muito para se esquivar, você se será atingido mais rapidamente.

Xondaro: É assim mesmo.



Há, portanto, uma *boa distância*⁶⁰ para a realização da esquiva, e estar longe demais pode inadvertidamente ser pior para esquivar, algo que demonstra que a esquiva aqui não é simplesmente uma evitação ou uma fuga, mas uma postura ativa que ao mesmo tempo que antecipa e absorve virtualmente o movimento de ataque, o leva ao erro, apontando para a ação de enganar presente em sua expressão em guarani: *-jeavy uka* (“fazer com que se engane, ou erre”). Além disso, é também destacada em sua fala a preferência por produzir a esquiva em detrimento de um choque ou um “empurrar com agressividade”.

Embora seja um tema pouco explorado na etnografia guarani, alguns trabalhos abordaram o *xondaro jeroky* e fizeram descrições das danças e dos temas musicais relacionados.

Em Montardo (2002), há uma passagem que remete ao mesmo movimento de “ataque” comentado acima. Segundo informação compartilhada por Ivori Garlet, a autora afirma que, quando a dança configura-se como um desafio corporal de um contra o outro, “a região a qual objetivam acertar é a dos ilíacos, ossos da bacia” (*Idem*, p. 124).

Em Ladeira (2014 [1992]) esse movimento é descrito como modulações da *mbyju* (andorinha), em um trecho que associa distintas variações e funções na dança do *xondaro* a espécies de pássaros⁶¹:

mainoi (colibri), para o aquecimento do corpo; *taguato* (gavião), para evitar que o mal entre na *opy*; *mbyju* (andorinha), cuja coreografia é uma espécie de luta, em que um deve “derrubar” o outro com os ombros ou esquivar-se de um possível tombo. (*Idem*, p. 138)

⁶⁰ Tema desenvolvido por Lévi-Strauss (2006 [1968]) nas *Mitológicas*. Essa relação de medida para a esquiva será importante para além da dança do *xondaro*. Mais adiante, no Capítulo 4, vou articular esse motivo com as estratégias esquivas e de produção de distâncias dos Guarani Mbya em relação ao mundo dos brancos.

⁶¹ *Tangara*, um dos termos gerais associado à dança do *xondaro* e suas variantes, é também o nome de uma espécie de pássaro, *Chiroxiphia caudata*, cujos machos realizam uma dança coletiva e circular, repleta de giros e acrobacias.

Sobre a terminologia e as distintas expressões para designar as danças que podemos relacionar ao *xondaro*, Montardo (2002) cita o *ñemoichi*⁶², conforme comentado por Cadogan, que seria uma dança associada às divindades da morada de Tupã e constituída de movimentos rápidos e executada fora da *opy*, mas não faz qualquer outra descrição mais detalhada. Cadogan (1971, p. 87) também menciona a dança *tangara*, relacionada aos *Karai kuery* e realizada no interior da *opy*, cujo objetivo, segundo a breve descrição, é ir de um lado ao outro cruzando e desviando do corpo dos demais que vêm na direção contrária.

Na grafia de Cadogan a descrição em guarani mbya da dança *tangara* é: *ojoacha acha'i okwapy*, cuja tradução aproximada pode ser “passando todos uns entre os outros”. Essa descrição, embora vaga, remete à dança *joaça* praticada pelos Guarani Apapokúva (de dialeto nhandeva) descrito por Nimuendaju (1987 [1914]), que, por sua vez, é muito semelhante à dança que os Guarani Mbya nas aldeias do Sudeste chamam de *tangara*, em sua variante *joaxa-axa va'e*:

Os três dançarinos de cada grupo deveriam correr exatamente em linha (...) era preciso considerável destreza para cruzar o outro grupo sem esbarrões; tal só era possível realizando-se uma torção do corpo no momentos exato, de um quarto de volta, de modo a passar com o ombro direito por entre dois dançarinos do outro grupo (*Idem*, p. 41).

Segundo um jovem Guarani do Sudeste, ele já havia presenciado a realização da variante *joaxa-axa* de forma bem mais intensa do que hoje em dia, levando frequentemente os participantes à exaustão. Além disso, segundo ele, não havia apenas essa dinâmica das duas fileiras dispostas uma de frente à outra, que têm que se cruzar, mas também a presença de um *xondaro ruvixa* que realizava ataques em meio à dança. Embora a intervenção do *xondaro ruvixa* nessa variante não tenha ficado muito clara para mim, parece-me que a configuração potencializava a exigência sobre habilidades de desvios e esquivas.

⁶² “Ñemoichi: movimentos rápidos que os homens executam em uma dança em que imitam, dizem, uma dança dos Tupã: *Tupã ra'ykuery oñemoichi, ha'e va'e reko rovái yvyra'ijakue oñemoichi'i avei okuapy* (os filhos de Tupã executam o passo ñemoichi, em imitação deles os homens maduros também executam o passo ñemoichi)” (Cadogan, 1992, p. 127). “Em imitação deles” é a tradução proposta por Cadogan para a expressão “*ha'e va'e reko rovái*”, que, nesse contexto e em termos mais literais, poderíamos traduzir por “fazem desse lado o que eles fazem lá”. Tal descrição ressalta o componente vertical das danças guarani, que tomam as danças divinas como matrizes para as suas variações.



Há outra variante, que é o *tangara oguyro-guyro* (abaixando). Duas linhas paralelas de mulheres ficam bem próximas, uma de costas e a outra de frente. O cruzamento ocorre com o recuo conjunto e de braços levantados da linha dianteira, que está de costas para a outra linha, e o abaixar da que se dirige à frente, que, em seguida, refaz o movimento da primeira, fechando o ciclo. Seus movimentos modulam claramente o bater das asas de pássaros. Essa variedade da dança, mais até do que a *joaxa-axa*, é dançada atualmente nas aldeias guarani do Sudeste preferencialmente por mulheres.

O contraste na dança do *xondaro* praticada dentro ou fora da *opy*, que em Cadogan aparece na oposição *ñemoichi* (que seria uma dança dos Tupã) / *tangara* (dança dos Karai), é também observada por Montardo (2002, p. 123) entre os Mbya. De minha parte, o que os Guarani Mbya mais frequentemente me relataram é que o *xondaro*, em seu modo mais intenso de desafios corporais, era dançado quase que exclusivamente na área externa (“pátio”, *okapy*) da *opy* nos fins da tarde, antes de todos entrarem para o ritual noturno, da mesma forma como registrado por Ladeira (2014 [1992], p. 138). Entretanto, é muito comum hoje a realização de *xondaro jeroky* no interior das *opy*⁶³. Apesar disso, meus interlocutores mantêm a ressalva que é fora da *opy* que o *xondaro* pode desenvolver mais intensamente seus atributos de agilidade e esquiva. Segundo me contou uma liderança guarani da Terra Indígena Tenondé Porã, ela lembra bem de sua infância nos anos 1980, quando, assistindo aos adultos dançarem no pátio, “a terra tremia” sob seus pés e fortes golpes dos *xondaro* uns contra os outros faziam seu coração acelerar.

Ñemoitĩ, segundo Montardo (2002, p. 121), também é nome de um “treino” durante a dança dos *yvyra’ija*⁶⁴ praticada entre os Guarani Nhandeva do Mato Grosso do Sul e muito similar a alguns momentos do *xondaro jeroky*, conforme é realizado pelos Mbya, quando o condutor desafia os demais participantes um a um com movimentos rápidos de ataque com o *mbaraka* (maracá)⁶⁵. Entretanto, pela descrição da autora, distinguem-se o

⁶³ Acredito que, além das condições conjunturais dos pátios, muitas vezes impróprios para as danças, tal prevalência da realização no interior da *opy* hoje está relacionada ao fato de ela, em geral, passar a concentrar a maioria das rituais e práticas tradicionais.

⁶⁴ “Dono da vara insígnia”, na tradução de Cadogan (1997 [1959])

⁶⁵ Entre os Guarani de dialeto Nhandeva, o *mbaraka mirĩ* dos Mbya (maracá) é designado apenas como *mbaraka*.

uso exclusivo do maracá como instrumento do condutor e a formação de linhas durante a dança⁶⁶.

Entre os Kaiowa⁶⁷, Montardo destaca a expressão *yvyra'ija* que, além de ser utilizada para designar o auxiliar do xamã, é também empregada para referir-se às canções de andamento rápido relacionadas a coreografias de luta. Tal conformação é extremamente semelhante ao que ocorre no caso mbya em relação ao *xondaro*, que também é sinônimo dos mesmos termos ressaltados por Montardo, como *tembiguai* (mensageiro, auxiliar) e, mesmo *yvyra'ija*, mais utilizado no contexto ritual da *opy*:

Um exemplo de polissemia é *yvyra'ija*, palavra que marca e dá unidade a este trabalho. O termo *yvyra'ija*, etimologicamente, quer dizer “dono da madeira pequena” e é usado em várias situações. Uma delas é a designação dos ajudantes do xamã na execução do ritual, bem como dos ajudantes divinos, os mensageiros do herói criador, o *Pa'i Kuara*, *Kuaray*, *nhandejara* ou *ñanderu*. As pessoas têm seus *yvyra'ija* também, seres que as acompanham e as protegem de situações difíceis. (...) *Yvyra'ija* é utilizado também para falar das canções do repertório de *jeroky* que têm o andamento rápido e são acompanhadas por coreografias de lutas. (*Idem*, p. 32, grifo meu)

Poderíamos dizer a mesma coisa da polissemia do termo *xondaro* em relação a esta pesquisa, pelas múltiplas dimensões a que suas funções, movimentos e transformações corporais desempenham no mundo guarani mbya, e que teremos a oportunidade de analisar melhor nos Capítulos 3 e 4.

⁶⁶ Essas últimas características, no entanto, assemelham-se à dança do *xondaro* realizado na aldeia Y'Hovy, em Guaíra (PR).

⁶⁷ Segundo Montardo, como citado anteriormente, entre os Nhandeva também é utilizado o termo *yvyra'ija* para designar a dança de luta, o condutor da mesma e o principal auxiliar do xamã.



Há outros termos que remetem a danças-luta entre os Kaiowa. Um deles é o *sambo*⁶⁸. Entretanto, há escassas fontes etnográficas⁶⁹ sobre essa dança e a relação com as demais dentro do contexto ritual kaiowa. Uma das poucas referências encontradas descreve o *sambo* de forma muito similar às demais variantes que já vimos aqui:

O que chama a atenção nesse jogo/arte Sambo é que ele só tem defesa, não tem ataque. Defendem-se de ataques de animais, de pessoas com armas brancas, armas de fogo e de socos. A defesa consiste em *desviar-se* tomando movimentos de animais. (Vinha; Rossato, 2009, p. 6, grifo meu)

Em relação a alguns dados etnográficos específicos sobre o *xondaro jeroky*, é possível encontrar a indicação de vários tipos de *xondaro*, como uma espécie de sistema classificatório de suas fases. Seára (2012) obtém de um interlocutor da aldeia Mbiguaçu, em Santa Catarina, uma relação de oito tipos de *xondaro* (*tangará*, *tupã*, *djakairá*, *nhamandu*, dos macacos, *kutchuva*, cobra e *kyre'ymba*) que seriam também fases de aprendizado, culminando na última, o *kyre'ymba*, expressão já comentada anteriormente. Entretanto, ele não fornece descrições suficientes para derivarmos as diferenças entre cada um desses tipos.

Aldo Litaiff (1999) também enumera alguns tipos de *xondaro*. Os títulos, no entanto, estão relacionados aos toques no *mbaraka* e os ritmos produzidos, alguns associados a cantos dos pássaros: *mboapykue*; *mokoingue*; *apikaxu*; *korosire*; *parakáu daje*; *pindo vy*; *yv vera* e *araku pytā* (Litaiff apud

⁶⁸ Cruz (2012) aponta como sinônimo de *sambo* o termo *javoraka*, enquanto em Vinha e Rossato (2009) é assinalado *Ñemborari*, cuja tradução literal é “fazer-se ágil, não permitir ser pego” (Guarania, 2010). Silvestre (2011) também faz uma breve descrição do *sambo*: “Essa prática consiste em movimentos corporais que mesclam atitudes de defesa corporal e ataque ao oponente; é inspirada nos movimentos de animais e demonstra a grande habilidade e preparo físico do lutador. Enquanto prática específica do povo Guarani e Kaiowá, demonstra a percepção que esse povo tem do ambiente.” (*Idem*, p. 80)

⁶⁹ Há um livro, *Ñemborari*, feito pelos Kaiowa sobre esse tema. Mas, ao que parece, sua circulação foi restrita por eles, o que demonstra uma notável preocupação sobre a difusão entre os não indígenas dos saberes relacionados a essa dança-luta.

Montardo, 2002, p. 123)⁷⁰. Os dois primeiros termos indicam o número de vezes que a mão faz um toque acentuado sobre o *mbaraka* (três ou duas vezes), e são os modos rítmicos que vejo com mais frequência no *xondaro*.

Ainda que durante a pesquisa de campo eu não tenha focado na distinção e na variedade dos toques existentes, observando apenas um contraste mais acentuado entre o toque na versão da dança dos homens e o da versão das mulheres (*xondaria jeroky*), é importante enfatizar a relevância dos *mba'épuja kuery* (os músicos, literalmente os “donos dos objetos sonoros”) para o *xondaro jeroky*. São eles que definem o ritmo e, portanto, influenciam na velocidade da dança e sua intensidade, dão as indicações para movimentos por meio das frases do *rave'i* e determinam o momento em que a dança termina, ainda que em todo esse processo sejam também influenciados pela dança, podendo estender ou encurtar sua duração de acordo com que ocorre ou por indicação do *xondaro ruvixa*. Ao final, todos os participantes em fila dirigem-se adiante dos *mba'épuja kuery*, que normalmente estão sentados lado a lado e próximos à roda de dança, e os saúdam: “*Aguyjevete mba'épuja kuery!*”

Segundo, Montardo (2002), cuja pesquisa atenta para aspectos musicais essenciais no contexto do xamanismo guarani, também a produção da esquiva está relacionada à música, demonstrando a importância que o componente musical tem nas danças associadas ao *xondaro*:

os movimentos de esquivar-se enfatizados pela dança são gerados por uma tensão provocada pela música, que joga com intervalos de terça menor e maior alternadamente. O ritmo cheio de contratempos também colabora para a criação da tensão (*Idem*, p. 159).

Há também, como mencionado anteriormente, uma dança das *xondaria*. Embora a versão em roda em que só dançam as mulheres seja praticada em algumas aldeias guarani do Sudeste, ela não ocorre na mesma frequência que na versão masculina. Nas ocasiões em que pude observar essa variação, também havia a condução de uma *xondaria ruvixa* – cujo ímpeto parecia ainda mais decisivo para garantir intensidade na dança – e os desafios tinham princípio similar ao que ocorre entre os homens, testando as habilidades de esquiva. Em uma dessas variantes, uma diferença marcante é o fato de

⁷⁰ Já no âmbito dos movimentos e característica da dança, Litaiff distingue apenas duas modalidades, uma mais “religiosa”, dentro da *opy*, e outra mais “profana”, realizada fora (Litaiff, 1999, p. 99), cujas diferenças são semelhantes ao que já apontei: no pátio é possível uma prática mais intensa do *xondaro jeroky*, já que dentro da *opy* é recomendável evitar riscos de choques e acidentes que podem ocorrer quando executada de modo mais livre.



o desafio entre as mulheres expressar-se principalmente pela tentativa de agarrar o cabelo da rival, que deve se esquivar continuamente e também dizer “*aguyjeveté*” quando vencida⁷¹. Em aldeias em Misiones⁷², na Argentina, é comum homens e mulheres dançarem juntos, mas em minhas breves observações da dança lá não cheguei a presenciar momentos de desafios e embates corporais.

O termo *xondaria* é de uso bem comum entre os Guaraní Mbya atualmente, que enumeram uma série de funções e características relativas às *xondaria*⁷³. De certa forma, esses termos em suas flexões de gênero (*xondaro* e *xondaria*) são utilizados em um processo simétrico de descrição das atribuições e das condutas ideais para os homens e mulheres, sobretudo para os jovens. Entretanto, segundo uma interlocutora guarani, a variante feminina tem um uso mais recente, e as relações entre os Guaraní associadas ao conceito de *xondaro*, referem-se em geral mais a atribuições masculinas.

Contudo, acredito que existam diversos aspectos da potência feminina (correlata ao que ocorre entre os *xondaro*) obliterados por essa conformação e pela abordagem limitada e enviesada de meu olhar etnográfico no que concerne a esse tema. Por ora, fica admitida aqui essa debilidade e a indicação de que certamente há muito ainda a se revelar nesse campo.

Vimos algumas constâncias marcantes nas variedades de danças associadas ao *xondaro jeroky*, qual sejam: a presença de um condutor (*xondaro ruvixa*), o princípio da esquivas como organizador dos movimentos e objetivos da dança, e vínculos cosmológicos relacionando às danças tanto

71 Na roda de *xondaria* relativa a essa descrição e realizada na aldeia Tenonde Porã, a *xondaria ruvixa* Kerexu, de força e habilidades notáveis, desafiou diversas vezes um *xondaro* para que ele entrasse na roda e tentasse se esquivar de suas investidas. Desencorajado, o *xondaro* recusou todos os chamados.

72 O pouco que pude tomar conhecimento durante conversas com interlocutores dessa região foi suficiente para chamar a atenção para as muitas conformações possíveis dos saberes e práticas mbya. Logo, no que concerne as possibilidades de generalização, é com cautela que devemos ler as descrições e análises, mesmo que elas refiram-se apenas aos Guaraní Mbya.

73 No Capítulo 3, retomo a referência às *xondaria* no contexto da variedade de possibilidades para a conformação das lideranças guarani.

em eixos verticais, ao dançar tal qual as divindades, como horizontais, ao modular características de espécies animais.

Entretanto, à parte desses elementos e princípios que atravessaram as descrições, o que se pode apreender é uma avalanche de diferenças e variações que ficam tanto maiores como mais detalhados são os dados obtidos.

Além das características mais gerais dos movimentos, se são mais curtos ou espaçados, rápidos ou lentos, com preponderância de giros ou não, dança circular ou em linhas, diferenças essas que se manifestam inclusive entre indivíduos de uma mesma aldeia, outras distinções transparecem por meio dos instrumentos musicais utilizados (por exemplo, *mbaraka*, *angu'apu*, *mbaraka mirĩ* e *rave'i*) e a própria participação de um grupo destacado como músicos (*mba'epuja kuery*). Há variação também no uso dos objetos da própria dança, sobretudo pelo condutor. Se esse utiliza *mbaraka mirĩ*, *ppygua* ou *yvyraraimbe*, e como o utiliza, se apenas como baliza para os movimentos e as esquivas, ou em um uso mais específico que define o toque no corpo do adversário como critério de sucesso ou fracasso no desafio (caso preponderante entre os Nhandeva e Kaiowá), ou ainda, ressaltando de modo mais intenso seus aspectos musicais e xamânicos, como no caso do *mbaraka mirĩ* e *ppygua*.

Sobre as distintas denominações atribuídas ao *xondaro jeroky* (*yvyra'ija*, *tangara*, *ñemoichi*)⁷⁴, foram notadas diversas relações. Tanto disjuntivas, *tangara* para a dança, *xondaro* apenas para o dançarino-guerreiro⁷⁵; como conjuntivas, *yvyra'ija*, no contexto guarani do Mato Grosso do Sul, assim como *xondaro*, entre os Mbya do Sudeste, são utilizados para designar tanto a dança como a função dos que participam dela.

Se, por um lado, tais distinções, sobretudo essas últimas, podem ser associadas a modos específicos com que em cada aldeia as danças são concebidas e praticadas, por outro, tais diferenciações antes de serem regionais, são fruto de uma concepção específica de como as variações de saberes e práticas surgem no mundo. Tentemos agora pensar o processo de variação a partir de algumas ponderações sobre o tema que surgem dos próprios Guarani.

⁷⁴ No livro *Xondaro Mbaraete: a força do xondaro* (2013), os pesquisadores guarani citam ainda os termos *nhevanga okaregua* e *nhombojaru*, os dois associados ao caráter lúdico da dança. Esses dois termos também foram frequentemente citados para mim em aldeias no Rio Grande do Sul e Argentina.

⁷⁵ Como ocorre em geral nas aldeias do Rio Grande do Sul.



Imagem 7 *Xondaro Guaíra pygua*



Imagem 8 *Xondaro Guaíra pygua*



Imagem 9 Rabeca (*rave'i*) na roda de *xondaro*



Imagem 10 Desafio da *xondaria ruvixa*



Imagem 11 Roda de *xondaria*



Imagem 12 *Xondaro ruvixa* desafiando oponente



Imagem 13 Ataque com o tronco e esquiva



Imagem 14 Músicos da Tenonde Porã (*mba'epuja kuery*
Tenonde Porã *pygua*)

A diferença na dança do *xondaro*

xondaro ruvixa joguervy'a
xondaro ruvixa nhanembovy'a
xondaro ruvixa imbarae
*xondaro ruvixa ipy'a guaxu*⁷⁶

As reflexões a seguir são derivadas sobretudo da fala e da dança de um respeitado *xondaro ruvixa* com quem tive o privilégio de conversar e acompanhar realizações de *xondaro jeroky*. Foi ele quem realizou a cambalhota descrita na introdução e relatou a versão da narrativa dos irmãos Sol e Lua aqui transcrita, assim como algumas outras narrativas que virão no próximo capítulo. Podemos dizer, em uma relação análoga à dança, que ele é um dos meus principais *xondaro ruvixa* na pesquisa, conduzindo as reflexões que desenvolvo neste trabalho. Seu nome⁷⁷ em guarani é Karai Miri⁷⁸.

Apesar de mais velho e respeitado, sempre fez questão de negar a alcunha de “mestre de *xondaro*”, concepção de *xondaro ruvixa* que lhe parece equivocada. Prefere antes entender sua função como ensinador (*nhombo'ea*), mostrador (*oexauka va'e*) ou condutor de *xondaro* (*xondaro tenondegua*).

76 Canção guarani mbya executada em ritmo da dança do *xondaro*. Aparece como trilha sonora em alguns vídeos da CGY e no documentário *Desterro Guarani* (Ferreira; Ortega, 2011). Segue uma tradução livre de seus versos: “O *xondaro ruvixa* se alegra conosco / o *xondaro ruvixa* nos faz feliz / o *xondaro ruvixa* se fortalece / o *xondaro ruvixa* possui coragem em seu peito”.

77 Cadogan (1997 [1959]) aponta que entre os Mbya com quem conviveu era raro e interdito tanto o uso cotidiano como a comunicação aos não indígenas dos nomes guarani associados aos *nhe'ẽ*. Ladeira (2014[1992]) também comenta a mesma questão. Hoje, nas aldeias Guarani Mbya do Sudeste, a posição dos Guarani quanto ao assunto me parece bem diversa. O uso habitual do nome associado ao *nhe'ẽ* varia muito de pessoa pra pessoa. É frequentemente conjugado com algum outro apelido ou nome *jurua* registrado nos documentos. Ainda que o uso do nome relativo ao *nhe'ẽ* permaneça mais associado ao contexto ritual da *opy*, sua divulgação pública é frequente e, às vezes, até preferível, como forma de diferenciação. Karai Miri é um dos que considera seu nome *jurua* um mero apelido e prefere, inclusive em discursos públicos proferidos à sociedade dos *jurua*, apresentar-se com seu nome verdadeiro, aquele da morada de sua alma-palavra.

78 Em geral, vou apresentar meus interlocutores por seu nome em guarani. Além da ponderação feita na nota anterior, a maioria deles prefere evitar a exposição, sobretudo os mais velhos, que são bem reservados. Alguns mais jovens com quem conversei também indicaram assim, ou, dependendo do caso da fala, preferiram apenas uma descrição genérica, como liderança, *xondaro*, *xamoĩ* etc.



Em artigo escrito em parceria com Joana Cabral de Oliveira⁷⁹, a partir do já citado curso de formação de pesquisadores guarani cujo tema era o *xondaro* (ver Introdução), relatamos uma fala de Karai Mirĩ, que acompanhava o processo não só como *xondaro ruvixa*, mas também como *xeramoĩ*, na acepção de um “ancião conhecedor” dessas práticas e saberes guarani. Nesse momento, como era frequente, ele contestava alguma enunciação por parte dos *jurua* que lhe parecia desprovida de sentido.

A discussão era sobre a diferença na dança do *xondaro*, e Joana indagava se havia uma diferença de uma aldeia e ou de uma região para outra na maneira de dançar, e por que haviam essas diferenças. Karai Mirĩ contestou a formulação. O ponto da discórdia foi justamente a obviedade da existência da diferença, o que transformava a pergunta de Joana em alguma espécie de absurdo:

Karai Mirĩ: Você gosta de dançar forró?

Joana: Gosto.

Karai Mirĩ: E você tem irmã?

Joana: Tenho uma irmã e um irmão.

Karai Mirĩ: E eles gostam de dançar forró?

Joana: Não.

O *xeramoĩ* parou, coçou a cabeça, pensou e ignorou.

Karai Mirĩ : E será que você vai dançar igual a sua irmã?

Joana: Se nós aprendemos com nossa mãe, sim! Se ela teve aula de forró com o mesmo professor que eu, sim...

Karai Mirĩ : Eu estou chateado com você! Você pergunta demais... Você acha que sua irmã vai dançar forró igual a você? Não, não vai! Tem um que pode dançar assim [demonstrando, ele balançou o tronco de um lado a outro], outro que vai dançar assim [com um pé na frente e outro atrás, alternava um no chão outro fora, em pulos seguidos], outro assim [e demonstrou movimentos

⁷⁹ Nesse artigo, analisamos mais detidamente como a dinâmica de diferença na dança do *xondaro* relaciona-se ao modo de conceber a circulação de saberes entre os Guarani Mbya. Ver Joana Cabral de Oliveira e Lucas Keese dos Santos, “Perguntas demais”: Multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores guarani mbya, 2015.

de quem valsa]. Não tem uma pessoa que vai dançar igual a outra, não é porque é irmão que vai dançar igual, cada um sente de um jeito e vai dançar de um jeito! Não existe um que vai dançar igual ao outro! (Cabral de Oliveira; Keese dos Santos, 2015, p.118)

Em sua exposição, Karai Mirĩ buscou didaticamente, por meio do exemplo hipotético de duas irmãs que dançam forró, dizer que é inevitável a existência da diferença na maneira como cada um executa a dança. Ao eleger esse exemplo, ele não por acaso aproxima-se do mito de Kuaray (Sol) e Jaxy (Lua), sugerindo que, tal qual as narrativas míticas, mesmo sendo irmãs e possuindo alguma continuidade ou origem comum, haverá necessariamente diferença. Quando Joana tenta contra-argumentar, dizendo que, se as irmãs forem ensinadas pela mesma pessoa – a mãe, por exemplo –, talvez dançam da mesma forma, Karai nega essa possibilidade de identidade na dança e demonstrou ele mesmo diferentes formas de dançar forró. Do nosso ponto de vista, esses diferentes modos do forró estavam distantes de configurarem algo que poderíamos classificar como uma mesma dança.

Nós, os professores *jurua*, tendíamos a aplicar um sistema de classificação mais baseado em uma lógica fundada no princípio de identidade. Ou seja, para ser forró é necessário possuir características específicas em relação ao tempo dos passos, forma de interação dos corpos, estilo etc. Caso contrário, não poderia ser identificado como tal. Já para Karai Mirĩ, a dança configura-se como se fosse um fluxo contínuo de diferenças, de pessoa para pessoa.

Em uma ocasião em que não estava conduzindo a dança do *xondaro*, Karai Mirĩ, sentado ao meu lado, fez questão de descrever como cada um que estava ali dançando diante de nós o fazia de modo diferente. “Cada um”, dizia ele, “tem um jeito diferente de dançar... é só você ver bem pra perceber”. Ou também explicava que as diferenças estavam relacionadas a como cada um “sente o *xondaro* dentro de si”.

Desse modo, o que define uma dança, se é, por exemplo, forró ou não, parece ser mais o contexto concreto, a condução de uma liderança (*-uvixa*) ou outra operação análoga que dirigiria minimamente o fluxo de diferenças, do que um conjunto de características formais pré-definidas. É aqui que entra a importância do *xondaro ruvixa*, cuja presença frequente e destacada chama a atenção na multiplicidade de realizações de *xondaro jeroky* que observei. Pois, se cada um executa o *xondaro* de modo diferente, uma diferença em certo sentido irredutível, como é possível garantir uma inteligibilidade mínima entre os participantes do movimento que constitui a dança? O *xondaro ruvixa*, o que vai à frente puxando os movimentos, assim como realizando os desafios que engendram as esquivas, é quem reivindica o tema sobre o qual os demais poderão *variar suas diferenças*.



O jeito de cada um dançar também é expressão dos modos particulares de apreensão e de desenvolvimento dos saberes oriundos das divindades e da experiência que o componente divino da pessoa guarani, o *nhe'ẽ*⁸⁰, teve em sua morada celeste. Há, assim, uma série de referências que os Guarani utilizam para nortear suas ações: desde os saberes que as divindades e os *nhe'ẽ* fornecem a cada um, passando pelos exemplos deixados pelos heróis míticos (como Kuaray e outros ancestrais que atingiram a maturação corporal, o *aguyje*), até os sábios anciãos (*xeramoĩ* e *xajaryi*) e lideranças (*uvixa kuery*) com quem convivem na terra e que estão à frente dos movimentos realizados aqui.

Seja no *xondaro jeroky* ou em outras formas de movimentos coletivos entre os Guarani, o papel de qualquer *uvixa* (chefe ou liderança), ou *tenondegua*, cuja tradução remete a algo como “aquele que vai na frente puxando os movimentos”, é o de ser um articulador e depurador de diferenças. Se cada um realiza a sua maneira os movimentos, enfatizando o princípio de que ninguém dança igual, tampouco é possível ignorar a condução e o estilo do *xondaro ruvixa*. Tal jogo é o que mantém em aberto o debate sobre as formas de dançar, ao mesmo tempo que impede uma diferenciação excessiva rumo à inexistência de características próprias à dança do *xondaro*.

Voltando ao contraste entre distintos modos de conhecer e reproduzir práticas, é claro que nem para nós, *jurua*, deixaria de subsistir variações dentro de uma classificação definida, como tampouco para os Guarani seria impossível distinguir um estilo de dança do outro. O que parece importar em cada uma dessas abordagens é que, enquanto pelo princípio de identidade, a preocupação concentra-se em um processo de classificação que cristaliza o conjunto de diferenças, estabelecendo unidades que se relacionam por esse princípio identitário, separando forró de tango, de samba, de bolero e assim por diante, para Karai Mirĩ e os Guarani, importa mais afirmar o processo de variação baseada em um fluxo contínuo de diferenças, que vai gerando novas danças e cuja fronteira entra elas é uma questão em si menos relevante, só surgindo em um momento em que as danças possam ser contrastadas na prática.

⁸⁰ Trata-se de um princípio vital, de procedência divina que anima os Guarani na terra e lhes fornece linguagem, sua “alma-palavra”, segundo a tradução de Cadogan (1997 [1959]). Ver uma discussão mais aprofundada sobre o *nhe'ẽ* no Capítulo 3.

Tal reflexão me parece relacionada ao que diz Sztutman (2012) sobre novas análises a respeito das socialidades indígenas, que apontam para aspectos fractais no fluxo de relações diferenciais que forma a pessoa:

Não se trata mais de uma “sociedade contra o indivíduo”, ou vice-versa, mas de uma socialidade que define um tipo de pessoa “dividual” ou “fractal”⁸¹, ou seja, na qual as relações externas com a alteridade tornam-se internas, integrais, e para a qual a identidade individual não aparece senão como uma arbitrariedade, um momento congelado, uma “instanciação”, no fluxo de relações (*Idem*, p. 72).

Nesse sentido, a descrição das danças em termos de unidades coreográficas, tal qual a noção de identidade individual, poderia ser entendida como um processo de instanciação nesse fluxo contínuo de diferenças. O procedimento de classificação cristalizante pode soar para os Guarani extremamente arbitrário, como sugerem as explicações de nosso interlocutor, ainda que a referência a temas específicos seja um processo fundamental como articulador e condensador desse fluxo.

Vejamos como essa dinâmica de variação aparece em outros contextos do mundo guarani para depois voltarmos à dança do *xondaro* a fim de entendermos melhor o papel da esquivia em contraposição à condução do *xondaro ruvíxa*.

⁸¹ Wagner (1991) empresta o conceito de fractal desenvolvido na matemática por Benoît Mandelbrot. Tratam-se de imagens cujas relações entre os elementos replicam-se infinitamente em distintas escalas. Tais imagens relacionais são abundantes na natureza, como na copa de árvores, as ramificações pulmonares etc. Embora a ideia de replicação seja importante na fractalidade, creio que tanto nos exemplos da biologia quanto nas relações guarani sobre as quais nos debruçamos não há repetição idêntica. Um galho de uma árvore nunca é replicação perfeita de seu anterior numa escala menor, mas uma variação dentro do mesmo tema relacional. Se na abstração das equações matemáticas é possível produzir imagens com elementos que replicam-se de forma idêntica e infinitamente conforme se muda a escala, no mundo sensível a fractalidade trata-se mais de um princípio relacional que não exclui as variações, mas, ao contrário, permite ver entre elas formas de relações comuns.



Dançando com a cosmologia

Karai Mirĩ, antecipando minhas dificuldades com a complexa variedade dos Nhanderu Kuery (coletivo de divindades), utilizou como exemplo para minha compreensão uma extensa lista de santos católicos. Menos preocupado nos aspectos homogeneizantes que poderia ter essa comparação, e num generoso esforço em utilizar algo que poderia ser familiar para que eu entendesse a multiplicidade das divindades guarani, ele disse que, da mesma forma que existiam todos esses infundáveis santos, assim também ocorria com os Nhanderu.

Se em alguns discursos e falas dos Guarani toda essa multiplicidade fica oculta sob o termo Nhanderu, em determinados contextos de interlocução é possível escutar toda uma variedade de denominações e distinções entre as divindades. Os Tupã Kuery, Karai Kuery, Nhamandu Kuery, Jakaira Kuery, Jekupe Kuery, além de desdobramentos com diferentes complementos, como *mirĩ*, compõem a abundância de nomes das divindades que escutei com grande frequência, mas com poucas sistematizações consensuais. *Kuery*, aqui, aparece de modo mais claro na acepção de ser um indicador de multiplicidade a partir de um referente. Isso é, a partir da “matriz Tupã”, há uma multiplicidade de variações, que são os Tupã Kuery, diversas divindades relacionadas à essa morada de Tupã, e que também são seus *xondaro*⁸².

Os Guarani com quem convivo comentam muitas vezes o fato de as divindades dançarem nos pátios de suas moradas. Cada coletivo de divindades teria suas próprias características de dança. Ao dançar aqui na terra, os Guarani não apenas estariam mostrando-se às divindades, numa tentativa de afirmar seus laços de consanguinidade com os deuses, buscando a leveza e maturação dos corpos divinos, mas também reproduzem as diferenças que existem nas esferas celestes. Os diferentes modos de dançar, portanto, relacionam-se com a multiplicidade em que se constituem as moradas celestes e os coletivos de divindades.

Há um trecho do livro *Xondaro Mbaraete* (2013) em que os pesquisadores guarani relatam uma explicação fornecida por Karai Mirĩ durante conversas que entretínhamos com ele sobre as divindades, as moradas (*amba*) de onde são enviados os *nhe'ẽ*, e suas respectivas características:

82 Voltaremos a essa questão no Capítulo 3.

[segundo Karai Mirĩ], as moradas dos *nhanderu kuery* são: Papa Tenonde Ipo'akapa va'e, Tupã Ruete, Tupã Xondaro, Jepovera Reno'aa Kuery, Jakaira ruete, nhamadu ruete, Karai ruete e Karai Xondaro'i Kuery.

Aquele que foi enviado por Tupã Ruete é mais ativo mais brincalhão, inquieto. Aquele que faz mais bagunça, mas tem sua missão aqui na terra que é ser *xeramoĩ*, *xondaro* ou outras coisas.

Aqueles que foram enviados pelo Tupã Xondaro são as crianças chamadas de: Tupã Mirĩ e Wera Mirĩ, que são mais medrosas, têm facilidade de se assustar, mas que podem dançar *xondaro*, mas nem todos são assim.

Jekupe e Karai Ruete enviam algumas crianças para ser *xeramoĩ* ou para ser aquele que reza também.

Papa tenonde é quem envia mais crianças para os *xamõi* descobrirem e revelarem os nomes das crianças Jeguaka ruete (*Idem*, p. 47).

Além das divindades relatadas anteriormente, que comentei serem as mais citadas em minha experiência nas aldeias guarani, destacam-se entre os nomes das moradas, segundo Karai Mirĩ, as relativas à Papa Tenonde Ipo'akapa Va'e⁸³, Jepovera Reno'aa e as variantes associadas ao termo *xondaro*.

Como se nota na descrição de Karai Mirĩ, além da morada de Nhanderu Tenonde (Papa Tenonde Ipo'akapa Va'e), haveria uma destinada a Nhamandu Ru Ete⁸⁴, sugerindo uma distinção entre essas divindades, apesar de também ser comum encontrar descrições que sobrepõem essas duas figuras. Sobre a morada descrita como Jepovera Reno'aa Kuery, que é um termo que faz alusão à produção de raios e, portanto, associada aos Tupã (embora esse nome não figure aí), não encontrei referência em nenhuma outra descrição nas etnografias.

Já as moradas relacionadas aos *xondaro* (Tupã *xondaro* e Karai *xondaro'i kuery*) também indicam a conexão entre o papel do *xondaro* e o processo de diferenciação das divindades. O termo *xondaro*, como já mencionado, relaciona-se a diversas funções na organização social guarani e seu uso por vezes adquire o sinônimo de auxiliar, ajudante (*tembiguai*). É muito comum ouvir dos Guarani comentários a esse respeito relacionando-o à dinâmica das divindades e ao processo de desdobramentos das mesmas: Karai, Tupã e Jakaira, por exemplo, são considerados como *xondaro* de Nhanderu

⁸³ *Ipo'akapa va'e*: expressão que enfatiza o caráter superlativo das capacidades dessa divindade primeira.

⁸⁴ O termo *Ru Ete* refere-se à designação de pai dos *nhe'ẽ* que provém dessa morada.



Tenonde. Eles, por sua vez, também se desdobram em seus respectivos *xondaro*⁸⁵ que possuem características e funções específicas e, em alguns casos, como indicou Karai Mirĩ, até moradas próprias. Dessa forma, o processo de desdobramento em novos seres (*mbojera*) relaciona-se com essa variabilidade nas descrições. Contudo, certamente há outras razões que associam-se a essas variações encontradas nas informações obtidas junto aos Guaraní, quando eles adentram nos detalhes sobre diversos aspectos de sua cosmologia. O final da explicação de Karai Mirĩ, por exemplo, relativo às características dos *nhe'ẽ* enviados à terra, é matéria para infundáveis considerações, com múltiplas possibilidades e associadas a um conhecimento um tanto restrito a especialistas (os *xeramõi*), que discorrem com maior propriedade sobre a procedência e características dos diferentes nomes guarani e suas respectivas moradas celestes⁸⁶.

Nesse aspecto, não se deve subestimar as condições de enunciação de informações entre os Guaraní Mbya, sobretudo as relativas às suas divindades. Lembremos que León Cadogan, por exemplo, demorou anos de intensa convivência até que concordassem em lhe transmitir os discursos e cantos sagrados que formaram o *Ayvu Rapyta* (1997 [1959])⁸⁷, pois não é em qualquer contexto ou para qualquer pessoa que tais informações são passadas. Essa percepção acredito que seja pertinente não só aos *jurua*

⁸⁵ Assim, ampliamos a concepção do termo *xondaro*, que aparece aqui como uma figura do desdobramento. Ou seja, ser *xondaro* de alguém, em muitos casos, pode ser equivalente a ser desdobramento desse sujeito. Nesse sentido, Macedo (2009) comenta esse aspecto na relação entre as diversas lideranças de uma aldeia, como desdobramentos de *xondaro* a partir de uma liderança principal: “as lideranças políticas de cada um dos cinco núcleos da Terra Indígena são também chamadas *xondáro* – quando o *tamõi* Samuel era o cacique, me disseram que as lideranças eram os ‘*xondáro* do *xeramõi*’” (*Idem*, p. 116). Pierri (2013, p. 105) ouve de seus interlocutores que as divindades nunca estão sozinhas, sempre acompanhadas de seus *xondaro*: “Xondaro ou auxiliar aparece como equivalente de imagem, que nesse caso corresponde à noção de duplo”. Desenvolverei melhor essa questão no Capítulo 3.

⁸⁶ Cadogan (1997 [1959]) e Ladeira (2014 [1992]) registraram várias considerações a respeito.

⁸⁷ Célebre compilação de cantos, narrativas míticas e exegeses recolhidas entre os Guaraní Mbya no Paraguai. Os cantos principais, que contam o fundamento da palavra humana (*ayvu rapyta*), são proferidos pelos xamãs em uma modalidade de fala específica e dominada por poucos, a *ayvu porã* (belas palavras), intensamente metafórica em suas construções.

antropólogos e demais pesquisadores que buscam aprender sobre esses assuntos, mas também entre os Guarani, pois o acesso às falas dos mais velhos (os *xeramoĩ*) não é algo tão simples e requer esforço e habilidade por parte de um interessado. Mesmo obtendo a concordância de um xamã, sua fala pode ainda assim guardar profundas ressalvas que se manifestarão em lacunas, tergiversações, imprecisões propositais ou outras estratégias, que podem variar em termos de grau, para despistar ou enganar alguém que não lhes parece merecedor de tais saberes – a fala dos *xeramoĩ* é extremamente esquivada. O efeito sobre os dados obtidos, portanto, é bem considerável, e, embora seja essa uma preocupação um tanto plausível, creio que há muitas conclusões e análises precipitadas resultantes dessa falta de cuidado.

Entretanto, a variedade e contradições nos dados colhidos pela etnografia não estão apenas relacionados à dificuldade de sua obtenção. A hipótese que esboço é que os Guarani falam sobre as divindades da mesma maneira como dançam *xondaro*. Vou explicitar a comparação: o papel dos xamãs seria como o dos *xondaro ruvixa*, que conduzem, articulam e depuram as variações durante a dança/ritual. Os *xeramoĩ*, assim como os *xondaro ruvixa*, lideram movimentos, estabelecem temas e estilos. Na medida em que enfatizam oposições e aspectos particulares em detrimento de outros na multiplicidade que compõe o cosmos, os passos e gestos de um, assim como as palavras⁸⁸ e cantos do outro, são enunciações no debate entre os próprios Guarani sobre os saberes e as práticas que constituem seu modo de vida, o *nhandereko*. O que esses personagens fazem, portanto, surge como ação política, pois atua na conformação e dissolução de movimentos coletivos, definindo grupos e práticas cuja permanência e transformações relacionam-se a esse jogo de matriz e variantes.

Nesse sentido, há princípios lógicos e temáticos que aparecem como constâncias, atravessando, com pouca diferença, o vasto território guarani, mas também há variações, que, mais do que imprecisões, são modificações que fortalecem esses mesmos princípios e, acumuladas em longo prazo, contribuem para precipitar a transformação deles⁸⁹. Nesse processo em

88 Há um aforismo de Wagner (1991) sobre a fractalidade no contexto melanésio que poderia aplicar-se ao xamã guarani em relação à fala, e também poderia simetricamente ao *xondaro* em relação à dança: “É esta a fractalidade da pessoa melanésia: a fala formada por meio da pessoa que é a pessoa formada por meio da fala” (*Idem*, p. 6) Enquanto dança, *xondaro* é aquele que produz movimento e, por sua vez, é produzido por ele.

89 Toda essa discussão também se relaciona com o que Carneiro da Cunha (2009 [1981], p. 59) chama de *terrain vague*, situações etnográficas em que se torna um tanto improdutivo ou até enganoso buscar um consenso sistemático dos índios a respeito de determinado tema repleto de versões dissonantes. A análise dessas variações deveria ser feita a partir da enunciação ou da gramática subjacente das mesmas, dependendo do material analisado,



que se relacionam matrizes e variações parece haver uma oscilação entre dualismos (oposições enfatizadas pelos que estabelecem os movimentos) e as multiplicidades geradas pelas fissões e variações dos mesmos. Tais dualismos não operariam entre os Guarani por meio do princípio de identidade, estabelecendo um ser e um não ser, mas num devir, em que uma coisa está em constante movimento de ser outra.

A discussão relatada sobre o equívoco entre o princípio de identidade com que, nós professores *jurua*, estávamos operando para classificar e entender as variações no *xondaro jeroky*, e as afirmações de Karai Mirĩ, que apontavam para o caráter intrínseco da diferença na dança, aproximam-se notavelmente de um comentário de Mimica (1988)⁹⁰ em sua etnografia dos Iqwaye na Melanésia. Tanto aqui como lá, trata-se de um mundo composto de um fluxo de diferenciação e anti-identitário, que parece imprimir movimento e devir na relação entre os seres, que se desdobram uns nos outros. O trecho a seguir, por exemplo, nos remete diretamente à comum confusão⁹¹ na cosmologia guarani sobre Nhamandu e Nhanderu Tenonde serem ou não a mesma divindade:

que, no exemplo das diferentes versões sobre a escatologia Krahô, seria relativo a um “núcleo reduzido de relações estruturadas entre a escatologia e a sociedade que a produz” (*Idem*, p. 60).

90 Vale notar que o foco do trabalho de Mimica (1988) é sobre a matemática Iqwaye, que deriva a multiplicidade não diretamente do Um, mas do par Um e Dois, únicos algarismos de seu sistema recursivo de contagem. Essa percepção é importante também entre os Guarani na relação entre seus dualismos e a multiplicidade que compõe o mundo.

91 Entre os muitos temas de debate sobre as divindades e as moradas celestes está a relação entre a divindade principal (Nhanderu Tenonde) e a divindade que os Guarani designam por Nhamandu. Cadogan (1997, [1959], p. 29), buscando obter uma versão canônica da cosmologia mbya, estabelece uma equivalência entre Nhamandu e Nhanderu Tenonde, tratando-se, segundo ele, de dois termos para denominar a mesma e principal divindade. Pierri (2013, p. 31) propõe outra abordagem, sugerindo que há uma dualidade na divindade principal que se desdobra nessas duas denominações, pois, segundo as mesmas versões fornecidas por Cadogan (1997 [1959]), antes do início da primeira terra, a única luz que existia no mundo era o “reflexo do coração de Nhanderu Tenonde”, que, por sua vez, daria origem a Nhamandu, o termo na linguagem ritual para designar o sol.

Um aspecto fundamental desta visão é a conceitualização de meu informante sobre os “homens de barro” não como personagens distintos de Omalyce, mas como instâncias de seu próprio personagem. Assim surge a singularidade do entendimento indígena que vai contra a nossa professada característica cognitiva de compreender as coisas em termos dos princípios da não contradição e identidade. (...) *Omalyce é ele mesmo, mas é também os outros.* (Mimica, 1988, p. 80-81, grifo e tradução meus)⁹².

A proximidade com o contexto guarani também fica explícita nesse trecho de Pierre Clastres (2003 [1974]), que faz uma reflexão extremamente semelhante à de Mimica, apontando ao final para o devir-deus dos Guarani Mbya:

Pois dizer que $A = A$, que isto é isto, e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que A não é não A , que isto não é aquilo, e que os homens não são deuses. Nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo a sua unidade, é também lhes assinalar o limite, o finito, o incompleto. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de determinar seus seres – isto é isto, e não outra coisa, os Guarani são homens, e não outra coisa – não é se não a irrisão da verdadeira potência, da potência secreta que pode silenciosamente enunciar que isto é isto, e ao mesmo tempo aquilo, que os Guarani são homens e ao mesmo tempo deuses. (*Idem*, p. 188)

As relações entre as coisas, parecem nos dizer os Guarani e diversos outros povos indígenas, podem ser outras que não por meio do princípio de identidade e não contradição, o que exige mudanças significativas nos processos de descrição de mundos alheios. Quando nos vemos insistentemente perguntando a nossos amigos indígenas sobre regras, o que se pode ou não fazer, quem manda⁹³ ou não etc., é como perguntar

⁹² “A fundamental aspect of this view is my informant’s conceptualization of the mudman not as the personages distinct from Omalyce but as the instances of his own personage. Thus emerges the uniqueness of indigenous understanding which goes against our often professed cognitive characteristic to comprehend things in terms of the principles of non-contradiction and identity. (...) *Omalyce is himself, but he is also the others.*”

⁹³ A chamada “revolução copernicana” de Pierre Clastres (2003 [1974]) pode ser entendida dentro dessa postura wagneriana de abertura à criatividade nativa: quando a



quais são os passos obrigatórios de uma dança que opera de outro modo. As respostas, portanto, vão variar e dar uma falsa impressão que confundirá certos princípios como se fossem normas rígidas e explícitas⁹⁴. Não se trata portanto de procurar uma norma ou padrão que deve ser replicado, mas sim as possibilidades de transformação quando se busca seguir, imitar ou mesmo incorporar um movimento prévio como modo de levá-lo ao erro, como é o caso da esquiva. Em todos esses os casos haverá transformações do movimento matriz, mas cada um conduzidos por diferentes propósitos e produzindo diferentes resultados, uns mais inventivos que outros.

Condução, esquiva e variação

A dança do *xondaro*, como vimos, tem como uma das principais características a presença destacada de um condutor, o *xondaro ruvixa*. Nas descrições anteriores, busquei apontar como é justamente a influência do *xondaro ruvixa*, ao ter seus passos seguidos e seu modo de dançar servindo como tema, o que catalisa a formação do movimento coletivo que constitui a dança e também uma inteligibilidade mínima intrínseca a ela, em meio aos modos particulares como cada Guaraní sente e executa o *xondaro jeroky*.

Assim, de um lado, há a condução do *xondaro ruvixa*, puxando os movimentos, e de outro, os demais *xondaro* que realizarão suas variações a partir de matrizes de estilo, que, por sua vez, convergem na figura do *xondaro ruvixa*. Durante a dança, esses dois processos podem ser analiticamente isolados em dois momentos: a condução do *xondaro ruvixa*, quando os demais o seguem e, em certa medida, buscam imitá-lo, e o momento em

antropologia de então apenas projetava narcisicamente seus pressupostos e via ausência de política entre os ameríndios das chamadas “terras baixas”, Clastres pôde vislumbrar uma forma de política outra, cuja criatividade ultrapassava as noções ocidentais de política unicamente como relações de coerção.

⁹⁴ Moraes, (2015, p. 257) em diversos momentos de sua pesquisa entre os Kaiowa e Guaraní manifesta preocupação semelhante: “Novamente, a antropologia tropeça no seu tributo jurídico na tendência de descrever normas, buscar padrões, desenhar essas ‘recomendações’ como um sistema normativo rígido quando o que os indígenas parecem dizer – e isso vale para todos meus argumentos – é que as ações têm consequências, e que “o certo” pelo certo é sempre o melhor caminho, mas que as circunstâncias às vezes, quase sempre, são administráveis. Às vezes, não.”

que o *xondaro ruvixa* passa a provar e a testar (-a'ã) os demais, procurando atingir seus corpos com instrumentos ou derrubá-los por meio de rasteiras ou outros movimentos de ataque. Nesse último momento, não se deve mais seguir os movimentos do *xondaro ruvixa*, mas, ao contrário, deve-se esquivar. É nessa ocasião que o princípio da variação fala mais forte, pois não está explicitado nenhum movimento de como esquivar. Algumas vezes, durante as filas que se formam nas danças, os que estão adiante na ordem de serem provados pelo *xondaro ruvixa* podem servir de exemplo aos demais, indicando possibilidades comuns de esquiva. Mas o movimento do desafio que o *xondaro ruvixa* realiza é justamente produzir também a imprevisibilidade, obrigar o rival a ter que fazer um movimento outro, que consiga escapar do ataque transformando este último em erro, desfazendo seu propósito de captura: -*jeavy uka* (esquivar, ou literalmente: “fazer errar, fazer com que se engane”). Tal processo ocorre também no momento em que diferentes duplas se enfrentam, buscando testar mutuamente suas habilidades de ataque e esquiva.

Toda essa dinâmica entre tema e variação que descrevemos por meio do *xondaro jeroky*, mas que opera em diversos âmbitos da vida guarani, é similar à descrita por Wagner (2010) a partir de sua etnografia do povo Daribi, da Melanésia, mas que aponta para povos indígenas em geral. Os mecanismos de controle, que em determinados contextos, sobretudo para nós, não indígenas, aparecem como convenções culturais construídas, regras e códigos para serem obedecidos ou transgredidos, para outros povos, como os Daribi ou, no caso, os Guarani, são como temas que estão dados e devem ser usados para variar seus próprios movimentos. Nesse sentido, dançar *xondaro* é como improvisar um solo de jazz. E o *xondaro ruvixa*, assim como qualquer outro *uvixa* ou *tenondegua* (lideranças), seria como um líder de banda ou maestro de orquestra de jazz.

Se os mecanismos de controle, nos termos wagnerianos, podem ser entendidos no *xondaro jeroky* como a própria atuação do *xondaro ruvixa*, que deve ser seguido ou “temido”, a esquiva aponta para o polo oposto nessa dialética: o da invenção. Assim, a invenção da esquiva no *xondaro jeroky* só é possível a partir do movimento de ataque do rival, no caso, o *xondaro ruvixa*: sem a condução de seus passos, não há dança – sem a incorporação virtual de seu movimento, não há esquiva.

Creio que o caráter de variação e o discurso guarani sobre o modo particular como cada um dança e sente o *xondaro jeroky* aponta diversas aproximações com danças cujo princípio de variação opera sempre pautado por isso que chamamos também de “tradição”, como a capoeira angola.

Não é à toa, portanto, que os processos de aprendizagem convirjam nesses dois contextos de “danças-lutas”. Por exemplo, há sempre um capoeirista responsável por puxar os treinos, que os demais devem seguir e imitar os



movimentos, ao mesmo tempo em que sempre é ressaltado que cada um tem seu jeito próprio de jogar capoeira, ninguém faz os movimentos de forma idêntica. Livros sobre capoeira e codificações abstratas dos movimentos são em geral rejeitados como forma de conhecer ou aprender a jogar, tal processo deve ocorrer no cotidiano em que se vivencia a capoeira e seus preceitos, por meio da relação entre os corpos e do modo pessoalizado como cada um incorpora as lições, que frequentemente não são explicitadas.

Por outro lado, cada grupo de capoeira tem um estilo próprio, referenciado sobretudo pelo mestre que conduz os trabalhos e sua filiação dentro da genealogia de mestres que o precedeu, cujo trabalho ele dá continuidade. Esse estilo delimita certa inteligibilidade dos movimentos, que funcionam como uma linguagem, que tem sua eficácia e sua estética. A esquiva é também na capoeira um momento em que se privilegia a variação inventiva. Lembro bem do dito reproduzido em meu grupo de capoeira que em síntese diz que é “melhor escapar feio, do que morrer bonito”; ou seja, diante de um perigoso e difícil golpe, mais importante do que manter o estilo dos movimentos, é fazer o que der para superar um ataque fulminante, nem que seja por meio de um movimento não referenciado e possivelmente tido como feio. Desse modo, a eficácia em esquivar de um ataque, em anular ou até subverter o efeito prejudicial de uma queda pode transformar a estética já consolidada, criando novos parâmetros, novas variações: “bonito é saber cair, camará!”, diriam os angoleiros.

Assim, se o mundo conforme expressam os Guarani é um processo contínuo de diferenciação, gerando uma multiplicidade de corpos e práticas, em que umas das expressões é o modo como cada pessoa dança o *xondaro jeroky*, marcado por diferenças irreduzíveis de uma pessoa para a outra, há também balizas nesses movimentos, que encontramos por meio de figuras como o *xondaro ruvixa*, as lideranças e os xamãs, que enfatizam oposições mais proeminentes, por meio de falas, gestos, caminhos e lugares de referência⁹⁵, servindo de guia para a variação dos demais. As oposições

⁹⁵ No caso da mobilidade territorial, são os lugares revelados e consolidados por intermédio dos antepassados, lideranças e xamãs em suas práticas do *-guata porã* que possibilitam que os demais Guarani variem, cada qual ao seu modo, sua dinâmica nas diferentes *tekoa* existentes, produzindo uma mobilidade pessoal no território. Sem a tensão entre esses dois polos, de matriz e variação, não há multilocalidade possível. Ver a narrativa mítica Oguata Porã, que demonstra bem esse processo, em Ladeira (2014)

destacadas por meio dessas figuras, por sua vez, não completam nenhum processo de purificação ou redução da multiplicidade, porque elas próprias estão sujeitas ao desequilíbrio, um momento em que a esquiva, conforme demonstrado no caso da dança do *xondaro*, tem papel fundamental.

[1992]). Também é importante dizer que o caminhar guarani (*-guata*) nada tem a ver com “nomadismo” ou “seminomadismo” em oposição a “sedentarismo”. Em que pese a fraqueza conceitual desses termos – amplamente rejeitados pela Antropologia contemporânea –, a agricultura sofisticada e a conformação de uma rede estável de suas *tekoa* ao longo do tempo já seriam suficientes para considerar equivocado classificar os Guarani como algo próximo a “nômades”. Defender tais anacronismos conceituais hoje não é mais que uma das tantas tentativas arbitrárias de negar-lhes o direito de viver – habitar, plantar e caminhar – no pouco que sobrou de seu território tradicional.



Imagem 15 Gêmeos dançando *xondaro*



Imagem 16 Seguindo o *xondaro ruvixa*



Intenções e engano

Na já citada narrativa mítica dos irmãos Sol e Lua, Kuaray (Sol) diversas vezes engana seus rivais. Em um desses momentos, quando resolve exterminar as onças-originárias, tem-se justamente um evento de criação e diferenciação entre as moradas terrestre (*Yvy vai*) e celestes (*Yvy marã e'ỹ*).

Há diversos outros casos e narrativas em que está presente a ação de enganar (*mbotavy*), que parece não apenas precipitar a criação/transformação do mundo, mas um modo de transformar e mediar as relações entre os seres, ou seja, um modo de ação política.

Essas narrativas podem ser protagonizadas por personagens enganadores (*tricksters*), em que o engano pode ser inadvertidamente dirigido contra si mesmo, malogrando intenções de imitação e/ou superação de outrem e, assim, gerando diferenças no mundo; ou há os casos em que o enganador, ou até o próprio herói-demiurgo, aplica a enganação contra um rival de maior poder, em uma forma de inversão do mesmo.

Tal qual o humor, como diz Wagner (2010), e a esquiva, como sugeri neste capítulo, enganar parece ser um processo privilegiado na semiótica da invenção, pois, a enganação pode constituir-se como um movimento homólogo à esquiva, só que no plano da palavra. Ou seja, a esquiva (*-jeavy uka*) realiza com o corpo, o que a enganação (*-mbotavy*) faz com a palavra – mas não só com ela. Tal relação é fortalecida pelo uso da mesma raiz verbal relacionada a “errar” (*-avy*) e associada a causativos (*mbo* e *uka*). Examinaremos melhor casos etnográficos mais adiante, mas não parece ser uma aproximação descabida, ainda que, às vezes, os resultados de cada movimento possam ser distintos e até opostos, conforme veremos.

Nesse sentido, parece haver um caminho a ser trilhado relacionando esquiva, enganação e humor como possíveis lugares para repensar aspectos da ação política segundo lógicas guarani. O que há de comum nesses elementos é algo que deve ficar mais claro durante o trajeto, mas podemos adiantar brevemente o compartilhamento de certas características relacionadas entre si: quebra de expectativa, ambiguidade, inversão de posições e produção de erro – portanto, de diferença.

Assim, iremos no próximo capítulo nos concentrar em algumas narrativas e personagens-chave para pensar a enganação. Depois, retornaremos ao engano da esquiva e sua potência de incorporação diferenciante, cujos movimentos e efeitos políticos talvez nos ajudem a pensá-la em relações políticas para além da dança do *xondaro*.

capítulo 2

o movimento da enganação

Humor e política

Embora possa passar despercebido sob a formalidade de suas reuniões políticas, rituais e diante da presença de estranhos, os Guarani riem muito. Apreciam demais piadas e fazem constantemente pilhéria uns com os outros e com si mesmos. Apesar de ser um tema pouco desenvolvido na etnografia guarani⁹⁶, o humor atravessa seu cotidiano variando de tirações de sarro com conotações sexuais até o humor mórbido: entre os Guarani da Terra Indígena Tenondé Porã é comum a brincadeira, ao menos entre parentes próximos, com os que passaram por situações quase fatais após elas não apresentarem mais perigo. Em uma dessas ocasiões, após confirmar que uma parente estava bem depois de ter sofrido um acidente de trânsito na cidade, uma Guarani disse à filha da vítima, de apenas oito anos, que estava tudo tranquilo com a mãe, tirando o fato de que “a cabeça dela estava rolando pela Marginal Pinheiros”. Com a vida fora de risco, pode-se rir fartamente do mais grave infortúnio alheio.

Foram muitas as situações em que presenciei uma profusão de piadas e comentários jocosos que não poupam vítimas. A jocosidade explícita no trato está associada a relações de proximidade. Entretanto, mesmo os mais velhos, a quem se deve respeitar, e aqueles com que não se tem intimidade, não estão a salvo em sua ausência. Caciques e lideranças têm seus trejeitos e maneira de falar imitados, assim como alguns xamãs. Os *jurua* também são vítimas preferenciais do humor guarani, inclusive e principalmente os indigenistas, já que aguentar a pilhéria parece ser parte do processo de avaliação que os Guarani fazem daqueles que trabalham com eles.

Rir junto ou rir separado, nesse sentido, são marcas da aproximação e da produção do parentesco entre os Guarani. Trata-se de uma certa comensalidade do riso. Como bem atentou Heurich (2011, p. 75): “Alguém é – torna-se – meu parente porque faço piada com ele e não o inverso”. Acrescentaria que, *grosso modo*, pode-se rir e ridicularizar qualquer um, mas, se diante da presença e com o riso conjunto da vítima, trata-se de uma forma de aproximação e produção de laços, o riso também ocorre na ausência e a despeito do alvo do escárnio, apontando assim para um modo de crítica

⁹⁶ Heurich (2011) enfatizou a importância do riso e do humor entre os Guarani Mbya da aldeia Cantagalo (RS), sobretudo no contexto dos bailes e festas: “A alegria (*vy’a*), como bem ressaltou Pissolato (2006), é de fundamental importância aqui, ainda que seja preciso explicitar como esta se produzia entre o pessoal do Cantagalo. Refiro-me às piadas que se contam, tanto sobre histórias pessoais, recém ocorridas ou não, quanto sobre as ocorridas com outros. Rir de si mesmo, das bobagens que já se fez, mas também das gafes que outros cometem.” (p. 64). Há também algumas descrições de situações humorísticas na etnografia de Pereira (2014).

política, ainda que utilizando do humor como forma de *lateralidade*⁹⁷ (Schuler Zea, 2010), a fim de evitar um embate demasiado explícito. Embora seja uma situação pouco comum, é interessante ver algumas hábeis lideranças utilizarem-se do humor durante suas falas em reuniões como modo extremamente eficaz tanto de seduzir os ouvintes e isolar sutilmente adversários como uma maneira de atenuar posicionamentos sem perder sua verve crítica.

Desse modo, o humor e as relações de jocosidade constituem-se como forças cujas resultantes são importantes para pensar relações com o poder político e figuras associadas a ele. Conforme ressaltou P. Clastres (2003 [1974]), a resposta à pergunta-título de um de seus ensaios – “De que riem os índios?” – aponta nessa direção. As narrativas míticas analisadas no texto tinham como alvo do humor e escárnio figuras de grande prestígio e poder, como os xamãs. Ou seja, Clastres identificava no humor também uma forma de conjurar os processos de centralização do poder.

Santilli (2006)⁹⁸, ao examinar as formas do humor no contexto das práticas políticas dos Makuxi, povo de língua Karib da região das Guianas, reconhece que, apesar de a análise das relações de jocosidade ter sido negligenciada na etnografia das terras baixas sul-americanas (salvo poucas exceções), essas relações são centrais como forma de crítica política, servindo tanto no âmbito do parentesco, impedindo a cristalização da hierarquia latente na relação de afinidade (ou em outros vínculos de reciprocidade), como em um contexto mais amplo da estrutura social, das

97 A maneira como abordo a noção e a prática da esquiva em vários âmbitos da vida guarani creio que dialoga com a figura da *lateralidade* que Schuler Zea (2010) desenvolve para descrever os modos de relação entre os Waiwai da Amazônia. Possíveis desdobramentos dessa aproximação terão que ficar, por ora, para outra ocasião.

98 O autor faz uma breve, mas interessante, revisão bibliográfica sobre o humor e as relações de jocosidade na antropologia em seu artigo, destacando estudos de cunho mais teórico de Victor Turner e Mary Douglas. Dessa última, cita a análise da figura do gozador: “A imunidade dos gozadores pode ser derivada filosoficamente de seu suposto acesso a outra realidade que aquela mediada pela estrutura dominante. Tal acesso está implícito no contraste das formas que o gozador maneja. Suas peças expõem a inadequação de uma estruturação realista da experiência e assim dão asas poderosas à imaginação... Talvez o gozador possa ser considerado uma espécie de místico menor” (Douglas, 1968, p. 373). Entre os Guarani Mbya, embora a princípio não exista essa posição destacada do “gozador”, espécie de “xamã do humor”, ouvi certa vez sobre a existência antigamente da figura do *tongo* (vocabulo guarani que também é usado para dizer de alguém tonto, louco e/ou engraçado). A descrição era próxima a de um palhaço indígena nos moldes do *hotxuá* krahô. O *tongo*, com suas encenações e contações de histórias, era verdadeira alegria das crianças da Tenondé Porã cerca de 30 anos atrás, quando não existia TV nas aldeias, como destacou o amigo guarani que o descrevia.

relações na aldeia e para além dela, abrindo espaço para a autonomia pessoal. Assim, “o riso castiga os costumes”⁹⁹, conforme expressa o dito aludido por Santilli como título de seu artigo.

Segundo o autor, entre os Makuxi, cuja ética discursiva que evita a afronta poderia ser atribuída também aos Guarani, a mordacidade, a ironia e a paródia são estilos valorizados e amplamente utilizados, inclusive no âmbito das reuniões políticas das associações indígenas, nas quais a figura dos conselheiros e representantes de associações (*tuxauas*) são caricaturados e têm as pretensões de representação local e regional frequentemente ridicularizadas.

Nesse sentido, acrescentaria que o princípio político pervasivo do humor como crítica, conforme os termos de Santilli, está relacionado a seu caráter ambíguo, criador de múltiplos sentidos, que permitem ao sujeito do humor produzir, por meio da linguagem, um “estar em dois lugares ao mesmo tempo”, precavendo-se de retaliações à crítica efetuada. Ou seja, assim, o sujeito do humor pode enganar e esquivar contra adversários de maior poder.

Uma das formas com que o humor aparece fortemente entre os Guarani é por meio de narrativas em que vigoram relações de enganação. São justamente sobre essas narrativas e seus personagens que iremos nos focar ao longo deste capítulo e por meio das quais será possível ver mais atentamente o movimento da enganação como forma de ação política, que, ao subverter intenções e relações desiguais de poder por meio da linguagem, produz risos e novas possibilidades de existência, novos mundos.

Tais narrativas de enganação são protagonizadas principalmente por personagens que a literatura antropológica chama de enganadores¹⁰⁰ ou *tricksters*.

Antes de seguir para análise da enganação, no entanto, é importante caracterizar melhor essa modalidade de narrativa em que tais personagens enganadores figuram, e que os Guarani Mbya denominam de maneira genérica como *kaujo* (ou *kaxo*, dependendo da região).

⁹⁹ Essa formulação é bem similar ao que diz Wagner (2010) quando pensa no humor como processo privilegiado na semiótica da invenção. Isto é, o humor atuaria como uma contracultura, “castigando” os mecanismos de controle e precipitando variações nos modos de ser.

¹⁰⁰ Perrone-Moisés, no prefácio de *Mitológicas I: o cru e o cozido* (Lévi-Strauss, 2004 [1964], p. 14), comenta sobre suas opções de tradução para o termo *décepteurs* de Lévi-Strauss. Ao argumentar a substituição de *deceptor* por “enganador”, ela enfatiza aspectos desses personagens com importantes consequências políticas: “Pois os enganadores dos mitos *podem surpreender positivamente*, ou seja, podem revelar-se ‘positivos’ *quando se desconfiava de que fossem ‘negativos’*; frustram expectativas tanto positivas como negativas”.

Kaujo

Ao redor das fogueiras de chão (*tatapy*), expressão da qual deriva o termo que designa também os assentamentos e aldeias, ou mesmo o território mbya (*tatapy rupa*), os Guarani, principalmente os mais velhos, passam horas revezando-se no contar de histórias, nas quais em muitas figuram esses personagens geradores de engano e humor.

Kaujo corresponde a um amplo conjunto de narrativas guarani. Contudo, essa designação não costuma ser aplicada às narrativas que tratam especificamente das divindades. Essa diferenciação não é apenas em termos de conteúdo, mas sobretudo pela forma da enunciação, pois as narrativas relacionadas às divindades, *Nhanderu kuery regua*, estão mais relacionadas ao contexto da *opy* (“casa de reza”), são proferidas preferencialmente por xamãs e muitas vezes em uma variação discursiva exclusiva, *ayvu porã* (belas palavras), modulação de fala das divindades e marcada por ser intensamente metafórica e um tanto hermética aos não iniciados.

Assim, no *kaujo* estão incluídas narrativas mitológicas guarani e diversas outras histórias e anedotas que os Guarani Mbya podem até associar a outros povos, mas que sempre são contadas em versões no seu próprio idioma, possibilitando que diferentes gêneros, temas e personagens relacionem-se. A prática do *kaujo* constitui-se um momento de contação de histórias, cuja popularidade, abrangência de temas e gêneros, assim como seu caráter cotidiano, configuram um espaço ímpar para a circulação e transformação de narrativas orais.

Entre os temas que mais tive a chance de escutar estão as histórias de *-jepota*, forma de transformação corporal que pode ocorrer aos Guarani caso sejam seduzidos por seres da mata (*ka’aguy rupigua*) que por vezes aparecem para as suas vítimas como humanos (ver mais adiante neste capítulo).

Alguns outros *kaujo* populares são histórias sobre animais antropomorfizados (na forma e/ou no comportamento) e costumam fazer referência a um tempo mítico, que a narrativa revela no momento em que explicita a gênese de algo que existe hoje no mundo: espécies animais, costumes, acidentes geográficos, toponímias etc. Essas histórias são marcadas principalmente por relações de competições e rivalidades, em que frequentemente aparecem a enganação, trapaça ou alguma forma de subversão da ordem por meio da astúcia de uma das partes. Essas relações de rivalidade possuem como sentido implícito, quando não escancarado, a ameaça da predação. Assim, as artimanhas do engano servem justamente para vencer a força e a agressividade daquele que ocupa o lugar do predador, que, ao ser enganado, comumente gera um efeito humorístico.

Dentre essas narrativas, há um *kaujo* que ouvi de um amigo guarani do Rio Grande do Sul, e que também se encontra em Cadogan (1997 [1959]),

p. 267), sobre um desafio entre a onça e o tamanduá. O desafio consistia em comparar em qual dos excrementos de cada um havia mais restos de animais, ou seja, ver quem é “mais predador”. O tamanduá, astuto, propõe que os dois fechem os olhos enquanto defecam. Nesse momento, dissimuladamente, ele troca os excrementos de lugar. Assim, ao abrir os olhos, ambos constatarem que abaixo da onça havia apenas formigas, enquanto que sob o tamanduá, restos de ossos e pelos de animais. O tamanduá vence a disputa, para raiva da onça. A narrativa, então, relaciona-se com o motivo de por que a onça hoje teme o tamanduá e não o preda.

Entre os enganadores da onça, destaca-se o macaco (*ka'i*). Nessas histórias, esse personagem, tido como muito esperto e astuto, e por estar em extrema desvantagem em termos de força física em comparação ao grande felino, utiliza-se de seu engenho e sabedoria (*inharandu*) para enganar e ridicularizar a onça. O macaco, assim, é um dos animais que vez ou outra aparece como correlato de personagens enganadores humanos, enquanto seus antagonistas correspondem normalmente à onça, sugerindo uma relação entre predação e poder político.

O uso de enganação como forma de superar adversários mais fortes é central, como vimos, em uma das principais narrativas mitológicas dos Guarani Mbya, a história dos irmãos Sol e Lua. Durante o episódio de vingança contra as onças originárias, Kuaray (Sol), embora divindade, não supera as onças pela força, mas pelo engenho. Primeiro, desafiando-as a entrarem em armadilhas que pareciam inofensivas, mas eram fatais, e, depois, induzindo-as a atravessarem uma ponte apenas para que durante a travessia elas sucumbissem. É importante dizer, lembrando do movimento da enganação como ação política capaz de reorganizar e subverter posições e com isso criar novas possibilidades de existência, que sobrepujar as onças originárias por meio da enganação é um momento crucial para a conformação da terra em que viverá a humanidade.

Uma questão-chave que irá perpassar as próximas páginas é ver como o movimento da enganação vai replicando-se, transformando-se e atualizando as relações de oposição predatória em diferentes contextos, seja no início da terra, quando os seres vão estabelecendo suas características e suas posições relativas de predador ou presa, seja no contexto de uma mitologia do contemporâneo em que os Guarani Mbya se veem sob o jugo opressor do mundo não indígena e suas forças. Esse último é, enfim, o contexto dos personagens que entrarão em cena, ainda que, enquanto dimensão mitológica, como pretendo demonstrar no caso das narrativas a seguir, os diferentes tempos do antigo e do atual estejam necessariamente atravessando-se uns aos outros.

Peru Rimã

Um tema de *kaujo* extremamente apreciado entre os Guarani são os que envolvem um curioso personagem que eles chamam de *Peru Rimã* (Perurima ou simplesmente Peru), insuperável mestre das trapagens e figura do exagero na arte de enganar. Cabe perguntarmos de que modo esse personagem e suas ações estão estruturadas nas narrativas guarani e como ele está associado a outras figuras mitológicas. Apesar de praticamente inexistir na bibliografia sobre esse povo, com exceção de poucas e esparsas citações, não conheci entre eles nenhum adulto que o desconhecesse ou mesmo fosse indiferente à menção do personagem. Alguns Guarani estão cientes de que os não indígenas no Brasil o conhecem pela alcunha de Pedro Malasartes¹⁰¹. Ainda que essa provável incorporação do personagem do folclore ibérico¹⁰² possa saltar à vista, o ponto que julgo mais relevante é justamente o rendimento de suas histórias entre os Guarani e como isso sugere outra abordagem não limitada às noções de empréstimo ou difusão para entendê-lo nesse contexto. Se Peru Rimã e suas enganações estruturam-se em termos mitológicos entre os Guarani, há que se pensar sobre as implicações políticas de sua presença na mitologia justamente em um mundo em que, além de onças e demais alteridades hostis, há toda uma civilização exageradamente agressora.

Mas quem ou o que é Peru Rimã segundo os Guarani?

¹⁰¹ A versão cinematográfica de *As aventuras de Pedro Malasartes* realizada por Amácio Mazzaropi nos anos 1960 é ainda hoje lembrada pelos Guarani, que têm grande apreço pelos filmes desse comediante.

¹⁰² Pedro de Urdemalas é um famoso personagem da literatura picaresca, sobre sua origem há hipóteses que remontam ao início da Idade Média e estão relacionadas a um certo Pedro que teria se sublevado contra o domínio dos Godos em Saragoza, por volta do século VI (Ferreras, 1716, p. 114). Entre as suas muitas aparições literárias, Miguel de Cervantes publicou uma versão de suas aventuras. Ao que parece, sua proliferação em narrativas orais na América Latina fez dele um personagem hoje mais presente no imaginário do subcontinente latino-americano que no europeu. Aguilera (2010) citou uma porção de suas alcunhas latino-americanas: “En Argentina le dicen Pedro Ordimán o Pedro Urdimal; en Bolivia Pedro Urdemalis; en el Brasil Pedro Malasartes o Pedro Malazarte; en Chile Pedro Undemales, Pedro Undimales, Pedro Mal Urde, Pedro Malas Artes, Pedro Urdimalis, Pedro Urdimale, Pedro Ulimán, Pedro Ulimali, Pedro de Urdemales, Pedro Undimale, Pedro Urdemales; en Guatemala Pedro Animal; en Honduras Pedro Urdimales; en México Pedro Animales; en Paraguay Perurimá, Perú; en Perú Pedro de Urdmarís; en Venezuela Pedro Rimalés”.

Ele engana a gente. Engana as pessoas. Se ele tivesse aqui na nossa frente, se ele falar, tudo a gente ia acreditar, mesmo que não fosse verdade, mas íamos acreditar na palavra. Ele tem grande poder pra enganar pessoas, tudo. Quase Deus assim, mas perdeu pra Deus. Ele ensina pra alguém que sabe só enganar. Esse é Peru. Ele sabe mentir, falar mentira, pra ele não acaba. Engana até padre, todo mundo. Dele ninguém escapa.

Assim me explicou Karai Mirĩ sobre este sujeito, antes que iniciasse a contar algumas de suas histórias. Se, como veremos, a origem de Peru Rimã possui certa variação nos *kaujo* que os Guaraní me contaram, sua caracterização como mentiroso e o maior enganador (*ombotavy va'e, okore va'e*) que já existiu é um uníssono. A seguir, apresentarei algumas versões que me foram narradas e resumirei algumas outras, trazidas de diferentes contextos, para assim vislumbrarmos um pequeno panorama comparativo dos *kaujo* associados a esse personagem.

Peru Rimã nhombotavya ryru regua (Peru Rimã e o saco de enganos)¹⁰³

Aỹ ma xeyvu ta avi ainy ma Peru Rimã regua. Peikuaa nhe'ã ha'e va'e, Peru Rimã?

Agora vou falar sobre Peru Rimã. Vocês conhecem ele? Vocês sabem quem é Peru Rimã?

Tujakueve ma peikuaa 'rã. Peikuaa ha'e javi rupi, pendekuai'i, amogue-mogue ma peikuaa 'rã. Kunumigue ramo xee, xee rive aexa'ã ramo ndapeikuaai.

Com certeza os mais velhos entre vocês devem conhecer. Mas eu imagino que os mais novos não conhecem.

Ha'e va'e ma anhete... anheteguaré ae avi.

Ele existiu de verdade.

Nhanderu ramo, Nhanderu Ete rami inharandu, ndoiko axyi. Ha'e va'e re ma xeramo'i kuery, xejaryi kuery ima'endu'a vy Nhanderu ryke'y ae he'i. Xee ma ndaikuaai, va'e ri porami xejaryi kuery omombe'u, Nhanderu ryke'y ae ma Peru Rimã.

Como ele é um Nhanderu, ele tem muito conhecimento e não passa aflição, como Nhanderu Ete. Os meus avôs e avós, ao lembrar dele, diziam que era o irmão mais velho de Nhanderu. Eu não sei, mas assim contavam minhas avós, que Peru Rimã é o irmão mais velho de Nhanderu.

Nhande ma Peru Rimã ma ja'e. Va'eri nda'ipoi nhande'i va'e kuery, heta va'e kuery re, ojapo e'ỹ va'e. Nhanderu rami ae avi, nda'ipoi ixupe ndojapo kuaai va'e.

Nos chamamos ele de Peru Rimã. Não tem nada que ele não consiga fazer, nem a nós nem aos não indígenas. Ele é como Nhanderu mesmo, não tem nada que não saiba fazer.

Ha'e rami vy, jurua, opy'a py oguereko, "ko, aỹ, kova'e ara ma aa ta, aexaxe peru rima", he'i. Va'e ri xee ma, heta va'e kuery ijayvua ndaxeayvui, nhande py xeyvu.

Assim, um dia, um *jurua* pensou: "Hoje vou sair procurar Peru Rimã, quero conhecer ele". Bom, ele falava em português, mesmo que eu estou dizendo isso em guarani. E pensou: "Será bom conhecer ele".

"Aexa ramo ha'eve". opy'a py rive ha'e ae'i he'i, opy'a py onhemboayvu oikovy.

Ha'e ramo oguereko kavaju, ha'e, heta va'e regua ri vy, heta va'e... nhande kuery aipo

Ele tinha cavalo, porque ele era um antepassado dos não indígenas. Quando

¹⁰³ Karai Mirĩ, que me narrou esse *kaujo*, já estava acostumado a gravar comigo alguns vídeos que ele sabia que circulariam em diversas aldeias, e mesmo após eu ter lhe explicado que nesse caso específico gravaria apenas o áudio para utilizar a história em minha pesquisa, ele manteve seu estilo de incluir na narração marcadores característicos de quem se dirige a um coletivo de ouvintes guarani, algo que veio bem a calhar em termos de apresentação dessa personagem e também como um incentivo para que essas versões transcritas e seus áudios eventualmente alcancem o público por ele pretendido.

ja'ea rami, tamoĩ kuery ymave oiko Peru Rimã oiko jave, ja heta va'e kuery ramoĩ kuery ypy vy ja ikuai ae.

Peru Rimã vivia aqui, os antepassados dos não indígenas já existiam.

Ha'e rami vy aipo e'i: "Kova'e ara ma aexa ramo ha'eve", he'i. Ha'e ramia ja Peru Rimã ja oikuaa ae ma, pee mombyry rupi oiko rã. Apy e'ỹ, ha'e'i py e'ỹ oiko, jaa oikuaa mavoi. Oo oiny tape rupi.

Assim, ele disse: "Hoje eu vou conhecê-lo!". Enquanto isso, Peru Rimã já sabia o que ele queria, mesmo que ele estivesse longe, ele já sabia. Ele, então, foi pelo caminho.

Kavaju oimba, kavaju ojopy, ombokupe 'aryguapa, jave omoimba, ha'e kuery aipo e'ia rami, pelego vexa'i pirekue omopytãmba va'ekue omoimba. Igravatapa, imboatapa, ha'e gui onhemonde porã, já oo ma kavaju ary.

O *jurua* tinha colocado em cima do cavalo tudo o que precisava para deixar ele pronto. Ele tinha colocado até uma linda pele de ovelha pintada. E ele mesmo estava arrumado, bem vestido, com gravata e botas.

Oo puku vyve ovaexĩ Peru Rimã ae ou oiny yvy rupi, tuja'i rami ipopoka'i ha'e rami vy opyta. Ha'e py ovaexĩ, opyta heta va'e kuery ma ha'e rami ae, aỹ teĩ, ijypy'i ovaexĩ, mba'emo oikuaa, mba'emo oexa, ja ha'e va'e re mavoi ijayvu, oporandu ta rei vy, ja ha'e va'e re mavoi oporandu.

Depois de andar um bom tempo, encontrou-se com Peru Rimã, que vinha pelo caminho, era um velhinho com uma bengala e quando se encontraram, ele parou. Os não indígenas são assim até hoje, quando encontram alguém logo perguntam o que querem saber.

Ha'e rami vy kavaju ary oo va'ekue yvy rupi ou va'e pe oxarura, ha'e gui ja ha'e va'e re mavoi: "Ndereikuaai nheã mamo pa Peru Rimã oiko va'e?"

Assim, ele, que estava no cavalo, cumprimentou o velhinho e logo disse: "O senhor sabe onde Peru Rimã mora?"

Ha'e ramo, ha'e ramo ojapyxka ranhe, oma'ẽ: "Ndaikuaai", ja ha'e va'e ayvu py ha'e va'e ja ombotavy, ndaikuaai ha'e ae hi'ãi ha'epy. ha'e ramo oporandu ju: "Mamo aa vy nda'vy ha'e va'e ajou 'rã?"

Então, o velhinho ficou olhando pra ele, até que disse: "Não sei". Dizendo isso já estava enganando ele. Então, o *jurua* perguntou: "Por onde posso ir para encontrar ele?"

Ha'e ramo Peru Rimã oporandu ju ma: "mba'ere tu reikuaaxe?", he'i. Oikuaa rei ae va'eri imarã va'e'ỹ avi rive ja oikuaa rei ae ri ha'e ramo oexaxe va'e aipo e'i: "ha'e teĩ aexaxe, mba'e ta ha'e ma je jokorepa va'e. ha'e ramigua ramo rima xee aexaxe, joavyky rei va'e ma je ha'e, ha'e ramo aexaxe, xembotavy pa ra'e ja aexaxe anhembotavy uka pa ra'e", he'i, "ha'e rami aexaxe".

Então Peru Rimã perguntou: "por que você quer conhecê-lo?" Perguntou isso mesmo que já soubesse a resposta, porque ele é uma divindade (um imortal). O *jurua* respondeu: "quero conhecê-lo porque ele engana todo mundo, e eu quero ver como ele faz isso. Dizem que ele maltrata todo mundo, por isso quero conhecê-lo. Quero ver se ele também consegue me enganar. Quero ver se me deixo enganar por ele, por isso quero conhecê-lo."

He'i ma ramo ma Peru Rimā oikuaa ae opy'apy py, ja oexapa ae ma, vy ri ma aipoe e'i: "xee ae tu ha'e", he'i. Ha'e rami rā jurua aipo e'i: "ndee ae tu ha'e? Jaexa xee pa xembotavy ta ra'e", he'i.

Ha'e ramo ma je Peru Rimā aipo e'i: "rombotavy 'rāgue, rombotavya ryrū, nhombotavya ryrū ndarui vy ma nda'evei rombotavy aguā ja ke ojopy ae ma heravy. Ha'e ramo ma je jurua aipo e'i: "tereo eru!", he'i, "tereo eru aĩ'i reeja ague!" Ha'e ja ojejopy uka ae ma.

Ha'e vy ma Peru Rimā aipo e'i: "apy gui mombyry vai ete, ndaa reguai." ha'e ramo ma je, jurua aipo e'i: "taiporu uka xerymba reru haguā", he'i. "Nee ha'vy!"

Peru Rimā onhemonde vaikue rei'i merami, nda'ipyru merami, ava vaikue'i merami ojexauka vy.

Kavaju ary opo rā, kavaju oguerā ta rā, ndooxei merami, haguā rami ha'e ae ojapo ha'e vy aipo e'i: "oja reve'ỹ ndoo reguai. Emboi ndechapeu", he'i.

Omboi. Oakā re omoĩ vy opo hi'ary, oguerā ta rā, ndooi. Ndoo reguai, ndooi rā nda'evei aru aguā. Ha'e gui aipo e'i Peru Rimā: "ndepyrū ju emboi". Ha'e rā tu onha xapy'a rei, omboi. Omoimba vy, kavaju ary oĩ ju rā, oguerā ta rā, ndooi.

"Ndoo reguai tu, aỹ mba'exa jajapo?" Ja ojopy ae ma, ombotavy ae ma. Ha'e gui aipo e'i: emboi nekamixa ju. Omboi.

Opo ju kavaju ary, ha'e gui oguerā ta rā, ndooi ha'e ramo ma je: "ndooi 'rāe!" Ha'e vy: "nekaxō ju 'rā emboi! Oja e'ya oikuaa vy

Peru Rimā já sabia que era isso o que ele queria, e disse: "Sou eu mesmo."

O *jurua* disse: "O senhor é mesmo ele? Vamos ver se você consegue me enganar!"

Então Peru Rimā disse: "Eu enganaria você, mas eu não trouxe meu saco de enganos, e então agora não dá pra te enganar". Nisso já estava enganando ele. Então o *jurua* disse: "então vá pegar ele, vá agora e traz aqui o que você deixou". Ele já estava deixando se enganar.

Então Peru Rimā disse: "é muito longe daqui, não posso caminhar tanto". E o *jurua* respondeu: "Te empresto meu cavalo para você trazer esse saco. Já pode ir!".

Peru Rimā estava muito mal vestido e sem sapatos, tinha um aspecto bem feio.

Ele pulou em cima do cavalo, e quando ia sair com ele, fez como se o cavalo não quisesse ir. Então disse: "sem o dono ele não quer ir. Tire o seu chapéu."

Ele tirou. Peru Rimā colocou na cabeça e subiu no cavalo para ir embora, mas o cavalo não foi. "Ele não quer ir, e se não quer ir não vou poder trazer o saco." Então disse: "Agora tire os seus sapatos". Ele tirou logo os sapatos. Peru Rimā colocou os sapatos, subiu de novo, e quando ia sair com ele, o cavalo não foi.

"Não quer ir! E agora como vamos fazer?" Assim já tinha "pegado" o *jurua*, já enganava realmente ele. Então disse: "Agora tire sua camisa." Ele tirou.

Pulou de novo em cima do cavalo, e quando ia sair com ele, o cavalo não foi. Então disse: "o cavalo não vai mesmo!"

tu ndooi ‘rãe vy”, ja ojopy ae! ombotavy ae ramo omboi. Ipire reipa. Ja chapéu, kamixa, kaxô, pyru, ja omboipa. Heta va’e kuery aipo e’ia rami ja kaxô ijapu’a’i reve rive oeja oiny.

Agora tire sua calça! Como ele sabe que não sou o dono dele, não quer sair!” E continuava enganando ele! Ele tirou a calça, e ficou pelado após ter tirado o chapéu, a camisa, os sapatos e a calça, deixando ele só de cueca.

Ha’e vy omoimba, kavaju nupãa oguereko va’ekue gui ojopypa ma vy oinupã ramo kavaju opo. Ha’e ramo Peru Rimã jurua ypy pe aipo e’i: “Exapa rejekore va’e!!”

Então, ele colocou a calça, pegou o chicote, e quando deu a chicotada no cavalo, ele galopou. Aí Peru Rimã disse ao antepassado dos *jurua*: “Olha, te enganei, trouxe!!!”

“Eru ju xerymba....!!!!”

“Traz meu cavalo aqui....!!!!”

Eis que nesse primeiro *kaujo* de Peru Rimã já aparecem alguns elementos marcantes sobre como esse grande enganador é caracterizado entre os Guarani. Ao mesmo tempo em que sua permanência na terra é associada à presença dos não indígenas, e, portanto a uma época bem posterior à criação do mundo, ele também é apresentado como irmão mais velho de Nhanderu Tenonde, e que, como ele, é sábio (*inharandu*) e não passa por aflição ou sofrimento (*ndoiko axyi*), sendo, portanto, uma espécie de Nhanderu (divindade). Em dado momento, para explicar como ele sabia antecipadamente das intenções do *jurua*, aparece o termo (*imarã va’e’y*), utilizado exclusivamente para qualificar as divindades e o que pertence às suas moradas. É enfatizado também que não há limite para suas ações de engano, independentemente se as vítimas são *jurua* ou Guarani. Por enquanto, deixarei de lado os comentários sobre essa classificação de Peru como um irmão de Nhanderu. Vejamos, antes, mais alguns aspectos desse *kaujo*.

O mote do “saco de enganos” parece ser popular e também surge em outras versões. Em uma delas¹⁰⁴, a vítima é um padre, que, junto com o rei e o fazendeiro, é o alvo clássico de Peru Rimã. Na versão transcrita, no entanto, o alvo é um genérico antepassado dos *jurua* (não indígenas), o que também possibilita ao narrador acrescentar alguns comentários críticos que fazem referência às inoportunas e presunçosas abordagens que os não

¹⁰⁴ Nessa outra versão não há a parte mais desenvolvida do roubo das roupas, apenas o cavalo que é oferecido para que se busque o “saco de enganos”. Trata-se de uma versão coletada há algumas décadas em aldeias no Paraná pelo grupo de Robert Dooley (mimeo).

indígenas fazem nas aldeias: “Os não indígenas são assim até hoje, quando encontram alguém logo perguntam o que querem saber”. Além dessa ansiedade desrespeitosa, a antiga arrogância dos *jurua* se expressa também nessa tentativa de querer desafiar Peru Rimã, de duvidar da sua esperteza superior. É essa mesma ganância afoita que possibilitará que Peru o engane tão facilmente, invertendo suas posições em relação à posse de bens: Peru não possuía nada de valor, exceto seu “saco de enganos”, que, existindo apenas por meio da ambição do *jurua*, constituiu o logro que termina por equivaler a todos os bens materiais do último.

Nesse *kaujo*, aparece o engano de Peru em seus traços mais elementares, ou seja, o logro da troca do tudo por nada, em que sequer há aparências que servem de anteparo para a projeção imagética do engano. Apenas a soberba da disputa é seu motor: “Vamos ver se você consegue me enganar!”, dizia o rico *jurua* diante de um pobre velhinho. Esse princípio, no entanto, vai adquirindo mais contornos conforme avançamos para outros episódios.

Um dos mais populares episódios, comum também nas versões de Pedro Malasartes, é o do “Pássaro escondido sob o chapéu”¹⁰⁵. Nele, o logro, que era um tanto mais abstrato no caso do saco de enganos, aparece agora na ilusão que Peru Rimã cria sobre um pássaro que estaria debaixo de seu chapéu. Peru, que chega a um determinado local antes da vítima, coloca seu chapéu sobre um monte de excrementos fresco (seu ou de vaca, dependendo da versão). Ao chegar a vítima, que pode ser o Rei, o Padre, o Fazendeiro ou um *jurua* qualquer, Peru diz que há um pássaro valeroso ali, seja por seu canto, suas cores, por ser uma perdiz apetitosa ou, em outras versões, por botar ovos de ouro. Assim, ele prontamente atíça a cobiça de seu alvo. Nesse momento, por meio de seu chapéu que, além de esconder a realidade, estaria providencialmente impedindo que o precioso e inexistente pássaro escapasse, Peru realiza a façanha de prover os excrementos de um significativo valor de troca.

Após estimular no rival o interesse em levar vantagem sobre Peru, que aparenta ser apenas um ignorante andarilho, torna-se fácil para ele a realização de qualquer troca que dê à vítima maior posse sobre o chapéu e seu valorizado conteúdo, deixando para Peru um ostentoso meio de transporte (um cavalo ou até uma caminhonete 4 × 4), sob o pretexto de ir buscar uma gaiola, ou simplesmente pela permuta. Assim, o enganador

¹⁰⁵ Além da versão registrada por Cadogan (1998 [1948]), em que a vítima de Peru é um padre, a Associação Cultural dos Realizadores Indígenas (Ascuri) realizou um vídeo chamado *As aventuras de Perurimã* (2013), filmado na aldeia Pirakuá (MS), em que um dos atores indígenas interpreta um rico fazendeiro que aparece na estrada com um grande utilitário 4 × 4 apenas para ser enganado por Peru. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=PBdz6IYpZwU>. Acesso em: 15 set. 2016.

já está longe quando a vítima do engano, vencida pelo cansaço ou pela ansiedade, resolve tentar agarrar o suposto pássaro e termina com a mão suja de excrementos. Algumas versões enfatizam que a cobiça pelo pássaro era tanta que o ludibriado sequer prestava atenção na fisionomia do pobre sujeito que o enganara, ficando comprometida sua retaliação.

“A panela mágica”¹⁰⁶ é também um *kaujo* popular de Peru Rimã. O protagonista, quando vai cozinhar, ou prestes a terminar de fazê-lo, bola um jeito de esconder o fogo. Seja por meio de um buraco sobre uma grande pedra que utiliza de apoio ou simplesmente apagando a fogueira e escondendo suas brasas debaixo da panela. Seu intento é criar a ilusão para os que estão a chegar de que a panela cozinha sem a necessidade de fogo. Novamente, o que ocorre é que todos querem para si esse “valioso” artefato e oferecem comprar de Peru. Ele, para dar realismo à cena, simula dúvida, diz ser algo raro de que gosta muito, mas termina por aceitar as propostas e ir-se o mais rápido possível do local.

O episódio “O urubu adivinho”¹⁰⁷ me foi narrado como parte de uma série e, portanto, seu início estava articulado ao final do anterior, em que Peru termina com um urubu. Em posse do animal, Peru chega a uma fazenda de um rico em busca de trabalho. Lá, após combinar alguns serviços que ele não tinha a menor intenção de realizar, dá um jeito de descobrir o conteúdo de alguns baús que guardavam comida. Depois, quando indagado pelo fazendeiro sobre a razão de ele andar com o urubu, justifica que se trata de um pássaro adivinho e, encenando uma conversa com o animal, revela ao fazendeiro o conteúdo do baú. O fazendeiro, que desconhecia a existência de comida nele, fica surpreso quando o abre e confirma o êxito da adivinhação da ave carniceira. Nesse momento do logro, em que o urubu vira uma

106 A versão que registrei faz parte de uma narração que articula vários episódios e ficou demasiado simplificada para transcrever aqui. Ver uma versão coletada por Cadogan (1998 [1948]).

107 Também presente em Cadogan (1998 [1948]) em uma versão reduzida. A variante que me foi narrada relaciona-se aos dados de Câmara Cascudo (1954) sobre o folclore ibérico e, segundo o autor, trata-se de um episódio dos mais tradicionais, “a venda de uma pele de cavalo, urubu ou outro pássaro vivo, tido como adivinho, por anunciar o jantar escondido pela adúltera e expor o amante como sendo um demônio. É fusão de dois temas espalhadíssimos na Europa. O primeiro, *Magi Cowhide* (K114, K1231, na sistemática de Stith Thompson), é elemento de um conto muito conhecido, “The rich and the poor peasant”, Mt-1535 de Arne Thompson, n. 61 dos irmãos Grimm, divulgado por Andersen, Afanasiev, Gonzenbach. O segundo tema, identificação do amante como diabo e aproveitamento do jantar oculto, deu assunto a Cervantes para o entremez *La cueva de Salamanca* (1610 ou 1611)”. Segundo Câmara Cascudo, há pesquisas que inventariaram cerca 318 variantes de histórias relacionadas a Pedro Malazartes / Peru Rimã.

mercadoria preciosa aos olhos do fazendeiro, o *kaujo* poderia encaminhar-se para o desfecho, com a simples compra do urubu e a posterior descoberta do engodo, como de fato ocorre em algumas versões.

Há, no entanto, um adendo mais elaborado na trama da versão que me foi narrada e que inclui uma relação extraconjugal da mulher do fazendeiro. Ela fazia comida para o amante que vinha à casa durante os longos momentos de ausência do marido. Trata-se justamente da comida que ficava escondida do fazendeiro e que Peru Rimã descobre. A mulher, temerosa que o urubu adivinho contasse ao marido sobre seu caso, pergunta a Peru como era o melhor modo de matar o bicho, ao que ele responde que era quase impossível: a única maneira era urinar sobre sua cabeça. À noite, a mulher e o amante, ao tentarem fazer isso, são ambos mordidos pelo urubu em seus órgãos genitais e, aos urros de dor, são descobertos pelo marido.

Em todos os *kaujo* que acabamos de ver, um dos principais aspectos que marcam os enganos de Peru Rimã é que seu combustível é a ambição de suas vítimas. Suas tramas não são complicadas, ao contrário, são sempre marcadas pela simplicidade. O engenho de Peru está em perceber de antemão o que motiva os demais: “Peru já sabia o que ele queria”, nos adverte o narrador do primeiro *kaujo*. Pois, não é a complexidade do engano senão o desejo afoito e desmedido daquele que será enganado o que garante a eficácia do logro. O movimento decisivo, portanto, parte dos enganados, Peru apenas prepara a armadilha e suas iscas. Desse modo, atua como um mediador entre termos antitéticos, como o par excremento/riqueza, que por meio do engano são colocados em relação, passando de um a outro.

Esse movimento entre opostos é o que caracteriza a figura do enganador na mitologia ameríndia. Conforme demonstrou Lévi-Strauss (1993 [1991]), o enganador está em contraste com a figura do demiurgo, já que este

dissocia aspectos positivos e negativos do real e os coloca em categorias separadas. O outro age em sentido contrário, reunindo o bom e o ruim. O demiurgo mudou as criaturas animadas e inanimadas, daquilo que eram no tempo dos mitos, para aquilo que seriam a partir de então. O deceptor [enganador] insiste em imitar as criaturas como eram nos tempos míticos, mas não podem continuar sendo. Faz como se privilégios, exceções ou anomalias pudessem tonar-se regra, ao passo que o papel do demiurgo é colocar um fim nas singularidades e promulgar as regras aplicáveis universalmente a cada espécie e a cada categoria. Isso explica a importância metafísica que os mitos dão ao deceptor; ele sempre está no seu papel, tanto quando extrai o menos bom do melhor, como quando nele introduz o pior. (*idem*, p. 54)

Para complementar a descrição, vejamos também esse comentário de Perrone-Moisés sobre figura do enganador:

Caracterizados pela ambiguidade, nunca se pode prever se são sinceros ou mentirosos, se seus gestos correspondem a suas intenções, se essas intenções são boas ou más... o que eles operam, é justamente a coexistência de sinais contraditórios, o emparelhamento de distinções, posto que são mediadores, por excelência, entre opostos lógicos. Diante deles, uma única certeza: eles zombam de todos, confundem a todos, enganam sempre. Enganadores são gozadores, malandros, imprevisíveis, e espertos. (Perrone-Moisés in Lévi-Strauss, 2004 [1964], p. 14)

Nesse sentido, além de sua óbvia caracterização como burlador, mentiroso e dissimulado, Peru Rimã aparece como um sujeito ambíguo, que, ao mesmo tempo em que é um protagonista com traço de justiceiro, punindo a ganância dos *jurua kuery* e suas figuras de poder coercitivo (rei, padre, fazendeiro), é alguém dado a fazer maldades com qualquer um que cruzar seu caminho¹⁰⁸. Outro elemento de sua ambiguidade é que ele está sempre em movimento, nunca se estabelece em nenhum lugar, sucessivamente impelido a sair de cena e não pertencer a nenhum espaço ou grupo. Por fim, Peru parece também realizar esse processo de confusão entre privilégios e regras, entre animais dos tempos míticos e como são hoje.

Podemos encontrar essa confusão nos quatro *kaujo* apresentados: em “O urubu adivinho”, vemos Peru dizendo que possui um animal que, além de falar, pode desvendar aspectos encobertos aos demais; em “A panela mágica”, ele revela a existência de um artefato que prepara a comida sozinho, sem fogo, isto é, o mítico alimento obtido sem trabalho; já no “Pássaro escondido sob o chapéu”, o bom e o ruim estão reunidos de modo exemplar na equivalência entre excremento e dinheiro, via uma “especulação valorativa” que Peru faz com o que havia sob o chapéu. Finalmente, com o “saco de enganos”, Peru desfaz a superioridade material de seu antagonista ao desnudar o abastado *jurua* que quer desafiá-lo, invertendo suas posições iniciais de rico e pobre.

Vejamos agora, a fim de acrescentar outros elementos nessa análise, mais dois episódios de Peru Rimã que me foram narrados em guarani pelo *xeramoĩ* Vera Mirĩ, da Terra Indígena Tenondé Porã. Apesar de a citação tornar-se um tanto longa, vou deixar os episódios juntos, em um só bloco,

¹⁰⁸ Já ouvi alguns outros *kaujo* e comentários que caracterizam Peru Rimã como um sujeito perverso, principalmente enganando mulheres para delas abusar sexualmente, e por vezes fazendo maldades aos outros simplesmente por sadismo.

pois foram narrados de modo articulado e separá-los comprometeria o seu sentido.

Oo ju tape rupi, oo. Ha'e rire ma je petei, ja, petei oo vaikue'i py ovaẽ. Ja não era mais fazenda, não era mais nada, oo vaikue'i py ovaẽ.

Foi indo de novo pelo caminho. Então ele [Peru Rimã] chegou a uma casa ruinzinha. Já não era mais fazenda, não era mais nada, uma casa ruinzinha.

Ha'e rã py je aipo e'i: xee apy ae tu aexy ta ma xo'o, ja pytũ ae ma. Ha'e rã je tata omoendy, oo vaikue oĩ rã, oo ma je anhete ae, inhymague ae.

Aí pensou: "eu vou assar aqui mesmo a carne, já é de noite". Então, quando estava nessa casa, acendeu fogo. Era uma casa ruim, mas uma casa de verdade, bem antiga.

Ha'e py je, ha'e py oexy ma xo'o, ha'e py uguapy, ha'e ae'i, uguapy oiny, xo'o ombojere jepi oiny. Ha'e vy ma je oendu kurive rã kii rami, sobrado'i ma je oĩ, oo ojapo va'ekue ramo, uguata nhendu ko oguy rupi, uguata nhendu rã je oendu petei kunha rami. "Acho que kunha va'e ke oĩ", ha'e rire py je aipo e'i: kunha ri ramo, ha'e py opensa amboae rami...

Lá ele assou carne, sentou, sozinho, ficou sentado, girando várias vezes a carne. Mais tarde ele ouviu algo, tinha um sobrado na casa que fizeram, ouviu alguém caminhar pelo quarto, ouvindo os passos pareciam ser de uma mulher. "Acho que tem uma mulher aqui". E daí ele já pensou com outras intenções...

Ha'e rã py ja ipy'a re oĩ, ha'e rire je ha'e py xo'o oexy, kurive'i kunha oguejy, ke kunha porã rai, onhemonde porã ko mbo'y, inhakã regua, iporã rai, kunha.

Então, ele já estava com essa intenção, e ficou assando a carne, e pouco depois a mulher desceu. Nossa era uma mulher muito bonita, e muito bem vestida, com colar, enfeite na cabeça, era muito linda!

Ha'e rã py je oguejy, kunha mbegue'i oguejy je ha'e, uguapy ma je oiny, xo'o ma je oexy, ha'e rire aipo e'i: "eguapy katu", ha'e rã je kunha uguapy, va'eri mombyry'i ae ma je oĩ, novaẽi ma je joe.

Ela desceu, devagar, e ele, sentado, assando carne, disse: "sente-se", e a mulher sentou, mas a uma certa distância, não chegaram perto um do outro.

Ha'e rã je merami uguapy, ijayvu katu, oporandu-randu: "apy ae pa ndero jepi ra'e?, ndoroexai ri ty ra'e, avaẽ rã jipoai rei merami kuri va'ekue reju", he'i. Ha'e rã je kunha: "anyĩ, xee tu apy ae ri ma xero", he'i. Ha'e rami py ma je ijayvu heravy, e

Assim ficaram sentados, e conversando, perguntando: "aqui mesmo que é sua casa? Eu não vi você. Quando eu cheguei parecia que não tinha ninguém, mas você veio", disse. Então a mulher respondeu: "aqui mesmo que é minha casa." Assim ficaram

foi conquistando ela, merami ju ne, hoa'ea gua'u omombe'u kunha.

conversando, e foi conquistando ela, e mostraram que se gostavam.

Ha'e rire py ja ha'e py xo'o oexy okuapy rire ma je okuaruxe ma je ha'e voi ne, ha'e ra je aipo e'i: "embojere ri xo'o'i ta'vy, aa ta ranhe akuaru aguã", he'i ra je opu'a, oo, jai katy oo.

Depois de ficarem assando a carne, já estava com fome ele, e disse: "dá a volta na carne, vou um momento fazer xixi". Então levantou e foi na direção do mato.

Ha'e ra py je oma'e, ha'e katy, kunha oia katy oma'e ra je, ndoexa porai rei, ne, kii ramigua, mba'e xagua porei okanhy-kanhy ma je, ha'e ra py je oma'e pora ta tei nda'evei, kurive'i oma'e pora ramo ma je, ja kunha e'y ju oexa, nami, esqueleto rei oexa, hova re oma'e vy ma je hexa nda'ipovei ae ma, ko hete ha'e javi só ikãgue anho.

Então ele olhou para onde tinha a mulher, e quando olhou, não estava vendo ela direito, ela tipo que sumia. Mesmo tentando olhar bem, não conseguia ver ela, e quando pouco depois olhou bem, já não viu mais a mulher, viu um esqueleto. Quando olhou para a cara dela, não tinha mais olhos, o corpo dela era só ossos.

Ha'e rami ma je oexa rire ma, ja ha'e py ovaẽ ra oma'e pora rire ma, ha'e vy ma je aipo e'i, "acho que kunha pora e'y teve ri ma", he'i py ma je, opensa ma voi.

Depois de ver isso, quando chegou lá, depois de olhar bem, pensou: "acho que não é uma mulher bonita".

Aikuaa pota ju ta, he'i. Ha'e ra je aipo e'i: "embojere xo'o", he'i, "aa ta akuaru ju", he'i ma je. Kunha va'ea katy oma'e ra, ha'e rami ae ma je, kunha e'y ae ma je oexa, ikãguepa rive ma je oexa.

"Vou ver isso direito de novo", pensou. Então disse: "dá a volta na carne, eu vou fazer xixi de novo". Quando tentou averiguar e olhou pra a mulher, foi do mesmo jeito, não era uma mulher, viu só o esqueleto.

Ha'e rire py je opensa: "e agora, a'y ri ma ai axy teve ri ma! mas tei ke akore ju!", he'i ojerovia py ne, okorea re. Ha'e rire py je aipo e'i: "a'y ma tei ke akore, tei ke ajava."

Então pensou: "e agora, acho que estou em uma situação ruim! Mas tenho que enganar de novo!", disse acreditando nos seus enganos. Então daí pensou: "agora vou enganar ela, e assim fugir".

Rire ma je aipo e'i: a'y ma aipota repu'a, xo'o reexy porave'i aguã, he'i, xee aa ju ta jai py ainy, he'i ma je, aa ju ta, he'i. Ha'e ra je kunha anhete, opu'a ete ae ma, ikupe rei ma je oiny,

Então disse pra ela: "agora quero que você levante, para você assar melhor a carne. Eu vou de novo no matinho". Aí a mulher fez mesmo, levantou e ficou de costas.

Ha'e ramo ma je oo, ojora kavaju, ojora mbegue'i, ojora vy kavaju ary opo, opo kavaju ary, oinupã kavaju. Oo oiny, tape

Então ele foi, desamarrou o cavalo sem fazer barulho, e depois pulou em cima do cavalo e bateu nele [para que andasse]. Foi

ndojavyi gua'u oiny kavaju pee, hexa pyxo, ne, pytū, pytū py je hexa pyxo ramo ndojavyi tape.

Kurive'i kunha oјapukai: "oh moço, a carne ta assada!", he'i rā je, ishh!, oinupāve kavaju.

Ha'e rā je oo mombyry rire oјapukai nhendu: "o moço, a carne ta assada, moço!"

Ha'e rā je kurive'i ma je, oinupāve ra'aga rā je, kurive'i iјapyxa'i py iјayvu: o moço a carne tá assada!, he'i ju rā, ramove oinupā, hare ma kavaju ikane'ō ma avi, tei py, onha rive py je, não tinha como escapar dali. Ha'e rā je ja kavaju ja nonhavei ma je, ho'a avi, ikane'ō vy. Ha'e ramia py ma ija aipo e'i: "puxa vida, aỹ ma ja xereraa ta ae ma, ja nda'eveipa rupi."

Ha'e rire je anhete, ja ko'ēmba rai ma avi ae. Ha'e rā je oikuaa pota, oikuaa pota rā je, ha'e va'e oo merami va'ekue ma je anyi ae ma, ha'e va'ekue'i py je ae oi ra'e, oma'e vy! Ha'e rire je aipo e'i: "puxa vida, aỹ ri ma mba'exa porei ma aiko ta?", he'i.

Rire py je anhete, oo oiny, opensa rei ma je ovy, ha'e oјapo va'e, ha'e mba'emo oјapo va'ekue-ekue re: "puxa vida, ndajapoi rāgue tu ha'e rami!", rā je tape rupi oo oiny, rire ma je oexa petei, ou jekuaa oiny, tuja'i, hendyva va'e. Ha'e ma je ipopygua'i reve ma je ou oiny, ha'e. Ha'e rā je oma'e oiny, ha'e va'e tuja'i re oma'e. Ha'e rire ma je nhovaexi, ha'e py je ma tuja'i oporandu ixupe, oxarura ma je ha'e: Ha'e rire, mba'exa tu reiko? he'i. Ko Nhanderu iјayvu va'ekue rejapo?, he'i je.

Ha'e rā je aipo e'i: "Aјapo ae tu", he'i. Okore ta gua'u, Nhanderu! Ha'e vy ma je tuja'i ma je, anhete, Nhanderu Ete ae ma je ha'e oiny. Ixupe ma tuja'i rive py je ha'e.

indo, sem errar o caminho, porque o cavalo enxerga à noite, e não errava o caminho.

Pouco depois a mulher gritou: "oh moço, a carne tá assada!", e quando falou, ele bateu mais no cavalo.

Depois de ir bem longe, ouviu ela gritar: "o moço, a carne tá assada, moço!"

Pouco depois, mesmo que ele batia, ouviu ela de novo falar no seu ouvido: "o moço, a carne tá assada!", e logo depois ele bateu, mas o cavalo depois de tanto tempo estava cansado também, corria "sem garra", não tinha como escapar dali. Ai o cavalo já não corria mais, até caiu de cansaço. Assim, Peru disse: "puxa vida, agora [a mulher-morta] vai me levar mesmo, infelizmente".

Depois, aconteceu que já estava amanhecendo. Então ele olhou, procurou, e aquilo que parecia que ia [atrás dele], não estava mais. Mas quando ele se deu conta, ele estava no mesmo lugar! Então disse: "puxa vida, e agora que vida que eu vou levar?"

Assim ficou pensando muito nas coisas que ele tinha feito na vida: "puxa, não deveria agir desse jeito!", e foi indo pelo caminho. Depois, viu uma pessoa que vinha de longe, um velhinho de barba, vinha com uma bengala. Ele ficou olhando pra o velhinho. Então se encontraram, e o velhinho cumprimentou ele: "Como você está? Você faz como Nhanderu falou [ensinou]?"

"Faço sim!", ele respondeu. Ia enganar Nhanderu! O velhinho, na verdade, era Nhanderu Ete mesmo. Ele não sabia que era Nhanderu, para ele era só um velhinho.

Ha'e rã je ixupe aipo e'i: "Anyĩ, ndeapu ri", he'i. "Xee py ha'e rami ndevy pe xeyvu va'ekue ri. Apy rejua py xeyvuague rami e'ỹ rejapo", he'i.

"Va'e ri aỹ ma rogueraa ta peteĩ tape rupi, aexa aguã mba'exa pa ha'e va'e re py reaxa, rejapopa katui'i ramo ma, ko xeyvu va'ekue rupi ju rã, rejapo, he'i, reiko", he'i.

Jogueraa! Hare ma je okaruxe. Ja nda'evei ae ma akaru aguã, porque Nhanderu reve ma aiko, ne? Ha'e rã py je Nhanderu voi ha'e rami ojapo só pra ver se ipy'a guaxu pa, tarã ipo'akaa py pa oikuaaxe.

Ha'e ramia py je noguentavei. Ixupe oporandu: Xee tu naguentavei ma ri tu, he'i. Tekoaxy py aiko ramo akaruxe, he'i. Nhanderu aipo e'i: "Japyta ranhe, he'i. Ha'e rã je peteĩ yakã o., yakã oaxa oiny. Japyta ranhe, jay'u ranhe." Rã je anhete, opyta. Rã je aipo e'i ixupe: "ha'e gui ma, xee ma ajopy ita, he'i, ha'e gui aipota ndee voi rejopy aguã."

Nhanderu ma ojopy, ita'i normal, koo rupigua ojopy, ita. Rã je omboyru voxai py. "Ndee remboyru avi", he'i. Ha'e rã py je Peru Rima, ne, inharandu'i ma je ha'e voi, ne. "Xee ma ita rive ndaraa reguai", he'i py je opy'apy py. Ita kyri'i ojopy, koo rupigua'i ita. Rire ma je omboyru voxa py.

Ha'e rã py je, pee mombyry'i oo jave ma, aipo e'i: "ai naguentavei teve. Karuai ja xereraa ma. Akaruxe." Ha'e rã je Nhanderu ixupe aipo e'i: "tajapytu'u ha'vy", he'i.

Ha'e rã py je aipo e'i: "Xee ranhe apo'ẽ ta xevoxy (xevoxa), ita'i amoĩ va'ekue", he'i. Rã je opo'ẽ, oguenoẽ rã voxy (voxa) gui, bolsa gui oguenoẽ ma je, mbojape'i ma. Ja Nhanderu ho'u.

Então disse para Peru: "Não, você mente. Eu falei assim para você, mas você não fez. Aqui na sua vinda [na terra] você não faz as coisas como eu falei".

"Mas agora vou te levar por um caminho, para ver como você passa por isso, se você faz tudo como eu falei".

E foram embora. Bem depois ele estava com fome. Já não podia comer, porque ele estava com Nhanderu. E Nhanderu fazia isso só para ver si ele tinha coragem, ou queria saber se ele resistia.

E nisso ele não aguentava mais. Pediu para ele: "Eu não aguento mais, como vivo na terra (*tekoaxy py*) estou com fome", disse. Nhanderu respondeu: "Vamos descansar primeiro". Lá passava um rio. "Vamos parar aqui agora e beber". Então disse para ele: "Eu vou pegar uma pedra, e depois quero que você também pegue uma também".

Nhanderu pegou uma pedrinha normal e guardou na sacola. "Você guarde uma também", disse. Então Peru Rimã, que era inteligente, pensou: "Eu não estou a fim de levar uma pedra". E pegou uma pedra pequenininha e colocou na sacola.

Quando já tinham caminhado bastante, disse: "ai, acho que não aguento mais. Quero comer". Então Nhanderu disse: "então vamos descansar".

"Eu primeiro vou enfiar a mão na minha sacola para pegar a pedra que eu coloquei". Então enfiou a mão e tirou um pãozinho. E Nhanderu comeu o pão. "Agora pegue você", disse. Então enfiou a mão e tirou um

Ha'e vy je: "Ndee ju ejopy", he'i. Rã je opo'e rã mbojape'i kyr'i va'e. Te'igue'i pyve omombo ojuru py ja omokõ tema rive.

Ha'e rami py jogueraa, kurive rã je ja noaguentavei ta ma avi, ndokarui ae tu je, pã'o'i kyr'i ojeapo rã. "Japytu'u ju avi!" rã je yakã'i ju oaxa, ha'e rã py je aipo e'i: "aỹ ma ajopy ju ta ita", he'i.

Ha'e rire py je ha'e py ovaẽ vy je Nhanderu ojopy ju ita, ha'ekue'i rami ae ojopy, ha'ekue-ekue'i ramigua ju ojopy ju, omoĩ ju ovoxa py.

"Aỹ ma ndee ju ejopy", he'i. Rã je aipo e'i: então vou pegar ita tuvixa! Okaruxe raxa py ja ne. (Mbojape'i re) ojeapo ta ramo, tuvixa (va'e re) ojeapo va'ea py je omoĩ. Ha'e ojexavai, ah, ogueraa ita, hare ma je ombotyryry rive ma, ha'e rã py je noaguentavei ri ma.

Ha'e rã je aipo e'i: então, "japytu'u ju então", Rã py je ovoxy py opo'e vy, oguenoẽ pã'o'i ju oguenoẽ, Nhanderu voi. "Ha'vy ndee"? he'i ma je, Oma'e voxa re, ha'ekue ae ma, ita ae py je oĩ, ndojeviravei.

Ha'e rire py je, então, ha'e ma, ja, namombe'upai, mbyte-mbyte rupi rive amombe'u heravy, jurua kuery ijayvu rã estou resumindo, he'ia rami.

Então ha'e ramia py je aipo e'i: "então, aỹ merami, ha'e rami vy ri ma, xeayvu va'ekue nderejapoi, ha'e ramive ma koo roma...xee amanda va'ekue py nderejapoi, então ha'e ramia py orevy pe rejavy'i ta avi. Aỹ ma xee aa ju ta, ndee ma, ndaikuaai mba'exa ndereve 'rã oiko", he'i.

pãozinho pequeninho. De uma vez jogou na boca e já engoliu.

Assim foram embora, e mais tarde já não aguentava mais de novo, que não tinha comido bem, porque só um pão pequeninho se fez. "Vamos descansar!" E passava um rio de novo, e então [Nhanderu] disse: "agora vou pegar de novo uma pedra".

E Nhanderu foi e pegou de novo uma pedra, uma igualzinha a anterior, e colocou de novo na sacola.

"Agora pegue você", disse para Peru. "agora vou pegar pedra grande!" Ele estava com muita fome, como ia se tornar pão, pegou uma que se tornasse um grande. Ele sofreu levando a pedra. Mais tarde, só conseguia arrastar ela, porque não aguentava mais.

Aí disse: "vamos descansar novamente." Então Nhanderu enfiou de novo a mão na sacola, e tirou um pãozinho de novo. "E você?". [Peru Rimã] olhou na sacola, e estava igual, tinha uma pedra mesmo, não se tornou um pão.

E depois, já não estou contando tudo, só estou contando pela metade, como falam os *jurua*: estou resumindo.

Nisso, [Nhanderu] disse: "então, agora, já que é assim, já que você não faz o que eu falei, e além do mais, não faz o que eu mandei, para nós, você não agiu bem. Agora eu vou embora, e você, não sei o que acontecerá com você", disse Nhanderu para ele.

Rire py je Nhanderu omoatã merami, yvate gui omoatã, ramo ma je escadaria omboguejy yvy rami, omoxã kova'e rupi

Rã py je: "Xerarõ! Xee aa ta avi!", he'i. Nhanderu: "Nda'evei, apy gui ma nda'evevei reo aguã", he'i.

Teĩ ae ma je onhea'ã. Ha'e rã py je aipo e'i: "Aỹ gui ma nda'evei apoko aguã ndere", rã py je oo oiny, Nhanderu oo rami, (Peru Rima) oo avi hakykue'i re.

Rã py je okẽ'i merami oĩ, ojepe'a'i ma. Ha'e va'e rupi ma Nhanderu oike vy, oo. Ha'e rã py je ha'e oike avi, iku'a peve ma oike. Ha'e gui ma ja nda'evevei oaxa aguã.

Ha'e rã py je Nhanderu aipo e'i: "Nda'evei reike aguã", he'i. Nda'evei, ha'e gui, ha'e py je ngora'i ma je ogueroko avi, Peru Rima. Ha'e rã je ngora omombo, oguy katy, Nhanderu roguy py omombo. Ha'e rã py je Nhanderu aipo e'i: "Nda'evei rojopy aguã ndengora", he'i. Ha'e rã py je oike ovy, oikea ramive je noẽxevei.

Ha'e ramia py aipo e'i ixupe: "Então, ja que merami reike, ha'e ramo ma reĩ ta peteĩ castigo py reĩ ta", he'i. "Peteĩ-teĩ voxa gui, peteĩ-teĩ'i ra'yĩ'i avaxi ma, reipapa 'rã orevy pe", he'i py je Nhanderu ixupe rã ja: "Ajapo 'rã", he'i.

Rire ma je aỹ peve ae ma je ha'e py oĩ, ndoipapapai. Oo, mbyte peve oo rire ma je omokanhymba, ndoikuaavei ma. Ha'e vy py je ijypy'i gui ju oipapa heravy ju.

Ha'e rami py ae ma aỹ nhande'ara amogue py nda'eve porãi, amogue py oĩ porã'i, oĩ, tão sempre ha'e ojavya'i py oĩ.

Então Nhanderu puxou, de cima puxou, e aí baixou uma escadaria, e amarrou por aqui.

"Me espere! Eu vou também!", disse Peru. E Nhanderu respondeu: "Você não pode, você não pode ir embora daqui".

Mesmo assim ele insistiu. Então [Nhanderu] disse: "Agora não posso tocar em você", e ele foi indo. E assim que Nhanderu ia, ele ia também atrás.

E chegaram em uma pequena porta, que estava meio aberta. Nhanderu entrou por ali, e foi embora. Então [Peru] entrou também, entrou até a cintura. Ele não podia passar.

E Nhanderu disse: "Você não pode entrar". Não podia, mas Peru Rimã tinha um chapéu. Então ele jogou o chapéu para dentro e Nhanderu disse: "nós não podemos pegar seu chapéu". Então, [Peru] foi entrando, e assim que entrou, não quis sair mais.

Assim, [Nhanderu] disse para ele: "Então, já que você entrou, você vai ficar com um castigo. Você vai contar cada grão de milho que tem em cada umas destas sacolas para nós". E ele respondeu: "vou fazer!"

Depois disso, [Peru] ficou lá até agora, não contou todos os grãos. Vai contando, e quando chega na metade, perde a conta, não sabe mais. E então tem que ir contando de novo desde o começo.

Por isso agora o clima às vezes não está bem, às vezes é bom, sempre depende de quando ele faz errado.

Ojavya py ovaëa py ma ara noĩ porãĩ, ara onheama guive, mba'emo oiko aguã, xapy'a rã. Então sempre ha'e py ojavý ramo.

Quando chega o momento de ele fazer errado, o dia não é bom, e também fica com “halo”, quando algo pode acontecer de repente. Dessa forma acontece sempre que ele faz coisa errada.

Então, ha'e rami py oĩ. Ipuku rai ta'vy, neĩ namombe'ui, neĩ, começo gui ae começa ae va'e ri, shee!, heta ma oĩ. Ha'e ramigua nhaendu rã neĩ nhaneko'ẽmba, tem muito pra contar, he'ia rami! Muita coisa!

Então, é assim. É muito comprido! Nem estou contando [tudo], comecei do começo, mas.. shhh!, tem muitas coisas. Para ouvir todas essas coisas, a gente amanhece e nem acaba, tem muito para contar! Muita coisa!

Va'e ri iporã ta'vy ne! Iporãa ramive, va'e ri tem muitas coisas que xee aipo a'ea rami, ivaikuea rupi oĩ avi. Ha'e va'e ramigua py oĩ.

Mas é muito lindo! Tem mais coisa boa, mas tem muitas coisas que, como digo, tem coisa ruim também. Tem esse tipo de coisas.

Va'e ri namombe'upai py ne, ipuku rai. Acho que, acho que ha'eve nho teve ri ma, ne, reikuaa avi 'rãe, reendu kuaa avi 'rãe py.

Mas não estou contando tudo, né, é muito comprido. Acho que já está bem, você vai saber, vai entender [o que contei].

Esses dois episódios são um tanto atípicos, pois são casos em que Peru Rimã não consegue aplicar propriamente suas enganações e, por vezes, é ele mesmo o enganado.

No primeiro dos episódios, é Peru quem se torna vítima das aparências, quando tenta seduzir o que de início lhe aparecia como uma linda mulher, mas que revelou-se um corpo feito apenas de ossos, possível expressão de um espectro dos mortos (*ãgue*), pronto a levá-lo consigo (“vai me levar mesmo”). Em seguida, ao se dar conta do perigo que corria, seu único ato de enganar foi simplesmente dissimular uma fuga, que termina por lançar o personagem em uma espécie de “partida impossível”: por mais que ele tentasse se afastar, ainda conseguia ouvir o sugestivo chamado “da carne que já estava assada”. Diante da oposição entre vida e morte, conforme coloca a narrativa, a carne aparece como um elemento mediador. É ela que é girada no espeto, gatilho da transformação da mulher entre viva e morta. Também o qualificativo de já estar assada exprime tanto uma boa condição para comer (e, portanto, viver) como para morrer, metáfora do próprio Peru Rimã, que estaria “no ponto” para ser levado pela mulher-morta, com quem estabelecería uma relação de comensalidade.

Quando finalmente amanhece e com o cavalo já estafado de correr, Peru se dá conta de que, apesar de ter cavalgado toda a noite, ainda estava

no mesmo lugar! “Partida impossível” é o nome que Lévi-Strauss (1993 [1991], p. 130) dá a um motivo presente em mitos da América do Norte em que Coiote (a principal figura do *trickster* nesse contexto) tenta escapar da casa de Sol ou Lua. Após horas empreendendo sua fuga, Coiote ainda se vê diante do local do qual pretendia se afastar. A impossibilidade da partida, segundo a explicação que Lévi-Strauss encontra nos mitos, relaciona-se com a presença/ausência dos astros durante as viagens, que podem ver o fugitivo e persegui-lo, tornando a viagem impraticável, ou deixá-lo nas trevas girando em círculos.

Se é sugerida uma impossibilidade de escapar do ciclo dos astros nesses mitos norte-americanos, assim também ocorre em relação à morte no caso que analisamos. Por mais que Peru Rimã tente enganá-la, ela permanece em seu enalço e dela não consegue se afastar¹⁰⁹. Após amanhecer, sem ter saído do lugar, e ao encontrar-se diante do fim de sua vida, Peru começa a questionar suas ações anteriores. Em seguida, e não por acaso, encontra Nhanderu, que lhe faz uma espécie de provação.

Nhanderu engana Peru Rimã com uma caricatura de seu próprio estratagema do logro sobre a ganância fácil que ele tanto utilizava contra suas vítimas. Primeiro, Peru quer ser mais esperto e carregar a menor pedra que encontra, em contraste com a pedra de tamanho médio que Nhanderu escolhe. Assim, quando Nhanderu transforma as duas em pão, a de Peru vira um minúsculo pãozinho, para infortúnio de sua fome. Depois, ele vai ao extremo oposto e escolhe uma pedra enorme, achando que assim teria o maior pão. Após Peru sofrer para carregá-la, Nhanderu faz com que ela não se transforma em nada.

A parte da história que vem em seguida, a entrada de Peru Rimã no céu (que poderíamos classificar como um terceiro episódio nessa narrativa), é um tema muito comum nos *kaujo* sobre Peru Rimã e em suas variantes não indígenas.

Apesar de conseguir enganar para entrar na morada de Nhanderu, utilizando-se do subterfúgio de jogar seu chapéu pela fresta da porta que, nesse caso, não podia ser buscado por nenhum Nhanderu por ser algo terreno (*tekoaxy*), Peru é punido com uma espécie de trabalho de Sísifo. A ele é dada a tarefa de contar uma enormidade de grãos de milho, que, invariavelmente, são misturados, fazendo com que ele tenha que recomeçar do início, não acabando nunca.

¹⁰⁹ Esse motivo de tentar escapar da morte também evoca, no xamanismo mbya, a busca do *aguyje* como uma forma de superação da morte com o próprio corpo, que se torna divinizado.

Mesmo preso na morada de Nhanderu, a Peru Rimã ainda são atribuídas ações que têm consequências na vida dos Guarani na terra. O próprio final da narração dá como exemplo que algumas condições meteorológicas podem ser influenciadas por ele. Outro comentário que ouvi muito a respeito da influência de Peru Rimã diz que as pessoas que mentem em demasia o fazem porque estão “pegando conhecimento” com ele, o que, no limite, pode se tornar um vício incontrolável. Outra intervenção sua, esta positiva, é que Peru Rimã pode enganar os *nhe’ẽ* que se afastam dos que estão doentes, quase morrendo, fazendo com que retornem à pessoa, garantindo assim sua recuperação.

Voltemos agora à questão, que surgiu no primeiro *kaujo* apresentado, sobre as origens desse personagem entre os Guarani. Karai Mirĩ, narrador desse *kaujo*, indica que Peru Rimã seria irmão mais velho (*-ryke’y*) de Nhanderu. Essa classificação o sobrepõe a outro personagem mítico, que é Xariã, também classificado como irmão mais velho de Nhanderu Tenonde (principal divindade) e descrito pelos Guarani como seu rival, buscando sempre disputar com ele, fazendo versões exageradas ou agressivas dos seres criados por Nhanderu.

De forma similar, um *xeramoĩ* de Santa Catarina também situa Peru Rimã entre os irmãos de Nhanderu, mas como uma espécie de variação de Xariã:

Esse mundo em que nós estamos pisando hoje já é o segundo mundo. Mil anos tinha o primeiro mundo que foi feito. Veio a água e tampou tudo. Depois, Nhanderu Tenonde mandou o filho dele, Papa’i. Mas ele não veio sozinho; já vieram também Xariã e Peru rima. Dizem que Peru rima é do céu também, mas é meio louco. Ele e Xariã são mais velhos que Nhanderu. Então, Xariã mandava mais nas coisas, e Nhanderu não discutia: “então tá, vamos fazer assim”, dizia. Por isso que essa Terra aqui já está durando muito, porque Nhanderu pensou em botar só um papelãozinho para colocar a Terra em cima. Mas, então, o Xariã falou: “mas assim não dá. O seu filho tem que viver muitos e muitos anos. Esse papelão vai apodrecer logo. Nós temos que botar as pedras e, por cima, temos que botar arame. Assim, vai durar muito tempo”. Por isso que está passando de 2 mil anos e ainda não destruíram esta Terra. Este pedaço de mundo aqui, Nhanderu Papa’i fez. [...] Tudo que é animal, ele foi botando na Terra. Nhanderu ia deixar todas as coisas fáceis pra nós. Quando a gente quisesse, estaria ali na hora. Mas Xariã falou: “ah, mas tudo fácil demais também não dá. Eles vão ter que procurar bastante, têm que trabalhar, pra depois achar alguma coisa que eles precisem”. Por isso que tudo é difícil pra

nós. A gente pensa em fazer, comprar, trazer, achar; não acha, tem que procurar muito pra dar certo. O Peru Rima já faz coisas de outro tipo. Ele mente muito, engana. Xariã já não; algumas coisas ele faz bem e algumas coisas ele faz mal. Por isso que está tudo ruim. (*xeramoĩ* Karai Tataendy, Pesquisadores Guarani, 2015, p. 15)

“Meio louco”, “mente muito, engana”: assim Peru Rimã é descrito em contraposição a seus outros irmãos, incluindo Xariã, que, embora rival de Nhanderu, aparece nessa fala como quem “algumas coisas (...) faz bem e algumas coisas (...) faz mal”, mas sempre disputando e subvertendo criações.

“Meio doido” ou “burrento” são adjetivos associados à Jaxy (Lua), conforme vimos no capítulo anterior. É Jaxy também que, assim como Peru Rimã, é relacionado ao mau comportamento com as mulheres, tentando dormir com sua tia paterna, que, em retaliação, suja seu rosto (Cadogan, 1997 [1952], p. 131) – eis a razão das manchas nesse astro. Esse mau comportamento também é associada ao ciclo lunar da menstruação, quando se diz que “as mulheres estão sendo visitadas por Lua”.

Também entre os Krahô, povo Timbira do cerrado setentrional brasileiro, há uma associação entre Lua (*Pudluré*) e, no caso, Pedro Malasartes. Em alguns mitos recolhidos por Melatti (2010), mais de uma vez a sobreposição é sugerida, inclusive com a descrição de um episódio relacionado a Peru Rimã muito comum também entre os Guarani:

Put foi adiante, já subiu, Pudluré foi atrás. Foi enganando *kupe* (brancos) [talvez o narrador esteja identificando Lua com Pedro Malasartes]. Pudluré foi atrás procurando. (*Idem*, p. 13, comentários do autor)

E mais à frente:

De noite Penon contou-me episódios da história de Put e Pudluré. Também ele confunde Pudluré com Pedro Malasartes e contou o episódio da *panela que cozinhava sem fogo* e da raposa que caçava caititu. Contou ainda como Pudluré provocou o aparecimento do muruim (*pram're*), da cobra, da morte. O episódio do chapéu do pica-pau, do incêndio, das duas capivaras, da enchente, do buriti. Quando perguntei por que, sendo Pudluré ruim, Put não acabava com ele, Penon respondeu que ele não podia, pois era seu companheiro e andavam apenas os dois. (...) [E conversando com outro interlocutor] quando eu perguntei por que Put não

liquidava com Pudluré, Basílio respondeu-me com uma outra pergunta, mais ou menos assim: “Você gostaria que a noite fosse completamente escura, sem nada para iluminar?” (*Idem*, p. 17, grifo meu)

Assim, Peru Rimã é compreendido pelos Guarani (e não só por eles, como demonstra o exemplo dos Krahô) de forma homóloga a esses *tricksters* mitológicos, e às vezes até de modo explícito, quando apresentado compondo essas séries de irmãos desiguais entre as divindades. Contudo, mesmo em versões em que Peru Rimã não aparece como irmão de Nhanderu, ele está em oposição a algum outro personagem, que exerce papel de seu irmão¹¹⁰ e que possibilita colocá-lo na posição de enganador.



Imagem 17 Encenação de “Peru Rimã e o pássaro escondido sob o chapéu”

¹¹⁰ No folclore paraguaio, o qual não vou abordar diretamente aqui, Peru Rimã em geral possui um irmão que é chamado de Vyro Rima, que é mais tonto e burro e com quem mantém uma relação de rivalidade, sendo frequentemente alvo dos enganos de Peru. No entanto, na obra de Félix de Guaranía (2012), *Perurima Ha Vyrorima Rekoasakue*, a oposição entre os dois remete mais fortemente a lógicas ameríndias: quando Peru, a partir de um pouco de argila, cria uma bonita pomba, Vyro tenta imitá-lo e assim surge o feioso sapo.

Pyxaĩ

Um desses outros possíveis irmãos de Peru é Pyxaĩ, personagem que na maioria das vezes protagoniza suas próprias narrativas e é também muito popular entre os Guarani, embora não tanto quanto Peru Rimã. Seu nome em guarani faz referência ao pé cheio de feridas, principalmente causadas pelo bicho-do-pé¹¹¹. Em geral, Pyxaĩ é descrito em seus *kaujo* como *um desfavorecido finalmente afortunado*. Tal personagem também é de grande importância no folclore paraguaio (Pychãi)¹¹² e parece ainda ter presença marcante no imaginário popular, sobretudo das populações rurais. Mais uma vez, a questão do empréstimo se coloca. Entretanto, vejamos antes algumas características dos *kaujo* desse personagem contados pelos Guarani.

Encontrei basicamente dois tipos de narrativas protagonizadas por Pyxaĩ. Um deles¹¹³ tem como motivo principal o enfrentamento com um antagonista rico (rei, fazendeiro etc.) para quem Pyxaĩ trabalha. O rei-fazendeiro estabelece um contrato em que nenhum dos dois pode achar nada ruim ou zangar-se, quem o fizer poderá ser morto pelo outro. Dessa forma, o patrão, no intuito de exterminá-lo, pede a ele tarefas cuja extrema dificuldade o deixem irritado, mas Pyxaĩ, sem zangar-se, sempre logra se safar das armadilhas. Ele ordena, por exemplo, que Pyxaĩ faça um cercado utilizando como postes apenas troncos retos e totalmente lisos, sem um único nó – algo extremamente difícil. Pyxaĩ acata a ordem interpretando-a de modo literal e limitado e faz o cercado com troncos de bananeiras, bem retos e lisos, como pedia o enunciado da tarefa, mas totalmente inadequados quando se leva em conta a finalidade subentendida de uma cerca, que deve ser firme e razoavelmente durável.

Há muitas variantes desse episódio, mas todas parecem terminar com a última tentativa do patrão em deixar Pyxaĩ nervoso e contrariado, voltando-se novamente contra ele. Cheio de cólera, ele é morto por Pyxaĩ, que

111 *Tunga penetrans*: espécie de pulga nativa da América do Sul e frequente nas aldeias guarani. Sua incidência está associada à grande população de cachorros nas aldeias.

112 Embora eu não tenha pesquisado a fundo suas variantes nesse contexto, creio que suas principais características são similares às apresentadas pelos Guarani, ainda que as narrativas possam estruturar-se de forma mais distinta.

113 Ver “Pychãi Kaso” em Cadogan (1998 [1948]). Essa narrativa, com algumas relevantes diferenças, também é atribuída a Pedro Malasartes (Câmara Cascudo, 1954). Contudo, existem diferenças suficientes entre essas versões que permitem opor as características dos personagens: Malasartes vai embora ao final, ao contrário de Pyxaĩ, que, além disso, parece sempre enganar de um jeito um tanto involuntário.

ironicamente nada mais faz do que seguir uma das ordens combinadas, o tal do contrato, tomando assim o lugar do rei-fazendeiro.

O segundo tipo de *kaujo* de Pyxaĩ¹¹⁴ que tomei conhecimento tem como trama básica a superação de uma série de desafios, sendo que o principal deles é a prova para casar com uma princesa. Para cada desafio que aparece, normalmente engendrados por parentes invejosos com seu improvável sucesso (irmãos, primos etc.), Pyxaĩ é auxiliado por alguns animais, que inclusive o transformam, cobrindo-lhe de roupas de rei ou lhe fornecendo habilidades mágicas como forma de retribuir os favores que Pyxaĩ fez a eles no início da narrativa. Ao final, Pyxaĩ vinga-se de seus algozes e vive como herdeiro e genro do rei.

Uma característica que marca as narrativas de Pyxaĩ entre os Guarani é que, diferente de Peru, ele parece enganar quase que sem querer. Seu êxito e ascensão aparecem como consequência direta ou indireta dele fazer o que lhe pedem. Se quem pede o faz sem más intenções, a colaboração de Pyxaĩ é depois recompensada pelos aliados que outrora ele ajudou. Contudo, se aquele que demanda algo o faz com intuito de enganá-lo, ele devolve a enganação por meio de uma aparentemente ingênua compreensão literal do pedido, tal qual personagens de desenho animado e comédias, que desviam sem querer das investidas de seus algozes, gerando situações cômicas com suas escapadas involuntárias e o infortúnio dos agressores. Sendo Pyxaĩ de partida um desafortunado, com os pés carcomidos de feridas, de família muito pobre e tendo de submeter-se a trabalhos subalternos, sua sorte tem um princípio compensatório, que termina por dar às suas narrativas a aparência de histórias de ascensão.

Vejamos agora, para voltarmos a Peru Rimã, um trecho da narrativa que apresenta os dois como irmãos. Embora isso me pareça pouco consensual entre os Guarani, há um contraste nessa composição que não deixa de replicar de algum modo as oposições apresentadas anteriormente e que situam Peru como o irmão ou um dos irmãos enganadores do demiurgo Nhanderu Tenonde.

O trecho a seguir é justamente o início da série de episódios que Vera Mirĩ narrou e que termina com “a partida impossível” e a entrada clandestina de Peru Rimã na morada de Nhanderu, que vimos anteriormente.

114 Como exemplo desses *kaujo*, há uma versão em guarani coletada por Dooley (mimeo) e também duas coletadas por Pereira (2014, pp. 279, 280).

Ijypyrā ma, oiko raka'e, Peru Rimā oiko raka'e. Ha'e py jojou, nhovaexi, Pyxaī reve, va'eri ha'e py ndoikuaai tyvya.

Tempos atrás vivia uma pessoa chamada Peru Rimā. Ele se encontrou com Pyxaī, mas não sabia que ele era seu irmão mais novo.

(...)

(...)

Inharandu py je mokoive, ne, tanto Pyxaī, tanto ele, Peru Rima, inharandu ma je ha'e kuery

Os dois são espertos, né. Tanto Pyxaī, como ele, Peru Rimā, eram sabidos.

Ha'e vy py je tyke'y oporandu ityvy pe: "ha'vy, mba'e tu ndee rejapo jepi ra'e, mba'e xagua rupi pa Nhanderu nembou?", he'i

Então, o irmão mais velho perguntou para o seu irmão mais novo: "é o que você faz geralmente? Para que tipo de coisas Nhanderu te mandou nesta terra?"

"Xee, aipoa'ea rami, xee ma ajoapo porāa rupi ma xee aiko", he'i, "va'eri o que xeakā re va'e rei aikuaa avi." Ha'e vy je oporandu ityke'y pe: "ha'vy ndee?"

"Como eu digo, eu vivo fazendo o bem para os outros", disse [Pyxaī]. "Mas o que vier na minha cabeça, eu sei como lidar". Então, perguntou para o seu irmão mais velho: "é você?"

"Xee ma, xee ma ajokore va'ety ae, nanhomi mo'ai. Xee ma ha'e rami rive py aiko", he'i.

"Eu sou um enganador, não vou me esconder disso. Eu só vivo desse jeito", disse.

"Ha'e rire je anhete" aipo e'i, "então ma xexy omombe'u xevy pe ke petei xeryke'y oiko", he'i, "va'e ri xee ma aikuaa mava'e pa xeryke'y."

"Então, é verdade: minha mãe me disse que tenho um irmão mais velho, mas eu sei quem é esse meu irmão".

Ha'e rā je oporandu: "Mava'e tu?", he'i rā: "Ndee!", he'i Peru Rimā pe. "Ndee py xeryke'y reiko", he'i.

Então perguntou: "Quem?", e ele respondeu a Peru Rimā: "Você! Você é meu irmão mais velho."

Em seguida¹¹⁵, os irmãos vão à casa de Pyxaĩ, na qual está a mãe de ambos, já velhinha. Lá, Pyxaĩ deixa Peru Rimã encarregado de cuidar da mãe, dar banho e alimentá-la, enquanto sai para trabalhar. Peru Rimã esquentava água para o banho em um panelão, mas não espera a água esfriar e coloca a mãe dentro, que morre na hora¹¹⁶.

Peru Rimã tenta enganar o irmão em sua volta, deixando a mãe na cama como se estivesse viva. No entanto, Pyxaĩ logo descobre que ela está morta e, sem zangar-se com o irmão, resolve fazer a partilha dos bens. Nesse momento, cada um segue seu caminho e a narração passa a concentrar-se em Peru Rimã.

Embora a história comece descrevendo-os pela semelhança, pelo fato de ambos serem espertos e conseguirem se dar bem diante dos problemas, no diálogo em que se apresentam há uma clara oposição. Digamos que, interpretando as respectivas apresentações à luz dos demais *kaujo*, enquanto Pyxaĩ “faz o bem sem olhar a quem”, Peru Rimã “faz o mal sem olhar a qual”. As consequências, no entanto, podem inverter-se em relação às intenções iniciais. As ações reprováveis de Peru podem ter resultados positivos, assim como o bem que Pyxaĩ faz pode redundar em agressões fatais.

Ou seja, dado que são personagens marcados pela ambiguidade, é necessário que sejam postos em relação para que suas diferenças apareçam de forma mais acentuada. Creio que a principal diferença entre Peru Rimã e Pyxaĩ reside no fato de que o segundo faz essa passagem do herói desfavorecido ao privilegiado, derrotando seus antagonistas e consolidando-se como um chefe (ou genro do chefe) na ordem política. Peru Rimã, ao que parece, jamais se consolida na ordem sociopolítica, é antes um conjurador de ordens, desestabilizador de poderes. Essa é sua ação política e seu movimento. Ao final de cada engano, ele retorna a sua condição inicial de andarilho e assim vai enganando novamente. Seu ciclo de enganação é interrompido apenas pela punição divina, que o mantém ocupado contando grãos que jamais terminam.

Desse modo, se, em oposição ao demiurgo Nhanderu Tenonde, há um irmão enganador, que pode ser uma sobreposição entre Xariã e Peru Rimã, ou os dois como irmãos distintos, em que Peru Rimã é uma variação mais exagerada na caracterização de enganador, Pyxaĩ, sendo aquele que “faz o

115 Já demonstrado o contraste inicial entre os dois personagens, resumirei essa parte final do trecho a fim de não alongar demais a citação.

116 Por não saber esperar e, assim, matar de modo desastrado a mãe, novamente Peru Rimã se aproxima de Jaxy (Lua), que de forma também estabonada e afoita em sua vontade de mamar destrói o corpo da mãe que estava sendo recriado por seu irmão Kuaray (Sol).

bem”, talvez se situe menos como uma variação do enganador Peru Rimã do que aponte para algumas características de personagens demiurgos.

Pyxaĩ, de fato, está longe de ser um deus, um grande feiticeiro transformador etc. como os demiurgos clássicos. Contudo, suas narrativas possuem uma estrutura sugestiva: homem feio e deformado (*pyxai*), casa-se com uma mulher notável (princesa), vive na abundância (casa do rei), é alvo da inveja de parentes (irmãos mais velhos ou filhos do padrinho), supera os adversários (provas em que é ajudado por animais) e vinga-se deles (morte dos adversários). Tal estrutura remete, ainda que de modo discreto, às histórias de Lince, conforme as analisou Lévi-Strauss (1993 [1991]).

Segundo demonstra o mestre francês, os demiurgos Lince, na América do Norte, e Maíra-Pochy, entre os antigos Tupinambá da América do Sul, possuem trajetória similar. Este último, por exemplo, inicia sua vida como um escravo ou servo, feio e deformado. Possuía, entretanto, poderes mágicos. Certa feita, ao dar um peixe para a filha de seu senhor, ela fica grávida e o filho nasce. Todos os homens são reunidos para se descobrir quem é o pai. Para isso, observam de quem a criança aceita os arcos e as flechas, algo que acaba indicando Maíra-Pochy. Contrariados, todos se afastam do casal, mas ele vive em um lugar de abundância, enquanto os demais, na penúria. Mesmo sendo convidados para compartilhar da boa situação em que vive, os outros permanecem invejosos e tentam pilhar as roças do anfitrião. Maíra-Pochy os transforma em animais e, desgostoso da vida, abandona tudo e vai para o céu.

Para melhor efetuarmos a comparação, vejamos rapidamente mais um *kaujo* de Pyxaĩ, coletado por Pereira (2014, pp. 279, 280) em uma aldeia guarani fluminense e que se enquadra em um dos dois tipos cujo resumo da trama expus anteriormente. Embora seja uma variante reduzida, tem aspectos notáveis para a aproximação agora desenvolvida.

O pobre Pyxaĩ trabalhava recolhendo lenha. Durante a tarefa, ele encontra uma cobra que lhe pede para que levante a cabeça dela com um pau. Em agradecimento, ela lhe dá esse pau e diz que é mágico. Usando ele, a lenha se junta sozinha e Pyxaĩ a leva voando para casa. Enquanto isso, o Rei faz uma competição para ver quem conseguiria fazer sua filha rir, já que ela nunca o fazia, prometendo que o vencedor se casaria com ela. A Princesa, então, vê Pyxaĩ passar voando sobre sua lenha, acha engraçado e ri, pois jamais havia visto nada assim antes. Após rir, ela fica grávida e logo tem um filho que nasce com os dedos grudados. Todos os homens¹¹⁷ são chamados

117 Os irmãos de Pyxaĩ são citados brevemente nessa versão, mas não possuem função específica para além de compor o grupo genérico de homens que não conseguem fazer a princesa rir e tampouco são reconhecidos pela criança como pai.

para descobrir quem é o pai, que seria revelado ao fazer os dedos da criança se descolarem quando pusesse a mão nela, o que não ocorre com ninguém, exceto com Pyxaĩ, sendo ele declarado pai e passando a viver na casa do Rei.

Além das aproximações gerais já levantadas, as semelhanças mais surpreendentes com a história de Maíra-Pochy que despontam nessa versão são o modo mágico como a Princesa engravida¹¹⁸ e o motivo da revelação da paternidade. Além disso, se seguirmos outras variantes desse *kaujo*, veremos também que os irmãos invejosos tentam prejudicar o herói, que já está casado (remetendo à pilhagem que sofre Maíra-Pochy) e são em seguida punidos por ele. Já os animais que são seus auxiliares cumprem também o papel de fornecer a Pyxaĩ poderes mágicos. Assim, embora ele não transforme ninguém em animal, é transformado por eles, adquirindo esses poderes que permitem superar os desafios e agressões lançadas contra si.

Desse modo, as outras variantes complementam essas aproximações que situam Pyxaĩ nas proximidades desses personagens demiurgos das mitologias ameríndias, enquanto que Peru Rimã, como vimos, está sobreposto implícita ou explicitamente à figura de uma divindade enganadora. Contudo, antes de seguir, vale mais um comentário sobre as relações entre estes dois pares de irmãos: Kuaray / Jaxy e Peru Rimã / Pyxaĩ.

Ainda que a aproximação entre Peru Rimã e Jaxy tenha ficado destacada, a exemplo do que disse Karaĩ Mirĩ que, ao narrar a história de Kuaray e Jaxy no Capítulo 1, explicitamente ligou este último a Peru Rimã, é possível também vermos algumas interessantes inversões. Kuaray (Sol), demiurgo central na cosmologia guarani, aproxima-se de Peru Rimã na medida em que ambos são artífices conscientes de suas ações e quase sempre têm sucesso nelas; são, digamos, o polo mais forte em relação ao outro irmão. Jaxy e Pyxaĩ, entretanto, fazem as coisas quase que sem querer, com pouco domínio sobre os resultados de suas ações. Nesse sentido, nem Pyxaĩ é naturalmente identificado como um demiurgo, nem Jaxy (ao menos entre os Guarani Mbya) pode ser facilmente classificado como um enganador¹¹⁹, no sentido estrito do termo.

¹¹⁸ Esse modo quase que instantâneo de produzir a gravidez ocorre nas narrativas de dois importantes demiurgos guarani: Kuaray (Sol) e Tupã Ra'y (Jesus), e aponta para uma forma assexuada de reprodução entre as divindades. Cf. Pierri (2013).

¹¹⁹ Razão pela qual Pierri (2013, p. 40) prefere usar o termo *trickster* para se referir a Jaxy, e não “enganador”, pois, o primeiro mantém um dos sentidos do termo original *decepteur*, referente à frustração de expectativas, algo que a substituição por “enganador”, no caso específico de Jaxy, terminaria por obliterar, ao contrário de Peru Rimã, em que o epíteto de “enganador” exprime plenamente suas características.

Dessa forma, é possível estabelecermos uma relação entre esses pares como se Peru Rimã e Pyxaĩ fossem versões historicamente atualizadas de Kuaray e Jaxy, revelando algumas implicações políticas nesse movimento. A figura do demiurgo, que no modelo mítico é o modificador e instaurador de novas ordens políticas por excelência, é atualizada para uma posição fraca, que menos modifica a ordem do que a adere por acaso, à despeito de suas intenções. Já o *trickster*, deixa de ser quem apenas frustra por inabilidade, para se tornar um insuperável gênio da enganação. Essas inversões, portanto, me parecem reflexões que os Guarani fazem por meio de suas narrativas que expressam as diferentes possibilidades e eficácias de agir politicamente no mundo de hoje. Assim, do ponto de vista guarani, um demiurgo fraco e dependente da sorte indica a atual dificuldade de confrontação e instauração de uma nova ordem política. Já o maior investimento na figura do enganador sugere um modo mais eficaz para lidar atualmente com o poder, mas abrindo mão de reformar ou instaurar uma nova ordem política no lugar, fazendo do engano uma insubordinação contínua. Voltaremos a isso mais adiante.

Contos ibéricos, mitos guarani

Alcançamos, portanto, condições de afirmar com mais propriedade que esses personagens, que à primeira vista seriam em suas origens e motivos meras influências de tradições folclóricas exteriores ao mundo ameríndio, estão inegavelmente articulados à lógica da mitologia indígena e, mais especificamente, guarani. Resta, no entanto, analisarmos melhor algumas características dessa articulação lógica e a potência crítica que essas atualizações fornecem às narrativas mitológicas guarani. Iniciemos com mais considerações sobre a figura do enganador, retomando a oposição entre Peru Rimã e Pyxaĩ.

Há um contraste entre o modo claro e mais explícito em que ocorre a identificação de Peru Rimã com o papel de enganador e mesmo sua associação a uma divindade *trickster*, com a forma um tanto mais escamoteada e nebulosa com que se pode chegar à relação de Pyxaĩ com as narrativas de demiurgos. Ele sequer efetua bem tal papel, suas únicas ações relevantes como demiurgo são produzir uma gravidez mágica e a punição de seus maléficos adversários (que, em geral, são seus próprios parentes) depois que ascende ao poder.

Essa percepção destacada da função do *trickster* acentua-se quando lembramos do caso Krahô em que Lua (Pudleré) é facilmente associado a Pedro Malasartes. Outro personagem da mitologia ameríndia que poderia muito bem ser sobreposto à figura de Peru Rimã, é Kone'wo, cuja série de aventuras, composta quase unicamente de enganações, foi colhida pelo

etnólogo alemão Koch-Grümbert (1924, pp. 140-148) entre os Pemon, próximos à região das Guianas.

Enganador por excelência da onça, algumas das burlas de Kone'wo podem ser encontradas como episódios de variantes de Peru Rimã. Entre eles, a história do sujeito que finge comer os próprios testículos, episódio que é incorporado por Mário de Andrade em *Macunaíma*¹²⁰, e aquele que o enganador simula segurar uma enorme pedra inclinada, episódio cuja versão contemporânea eu ouvi atualizada sob a forma de um muro supostamente prestes a cair, que o enganado se vê impelido a segurar quando o *trickster* inventa uma desculpa para ir embora e não mais voltar.

A razão dessa fácil identificação da figura do enganador e também sua potência multiplicadora, capaz de relacionar, derivar e sobrepor uma miríade de personagens e episódios, parece-me relacionada a isso que Lévi-Strauss aponta sobre a importância metafísica que os mitos dão ao enganador. Para relembrarmos, cito-o novamente: “ele [o enganador] sempre está no seu papel, tanto quando extrai o menos bom do melhor, como quando nele introduz o pior” (Lévi-Strauss, 1993 [1991], p. 54). Assim, o enganador possui uma função, digamos, mais facilmente identificável e seus motivos e variações multiplicam-se amplamente. Trata-se de uma conformação que, por um lado, tende a perder estabilidade estrutural em outros aspectos da narrativa que não a função do personagem enganador (são muitos episódios, motivos etc.), mas, por outro, aponta para uma grande capacidade de atualização de termos. É justamente essa capacidade atualizadora e as formas lógicas que constituem seu mecanismo de operação que possibilitam ao enganador funcionar como uma singular arma de crítica política. Antes de desenvolver tal conclusão, é necessário que abordemos de modo mais direto a questão do empréstimo e da incorporação de elementos europeus no contexto da mitologia ameríndia.

No início deste capítulo, na ocasião em que apresentei o personagem Peru Rimã, cito em nota suas origens segundo os estudos do folclore ibérico, que o relacionam ao nome do pícaro Pedro de Urdemalas. Além dele, há a uma porção de epítetos de *tricksters* não ameríndios que espalham-se do Brasil para Europa, passando sobretudo pelos pícaros ibéricos, até a África, e que poderíamos também associar a Peru Rimã: João Grilo, João Ratão, Lazarillo

¹²⁰ Os Guarani, para quem mostrei a versão cinematográfica de Joaquim Pedro de Andrade, apreciaram intensamente e aos risos a história do herói sem nenhum caráter, cuja trama é repleta de episódios de enganação, engodos e situações cômicas que lhes parecem extremamente familiares.

de Tormes, Gusmán de Alfarache, El Buscón, Estebanillo Gonzalez, Till Eulenspiegel, Uhlakaniana.

Também Koch-Grümbert (1924, pp. 297-301) vê nas histórias do enganador Kone'wo elementos que ele considera provável que tenham origem ou influência europeia ou africana. No entanto, segundo o autor, as histórias de animais de características muito diferentes entre si em que o fraco vence o forte por meio da astúcia têm distribuição universal.

Em *História de Lince* (1993 [1991]), Lévi-Strauss dedica um capítulo – intitulado “Mitos indígenas e contos franceses” – a discutir a presença de elementos de contos franco-canadenses na mitologia indígena da América do Norte. A argumentação de Lévi-Strauss concentra-se, de um lado, em demonstrar que nem todas as semelhanças com os contos europeus são oriundas das influências pós-conquista. Elas de fato existem, mas, assim como a hipótese levantada por Koch-Grümbert sobre a universalidade do motivo do fraco que usa da astúcia para superar o forte, as semelhanças entre tradições díspares seriam fruto não apenas de uma difusão muito antiga – de itinerário e cronologia irrecuperáveis –, mas também das “propriedades inerentes ao pensamento mítico, dos constrangimentos¹²¹ que limitam e orientam seu poder criativo” (Lévi-Strauss, 1993 [1991], p. 171). Além disso, e articulado a essa última formulação, Lévi-Strauss evidencia como a incorporação nos mitos de elementos claramente provenientes da cultura europeia – constituindo uma prática preexistente de intercâmbio entre os diversos povos ameríndios – nada tem de fortuito:

[os empréstimos] situam-se numa longa história de intercâmbios entre as tribos, ao longo da qual as transformações que o pensamentos mítico realiza espontaneamente já tinham

121 Uma das formas com que Lévi-Strauss abordou a lógica de transformação dos mitos é por meio da “fórmula canônica do mito”. Ainda que um enfoque tão preciso nos temos das narrativas aqui apresentadas nos escape, creio que é importante apontar o alcance assombroso de sua aplicação. Almeida (2008), ao analisar detalhadamente o debate relacionado a essa ideia de Lévi-Strauss, demonstra o modo admirável como essa fórmula descreve as transformações das narrativas mitológicas, articulando as passagens entre estrutura e história: “Na fórmula canônica, o ‘último membro’, aquele no qual ocorre uma ‘dupla torção’, conecta narrativas relacionadas entre si na temporalidade real. As transformações no tempo histórico não se reduzem à mera diacronia simbólica das estruturas de pensamento. Isso porque – da mesma maneira como uma máquina pode ser vista formalmente como pura estrutura reversível em um tempo abstrato, mas é sujeita às leis da termodinâmica e é condenada ao aumento de entropia ao ser considerada no tempo real da história –, as formas da lógica mítica são sujeitas às injunções da infraestrutura e à capacidade revolucionária da mente humana, que consiste em poder transpor as fronteiras da experiência sensível e se projetar rumo ao desconhecido” (*idem*, p. 180)

produzido muitos de seus efeitos. Os índios adotaram contos de origem europeia porque estes completavam ou reforçavam tais efeitos (Lévi-Strauss, 1993 [1991], p. 171).

Se, como conclui em seguida o autor, as incorporações de temas e personagens ocorrem de forma mais intensa em determinados domínios mitológicos, enquanto que outros permanecem relativamente mais protegidos, as narrativas protagonizadas pelos enganadores¹²² parecem constituir justamente um desses domínios em que a potência de incorporar e atualizar elementos, “que sob aspectos variados, já estavam ou poderiam estar presentes” (p. 177), permite ao mito enfatizar e/ou complementar movimentos e princípios subjacentes.

Nesse sentido, a “confusão” que Melatti (2010) atribuiu a seus interlocutores krahô que associavam características e histórias de Pedro Malasartes ao *trickster* Lua (*Pudlure*) nada tem de arbitrária, pelo contrário, trata-se da percepção de que os motivos e predicados de Malasartes reforçavam os atributos já existentes de Lua – ele, assim, pode “se fazer mais Lua” por meio de sua atualização malasartiana, que fornece elementos cuja necessidade já se fazia sentir no processo de reprodução do mito nos novos contextos de sua existência.

O enganador não atua apenas nos tempos de criação mítica do mundo, sua função de desfazer ações, misturar o “bom” e “ruim” e conjurar ordens políticas – e não aderir ou fundar elas (Peru Rimã é também um anarquista!) – são tarefas que se fazem necessárias justamente na duração desse mundo de domínios e seres apartados em que vive a humanidade, em que a morada das divindades está separada da dos humanos. Portanto, o enganador deve seguir atuando mesmo depois da criação mítica da terra, até seu momento avesso: esse fim de mundo contínuo que é a América pós-conquista, em que vigoram os desmandos dos brancos, que inclusive, segundo os Guarani, também tiveram seu demiurgo (Tupã Ra’y), mas os próprios brancos o perseguiram e tentaram matá-lo (Pierri, 2013).

Logo, as tarefas de enganador necessitam que ele atualize continuamente seus elementos de atuação, acrescentando na crítica mitológica à “predação da onça”, a crítica à “predação do *jurua*”. Os alvos do enganador passam a ser não apenas as poderosas figuras presentes na cosmopolítica ameríndia,

122 Lévi-Strauss, em seu diagrama final de *História de Lince*, aponta que um dos lados desse esquema gráfico refere-se justamente às narrativas do *trickster* Coiote e dos mitos da captura dos ventos, como uma série mítica cuja construção “oferece uma espécie de decalque da cadeia sintagmática dos contos franco-canadenses” (1993 [1991], p. 183).

o xamã, a onça¹²³, o sogro, o espectro dos mortos, os “espíritos-donos”¹²⁴, mas também aquelas oriundas do mundo *jurua*: rei, padre, fazendeiro, juiz, político etc. (a lista poderia ir longe...) e suas relações de dominação expressas na religião, trabalho compulsório, contratos, negociatas, e tantos *kuaxia*¹²⁵ (papéis).

A enganação, ao perpetuar-se nas narrativas míticas, demonstra assim sua eficácia não só como tema que explicita uma conjuração do poder político por meio da linguagem, mas em seu próprio movimento de transformação. Os múltiplos nomes e embustes incorporados ao longo do tempo e do espaço pelo enganador fazem dele a mais esquiva das figuras. A enganação, assim como o humor a ela associado, cria um espaço de ambiguidades que permite ao sujeito agir e deslocar-se diante do jugo de forças coercitivas, atuando assim como uma potente arma crítica capaz de lidar com as transformações históricas que o poder político opera.

Como me contou uma liderança guarani, o que mais lhe atraía nas histórias de Peru Rimã era esse mundo possível que elas inspiravam, em que um Guarani, por meio da astúcia, superava o poderio *jurua*, talvez não como um habitual guerreiro *xondaro*, mas com o engenho da enganação (*mbotavy*).

Ao longo deste capítulo, a enganação, encarnada principalmente na figura de Peru Rimã, revelou-se um processo destacado de mediação entre os sujeitos que habitam o cosmos. Não é fortuito, portanto, que muitos Guarani concebiam Peru Rimã como uma divindade *trickster*, irmão rival de Nhanderu Tenonde, pois seu papel é necessário desde a gênese do mundo. No entanto, para além do processo de criação e diferenciação do cosmos, a enganação também é atualizada enquanto ação política capaz de operar no mundo já habitado majoritariamente pelos brancos, também chamados pelos Guarani Mbya de *heta va'e kuery* (aqueles que são muitos). Sua eficácia

¹²³ A onça, o temível e mais forte predador, é um alvo constante da enganação dos *tricksters*, como nos tantos mitos do Kune'wo dos Penon e do Ka'i (o macaco) guarani.

¹²⁴ Os Guarani dizem *ija kuery*, traduzido por eles como “os donos”, sujeitos não humanos, senhores específicos de determinados lugares ou coletivos de animais, vegetais, artefatos ou mesmo humores, como a raiva e a preguiça. Seu papel é zelar por seus protegidos e animar sua existência. A importância desses “donos” na cosmologia guarani é imensa, mantendo relações de agressividade ou não com os Guarani, que podem utilizar suas agências na caça e na produção de seus corpos por meio de afecções presentes entre os seres nos quais se constituem seus domínios. No Capítulo 3, voltaremos a esses personagens para olhar de modo mais detalhado para as distintas relações de maestria entre os Guarani.

¹²⁵ *Kuaxia* é como os Guarani denominam o papel em geral e os tantos documentos que regem o modo de vida dos não indígenas.

está na capacidade de relacionar termos opostos, gerar duplicidades de sentido, que terminam por solapar o poder político em seu movimento de coerção. Nesse sentido, a enganação (*mbotavy*) funciona como esquiva (*jeavy uka*), utilizando o movimento prévio de ataque contra ele mesmo.

Para os Guarani, assim, poderíamos dizer que se a esquiva é um modo particular de produzir engano com o corpo, enganar, em geral, é uma forma eficaz em enfrentar o poder político enquanto coerção.

Contudo, a disputa de poder que permeia os enganos operados por Peru Rimã não possui como único efeito não se deixar submeter. A enganação pode, em diferentes graus, resultar também em coerção, e é isso o que sugerem alguns dos episódios em que a face amoral de Peru fica mais evidente. O que irá ocorrer com as vítimas de seus enganos pouco lhe importa, às vezes ele coloca-se inclusive na posição de subjugar-las. Assim, a enganação também se constitui como uma armadilha, um movimento que possui a potência da captura.

Essa variação entre o caráter libertário da enganação e o seu caráter de armadilha será importante para as próximas questões discutidas em outros âmbitos de narrativas em que aparece a disputa de poder, contextos em que a enganação também pode ser posta em prática pelo polo mais forte da relação, compondo a dinâmica de produção e transformação de corpos e coletivos que marca a cosmopolítica guarani.

Imitação e sedução

Analizando algumas narrativas guarani de criação do mundo, Pierri (2013) destacou o contexto de disputa de poder que existia entre os irmãos rivais Nhanderu Tenonde e Xariã. A este último é atribuída a criação de diversos seres que seriam variantes de alguns gerados por Nhanderu Tenonde, seu irmão mais novo e com quem queria competir durante a criação da primeira terra (Yvy Tenonde), imitando algumas de suas criações. Contudo, imitar, como ressalta o autor, não é outra coisa senão uma forma de transformar, e isso também vale para todos os casos de imitação aqui comentados. Vejamos esse trecho em que Ladeira (2014 [1992]) descreve algumas dessas criações de Xariã:

Conforme explicação de alguns Mbya, Anhã quis ser mais criativo que Nhanderu, inventar mais coisas. Para tanto, baseou-se nas criações de Nhanderu, exagerando suas formas e cores. Entre as plantas, Anhã “inventou” as raízes coloridas como a beterraba, a cenoura. As verduras como a couve, o repolho, e outras folhas são a imitação das plantas e ervas dos matos usadas como remédio. (...) Entre os animais de Anhã, estão sobretudo os ferozes, entre os quais as cobras venenosas, diversas aves e felinos. (Ladeira (2014[1992], p. 169)

Nesse sentido, eu acrescentaria que o pano de fundo de disputa de poder que envolve esse processo de imitação/transformação propicia uma variação entre intenções e resultados em que a enganação aparece também como um mediador-chave.

As imitações descritas anteriormente são enganosas, portanto, em dois sentidos. Primeiro porque suas diferenças podem enganar, quer dizer, produzir engano em outrem. Por exemplo, uma cobra venenosa (criação de Xariã) que imita uma não venenosa (criação anterior de Nhanderu Tenonde) produz um engano que pode ser fatal. E segundo, como se pode depreender das irredutíveis diferenças nesse processo de imitação, é que não se tratam de imitações propriamente ditas. Ou seja, elas simplesmente e necessariamente fracassam como imitações. Assim como também fracassam os irmãos *tricksters* ao tentarem imitar o outro: Jaxy fracassa em relação a Kuaray, e Xariã fracassa em relação a Nhanderu Tenonde. As imitações são em si mesmas e só podem ser um *engano*.

Assim, creio importante enfatizar que a disputa de poder, pano de fundo que parece operar nessas transformações, funciona como condição ideal, ainda que não necessária, da enganação (*mbotavy*). Como busquei apontar algumas páginas antes por meio de algumas narrativas de Peru Rimã, o

engano alimenta-se da ganância. Pois, assim como na esquiva (*-jeavy uka*), e aqui sua raiz comum (*avy*) novamente as aproxima, é a pretensão e o desejo de submeter – ou ser submetido (como ocorre na sedução do *-jepota*¹²⁶) – que funcionam como combustível desses processos. Ou seja, a produção do “erro” (um dos significados do radical *-avy*) é alimentada pelo movimento já iniciado pela vítima da esquiva ou do engano.

É importante lembrar também que independentemente das variações relativas às perspectivas em jogo, isto é, se o resultado da enganação subjugação (funcionando em seu caráter armadilha) ou liberta (como uma esquiva), ela tem sempre ao menos uma positividade garantida: é produtora de novas variantes no mundo.

Vejamos agora mais alguns casos de enganação relacionados à criação de uma imitação, uma imagem, ou mais um especificamente, um duplo. Em Pierri (2013), há uma narrativa guarani que conta a história de um demiurgo enviado para ensinar os brancos, conhecido entre os Guarani por Tupã Ra’y (correlato de Jesus entre os não indígenas). Em meio à história, há um comentário do narrador sobre o engano que um duplo de Tupã Ra’y, uma espécie de *xondaro* e auxiliar que o acompanhava, produziu nos brancos que tentavam assassiná-lo. Estes o confundiram com sua imagem, seu duplo: “*Oãga ri ma ojapo raka’e, ombotavy aguã jurua kuery* / Fez apenas uma imagem dele, para enganar os brancos” (*idem*, p. 79). Trata-se de um processo em tudo similar ao que um *xeramoĩ* do filme *Desterro Guarani* (Ferreira; Ortega, 2011) diz sobre a morte do herói de guerra Sepé Tiaraju. A coalizão ibérica que expulsava os Guarani de suas terras da margem oriental do rio Uruguai em meados do século XVIII acreditava haver matado seu líder, quando, segundo o ancião, Sepé havia enganado (*ombotavy*) a todos: “*Ojuka merami rive, jurua kuery ombotavy rive aguã* / Apenas parecia que o mataram, foi só para enganar [os brancos].” A *kunhã karai* ao seu lado, complementa a fala, indicando o destino celeste de Sepé: “*ogueraa raka’e orejekupe* / [os Nhandêru] levaram nosso guerreiro protetor”. Além disso, esse comentário sugere uma relação entre o engano produzido por Sepé Tiaraju contra o exército ibérico e a migração às moradas celestes, genericamente identificadas como Yvy Marã E’y (Terra Sem Males). Ou seja, há aqui uma relação possível entre o movimento de migração cosmológica e a produção de engano no inimigo através desse deslocamento ao mesmo tempo corporal (a maturação do *aguyje*) e espacial, algo análogo ao *-jeavy uka* (esquiva) na dança do *xondaro*. Tentarei analisar melhor essa possibilidade no Capítulo 4.

126 Mais adiante no próximo item descrevi um caso desse processo de transformação corporal e troca de perspectiva.

No entanto, como aponte antes, a enganação não serve apenas para evitar capturas, mas também para proporcioná-las. Assim, é comum ouvir também dos Guarani sobre como os brancos os enganaram, tanto no passado, com os inúmeros esbulhos territoriais em nome da catequese cristã ou outras cínicas propostas, como no presente, com as variadas obras de infraestrutura que ignoram seus direitos constitucionais. Além disso, o engano como captura aparece também nas relações entre os Guarani e os diversos seres que habitam as matas (*ka'aguy rupigua kuery*), questão que veremos em seguida.

Ojepota e engano

Se o neoevolucionismo afirmou sua originalidade, é em parte em relação a esses fenômenos nos quais a evolução não vai de um menos diferenciado a um mais diferenciado, e cessa de ser uma evolução filiativa hereditária para tornar-se antes comunicativa ou contagiosa. (...) o movimento não se faz mais apenas ou sobretudo por produções filiativas, mas por comunicações transversais entre populações heterogêneas. (...) O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. (Deleuze; Guattari, 1997 [1980], p. 15)

As simbioses e transformações que a transversalidade genética do neoevolucionismo descreve e cujos dados empíricos não cessam de admirar a ciência moderna¹²⁷ são há muito consideradas pelos Guarani como um modo no processo de especiação¹²⁸. Na etnografia, desde ao menos Cadogan (1997 [1959])¹²⁹, já é possível atestarmos entre os Guarani uma quantidade

¹²⁷ A recente descoberta de um pulgão que realiza fotossíntese tem como principal hipótese a transposição de genes de uma espécie vegetal, que, de algum modo, foram incorporados pelo pulgão. (*transferência lateral durante a evolução*). Disponível em: <<http://www.nature.com/articles/srep00579>> Acesso em: 16 set. 2016.

¹²⁸ “De todas las especies animales dicen que hay un ejemplar monstruoso, fantástico, la mayoría de los cuales viven solos, en lugares solitarios, y no se procrean” (Cadogan, 1997 [1959], p. 174, grifo meu). Como o grifo busca atentar, a reprodução aqui não é filiativa.

¹²⁹ Também Nimuendaju, embora não as transcreva, cita a profusão dessas narrativas: “As lendas aqui transcritas não esgotam em absoluto a mitologia dos Apapocúva. Não

significativa de narrativas relacionadas a transformações em diferentes animais e seres.

Nos contos coletados pelo etnólogo paraguaio há histórias sobre transformações em porco-do-mato (*koxi*) em razão de desobediência de ordem paterna, brigas com monstros antropomorfos, casamentos com espíritos-dono, sereias etc. Trata-se de uma parte considerável da obra de Cadogan e que está dedicada a esse aspecto horizontal da cosmologia guarani, cujo mote principal relaciona-se justamente com as formas de aliança intensiva (Deleuze e Guattari) que Viveiros de Castro também vai chamar de “aliança demoníaca”, essa que funciona na contramão da aliança dita clássica do estruturalismo:

Há a aliança extensiva, cultural e sociopolítica, e há a aliança intensiva, antinatural e cosmopolítica. Se a primeira distingue filiações, a segunda confunde espécies, ou melhor, contraefetua por síntese implicativa as diferenças contínuas que são atualizadas, no outro sentido (o caminho não é o mesmo nos dois sentidos), pela síntese limitativa da especiação descontínua (Viveiros de Castro, 2007, p. 119).

Há entre os Guarani com quem convivo uma profusão de narrativas sobre *-jepota*¹³⁰, um processo de aliança com seres outros que culmina em uma transformação corporal.

Não são apenas narrativas circunscritas a um tempo longínquo, um passado mítico – ao contrário. Muitas delas são de casos que ocorrem no presente ou em um passado muito recente. Há inclusive fotos que circulam entre os celulares dos Guarani de corpos de parentes que estavam em processo de *ojepota*. Ouvi histórias de *ojepota* em sapo, cobra-cega, seres monstruosos e, principalmente, em onça.

me detive, deliberadamente, nas lendas dos demônios da natureza que correspondem ao *Caipóra* e *Ujára* dos Tupi. Poder-se-ia compor vários volumes com as narrativas de animais e homens-animais, mais ou menos fabulosos. Aí aparecem o *teju-jaguá*, o lagarto-jaguar, e o *tatú-jaguá*, o tatu-jaguar; e ainda um monstro fabuloso, humanoide, com longas garras afiadas que cortam tudo o que tocam [creio ser o *ava poapē*], além de dois irmãos ogros antropófagos. O mito ainda fala de anões, *taguató-rembiuú*, ‘comida de gavião’, por serem tão pequenos que caem presa das aves de rapina; de uma horda de mulheres que vivem sós (*cunã-tevíry*) e de homens disformes, que vivem sem esposas (*avá-tevíry*)” (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 109).

¹³⁰ Outro termo também utilizado para se referir a esse processo é *-jeko* me’ê, que pode ser traduzido como “entregar a própria vida”. Ver também Macedo (2011) para mais considerações e narrativas a respeito do *-jepota*.

Tais processos ocorrem, segundo me dizem os Guarani, quando o corpo está vulnerável e em seguida é alvo do desejo de algum espírito e/ou ser da mata. Os *ojepota* são normalmente gerados por alianças conjugais com outros seres e/ou espécies. Quer dizer, os seres veem a vítima do *ojepota* como seu cônjuge potencial, e se a vítima incorpora tal perspectiva, o processo se inicia.

Karai Mirĩ certa vez me contava sobre pessoas que eram capturadas por seres antropomorfos monstruosos, conhecidos por *ava poapẽ*, pois possuem garras com unhas imensas. Eu, então, indaguei sobre a razão da captura, no que ele foi explícito: “Muitas vezes é um *ava poapẽ* mulher, e ela quer levar para casar!”.

Em uma narrativa de *ojepota* contada por Karai Mirĩ e que adaptamos para curta-metragem¹³¹ em meio a uma oficina de formação audiovisual, o que ocorria era mais ou menos o seguinte:

Um jovem recém-casado andava muito pela mata olhando as armadilhas que havia feito. Certa vez, durante uma de suas caminhadas, é surpreendido por sua cunhada, irmã mais nova de sua mulher e ainda solteira. Esta tenta agarrá-lo de forma estranha, mas ele consegue desvencilhar-se e seguir seu caminho. A cunhada desaparece na mata.

O jovem dirige-se à casa em que mora com os sogros e conta o ocorrido, perguntando se a cunhada havia saído da casa em algum momento. Os sogros dizem que não, que ela havia permanecido todo o tempo ali. O jovem, então, resolve retornar à mata para conferir mais armadilhas e pede enfaticamente para que eles prestem atenção em sua cunhada e não a deixem sair.

Mais uma vez a situação se repete, no mesmo lugar, com a cunhada aparecendo, tentando agarrá-lo, ele se desvencilhando e seguindo seu caminho. Ao voltar para casa, ele comenta que novamente ela apareceu ali.

O sogro, então, esclarecendo que ela não havia se ausentado da casa, afirma que não é a cunhada quem ele está encontrando em suas caminhadas. “É um ser da mata”, diz. O sogro inicia uma fala de aconselhamento em que descreve os três momentos na vida dos Guarani em que eles estão com os corpos vulneráveis: na adolescência, quando nascem irmãos mais novos e no início dos

131 *Ojepota rai va'é regua: Sobre aquele que quase se transformou* (2012). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HTR8zgJUt-o>>. Acesso em: 16 set. 2016.

casamentos¹³². Nesses momentos, deve-se evitar caminhar nas matas e deve-se cuidar da dieta, entre outras coisas, correndo o risco de ser levado por seres da mata.

Em seguida, o sogro combina com os *xondaro* da aldeia uma emboscada no lugar em que a suposta cunhada normalmente aparece. Se isso não for feito logo, adverte o sogro, ele corre o risco de ser levado e nunca mais voltar a viver com os humanos.

Usando o protagonista como isca, assim que a suposta cunhada aparece, os *xondaro* disparam suas flechas, matando o ser, que revela ali seu corpo de onça.

O nome escolhido para o filme foi: Ojepota rai vai regua – Sobre aquele que quase se transformou.

Os Guarani Mbya normalmente se referem a esse processo já o conjugando na 3ª pessoa: *o-jepota*¹³³, pois trata-se quase sempre de narrativas de algo que se passou com outrem. Há também os momentos em que os mais velhos aconselham um jovem, dizendo que se fizer tal coisa ou tiver determinados comportamentos, “rejepotata!” (você irá transformar-se!), ou, em comentários jocosos diante de carnes mal cozidas ou cruas¹³⁴, como nos casos em que lhes são oferecidas algumas “comidas de jurua”, como sushi: “ajepotata!” (me transformarei!), eles dizem rindo.

É, assim, um acontecimento extraordinário e indesejado na socialidade guarani, pois trata-se, caso concluído o processo, da perda de um parente: sua morte social do ponto de vista dos Guarani.

Caracterizar esse processo como indesejado do ponto de vista dos que “perdem” a pessoa, aponta ironicamente para possibilidades de traduções mais literais do termo *-jepota* e que o ligam a “desejo”. O radical *-pota* está relacionado ao querer, ter apego a algo, desejar, e *je* é um pronome que indica função reflexiva do verbo. É possível traduzirmos *-jepota* para algo

132 Parece-me que todos esses momentos têm em comum a fertilidade sexual enfatizada: puberdade, início de casamento e gravidez/nascimento.

133 Vale acrescentar que um dos receios mais comuns dos Guarani de *-jepota* hoje é quando o *ojepota* inicia-se sem ninguém percebê-lo e completa-se apenas após a morte da vítima, cujo túmulo rachado e o cadáver incomum são os indícios definidores (é necessário queimá-lo nesse caso). Ou seja, pode haver um intervalo de tempo considerável entre o início do processo e sua conclusão. Nesse ínterim, a vítima alterna entre os dois contextos sociais, o de seus parentes guarani e o de seu cônjuge da mata, até quando for possível.

134 Voltaremos mais adiante no próximo capítulo à questão da comensalidade e transformação.

como “apegar-se”, “apaixonar-se”¹³⁵, o que deixa claro o aspecto central e contraditório que desejo e aliança têm nesse processo. Trata-se, pois, de uma troca de perspectivas em que uma aliança é desfeita (a com os parentes guarani) e uma nova é construída. Durante o *ojepota* um novo movimento de desejo é alavancado, um movimento a despeito das negativas e evitações que os aconselhamentos dos mais velhos sugerem quando descrevem os comportamentos indesejados no âmbito da socialidade humana e os riscos aí envolvidos.

O que vemos aqui é uma contraposição entre os movimentos de esquiva e enganação. Pois, a modalidade de engano que está em operação não serve à libertação, mas sim à captura. Trata-se da enganação-armadilha.

Os seres da mata e demais alteridades da plataforma terrestre usam do engano para efetivar o processo de transformação que fará a vítima passar de um coletivo de corpos/parentes para outro. A enganação pode concentrar-se em algum sentido da percepção, o visual (como no caso anteriormente descrito em que a onça/ser da mata aparece¹³⁶ como a cunhada), ou sonoro/verbal, expressos em cantos e chamados proferidos na mata. Segundo os Guarani, ouvir vozes durante caminhadas na mata é extremamente perigoso. A finalidade do ser que simula a voz ou canto humano pode ser incerta: fazer da vítima sua comida¹³⁷ ou seu parente (sexo e predação aparecem como processos equivalentes nessas transformações radicais), o certo é que sucumbir ao chamado redundará em abandonar o convívio dos parentes. Já os aconselhamentos dos mais velhos sobre os preceitos comportamentais, sobre o que deve ser evitado, e mesmo a atitude de concentração durante caminhadas na mata, apontam para uma disposição para lidar com esses

135 Cadogan (1997 [1959]) traduz *ojepota* pela expressão em espanhol “prenderse”, que mantém uma boa amplitude de significados para o caso: “Prender: 1. tr. Tomar una prenda como garantía de una deuda o como pago de un daño recibido. 2. tr. Ganar la voluntad y agrado de alguien. 3. prnl. Aficionarse, enamorarse de alguien o algo. Se prendó de aquel compañero suyo” (*Diccionario de la lengua española*. Disponível em: <<http://dle.rae.es>>. Acesso em: 16 set. 2016).

136 “*Hovaja rami ae ojeexauka*”. Uma tradução literal dessa expressão que descreve os encontros da onça-cunhada com o jovem guarani poderia ser: “Ela fazia-se ver como sua cunhada”.

137 As onças, segundo me contam os Guarani, são capazes de imitar sons de diversos animais, inclusive a voz humana. Esse é um de seus principais artifícios para enganar as presas. Ao ouvir tais sons, os Guarani dizem com uma leve preocupação ou mesmo atemorizados: *nhandejaryi ikuai ma ko’i rupi* (“Nossa avó está por aqui”). Chamar a onça de avó serve tanto para evitar pronunciar diretamente seu nome e atraí-la ainda mais, como também é uma forma de respeito a esse ser, que, segundo as narrativas de início do mundo, foi avó dos irmãos Kuaray e Jaxy (Sol e Lua).

perigos. Quer dizer, em situações de maior vulnerabilidade é necessário desviar-se de determinados caminhos e/ou comportamentos e estar atento para ataques inesperados. Para isso os *xondaro* também treinam a esquiva em suas rodas de dança, para superar tais ataques quando eles ocorrem.

Em um dos artigos-síntese sobre o perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro (1996) discorre sobre os pronomes cosmológicos e a posição da sobrenatureza como sujeito¹³⁸: “Quem responde a um ‘tu’ dito por um não humano aceita a condição de ser sua ‘segunda pessoa’, e ao assumir por sua vez a posição de ‘eu’ já o fará como um não humano” (Viveiros de Castro, 1996, p. 135). Enfrentar a alteridade que te chama não é outra coisa que aceitar a posição de 2ª pessoa, pois, ainda que seja em disposição agressiva, responder corresponde necessariamente à acolhida do chamado, mesmo que seja para a “guerra”¹³⁹. Portanto, é a esquiva que, constituindo-se como uma incorporação parcial e controlada da perspectiva do outro, pode evitar tal sujeição. Diante do bote da onça, fruto do desejo de seu estômago ou de seu sexo, resta esquivar. Nesses casos, a esquiva domina a transformação enquanto a enganação – meio pelo qual a captura se efetiva – a precipita. Aquele que consegue esquivar mantém sua perspectiva anterior, contudo, aquele que deixa o movimento de seu desejo ser capturado pelo engano da alteridade (afim potencial) tem a perspectiva e, portanto, seu corpo, transformados na nova aliança aí conformada.

É importante lembrar, no âmbito da discussão em tela, que a principal forma de caça dos Guarani Mbya é por meio da confecção de armadilhas dispostas em lugares estratégicos na mata. Tal uso possibilita uma forma menos agressiva e mais negociada de predação, evitando animosidades com os “espíritos-donos” (*ija kuery*) das espécies predadas. Também é dito pelos Guarani que os animais que caem nas armadilhas é porque os “donos” já deram, num processo de negociação que pode já ter sido intermediado, principalmente pelas divindades. Entretanto, creio que o

¹³⁸ “O contexto ‘sobrenatural’ típico no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um homem – sempre sozinho – e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem (...). Esses encontros podem ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o ‘locutor’: morto, espírito ou animal” (Viveiros de Castro, 1996, p. 135). A narrativa de *ojepota* que resumi se aproxima de várias das condições descritas nesse trecho e que sublinham esse processo de captura e transformação na relação entre sujeitos de perspectivas distintas.

¹³⁹ Assim, relações de agressão redundam também nesse princípio de compartilhamento de afecções corporais e perspectivas, algo que aponta para semelhança e simetria entre inimigos nos ciclos de vingança.

caráter imprescindível da armadilha para que essa negociação se efetive é sua operação como enganação, algo que irá capturar o movimento/desejo do animal, que pode já ter sido anteriormente liberado pelo seu protetor, mas que, sem o dispositivo do engano, jamais seria capturado.

Além desse modo de caça se relacionar fortemente com os modos incorporação do exterior entre os Guaraní Mbya¹⁴⁰ que temos visto aqui, também é notável que o uso de armadilhas seja considerada uma forma de captura tolerada, em geral, pelos “espíritos-donos” que zelam pelos animais de caça. O que quero apontar é justamente o reconhecimento da enganação como mediação e processo, senão legítimo, ao menos consentido, na captura e transformação de corpos e, conseqüentemente, na formação de coletivos. Ou seja, assim como a sua expressão corporal por meio da esquiva, a enganação figura como um idioma privilegiado na cosmopolítica guaraní.

140 Ver também o artigo de Valéria Macedo “O mundéu do mundo” (no prelo).

capítulo 3
cosmopolítica guarani mbya
e seus personagens

Corpos e dualismos

Além de designar a dança, *xondaro* também se refere a variadas funções exercidas pelos que encarnam essa alcunha, algo que aponta, como pretendo demonstrar ao longo deste capítulo, a um modo de relação. Essas funções, por sua vez, estão associadas a diferentes processos de produção corporal. Em algumas falas dos Guarani sobre a formação do *xondaro* podemos encontrar diversos desses procedimentos que visam atingir determinados comportamentos e também preparar os *xondaro*, por meio da modificação de seus corpos, para variadas situações, como serem leves e eficazes na esquiva. Algumas dessas modificações e transformações, no entanto, devem ser controladas para que não se completem, caindo em uma forma de *-jepota*.

“Corpo”, no contexto em que os Guarani pensam e fazem essas transformações, tem uma acepção um tanto distinta do senso comum ocidental. Creio, como já sugeriram várias etnografias¹⁴¹, que as formulações amplas de Viveiros de Castro para os ameríndios também servem aos Guarani: “corpo’ não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções¹⁴² ou modos de ser que constituem um *habitus*” (1996, p. 128). Todo ser tem um corpo, mas o que difere um ser de outro é sobretudo o tipo de corpo que ele tem, se é, por exemplo, o corpo de um Nhanderu, que nunca perece, ou de um ser *rekoaxy*, que pouco a pouco definha.

A produção corporal entre os Guarani está muito associada ao uso de substâncias conhecidas por *moã*¹⁴³, normalmente traduzidos por eles como “remédios tradicionais”, que agem dentro de uma lógica de transmissão de afecções. Tratam-se de substâncias e processos relacionados a fungos, plantas e animais da mata, e, via de regra, guardados por espíritos-donos (*ija kuery*), que vão garantir ou não a eficácia do *moã*. O conhecimento sobre essas substâncias e o modo correto de utilizá-las pode ser um tanto restrito aos mais velhos, normalmente ciosos de passar adiante tal saber. Para tanto, como em muitos outros casos de circulação de saberes, é necessário “querer

¹⁴¹ Montardo (2002), Macedo (2009), Pierri (2013), Seraguza (2013), Pereira (2014), Testa (2014).

¹⁴² As afecções referem-se ao que pode um corpo em termos de afetar e ser afetado, às “capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário” (Viveiros de Castro, 1996, p. 128).

¹⁴³ Para mais reflexões sobre o tema dos *moã* entre os Guarani ver Montardo (2002), Mello (2006), Ladeira (2007), Testa (2014).

de verdade”¹⁴⁴. Levando em conta esse contexto mais reservado de saberes, passaremos apenas por alguns exemplos¹⁴⁵, sobretudo para enfatizar as relações de transformação corporal que eles sugerem.

A tartaruga pequena do rio (*karumbe pytã*) tem seu coração engolido ainda batendo para aumentar a resistência do *xondaro* durante uma luta. Uma abelha conhecida por *kyre’yimba*¹⁴⁶ ajuda na agilidade e rapidez. Dizem que é necessário deixar que ela pique uma parte do corpo, o joelho, por exemplo, para que essa afecção seja absorvida. Esquilo e o pássaro tangará (já citado anteriormente) são remédios associados a habilidades de movimentação corporal, deve-se usar a banha desses dois animais nas pálpebras. Também na pálpebra se usa a gordura dos olhos do gavião para aperfeiçoar a visão (Pesquisadores Guarani, 2013, p. 24).

Do quati, os Guarani dizem que a gordura pode ser utilizada para fazer crescer o cabelo, podendo inclusive reverter a calvície (incomum entre os Guarani). Já a gordura da capivara tem o efeito contrário, onde se passa ela, não nascerá mais pelo.

O peixe mussum¹⁴⁷ não é escamoso e seu couro está coberto por uma substância lubrificante que o torna extraordinariamente escorregadio. Além disso, tem um musculatura forte que faz com que agarrá-lo seja especialmente difícil. Suas características são muito cobiçadas pelos *xondaro* que almejam incorporá-las. Até onde aprendi, isso é possível comendo o peixe e fazendo um cinto com seu couro.

Alguns alimentos, suas partes e os distintos modos de consumi-los também influem consideravelmente na produção corporal dos Guarani e seus comportamentos. Alguns alimentos são restringidos de acordo com a idade e sexo, sendo preferencialmente ou unicamente servidos aos mais velhos. As mulheres, por exemplo, não devem se alimentar com a farinha de milho (*avaxi ku’i*), pois podem ficar com os seios ressecados, prejudicando a amamentação. Os jovens não devem ingerir o cérebro (*inhapytu’ũ*) dos

144 Algo que não corresponde a “perguntar demais” sobre as coisas, ao contrário. Ver Cabral de Oliveira; Keese dos Santos (2015) para uma discussão sobre os modos de conhecer e circulação de saberes entre os Guarani Mbya. Tema também abordado de forma pormenorizada em Testa (2014).

145 Alguns exemplos registrados em parceria com jovens pesquisadores guarani que investigavam sobre o universo do *xondaro* e que resultaram no livro e documentário homônimos, chamados: *Xondaro Mbaraete: a força do Xondaro* (2013).

146 É também um dos nomes do grau máximo alcançado por um *xondaro*, conforme comento no Capítulo 1. Volto a essa importante expressão no Capítulo 4.

147 *Synbranchus marmoratus*, sua ocorrência é comum nas margens da represa Billings, nas adjacências da Terra Indígena Tenondé Porã, em São Paulo.

animais, pois ficarão com os cabelos brancos mais cedo. Já as crianças novas não devem comer pés de galinha, do contrário, andarão pelo mundo de forma exagerada e desgovernada.

Vale a pena também voltarmos rapidamente ao modo de transformação do *-jepota*, visto no capítulo anterior, para observar mais algumas questões em relação à alimentação e à transformação corporal. Uma das características que marcam o *-jepota* é a comensalidade: quando a vítima passa a comer a mesma coisa e ao modo do ser com quem fará aliança. Um dos exemplos mais destacados sobre isso é o consumo de carne crua. Essa, além de associar-se à predação da onça, é tida como dominada por um espírito que, segundo Cadogan (1997[1959], p. 174), também produziria o *-jepota*, conhecido por *tupixua*¹⁴⁸.

Outra questão sobre o *-jepota* e relacionada à prática alimentar aparece em um comentário que certa vez uma liderança guarani fez para mim. Para ela, não ocorria mais *ojepota* como no passado em razão da má alimentação atual dos Guarani, vinda sobretudo dos mercados das cidades. Esses alimentos (*tembi'u vai*) fazem com que os corpos guarani fiquem repulsivos às alteridades não humanas e animais que poderiam tê-los como objeto de desejo. Embora isso possa à primeira vista soar positivo, já que os tornaria mais protegidos, apenas expressa a deterioração atual de seus corpos, que sequer para *-jepota* serviriam, que dirá para atingir maturações em corpos divinos, como o *aguyje*. Segundo a liderança, essa má alimentação torna seus corpos cada vez mais como os dos *jurua*, que, aparentemente, também não são vítimas de processos de transformação como *-jepota*.

Outro procedimento de produção corporal extremamente difundido entre os Guarani com quem convivo é a prática da modelagem de partes do corpo de crianças recém-nascidas¹⁴⁹. Trata-se de um processo realizado nos casos em que, segundo eles, essas partes estão disformes e, portanto, podem e devem ser corrigidas. Eles afirmam que o corpo dos recém-nascidos, por ainda estar bem flexível, pode ser facilmente modelado com as mãos por meio de massagens contínuas, assim é possível corrigir deformações no crânio, nariz, orelha etc. Ou seja, é um procedimento que também reforça essa percepção que os Guarani têm dos corpos como passíveis de serem ativamente produzidos, alterados e transformados parcial ou totalmente.

¹⁴⁸ A questão do *tupixua* sugere uma compreensão para a divergência que alguns Guarani Mbya da província de Misiones na Argentina relataram ao ver o filme que citei, *Ojepota rai va'e regua*. Para eles, *-jepota* é promovido por um espírito, um “dono” ou ser que não vemos, e não a onça propriamente dita.

¹⁴⁹ Pereira (2014, p. 63) registra a mesma prática em uma aldeia guarani fluminense.

Os corpos também são preparados para realizar ações específicas, como retirar mel de colmeias. Aqueles que produziram em seus corpos as aptidões necessárias por meio do uso de *moã* ou outros procedimentos xamânicos simplesmente não levam ou são imunes às picadas das abelhas mais agressivas¹⁵⁰. Da mesma ordem, é o caso dos rapazes em fase de preparação para o *xondaro* passarem a mão no couro de uma caça recém-capturada. Fazendo isso, serão bons caçadores.

Há ainda diversos outros procedimentos que não terei condições de enumerar e muitos outros que ainda desconheço, mas vale realçar que a formação do *xondaro* relaciona-se fortemente com o tema da utilização de *moã* e da transformação corporal. Contudo, em meio a esses processos de transformação, os Guarani enfatizam intensamente alguns pares de oposição que regulam a proliferação e a multiplicidade de variações de corpos e práticas que compõem o cosmos, movimento que opera também no *xondaro reko*, o modo de ser e agir dos *xondaro*.

Entre as diferentes funções relacionadas aos *xondaro* estão as designações¹⁵¹ *xondaro opyregua* e *xondaro okaregua*. As atribuições de um *xondaro opyregua* estão relacionadas a ser um auxiliar dos rezadores (xamãs) e cuidar da parte interna da *opy* (buscar lenha, servir chimarrão, cuidar da porta para que não entrem “espíritos agressores”). É comum também chamar alguns desses *xondaro* de *yvyra’ija* (ver Capítulo 1), como também são conhecidos os auxiliares dos xamãs guarani, quando não os próprios, que podem ser entendidos como auxiliares das divindades na terra. Já o *xondaro okaregua* (ou *okaygua*), cuja designação é referente ao pátio (*oka py*), está incumbido de tomar conta da parte externa da *opy* e das áreas coletivas da aldeia (cuidado de roças, busca de água e outros recursos), o que o deixa mais exposto a perigos e tendo que lidar com conflitos relacionados à dinâmica comunitária.

¹⁵⁰ Devo confessar que esta é uma aptidão que me pareceu extremamente útil quando acompanhei um grupo de amigos guarani para recolher mel na mata. A agressividade das abelhas pode tornar tal empreitada incrivelmente dolorosa, mas também – já que quase nenhum caso resulta em fatalidade – produzir diversas situações cômicas.

¹⁵¹ Há também, por exemplo, os *xondaro okēja* (“donos da porta”, responsáveis por cuidar da entrada da *opy*) e os *xondaro pyrague* (espécie de mensageiros que antecipam-se nas visitas interaldeias e na comunicação de incidentes). Ver Pesquisadores Guarani (2013). Certamente há outros termos também, muitos dos quais não tomei conhecimento. Não acredito que exista um conjunto definido e limitado de qualificações para caracterizar as distintas funções dos *xondaro*. A existência do *xondaro* como relação permite justamente que novas atribuições sempre possam ser derivadas.

A oposição *xondaro opy regua / oka regua*, por sua vez, é um desdobramento do *xondaro porã*¹⁵² que tem como contraste o *xondaro vai* (ou *poxy*)¹⁵³, oposição em que as diferenças estão radicalizadas em relação ao par anterior. Se o *xondaro porã* é um auxiliar das lideranças e de sua comunidade, relaciona-se bem com todos e mantém proximidade com os *xeramoĩ* e a *opy*, o *xondaro vai* ou *poxy* é destinado a lidar com todos os tipos de conflitos, sejam eles internos ou externos à comunidade. Suas atribuições fazem com que tenha ensinamentos e produção corporal específicos. Em relação a esse último, destaca-se a utilização de “remédios da mata” (*moã*) que tragam afecções corporais relacionadas a potências agressivas, úteis a suas funções de *xondaro vai*. Tal formação faz com que o *xondaro vai* seja mais recluso, ficando mais afastado do convívio social. Macedo (2011b) obtém um comentário com uma descrição do *xondaro vai* que exacerba suas restrições ao contexto ritual da *opy* e explicita as relações desse tipo de *xondaro* com alteridades da plataforma terrestre, como os *ija kuery* (“espíritos-dono”):

Mas os *xondáro [vai]* que cuidam de fora da aldeia não podem entrar na *opy*, porque já foram para guerra, são autorizados a matar, são eles que cuidam da parte feia da aldeia. Então não são autorizados a entrar na *opy*. Eles são protegidos por vários espíritos, têm a habilidade e a inteligência própria para isso. Desde criança são treinados pra isso. Geralmente são protegidos por *itaja* e *kaguyja*, porque *itaja* dá a eles o poder da proteção e *kaguyja* o poder de camuflar na floresta. (Macedo, 2011b, p. 38)

Muitos Guarani me disseram que apenas os *xondaro vai* utilizam-se de *moã* e incorporam afecções e saberes relacionados a alteridades não humanas que habitam o mesmo patamar ou patamares bem próximos à terra: os “donos” (*ija kuery*) e demais alteridades que não se vê, *jaexa va'e'ỹ kuery*, incluindo aí os espectros dos mortos (*ãgue* ou *mbogua*). Ainda que a utilização mais amena de tipos específicos de *moã* não me pareça

¹⁵² Em termos genéricos, *porã* designa aquilo que é bom e belo, serve para também qualificar o estado de alguém, como no cumprimento *Reiko porã pa?* (“Você está [vive] bem?”). Contudo, conforme veremos adiante, sua aplicação estende-se a outros contrastes mobilizados pelos Guarani.

¹⁵³ *Poxy* pode ser traduzido como “estar muito bravo”, “ter raiva”, “cólera”. Já *vai* é um termo mais complexo. Além do uso adverbial para expressar excesso, é também utilizado como sinônimo pouco mais ameno que *poxy*. Como adjetivo, também qualifica aquilo que é ruim, mortal e pertence a esse mundo: *yvy vai* em oposição a *yvy marã e'ỹ* (a terra das moradas celestes onde nada morre ou estraga).

totalmente negada aos *xondaro porã*, até porque o uso dessas substâncias é extremamente difundido e praticado por todos nas *tekoa* (aldeias) que conheci, o que meus interlocutores parecem enfatizar é que há – como para quase tudo – dois caminhos para transformar o corpo e se fortalecer como *xondaro*. Um deles é por meio das potências emanadas dos Nhanderu Kuery, outro por meio das forças oriundas dos seres que habitam a plataforma terrestre. O conceito de caminho (*tape*) é muito operado pelos Guarani dentro de sua lógica dualista: há o *tape kirĩ*, estreito, de andar dificultoso e relacionado às divindades; e, em contraste, o *tape guaxu*, largo e do fácil caminhar, associado a alteridades deste mundo.

Tais caminhos, segundo a maioria que me comentou sobre o assunto, implicariam escolhas de importantes consequências para os Guarani.

Vejamos um trecho da fala de um cacique e *xondaro* do Vale do Ribeira:

Va'eri oĩ avi ta'vy, xee aexa ramo...
Nhepoanonoã he'ia rami, peixa
nhanderexapyxo aguã, ndevvui aguã, ha'e
va'e raigua-igua py nepoano avi, ha'e va'e ma
ta'vy nderu gui ju rã. Xee aexa karambo'e.
(...)

Nhaneramoĩ kuery ijayvu, ha'e va'e jave voi
aendu ramo, aipoe'ia rami. Peixa opita va'e
rami ae avi py, xapy'arã Nhanderu kuery
ete nembo'e rã py, ndee nekyre'ỹta, ndee
ndevvui ta, nekyre'ỹmba haapy ete reva'e
ta avi, va'eri Nhanderu rupi, haa oĩ avi.
Ha'e va'e ma anhetete, ha'e ma anheteguaete
rã nhambovare rã avi. *Opamba'e py ijoyvy*
va'e meme, ha'e rami ramo py oiko raka'e
yma ramo nhande kuery onhepoãno gua'u,
mba'exa pa porei ma ja'erã, mba'e porei ma
ogueroko rã. Ha'e ramigua ri oiko rã iveui
va'e, va'eri ha'e va'e ma ja Nhanderu gui e'ỹ
ju ma, ha'e ramigua ejavi py oĩ, xee aexa
ramo ta'vy.(...)

Ha'e pe jajerovia, jajerovia ma ko yvy rupi
e'ỹ avi, jajerovia peixa Nhanderu kuery re.
Amonguepy jajerokyta vy nhanemandu'a'i
ha'e va'e rupi avei ou rã nhandevy pe,
jajeroky aguã, ha'e rami ma yma, xee aikuaa
peixa he'ia rami, tembiguai reko, okaygua
reko nhandeayvu ta ramo ha'e rami oĩ.

Porém, tem também, pelo menos como eu
vejo, utilizarmos remédios da mata para
termos boa visão, para termos leveza no
corpo, para essas coisas te cuidam com os
remédios da mata, mas esses vão ser dados
pelos seus pais. Eu vi acontecer.

(...)

Os *nhaneramoĩ* (avós e xamãs) falavam,
naquela época mesmo eu já ouvia falar
disso, era como também se diz, os *opita*
va'e (aqueles que fumam, os xamãs). Se
os Nhanderu te ensinavam, você poderia
alcançar o *kyre'ymba*, poderia ter a leveza
completa, porém seria por meio dos
Nhanderu, tinha isso também. E isso é
muito verdade, por isso devemos acreditar
e valorizar. *Pois tudo tem os seus dois lados*,
por isso os Guarani usavam antigamente os
remédios da mata, como a gente se refere
a isso, pois com isso se conseguia ter o
corpo leve também, porém isso não era de
Nhanderu, tem tudo isso, pelo menos do
meu ponto de vista. (...)

E tem sobre a valentia, isso não deve ser
da terra, a valentia, a coragem, deve ser
dos Nhanderu Kuery também. Às vezes
quando a gente vai dançar devemos nos
lembrar das divindades, dessa forma
virá para nós, para dançarmos. Era assim
antigamente. E sobre o *tembiguai* (auxiliar)
e *okaygua* (*xondaro* do pátio) se a gente for
falar seria assim também.

O relato de um jovem pesquisador guarani aproxima-se muito da fala transcrita anteriormente, e enfatiza uma das consequências ao se utilizar de potências relacionadas às alteridades da plataforma terrestre – a soberba:

Hoje conversei com meus avós, Bonifácio Ferreira Karai Nhe'ery e Miguela Escobar Ara Poty, sobre um pouco de tudo. Contaram que o *nheovanga oka regua* [brincadeira no pátio, um dos nomes da dança do *xondaro*] foi Nhanderu que deu esse conhecimento para dançar e praticar. E aquele que chamamos de *xondaro jerovia* (*xondaro* soberbo) não é que não tenha conhecimento, mas não é um conhecimento de *nhanderu kuery*, mas sim de *yvy regua kuery* (dos habitantes da terra). Mas aquele que é *xondaro oka regua* não precisa se tratar para ser valente, ele adquiriria todo o conhecimento que ele precisa, que vem do Nhanderu e não do *moã*. (Wera Alexandre, Pesquisadores Guarani, 2013, p. 38)

Essa temática de escolhas e restrições, portanto, relaciona-se com diferentes processos de transformações corporais. De um lado, estão as práticas e saberes oriundos dos Nhanderu Kuery (divindades), que apontam, por meio do esforço contínuo e intenso daquele que os seguem, à maturação corporal, à afecção-imortalidade do *aguyje*; de outro, a incorporação de afecções corporais e saberes de alteridades ligadas a *yvy vai* (a plataforma terrestre), sejam elas os *jurua*, animais, os “espíritos-dono” ou demais seres que não podem ser vistos (*jaexa va'e'ỹ kuery*), que podem trazer força e até riquezas¹⁵⁴ – mas cujas consequências nem sempre podem ser positivamente administradas, causando infortúnios e rupturas irremediáveis.

154 Certa vez, um *xeramoĩ* me contou um sonho relacionado a uma situação que vivera na juventude, quando andava muito pelo mato. Passando por dificuldades na vida, chegou algumas vezes a cavocar um riacho no meio da selva cheio de pedras em busca de ouro, que ele acreditava haver ali. Após voltar de uma dessas tentativas, teve um sonho em que uma linda mulher lhe aparecia no local e o levava para falar com seu pai, entrando pelas águas. Lá, em uma casa que no início aparecia como simples, mas que depois revelou-se como feita de ouro, e até diamantes, o pai da moça ofereceu-lhe a filha em casamento e, caso aceitasse, todas aquelas riquezas seriam suas. Tentado por um momento, logo lembrou de sua família e a pequena filha que acabara de nascer. Desistiu da oferta, percebendo sobretudo o risco que corria. O pai da moça então lhe advertiu que nunca mais procurasse por ouro e mexesse nas pedras dos rios. Ao lembrar desse sonho, o *xeramoĩ* enfatiza uma das consequências: um destino de vida breve. “Já pensou, se eu tivesse aceitado! Não sei o que ia acontecer comigo, podia estar rico, *mas não ia durar muito tempo também, não*. Essas coisas nos levam embora, nos transformam. Nós *nhandekuery* [guarani] não devemos mexer com essas coisas (ouro, pedras preciosas). Mesmo que a gente saiba, mesmo que a gente veja. O dinheiro é a mesma

Assim, a incorporação de substâncias e saberes oriundos desta terra (*yvy rupigua*), embora praticada pelos Guaraní como importante via dessa transformação parcial de seus corpos e habilidades, tem suas medidas. Ela não deve ser feita sem orientação de conhecedores e, caso utilizada com fins mais ousados, como a aquisição de potências agressivas, deve-se levar em conta os riscos envolvidos. Eis o caminho do *xondaro vai*. Sua agressividade é tolerada – e, em certo sentido, valorizada – pela função necessária que vem a desempenhar em momentos de conflitos internos e externos em relação à *tekoa*. Mas não só as demais pessoas correm risco diante da agressividade incorporada pelos *xondaro vai*, também os próprios podem perder o controle de sua transformação parcial e a proximidade exacerbada com as alteridades da terra pode afastá-los completamente do convívio com os parentes, podendo ser, ao final, enganados pelos mesmo seres que lhe forneceram força e habilidade, também chamados de *imbotavya kuery* (aqueles que enganam), e caindo, assim, em uma espécie de *-jepota* em sua agressividade desmedida.

Já o modo de vida relacionado às práticas e aconselhamentos da *opy* (*teko porã*), do estreitamento de laços com as divindades que expressam-se em seus rituais, danças, cantos, alimentação e nas figuras dos xamã, *kunha karai*, seus auxiliares, *xondaro* e *xondaria kuery*, proporciona o desenvolvimento de corpos mais saudáveis e leves, que no limite apontam para a imortalidade do *aguyje*. Como dizem as falas anteriores, é possível por meio dessa via, alcançar grande disposição corporal, nunca cansar-se, e ter comportamentos que valorizam a reciprocidade entre os parentes. No caso do *xondaro*, esse seria o caminho traçado pelos *xondaro porã*, cujas atividades estão associadas a ser auxiliar das lideranças e dos xamãs, assim como zelador dos espaços comuns, dentro e fora da *opy*.

Aqui, como em muitos outros casos, os Guaraní não expressam todos a mesma opinião. Alguns dizem ser possível combinar esses saberes (dos Nhanderu e “da terra”), mesmo que enganando para isso. Entretanto, o que me parece importante frisar é que importam mais as consequências do que

coisa, como ouro”. Essa narrativa, que associa a ganância fácil oferecida por um “espírito-dono” à morte, em contraposição à negação desse caminho como a possibilidade de durar, de viver mais, dialoga com as reflexões desenvolvidas por Pierri (2013, pp. 234-238) a partir da fala de um xamã que associa o fazer-se humilde (*nhemomboríau*) às afecções corporais e comportamentos necessários para alcançar o *aguyje*, a imortalidade dos Nhanderu. Como o autor destaca, são reflexões que atualizam um tema-chave nas mitologias ameríndias, o da associação de uma escolha à vida breve. No caso guaraní, o caminho fácil das riquezas desta terra, que os *jurua* possuem tanto, é justamente o que leva mais rápido à morte, em oposição à vida “humilde” que os Guaraní devem privilegiar, um dos comportamentos necessários para o *aguyje*.

exatamente buscar um consenso normativo em relação à manipulação dessas potências.

Nas práticas xamânicas dos Guaraní Mbya, uma das oposições mais marcadas é entre os procedimentos de cura e as agressões e malefícios conhecidas como feitiços (*mba'evyky* ou *paje* e, em casos específicos, *ka'avo*¹⁵⁵). Como uma amiga guarani me explicou, uma das formas sintéticas de contrastar esse par é que a cura xamânica é o saber referente ao ato de tirar o malefício do corpo, enquanto que o feitiço é saber colocá-lo. Enquanto o conhecimento para realizar o primeiro vem diretamente dos Nhanderu Kuery, algo prestigiado e enaltecido publicamente, a prática do feitiço, nunca assumida e geradora de frequentes acusações e conflitos, é um saber que vem de “seres que vivem na sombra”. Um dos nomes que já ouvi referente a esses seres relacionados à plataforma terrestre é *Arayguyre regua kuery*, “aqueles que vivem abaixo das nuvens”. Segundo um interlocutor guarani, esses seres seriam os sujeitos responsáveis por dar poder aos que realizam os feitiços. Além disso, tais alteridades, que poderíamos entender como próximas da classe conhecida como “espíritos-dono” (*ija kuery*), comportam-se muitas vezes como “rivais das divindades”. Entre esses seres há, por exemplo, os donos do arco-íris (*karuguaja*) que gostam de disputar poder com as divindades da morada dos Tupã, pois também produzem chuva e tempestades.

O conhecimento para fazer feitiços pode ser revelado em um sonho, de forma simétrica ao que ocorre em relação a quem vira um *opita'i va'e* (“aquele que fuma”, um dos nomes para designar o xamã guarani mbya). A diferença é que, no caso dos conhecimentos vindos de Nhanderu e exclusivamente para produzir “coisas boas”, proteger e curar (tirar as doenças), é oferecido no sonho¹⁵⁶ apenas um único instrumento ao futuro xamã, enquanto que no sonho de revelação por parte dos *Arayguyre regua kuery*, são oferecidos dois. Esses instrumentos exprimem as potências xamânicas. No caso da revelação por parte dos “seres que vivem nas sombras”, um dos instrumentos representa as potências de colocar e o outro, de apenas remover os malefícios do corpo afetado, que aparecem sob a forma concreta de objetos patogênicos

¹⁵⁵ *Ka'avo* é um termo associado aos feitiços tidos como mais leves e que têm por intuito “amarrações” de cunho amoroso.

¹⁵⁶ Enquanto que os relatos dos sonhos como meio dos Nhanderu transformarem alguém em xamã são mais frequentes, contados inclusive por aqueles que foram escolhidos e aceitaram o que lhes foi oferecido, o único meio de conhecer o sonho na versão do feiticeiro é por meio daqueles que relatam terem recusado os instrumentos, justamente por saberem que apenas os “seres que vivem nas sombras” que oferecem dois objetos como manifestação de poderes xamânicos. Aqueles que aceitaram, intui-se que vão mentir para esconder a real origem de suas potências de xamã.

(normalmente pequenos insetos, pedaços de madeira ou metal etc.)¹⁵⁷. Ao receber dois instrumentos, aquele que passa a saber colocar feitiços passa a saber tirar também. Essa dupla potência pode inclusive lhe proporcionar alguma vantagem em termos de eficácia – e portanto prestígio – nos processos de cura xamânica.

Poderíamos continuar caracterizando essa oposição, cujo investimento é intenso entre os Guarani com quem convivo, já que a ela são reputadas consequências cruciais na dinâmica social guarani. Por agora, vale apenas ressaltar mais alguns aspectos que chamam atenção na descrição desses sonhos, entre eles, a assimetria dos instrumentos oferecidos. Isso relaciona-se com um tema amplamente comentado na etnologia, trata-se da “ascese e medida” (Viveiros de Castro, 1986, p. 596) que caracteriza os ideais do xamã guarani. As restrições, sejam elas alimentares e/ou relacionadas a várias outras práticas associadas à depreciação do “excesso”, estão descritas, ainda que com variações, de modo onipresente nas etnografias sobre esse povo¹⁵⁸.

O que esses sonhos e os Guarani nos dizem, em consonância com outras descrições etnográficas, é que é preferível ter apenas metade do poder relacionado ao xamanismo, contanto que seja oriundo dos consanguíneos divinos, e portanto, *porã*, do que ter ele por completo e ceder ao excesso e ao ponto de vista agressivo *vai*. Não por acaso, os que aceitam o que é oferecido pelos *Arayguyre regua kuery*, contou-me o mesmo guarani que comentou sobre esses seres, tornam-se caprichosos, soberbos, não aceitando ter desejos recusados, ser desagradado e são comumente vingativos: *ivaija* (dono da raiva, da braveza), dizem os Guarani.

Agora já é possível entendermos melhor uma dessas acepções contextuais do termo *vai*. Além de “feio”, “ruim”, “mau” ou “perecível”, seu uso aponta também para o que, em contraposição aos comportamentos ideais entre parentes, denota “agressividade” ou “excesso”. Segundo os Guarani, a terra em que vivemos (*yvy vai*), além de ser marcada pela corruptibilidade e pelo definhamiento, seria também a terra do excesso desmedido das relações de agressividade e predação.

¹⁵⁷ Em Testa (2014, p. 84) há uma descrição mais detida sobre os objetos patogênicos e a relação com a sua origem cosmopolítica: se foram enviados por “donos” de determinados domínios ou por feiticeiros humanos etc.

¹⁵⁸ Cadogan (1997 [1959]), H. Clastres (1978), Schaden (1974), Litaiff (1999), Assis (2006), Ladeira (2014 [1992]), Pissolato (2006), Macedo (2009), Pierri (2013) e Testa (2014) são alguns autores que trabalham especialmente essas questões. É possível que ela apareça em menor ou maior grau em quase todo o *mare magnum* (Meliá, 2004) que caracteriza a vasta bibliografia sobre os Guarani.

A oposição *vai / porã*, tão presente nos discursos xamânicos e nas falas de aconselhamento (*nhemongueta*), é traiçoeira em suas diferentes acepções, pois pode derivar em interpretações que a cristalizam segundo termos morais, o que me parece aprofundar uma equivocação.

Em determinados contextos, explorados sobretudo no trabalho de Pierri (2013), tal oposição exprime relações de contraste entre, de um lado, o que é associado às divindades e tudo o que existe em suas moradas celestes, que são imperecíveis – descritos como *marã e'ỹ* ou *porã* –, e de outro, a plataforma terrestre, que é constituída de versões perecíveis – descritas como *marã, rekoaxy* ou *vai* – do que existe nas moradas divinas. Ou seja, segundo o argumento do autor, é uma oposição operada pela percepção das qualidades sensíveis que distingue o que perece em comparação ao que é imperecível.

Em outros contextos, e que interessam para pensar relações cosmopolíticas, *vai / porã* é uma oposição relacional que contrapõe, a partir de determinada perspectiva, relações de agressividade a relações de proteção e cuidado; a animosidade à amizade. Em termos de parentesco, as primeiras situam relações com afins, marcadas por um fundo virtual de agressão, e as últimas expressam a produção da consanguinidade, em que a generosidade (*mborayvu*) e a compaixão (*mboaxy*) vigoram na relação. Assim, *vai* é atribuído aos que comportam-se como adversários em relação aos Guarani e às suas divindades (Nhanderu Kuery), ponto de vista ao qual eles procuram ligar-se. Dessa forma, o personagem Xariã, que apareceu na narrativa de Kuaray e Jaxy, assim como as onças originárias na mesma narrativa e alguns espíritos-donos (*ija kuery*), seriam *vai* em contraposição à relação de consanguinidade que os Guarani buscam enfatizar junto aos Nhanderu Kuery (literalmente, “nossos pais”), ainda que tanto Xariã como os *ija kuery* possam ser considerados imperecíveis (*marã e'ỹ*) também, pois “eles são os adversários das divindades” (*ha'e kuery ma Nhanderu kuery rovaigua*), como certa vez me explicou um jovem guarani. Isto é, eles seriam algo como seus “rivais simétricos”¹⁵⁹.

159 Parece-me que o contexto que esse jovem guarani utilizou o termo *rovaigua* relaciona-se também a esta reflexão de Pierri (2013, p. 40): “É notável que a expressão *hovaigua* possa ser empregada para designar a equivalência comportamental entre dois seres ou pessoas distintas, mas também como sinônimo de ‘inimigo’ ou ‘contrário’. Pode-se dizer que ambos os sentidos são mobilizados nesse caso, já que essas feras foram geradas para devorar as onças originárias, e são portanto inimigas dessas últimas. De todo modo, se há sempre diferença a extrair-se de gêmeos, como ficará claro aqui, haverá também identidade entre inimigos, como já mostravam os Tupinambá”. Assim, alguns *ija kuery*, ao mesmo tempo que são inimigos dos Nhanderu, compartilham com eles o atributo *marã e'ỹ* da imperecibilidade, conforme buscava me explicar esse jovem.

As relações agressivas das disputas de poder e da predação com inimigos e afins produzem expressões entre os Guaraní que poderíamos avaliar também em um âmbito estético¹⁶⁰, pois caracterizam-se formalmente pelo excesso, pelo descontrole colérico etc., em contraposição à “ascese e medida”, às formas minimalistas e moderadas que aparecem nas relações ideais entre parentes. No caso da dança do *xondaro*, são a leveza e a fluidez dos gestos, assim como a habilidade em esquivar e o fôlego incansável, as características mais apreciadas esteticamente.

Os diferentes grafismos presentes na cestaria guarani mbya (*ajaka para*) também são um exemplo dessa expressão estética. As variantes de grafismos mais rebuscados que foram criados por Xariã numa disputa de poder com seu irmão mais novo, Nhanderu Tenonde, que havia criado um grafismo mais simples, não são, contudo, *vai* em si mesmas, como inclusive demonstra a fala de um *xeramoĩ* presente no filme *Orereko Mbaraeterã* (2011)¹⁶¹. A descrição em sua fala não qualifica essas variantes dessa maneira (*vai*), diz apenas que Xariã, com seu novo trançado de cobra, havia superado seu irmão. Ou seja, é necessário que os termos *vai* / *porã* estejam contrapostos em um contexto de enunciação que opõe relações de agressão a relações de generosidade (*mborayvu*) e proteção para podermos mobilizar tal oposição nessa acepção, que distingue-se daquela que sobrepõe *vai* / *porã* à oposição perecível / imperecível (*marã* / *marã e'ý*), comentada anteriormente, e que também se exprime esteticamente.

Estou adiantando questões que mais à frente serão retomadas, mas dada a generalidade com que essa oposição aparece em seus diferentes contextos de enunciação, parecem-me oportunas essas considerações a fim de evitar que tal oposição soe como atributos cristalizados.

As falas transcritas anteriormente que enfatizam um dualismo na origem dos saberes e afecções corporais na formação do *xondaro* explicitaram uma preferência por aquelas oriundas do eixo vertical do xamanismo guarani (a

¹⁶⁰ Cabral de Oliveira mostra como para os Wajãpi do Amapá a oposição estética entre diferentes categorias de alteridades não humanas, diferindo-as pela beleza ou monstruosidade, varia “conforme o contexto e quem as percebe. Tais categorias marcam antes manifestações que seres personificados; enfatizam posições ao invés de uma condição inerente ao sujeito” (Cabral de Oliveira, 2012, p. 141). Essa questão da “posição relacional” me parece fundamental também entre os Guaraní para pensar suas oposições estéticas e políticas.

¹⁶¹ “Então, o irmão mais velho dele ficou olhando ele fazer. O Xariã. E foi ele que fez dessa outra forma. Ele que deixou o trançado de cobra. E ele superou. / *Ha'e gui ha'e rami. Ha'e va'e oexa oiko raka'e tyke'y. Xariã. Ha'e ma ha'e merami ju ombopara. Mboi para meme oeja. Oganave'i ju nguau.*” (Pierri, 2013, p. 34).

relação com as divindades): “E tem sobre a valentia, *isso não deve ser da terra*, a valentia, a coragem, deve ser dos Nhanderu também”. Contudo, quando contrapostas ao vasto conhecimento e à ampla utilização entre os Guarani dos “remédios da mata”, possivelmente relacionados a alteridades desta terra, algumas questões aparecem. Por exemplo, acredito que falas que positivam o uso de potências relacionadas a alteridades da terra sejam mais raras porque, entre outros motivos, podem suscitar desconfianças sobre quem as profere, já que a incorporação de saberes e de potências que não as oriundas das divindades pode levar a comportamentos hostis e a agressões xamânicas do tipo feitiçaria (*mba’evyky*), conforme descrevi.

Parece-me uma preocupação com um claro componente político. Tanto o *xondaro vai* como o xamã-feiticeiro tem potenciais para tornarem-se “tiranos” entre seus corresidentes de aldeia e até da região. Trata-se de alguém cuja incorporação excessiva do ponto de vista do inimigo e suas afecções podem causar muito dano aos demais. Não por acaso, principalmente os xamã-feiticeiros, quando são identificados como autores ou apenas suspeitos desse tipo de agressões, podem sofrer severas retaliações, entre elas a imediata expulsão da aldeia¹⁶². Isso também ocorre com aqueles que se envolvem constantemente em brigas, situação frequentemente relacionada à ingestão habitual de bebidas alcoólicas. Tais sujeitos os Guarani denominam de *oka’uxe va’e* (aquele que quer embriagar-se). A embriaguez alcoólica, como apontou Heurich (2011), está fortemente associada à incorporação de pontos de vista “inimigos”, como os espectros dos mortos e os espíritos-donos de humores agressivos (raiva, ciúme etc.).

Desse modo, tanto os discursos guarani que enfatizam um uso mais exclusivo de afecções divinas em detrimento daquelas oriundas da terra, assim como as fortes retaliações em relação às agressões internas, sugerem que as posições que flertam com pontos de vista inimigos são possíveis lugares de irrupção de violências coercitivas no seio da socialidade guarani. Por isso, deve-se produzir mecanismos que as controlem. É isso, creio, o que vemos nesses discursos e nas práticas da política comunitária, como a regulação da quantidade de bailes e forrós (nos quais se consome muita bebida) e a expulsão dos que são demasiado violentos com seus corpos ou que usam do xamanismo para agressões.

Comportamentos agressivos não são, no entanto, necessariamente repudiados, como vimos no caso do *xondaro vai*. Tudo depende das relações em jogo. Quem é agressivo, como é, e contra quem o faz. Assim, nem todos os sujeitos não humanos que perambulam pela plataforma terrestre vão

¹⁶² Uma prática cujo princípio político me parece semelhante ao ostracismo da Grécia Antiga. Voltarei a essa questão da expulsão de aldeia no Capítulo 4.

ser vistos sob a ótica exclusiva de afins potencialmente agressores, como também alguns Nhanderu poderão exibir comportamentos agressivos quando necessário, relacionado também às diferentes características que marcam os múltiplos coletivos divinos. Tratam-se de questões que vamos agora abordar brevemente nessa complexa dinâmica política de alianças e agressões que caracteriza as relações entre os sujeitos que habitam o cosmos.

Agressões, esquivas e provações

No Capítulo 1, comentei o processo de desdobramento (*mbojera*, “desabrochar, florescer”) das divindades, registrado sobretudo por Cadogan, em *Ayvu Rapyta* (1997 [1959]). As belas palavras contam como de Nhanderu Tenonde, que desdobrou a si mesmo, vão surgindo as demais divindades: Nhamandu Py’a Guaxu, Karai Ru Ete, Jakaira Ru Ete e Tupã Ru Ete.

Cadogan, no resumo do capítulo que descreve a criação da primeira terra (Yvy Tenonde), utiliza a palavra *lugarteniente* para caracterizar essas divindades desdobradas de Nhanderu Tenonde: “Creación de la Primera Tierra y los siete Paraísos. Ñande Ru entrega la Primera Tierra a sus *lugartenientes* y se retira a las profundidades del Paraíso” (1997 [1959] p. 319, grifo meu).

Lugarteniente é a tradução escolhida por Cadogan para *pyrõnga*, “aquele em que pone el pie” (*idem*, p. 171), e aponta justamente para a ideia de auxiliar, enviado, representante, alguém que realiza função análoga a outrem em diferente contexto. Além disso, a tradução mais literal de *pyrõnga* (“aquele em que põe o pé”) remete a uma imagem triangular, em que cada divindade dá origem a outras que estão abaixo de si, “pisadas por elas”. Voltaremos a essa imagem mais adiante.

O desdobramento de divindades, como vimos, resulta em uma ampla variedade de novos Nhanderu. Suas designações são formadas com segundos nomes em composições com os primeiros: Nhamandu, Karai, Jakaira, Tupã. Entre eles estão as variações como Py’a Guaxu, Avaete, Rekoe, Mirĩ, Aguyjei, Nhe’engija, Kuchivi¹⁶³. Além desses já citados por Cadogan (1997 [1959]), meus interlocutores adicionaram também as alcunhas Xondaro e Jekupe.

Cada uma dessas designações remete a um coletivo distinto e relativo a um dos pais e mães principais (*Ru Ete* e *Xy Ete*), aqueles que, conforme contou um importante *xeramoĩ* de uma aldeia na Argentina, não possuem

¹⁶³ Pierri (2013b) registra também o coletivo dos Tupã Kuxu’i, relacionados a um próximo cataclisma nesta terra.

umbigo (*ipuru'ã'e'ỹ va'e*). Todos os demais a partir deles já nasceriam, e, por isso, possuem essa marca.

Essas novas designações complementares também expressam um conjunto de atributos específicos, modo de agir, temperamento, responsabilidades etc., às funções principais expressas em seu primeiro nome. Alguns seriam mais agressivos, outros pacíficos, com função de mensageiros e outras¹⁶⁴.

Cada coletivo de divindades tem uma morada celeste associada, como já apontando no Capítulo 1. A localização delas é, no entanto, matéria de muitos comentários entre os Guaraní e que também compõe um quadro incerto repleto de variações. É muito comum os Guaraní utilizarem os pontos cardeais como referência para explicar a localização de algumas moradas celestes. Um dos casos pouco claros é a respeito da morada de Jakaira, alguns já apontaram sua localização como sendo o zênite, embora outros discordem. Ladeira (2014 [1992], p. 113), por exemplo, registra como sendo o norte (*nhandekeroová*)¹⁶⁵. Os Guaraní reiteram diversas vezes em aparente consenso sobre a oposição entre a morada dos Tupã na direção do poente e a dos Karai no nascente¹⁶⁶. Isso é frequentemente explicitado em cada final de *xondaro jeroky* quando realizado no interior da *opy*: dispostos lateralmente e diante da face leste da casa, o *xondaro ruvixa* puxa a saudação às divindades, logo repetida pelos demais: “*Porã ete, aguyjevete*,

164 “Además de estos ‘hijos de corazón grande’ tienen los dioses otros ejecutores de su voluntad: los *Nhamandu Avaete*, *Nhamandu Kuchuvi*, *Nhamandu Reko*. Ellos son agentes de destrucción, siendo el significado de *avaete*: feroz; *kuchuvi*: sacudir, menear; *reko*: de naturaleza distinta o maligna. Además de los citados, tiene *Tupa Ru Ete* (y casi con seguridad los demás dioses) a los *Tupa Aguyjei* y *Tupa Nhe'engija*, ‘mensajeros mansos’, ‘benévolos’” (Cadogan, 1997 [1959], p. 62). Ver também a relação de moradas divinas relatadas por Karai Miri no Capítulo 1.

165 A partir da referência do sol nascente (*nhanderenondere*), que é para onde os Guaraní devem voltar-se, ficar de frente para, Ladeira fez a seguinte descrição da localização das moradas celestes: “A cada região corresponde um *Nhe'ẽ Ru Ete*. Assim, *nhandekupére* é comandada por Tupã Ru Ete; *nhandekeroová* por Jakaira Ru Ete; *nhandekére* por Karai Ru Ete; *ara mbyte* por Kuaray Ru Ete. Nhanderu ‘criou esses quatro seres’, como diz Cadogan, para enviar almas à terra, para as criaturas que irão nascer. Entretanto, é o próprio Nhanderu o responsável pelas almas de *nhanderenondere*, região do nascimento de Kuaray” (Ladeira 2014 [1992], p. 113).

166 Pierri (2013), no entanto, por meio de algumas explicações de seus interlocutores, sugere que as referências horizontais dos pontos cardeais são muletas explicativas para referir-se à localização das esferas celestes, que na verdade espalham-se também em um eixo vertical.

Karai xondaro kuery!"¹⁶⁷, em seguida dão meia-volta, virando-se a oeste e novamente: "*Porã ete, aguyjevete, Tupã xondaro kuery!*".

Mais do que tentar descrever a complexa e múltipla cosmografia guarani (há, ademais, diversos trabalhos¹⁶⁸ que melhor se aprofundam nessa questão), o que me interessa para seguirmos na discussão é apontar a divisão de tarefas e certas características marcantes em termos de comportamentos que distinguem alguns dos coletivos de divindades mbya.

Um critério de distinção que parece também sobressair-se nas etnografias e nos comentários que alguns Guarani me fizeram sobre a cosmografia é a proximidade das moradas em relação ao plano terrestre. Alguns estariam mais distantes, como os coletivos de Jakaira e Nhamandu. Outros, mais próximos da terra como os Tupã, devido a sua atual responsabilidade para com o que ocorre neste plano¹⁶⁹. Associados aos Tupã ou a outros coletivos, estão também aqueles caracterizados por Xondaro e Jekupe, cuja função de protetores e auxiliares faz com que suas moradas localizem-se entre a plataforma terrestre e as moradas mais afastadas.

Estar mais próximo ou afastado aponta para o grau de relação que estes coletivos mantém com os seres da plataforma terrestre, que, no entanto, podem ser de natureza distintas. Diferente dos coletivos de Tupã que, segundo os comentários dos Guarani, vem à terra sobretudo para aplicar retaliações (veremos melhor mais adiante), há o caso dos Nhanderu Mirĩ, heróis guarani do passado que, ao seguir condutas estritas e emularem os comportamentos das divindades, alcançaram o *aguyje*, tornando seus corpos imperecíveis. Esses heróis divinizados possuem moradas situadas próximas à plataforma terrestre, ou mesmo nela, em ilhas ou no alto de montanhas, mas invisíveis aos humanos.

A função dos Nhanderu Mirĩ parece ser a de ajudar e orientar outros guarani que estejam no caminho de alcançar o *aguyje*, realizando uma mediação entre a humanidade e seu destino divino. É assim nos casos de Kuaraxy Ete (Cadogan [1997 [1952], p. 229-237), sogro de Capitán Chikú, cuja orientação ajudaria o genro a também tornar-se um Nhanderu Mirĩ, e

¹⁶⁷ *Porã ete* pode ser traduzido para algo como "verdadeiramente bom" ou "verdadeiramente belo", aponta para características divinas, assim como a saudação *aguyjevete*, já comentada.

¹⁶⁸ Para mais reflexões sobre as divindades e a cosmografia guarani mbya, além de Cadogan (1997 [1959]) ver: Ladeira (2014 [1992]), Litaiff (1999), Mello (2006), Pradella (2009), Pierri (2013).

¹⁶⁹ A alusão mais frequente aos Tupã, tanto pelos meus interlocutores como em minha experiência ao observar rituais na *opy*, sugere uma maior preponderância no diálogo com esse coletivo de divindades.

de um interlocutor de Pierri (2013, p. 225-233), que narra um diálogo com um Nhanderu Mirĩ que tentava auxiliá-lo em sua busca. Também na história sobre Karai Xapa (ou Karai *Rexapári*, aquele que tudo vê) ocorre processo similar. Tido como um dos primeiros Nhanderu Mirĩ, ele deixa exemplos aos demais que o seguiram.

A orientação aos seus potenciais pares, no entanto, não se constitui apenas de aconselhamentos, mas sobretudo de provas (*-a'ã, rekora'ã*)¹⁷⁰. Os Nhanderu Mirĩ, assim, provam o comportamento dos que querem alcançar o *aguyje* por meio de enganos e agressões. Vejamos um trecho do relato sobre a história Xapa¹⁷¹, feito por um *xeramoĩ* de Santa Catarina a pesquisadores guarani que perguntavam sobre o *oguata porã* (caminhadas sagradas) e os Nhanderu Mirĩ:

Ele [Xapa] estava passando o mar e, quando chegou do outro lado, alguém trouxe para ele um pedaço de cipó imbé. Nhanderu ia testar aquele que seria o primeiro Nhanderu Mirim nesta Terra, Xapa, pra ver se ele estava sabendo mesmo; fez mais um teste. Xapa entendeu e pegou o cipó imbé sabendo que não foi entregue à toa pra ele; ele teria que usá-lo para algo. Sabia que devia se preparar para o que vinha pela frente. Então, quando ia botar o pé em *Yvy Marã e'ỹ* (Terra que nunca vai terminar), vieram em sua direção dois leões-marinhos gigantes. Vinha cada um de um lado, querendo atacar ele. Então, ele falou pra Nhanderu: “eh, xerui, meu pai, eu sei que isto é uma prova, uma *teko a'ã*. Eu não tenho medo”. Ele disse que acreditava mesmo em Nhanderu, por isso, não tinha medo. Como ele já sabia, ele pegou aquele cipó imbé e laçou os dois leões-marinhos pelo pescoço e foi levando. Ele terminou de fazer a travessia, depois soltou os dois leões-marinhos e mandou eles voltarem ao mar, que é a casa deles. Nhanderu Xapa foi o primeiro Nhanderu Mirim. (Pesquisadores Guarani, 2015, p. 29, sublinhado meu)

170 O radical *-a'ã*, para o qual “provação”, “teste” ou “tentação” são traduções comuns nesse contexto, é, não por acaso, o mesmo utilizado em imagem (*a'ãgaa*) e imitar (*-a'ã*).

171 É notável que no livro *Guata Porã: belo caminhar* (Pesquisadores Guarani, 2015) apareça uma narrativa desse mesmo personagem, Xapa, mais de meio século depois e 700 quilômetros de distância daquela registrada por Cadogan (1997 [1959], p. 230). Mais completa que a versão publicada pelo estudioso paraguaio, esta atribui a Xapa o feito de ser o primeiro Nhanderu Mirĩ. Nas narrativas transcritas por Cadogan, esse posto parece pertencer a Karai Ru Ete Mirĩ, o principal dono do porco do mato ou queixada (*koxi*), algo também atribuído por extensão a todos os Nhanderu Mirĩ.

Também o sogro de Chikú, após alcançar o *aguyje*, retornava continuamente de sua morada de Nhanderu Mirĩ para vigiar os exercícios de seu genro e “por à prova seu coração” (*oipy’ara’ã*). Na versão em Cadogan, ele não apenas proporciona situações para que Chikú ceda a desejos sexuais, como também faz com que seu neto, filho de Chikú, sofra uma espécie de *-jepota*: “*omopyrõ Kuarachy Ete aguara ñe’e guaminóre*” (Kuarachy Ete fez encarnar um *nhe’ẽ* de jaguar em seu neto) (Cadogan, 1997 [1959]), p. 234). A situação é solucionada por meio das súplicas de sua filha, esposa de Chikú, aos Tupã, que desfazem o processo.

Kuaraxy Ete ao emular a ação agressiva de uma alteridade não humana que habita a terra, fazendo com que o *nhe’ẽ* de uma onça se apossasse do corpo de seu neto, tinha como real intenção criar as provações necessárias para que seu genro também atingisse a maturação corporal divina, o *aguyje*. Não é outra coisa o que fazem os *xondaro ruvixa* durante grande parte do tempo nas rodas de dança: criam toda sorte de desafios, obstáculos e testes para fortalecer o corpo dos que buscam seguir seus passos. Emulam agressões, capturas e sustos tal qual fariam inimigos verdadeiros. Em alguns casos de danças mais intensas, o risco da agressão efetivar-se pode ser real, conforme constatei a partir dos hematomas de alguns *xondaro* após danças. É muito comum, também, escutar os Guarani dizerem que, ao dançarem intensamente *xondaro*, seus corpos são purificados, tornam-se leves (*vevui*). A boa prática da dança (seja no *xondaro* seja durante um canto xamânico *tarova*) é a que o condutor faz com que seja tão extenuante que permita aos Guarani expurgarem da melhor maneira as afecções que fazem com que seus corpos pereçam, transpiradas como suor.

O que mais podemos dizer das provas (*reko ra’ã*) dos deuses? Pereira (2014, p. 202) sugere uma aproximação entre provação e predação ao comparar diferentes narrativas na relação entre os Guarani e suas divindades: “não é o herói que é alimentado por uma divindade quem passa à condição de imortal, mas justamente aquele que efetua uma passagem através das ações mortíferas e predatórias do sogro”.

Dessa forma, assim como o *xondaro ruvixa*, que durante a dança alterna entre ser a figura que os demais devem seguir e ser quem emula as agressões e capturas efetuadas por possíveis inimigos (onças, seres da mata, brancos etc.), o Nhanderu Mirĩ alterna entre ser o pai (consanguíneo) que ajuda, protege e indica caminhos e ser o sogro (afim) que agride no intuito de exigir os comportamentos que produzam a maturação corporal do *aguyje*. São, portanto, casos que demonstram funções reversíveis nessas figuras e a importância que essas agressões, sob a forma de provas, têm na constituição do corpo e da pessoa guarani. Sem o ataque do *xondaro ruvixa*, não há esquivas, portanto, não há leveza (*vevui*), afecção corporal necessária para o *aguyje*.

Além disso, creio que essa aproximação entre predação e provação relaciona-se com a vizinhança semântica dos verbos “comer” (-’u) e “provar, experimentar, testar” (a’ã ou a’anga). Lembrando que esses radicais apontam também para os sentidos de sombra, projeção, encenação, fazer algo de forma simulada ou à imagem de outra coisa¹⁷².

São aproximações, por ora, extremamente especulativas, mas não deixa de ser curioso que essa relação de provação agressiva como um modo entre os Guarani de maturação corporal à condição divina expresse uma atitude predatória dos deuses; ou seja, é uma relação que ecoa, ao menos parcialmente, os *deuses canibais* dos Arawete, assim como a antropofagia nas guerras de vingança como morte ideal para os antigos Tupinambá, ambos casos em que a agressão predatória efetuada por sujeitos na posição de inimigos é um processo necessário para atingir o destino pós-morte ideal (Viveiros de Castro, 1986; 2002).

Entretanto, no caso dos Guarani contemporâneos, uma das variações cruciais é que a predação não se concretiza propriamente como modo de maturação, ela permanece como uma mediação que ocorre apenas virtualmente. Ou seja, a predação não deixa de existir, mas transformada, adquire esse aspecto de virtualidade na relação com o Outro. A superação das provas agressivas e potencialmente predatórias eventualmente engendradas pelos *xondaro ruvixa* e os Nhanderu Mirí ocorre por meio da incorporação virtual desses movimentos de ataque por parte da “vítima”, que “faz com que errem” (-jeavy uka) as agressões. A superação dessas provas, nesse sentido, é justamente a conceituação que estamos fazendo da esquiva. Assim, a esquiva aparece como uma resposta à predação, mas também como uma transformação dela, operando uma incorporação virtual e mais controlada da alteridade. Desse modo, chegamos à hipótese da relação de transformação entre predação e esquiva enquanto variações nos modos de incorporação da alteridade e, portanto, modos de se transformar. A esquiva, enquanto modo ativo de produzir engano, só funciona porque logra incorporar antecipadamente o movimento de agressão. Lembremos do caso dos personagens enganadores do Capítulo 2: seus enganos funcionavam na medida que incorporavam a ganância agressiva de seus alvos contra eles mesmos, invertendo as relações de poder. Tal hipótese que relaciona

¹⁷² É evidente que, assim como outras traduções mais ou menos equivocadas dos conceitos guarani, o termo “provação” ressoa aspectos da teologia cristã. Embora me pareça mais importante, ao invés de determinar “origens”, analisar seu funcionamento entre os Guarani, como estou buscando fazer brevemente aqui, creio que as noções amplas de “testar”, “provar”, “experimentar” relacionado também aos sentidos de “simulação”, “projeção de situações” etc., são noções que ultrapassam essa de “provação culpabilizante” da tradição cristã, inclusive no Ocidente, como no caso da Mitologia Grega.

predação e esquiva, ainda que reverbere em diversos momentos e descrições presentes nesta dissertação, deve ainda ser melhor desenvolvida a fim de singularizar o conceito de esquiva no contexto teórico da chamada economia simbólica da alteridade, ficando aqui como possibilidade para uma nova ocasião. Sigamos.

Segundo, Cadogan (1997 [1959], p. 62), alguns coletivos específicos dos Tupã, como os Rekoe¹⁷³, seriam particularmente agressivos e, por isso, responsáveis pelas retaliações contra alteridades terrestres inimigas dos Guarani (como no caso citado do *nhe'ê* de jaguar que se apossou de um jovem). Isso relaciona-se com minha experiência de campo, em que, dentre os coletivos divinos, ouvi quase exclusivamente invocações aos Tupã nos contextos de cura xamânica.

As punições dos Tupã, no entanto, não seriam restritas aos inimigos. Já ouvi de muitos interlocutores guarani que algumas atitudes poderiam zangar os Tupã Kuery¹⁷⁴. Usar adereços de metal ou fazer barulho e brincadeiras em uma tempestade, momento em que esses coletivos de Tupã estão caminhando e cuidando da terra e durante o qual os Guarani devem ficar recolhidos em casa, são comportamentos que poderiam provocar a ira dessas divindades.

Entretanto, há também quem afirme que nenhum coletivo divino causaria dano intencionalmente aos Guarani, pois isso não faria parte de sua conduta. O que ocorreria, na verdade, é que as divindades não atenderiam aos pedidos dos Guarani pelos erros de comportamento destes, ou simplesmente por estes não estarem atentos e se precaverem quando os Tupã fazem sua “ronda”¹⁷⁵, ficando inadvertidamente no caminho da divindade (digamos, na linha de fogo), durante esse período de retaliações contra inimigos do plano terrestre. É necessário aqui também um forma de proteção, mesmo quando a agressão não é necessariamente dirigida contra si.

173 A partícula “e”, segundo Cadogan (1997 [1952], p. 100) , atua negativamente no sentido da palavra, como se fosse o prefixo “in” em “inumano”. Assim “*rekoe*” e “*avae*” (ou *ijavaete*) são, respectivamente, versões negativas de *teko* (modo de ser, agir, cuidar), e *ava* (homem, humano), e expressam algo extremamente perigoso, difícil, horrendo.

174 Um interlocutor de Assis (2007, p. 132), que explicava sobre uma doença em seus olhos que os deixou extremamente sensíveis a luz, lhe contou que “aquela era uma doença que os deuses haviam mandado para ele, para que aprendesse que estava se afastando da verdadeira sabedoria ao se iludir com a visão das coisas do mundo dos *jurua*.”

175 Há alguns Guarani, por exemplo, que, durante tempestades intensas, deixam dois facões cruzados no chão próximos à porta, ao que parece como forma de marcar sua casa e proteger os que estão nela.

Independentemente das intenções e razões dos Tupã Kuery em causar ou não dano aos Guarani, o que se sobressai é o caráter distintivamente agressivo que alguns coletivos divinos podem ter. Já ouvi relatos de que entre os coletivos de Tupã haveria também uma divisão geracional. Os Tupã anciãos seriam cuidadosos durante a aplicação de suas sanções de justiça; os adultos, mais austeros; até chegar aos grupos mais jovens, os “adolescentes”, que seriam um tanto inconsequentes durante a execução de suas funções.

É possível ver aqui um paralelo com os próprios modos de conduta dos coletivos guarani em espelhamento ao das divindades, conforme eles mesmos enfatizam fazer nos mais diversos âmbitos (“dançamos porque assim o fazem as divindades em seus pátios; temos *xondaro* pra proteger aldeias, da mesma forma como as divindades tem os seus” etc.). Assim, o comportamento dos jovens guarani ou a própria divisão de tarefas que existe em uma *tekoa* seriam modulações do que já ocorre com as divindades em seus coletivos. Em ambos, morada celeste e *tekoa*, por exemplo, estão os mais velhos, como os sábios *xeramoĩ* e *xejaryi*, que ficariam mais afastados, distantes dos conflitos, acompanhados apenas por seus auxiliares; outros seriam os *xondaro* responsáveis justamente por lidar com conflitos e, portanto, portadores de potências agressivas e mais próximos das regiões de conflitos, as bordas.

Como sugeri anteriormente, há entre as divindades, segundo os comentários de meus interlocutores e a etnografia, comportamentos que podemos descrever como agressivos e marcados pelo exagero, como no caso dos jovens Tupã. Outro indício da presença dessas disposições entre as divindades é um episódio da saga de Kuaray e Jaxy recolhido por Cadogan, que narra o momento em que Xariã (ou Anhã) é incinerado por meio de uma artimanha de Kuaray (Sol). Após ser incendiado pelo chapéu que Kuaray havia lhe dado de presente, as cinzas de Xariã convertem-se em numerosos mosquitos, borrachudos e outros insetos inoportunos¹⁷⁶. Suas tripas Kuaray transforma na perdiz *tataupa*, e seu *nhe’ẽ* Kuaray converte para ser pai de um coletivo dos Tupã, os Tupã Rekoe, agentes de destruição:

Al alma de Chariã la convirtió Nuestro Padre en el verdadero padre de los *Tupã Rekoe*. Una hija de Nuestro Padre Pa’i quiso mirar. “No mires”, dijo Ñande Ru. Miró, sin embargo, y en consecuencia murió. Ella fue la primera a quien derribó el *Mbogua*. La enterró. Sentando precedentes para nuestra futura conducta no la resucitó (Cadogan, 1997 [1959] p. 137).

¹⁷⁶ Essa parte da narrativa eu mesmo já ouvi algumas vezes dos Guarani. Os inconvenientes pernilongos e borrachudos só poderiam ser origem de Xariã, dizem eles.

Esse trecho, além de apontar a associação entre Xariã e um coletivo agressivo dos Tupã, expande ainda a relação ao coletivo dos espectros mortais, porção da pessoa guarani que permanece na terra após sua morte, conhecido por *mbogua* ou *ãgue*.

Xariã, como vimos no Capítulo 2 e em outras passagens já neste capítulo, é o personagem associado ao que existe de agressivo e exagerado no mundo, incluindo a predação, os espectros mortais e... os brancos!¹⁷⁷ Ao contrário do coletivo divino dos Tupã Rekoe, que poderiam ser entendidos como uma espécie de aliados agressivos dos Guarani, tal qual os *xondaro vai*, a categoria dos *anhã kuery*, associados às doenças, aos espectros dos mortos, à raiva e à agressividade, aparece como um conjunto de seres que replicam e modulam os atributos de Xariã, constituindo figuras genéricas de alteridades inimigas¹⁷⁸.

Essas alteridades também podem ser denominadas *jaexa va'e'ỹ kuery* (aqueles que não vemos), *imbotavya kuery* (aqueles que enganam), *arayguery regua kuery* (aqueles que estão abaixo das nuvens) ou ainda *yvy rupigua kuery* (aqueles que vivem na terra). Vários desses sujeitos são relacionados a função de “donos” (*ija kuery*) de territórios, animais, vegetais ou mesmo comportamentos e humores. Em geral, algumas alteridades sobre-humanas que vivem na terra são descritas pelos Guarani, em virtude de sua posição de inimigos e em contraste aos Nhanderu Kuery, como seres *vai*. Entretanto, a existência de “donos” classificados pelos Guarani como *porã* reforça o caráter relacional dessa oposição.

Esse complexo jogo que vimos de comportamentos e transformações, disposições agressivas e alianças, nos sugere algumas reflexões. Uma delas é que o cosmos é movimentado por transformações constantes da natureza dos corpos que o habitam, transformações mediadas por meio de relações de agressão, empatia, alianças, proteção, esquiva etc. Isso, mais do que apenas uma política que relaciona humanos e não humanos, é o que nos permite chamar esse jogo de uma *cosmopolítica*. A natureza dos corpos e do mundo deve ser constantemente construída, mantida ou transformada por meio da relação entre os distintos sujeitos que habitam o cosmos. Não se faz política, então, como uma construção cultural sobre uma natureza que está

¹⁷⁷ Anhã é às vezes caracterizado como um chefe dos brancos ou até o “pai das almas” dos *jurua*. Ver Macedo (2009) e Pierri (2013).

¹⁷⁸ Cabral de Oliveira (2012, p. 130) faz uma comparação dessa categoria em diversos povos tupi-guarani.

*dada*¹⁷⁹, mas ela é o próprio jogo entre os sujeitos no processo de construção e transformação da natureza dos corpos, estabelecendo assim distâncias e proximidades entre eles, conformando e dissolvendo coletivos.

Outra questão que essa cosmopolítica guarani parece sugerir é a vulnerabilidade¹⁸⁰ como estado latente da experiência nesse mundo, repleto de esquivas, enganos, provações e predações. Invulneráveis são apenas as divindades, dirão os Guarani. Algo que sugere esse par (vulnerável / invulnerável) como um correlato político mais ou menos próximo do par *marã / marã e'ỹ* (perecível / imperecível). Enquanto vulneráveis, o que os Guarani enfatizam, portanto, são suas habilidades de esquivar e “fazer com que errem” os inúmeros sujeitos agressores com quem eles compartilham a plataforma terrestre, incluindo os próprios corresidentes de aldeia, que, de parentes, podem se converter em inimigos, mudando de corpos e perspectivas. A “sociabilidade insegura” dos Guarani (Pissolato, 2006) é, nesse sentido, cosmológica. Na terra em que vigora o idioma da predação, os Guarani aparecem em uma paradoxal posição, para usar a formulação de Pereira (2014), de *presas impresáveis*. Acrescentaria, no entanto, que esse ideal é menos se estabilizar na posição de um *mymba* (animal de estimação) das divindades, do que buscar as afecções divinas: um devir do pequeno *xondaro* Kuaray (ver Capítulo 1), que, não importava o quanto as onças originárias tentassem, era impossível ser predado. Além disso, o que as práticas da esquiva e do engano de certa forma sugerem é essa possibilidade de se transformar ao se relacionar com alteridades – muitas vezes agressivas – sem aderir à posição de predador como tampouco à de presa.

Passemos agora ao tema conhecido no debate antropológico por maestria, especialmente mobilizado no contexto amazônico, mas com grande rendimento também entre os Guarani. Para, assim, buscarmos possibilidades de ver essas relações de maestria e domínio para além das descritas pelas categorias de *-ja* (dono) e *mymba* (animal de estimação).

179 Aparece aqui o contraste marcado por Wagner (2010) entre a concepção “ocidental”, que, *grosso modo*, entende a natureza como o “dado” e a cultura como o “construído”, e o inverso concebido por diversos povos indígenas.

180 Questão desenvolvida por Sztutman (2013) no âmbito da cosmopolítica ameríndia.



Imagem 18 Ataque do *Xondaro ruvixa*



Imagem 19 Grupo de *xondaro* preparados para pressionar autoridades *jurua*



Imagem 20 Xondaro durante ato de bloqueio da Rodovia Bandeirantes

Xondaro e maestria

É extremamente presente no cotidiano Guarani a relação com esses sujeitos que eles classificam como “donos” (*ija kuery*). Tais alteridades estão relacionadas às negociações necessárias para a caça, ao uso de determinados territórios, extração de ervas medicinais, e outras relações de aliança e/ou agressão relativas ao compartilhamento da plataforma terrestre com esses sujeitos.

Os próprios Guarani também podem comportar-se como *-ja* de seus animais domésticos (*mymba*), como galinhas, cachorros, porcos-do-mato e outros. Um comportamento distintivo nessa relação é que muitos negam-se a comer seus *mymba*, mesmo no caso de espécies que comumente servem a esse intuito, como as galinhas¹⁸¹. Em caso de necessidade, preferem vendê-las ou trocar por outro possível alimento. Isso é similar ao que fazem as alteridades protetoras dos animais de caça: não os predam e “deixam” seus *mymba* caírem nas armadilhas¹⁸² dos Guarani para que sejam predados por eles.

Há aqui uma oposição disjuntiva entre *xerymba* (meu animal doméstico) / *xerembi'u* (meu alimento). Evita-se uma sobreposição entre as duas relações. Tal oposição, por sua vez, remete a outra, que é o par predação / compaixão¹⁸³. O radical em guarani *mbya* para compaixão é *mboaxy*, que exprime a ideia de uma relação de empatia¹⁸⁴ com o sofrimento de outrem. Literalmente a tradução é “provocar a dor”, mas ela é provocada de modo reflexivo, como “compadecer”. A seguir, eis um caso que exemplifica a questão.

¹⁸¹ Alguns chegam ao extremo, por exemplo, de recusar comer até os ovos de suas galinhas.

¹⁸² A principal forma de caça dos Guarani é por meio da confecção de armadilhas dispostas em lugares estratégicos na mata. O uso de armadilhas possibilita uma forma menos agressiva e mais negociada de predação, evitando animosidades com os “donos” (*ija*) das espécies de caça. Ver Capítulo 2.

¹⁸³ Pierri (2013) organiza o Capítulo 3 de sua dissertação justamente a partir dessa oposição complementar, mostrando a articulação entre os eixos horizontais e verticais do xamanismo guarani com as relações de predação e piedade, respectivamente.

¹⁸⁴ Embora próximos, os termos “compaixão” e “empatia” não são exatamente sinônimos. Entretanto, acredito válido mobilizar o conceito de empatia nesse contexto por duas razões: primeiro, porque a noção de empatia diz respeito à capacidade de compartilhar o ponto de vista alheio, isto é, incorporar a perspectiva de um outro, processo-chave na teoria antropológica recente; segundo, porque o termo “compaixão”, e ainda mais “piedade”, sozinhos, tendem a remeter a um sentimento demasiado cristão, que creio obliterar alguns aspectos importantes da relação analisada, como a incorporação de afecções.

Certa vez, acompanhei a captura de um animal em uma armadilha. Ele estava imobilizado ainda vivo no laço (*nhuã*) em que caíra. Ao ver a cena, fui enfaticamente advertido para não ter compaixão (*eromboaxy eme!*), pois isso retardaria sua morte e aumentaria seu sofrimento; ou seja, tal relação que eu estabeleceria com o animal teria impacto sobre seu corpo. Explicaram-me, assim, que ele seria nosso alimento e portanto não era adequado sentir pena dele.

Nesse ponto já é possível percebermos diversas implicações na relação de maestria e os distintos, e às vezes opostos, processos na composição dos sujeitos. Em oposição à predação, por exemplo, há essa relação que podemos descrever como uma “associação empática”, relacionada ao sentimento de compaixão entre alteridades que parece marcar a relação do *-ja* (dono) para com seu *mymba* (animal doméstico). Entretanto, adentremos mais nas descrições antes de voltarmos à análise.

Para seguirmos, transcrevo a seguir algumas explicações que um casal guarani¹⁸⁵ da Terra Indígena Tenondé Porã forneceu-me sobre os *-ja* e que conecta esse tema com o que vimos anteriormente sobre os Nhanderu Mirĩ, que seriam também uma classe de “donos”.

Cada coisa oguereko *inhe'ẽ*, ha'e rami ae tu. Ija jaea rami. Cada coisa oguereko ija. Como ita ja, ka'aguy, yvyra ja, ixi opamba'e oiko! (...)

Cada coisa tem um princípio vital, tudo tem seu dono, assim mesmo que é. “Dono” é como dizemos. Cada coisa tem seu dono. Dono das pedras, dono das matas, dono das árvores... Ixi, tudo tem seu dono! (...)

Como ali no Kalipety tem água, tem dono. E esse dono já tá ficando bravo, porque yy iporã va'e ma ija va'e, ha'e rã yy ivaikue'i va'e ma ija va'e'ỹ.

Como ali no Kalipety¹⁸⁶ tem água, tem dono. E esse dono já tá ficando bravo, porque aquela água é boa, que tem dono, e água ruim não tem.

Ha'e rami vy ma peteĩ nhaneramoĩ opita va'e, tein ke oporai oguerojapyxa ija oguerova aguã, ha'e rami va'e ae avi tu. Ha'e rã amongue va'e ma ija hae oguerova ae avi, ha'e va'e ma oiko ae avi.

Dessa forma, cada um de nossos xamãs tem que cantar, concentrar-se, para fazer com que os donos mudem-se, é assim dessa forma. Algumas vezes o dono mesmo faz com que mudem, isso também existe.

¹⁸⁵ As falas dos dois sobrepunham-se, com a mulher falando quase que exclusivamente em guarani e o homem em português.

¹⁸⁶ Aldeia, também dentro da Terra Indígena Tenondé Porã, a qual os Guarani retornaram em 2013 no contexto de luta pela regularização de seu território. Em contraste à aldeia maior da Terra Indígena, também de nome Tenonde Porã, está localizada em uma área próxima a muita mata e nascentes de rios limpos.

Do *koxi* (queixada), já que você tava perguntando do dono do *koxi'i*, aquele lá já é *nhande'i va'e* (um dos nossos parentes), aquele já não é mau. *Nhande va'e ete'i raka'e* (nosso parente antigo). Ele foi e se salvou perto da praia. Porque antigamente eles ficavam com sua família, morava bem no mato mesmo, nem se mistura com ninguém. Só ficava na casinha deles, já não come sal, não come arroz, não come nada... só vive com a planta deles mesmos, com milho (*avaxi ete'i*), *jety'i* (batata guarani) que eles plantavam. Ali que Nhanderu levou eles com a vida, inteiros, nem morreu nem nada, se salvou com corpo inteiro.

Nhanderu Miri. É um *jekupe'i* (protetor), que é nosso parente! Guarani... *nhande'i va'e*. Por isso que se você pede pra eles, não vai demorar nada. Naquele momento que você pedir, ele ajuda você. Ele se salvou! Não morreu, passou, atravessou. Ele que é dono do *koxi* (queixada). Agora, *ta'ytetu* (caititu) é diferente, é outro dono, e já não é muito bom. Agora *koxi* é bichinho sagrado. Porque às vezes você vai pro mato assim aí você vê que eles passavam, parece que fizeram um caminho ali, só passou uma vez, não três, quatro vezes, uma vez só. É o dono que estava passando ali, levando. É o dono do *koxi*. Por isso, que o *koxi*, se matar... tem que pedir muito, não pode matar assim à toa. *Ta'ytetu* parece que tá fazendo tiro, corre atrás de você. Tem um *ava* (macho) que é bravo pra caramba. Agora *koxi* não é bravo não...

Ta'ytetu mamãe ogueroko va'ekue rei minha'a gua'i ombota rã apy onhendu porã rei. Xo'o porã avi maje ha'e.

O caititu que mamãe tinha quando batia o queixo a gente ouvia bem bonito aqui. Dizem que a carne é boa também.

ha'e vy ma nhande kuery ete'i, mbya kuery ete'i ma ha'enunga nda'evei ojuka riae aguã, ha'e rã je ojuka riae rã je rekovia. Ha'e rã je jurua kuery ipo'he'ia rami otroca ju nhandevida re ju. Tein ke jarespeita.

Então, o [Nhanderu Miri] é um de nós mesmo, é um Mbya verdadeiro, e por isso não pode simplesmente matar [o *koxi*], e diz que se matar à toa, você é trocado. Como dizem os não indígenas, eles trocam nossa vida [por um desses que foi morto]. Temos que respeitar.

Até japesca aguã rei minha tein ke nhavaẽ yakã py tein ke reporandu ju ranhe,ija py oi yy py, ha'e vy pa repesca aguã tein ke rejerure. O dono é piragui. Ha'e ome'ëramo renoẽ rã pinda py, ha'e nome'ë'i ramo nerenoẽi rã.

Até para pescar tem que chegar no rio, tem que perguntar primeiro para o dono que está na água, para estar tudo bem para pescar ali você tem que pedir. O dono é *piragui*¹⁸⁷. Ele dando a permissão você vai tirar na vara, agora se não der, você não tira.

187 Ser de corpo semelhante a uma sereia. Ver uma narrativa a respeito em Ladeira (2014 [1992]).

Que nem esse yvyra'i aqui, ija va'e meme inhe'e ma ha'e kuery, ha'e vy ae ma ha'e kuery iporã, ha'e vy minha xapy'arei rã, assim um remédio, moã'i re, moã'i oĩ ramo, reo tarivy rejopy vy, vy você não pode chegar lá e já ir quebrando e trazendo, porque inhe'e va'e py ha'e kuery, tein ke revaẽ, rejerure ixupe, né, permissão re reporandu. Ha'e rami he'ỹ rã nofuncionai rã, remboi aguã tein ke reporandu permissão, aí que o remédio vai funcionar. Opamba'ema ija va'e meme, jagua re min a'a ija po ã va'e ma, São Jorge maje jagua ja (kavaju ar re ua'i).

Que nem essa arvorezinha aqui, o dono mesmo é seu espírito, então eles são bons, e se talvez for usar pra remédio, você vai pegando... mas você não pode chegar lá e já ir quebrando e trazendo, porque eles são seres, têm espírito, você tem que chegar, pedir pra ele, né, permissão. Se não for dessa forma, não vai funcionar [o remédio], pra você tirar tem que pedir permissão, aí que o remédio vai funcionar. Tudo tem seu dono, o cachorro mesmo tem um dono bom. Dizem que é São Jorge o dono do cachorro, aquele que está sobre o cavalo.

“Tudo tem seu dono”: esse é um comentário que invariavelmente acompanha as reflexões dos Guarani, assim como de diversos outros povos ameríndios, sobre relações de maestria. A variedade desses “donos”, no entanto, é imensa. A fala indica que nessa categoria de *ija kuery* estão reunidos múltiplas classes de “donos”, por exemplo, os “donos” de um curso d'água, que guardam seu território, “donos” de plantas que podem servir de remédio e cuja eficácia deve ser animada por eles, a “dona” dos peixes, *piragui*, os “donos” dos queixadas, ancestrais guarani que adquiriram estatuto corporal das divindades e até um ser identificado como São Jorge, o “dono” *porã* do cachorro.

Além de inusitado em sua referência, o “dono” São Jorge carrega outro diferencial, que é o qualitativo de ser *porã*, que apareceu em relação a outros “donos”, como o caso dos Nhanderu Miri. Estes são *porã* em oposição a outros que seriam mais agressivos aos Guarani; ou seja, há nesta categoria também uma diferenciação na relação de animosidade de cada um deles com os Guarani em geral, e com algumas pessoas em particular. Porém, independentemente da animosidade presente na relação, os processos de negociação e respeito são marcantes com todos os *ija kuery*. Reparemos que, logo após meus interlocutores comentarem sobre os Nhanderu Miri serem os *ija* do *koxi*¹⁸⁸ (queixada), eles frisam que matar um animal à toa

¹⁸⁸ É curioso que, nos comentários, o queixada apareça como um animal calmo em contraposição ao caititu, que seria muito mais agressivo, quando, nas descrições correntes dos biólogos, a agressividade recai mais sobre os queixadas. Esse contraste pode estar relacionado ao comportamento dos “donos”: enquanto os do queixada seriam os parentes *porã* dos Guarani (os Nhanderu Miri), o dos caititu seriam alteridades agressivas. Além disso, devido ao fato de os queixadas já estarem domesticados por um parente dos Guarani, isso poderia estender seu comportamento domesticado e pacífico a eles também.

pode fazer com que o *-ja* exerça uma retaliação, trocando a vida do autor da transgressão, ou a de seu filho, para compensar, com a do animal morto indevidamente. É exatamente esse o tema do documentário *Guairaka'i ja: o dono da lontra* (Ferreira, 2012), realizado por um amigo guarani, aluno meu de audiovisual e do qual fui produtor. Ao chegar em uma aldeia no Paraná para realizar o registro de um ritual, o jovem documentarista deparou-se com o inusitado acontecimento de uma lontra que caíra indevidamente em uma armadilha de um rapaz da aldeia. O filme mostra a extrema apreensão do rapaz em relação a uma possível retaliação e o processo de negociação e apaziguamento com o *ija* da lontra realizado por uma *kunhã karai* (xamã)¹⁸⁹.

Há também outro aspecto importante para ressaltarmos nessa fala do casal guarani: a referência à presença dos *ija kuery* por meio do uso do termo *nhe'ẽ* flexionado a um pronome possessivo (*i-nhe'ẽ*) para caracterizar que tais seres, como as plantas, possuem um princípio vital que os anima, cuida, protege. Guardemos essa informação para mais adiante.

Além de zelar por certas espécies animais e vegetais, o *ija* também pode ser referente a um domínio territorial, como a fala revela a respeito das proximidades de um curso d'água limpo, cuja qualidade é indicativo de que alguém cuida dali: “porque aquela água é boa, que tem dono, e água ruim não tem”. Ou seja, não se trata de exclusivamente exercer posse sob determinada área, mas de cuidar dela, assim como os demais *ija* cuidam de seus seres protegidos, aos quais referem-se como *mymba* (animal doméstico). Quando os Guarani dizem *xerymba* (meu animal doméstico) automaticamente presume-se que o autor da fala é *ija* do referido animal, da mesma forma, quando perguntam apontando para um cachorro ou uma galinha: *mava'e tu ija?* (“quem é o dono dele?”), diz-se ao mesmo tempo que aqueles animais são *mymba* de alguém. Ou seja, *mymba* e *-ja* são opostos simétricos¹⁹⁰.

Testa (2014, p. 121), ao questionar a possibilidade de os Guarani colocaram-se na posição de “dono” (*-ja*) de algum ser, diz que nunca ouvira entre seus interlocutores alguém ser *rymba ja*. Ora, parece-me que tal expressão não se utiliza muito justamente por ser uma redundância relacional, como “filho do pai”. Nesse sentido, a possibilidade de os Guarani

¹⁸⁹ Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=cvq7cZjIrk4>. Acesso em: 16 set. 2016.

¹⁹⁰ Cabral de Oliveira (2012) descreve de forma bem semelhante a relação de maestria entre os Wajãpi do Amapá: “*Jarã* é um dos termos de uma relação, cujo outro polo é designado como *-reima*, que vem sendo traduzido como ‘criação’, que equivale ao termo *xerimbabo*, de origem Tupi, do português. A relação entre *-jarã* e *-reima* é marcada pelo cuidado do primeiro em relação ao segundo e pela dependência em seu sentido oposto” (p. 124).

colocarem-se na posição de donos (-ja) está dada justamente em razão do caráter relacional dessa categoria. Ou seja, como a mesma autora diz:

A tradução do termo -ja como “dono” não é completamente satisfatória, pois o que é central para o entendimento desta categoria não é uma relação de posse, mas as relações de cuidado e controle que os -ja desenvolvem em relação às criaturas sob sua responsabilidade. (...) sempre se é dono em relação a algo e não simplesmente um dono abstrato (*Idem*, p. 121).

Ser um -ja, portanto, é tão relacional como ser um *xondaro*, um guardião: se é em relação a algo ou a alguém, e não em termos absolutos.

A aspiração dos Guarani de viver em uma área eventualmente já habitada por coletivos de alteridades da plataforma terrestre e, sobretudo cuidada por *ija kuery*, faz com que seja necessário um esforço diplomático para convencê-los a se mudarem dali, evitando conflitos prováveis. Vejamos esse trecho de fala em que um *xeramoĩ* conta sobre os acontecimentos que antecederam a mudança de seu grupo:

Nhe'ẽ esclarece onde é que deve ser feita a aldeia, por onde e pra onde tem que ir. Tudo isso eles esclarecem. Através dos *nhe'ẽ* eu estava sabendo onde ia fazer a aldeia.

Aexa ra'u, há'e rire ma aju; ojapura (nos sonhos, os *nhe'ẽ* me contaram onde deveria ir). De lá de Paranaguá [PR], vim até aqui, em Brakui [RJ], pra ver. Na hora que cheguei de volta a Paranaguá, meus filhos e parentes próximos já estavam querendo vir até Brakui também. Os meus parentes, filhos e netos queriam vir naquela mesma hora, mas eu disse que não, que devíamos esperar mais um pouco. Os próprios *nhe'ẽ* que me disseram que devia esperar mais um pouco. Tínhamos que esperar que os *xondaro* de Nhanderu clareassem mais toda aquela região, o que é que tem lá, quais os espíritos ruins das montanhas, da água. Os *xondaro* de Nhanderu vão lá para conversar primeiro, para explicar que ali os Guarani iam fazer uma aldeia: “vão vir os meus parentes”, dizem [aos espíritos]. E eles pediram para esperarmos mais um pouco. Eu mesmo pedi a Nhanderu Tupã para fazer isso antes de nos mudarmos para Brakui desde Paranaguá. (*xeramoĩ* Vera Mirĩ, Pesquisadores Guarani, 2015, p. 49)

Assim, intercedem pelos Guarani aqueles a quem o autor da fala chama de *nhe'ẽ* e também os “*xondaro* de Nhanderu”. Os primeiros revelam e aconselham, enquanto que aos últimos é atribuída a tarefa de preparar a área

para os Guarani, de quem são aparentados, apaziguando ou fazendo com que se mudem as alteridades sobre-humanas que ali habitam.

Aqui, mais uma vez, o termo *xondaro* surge em sua acepção de “auxiliar”, “ajudante”, “os *xondaro* de Nhanderu”, que poderíamos descrever como “aqueles que são ramificações de Nhanderu”¹⁹¹. Já o uso do temo *nhe’ẽ*, no entanto, indica a complexidade com que os Guarani o mobilizam¹⁹². Os nomes dos Guarani, como vimos no Capítulo 1, são expressões dos coletivos divinos e as regiões das quais o *nhe’ẽ* de cada pessoa provém¹⁹³. “Alma-palavra”, “palavra-habitante”, “linguagem-afeto”¹⁹⁴ são traduções possíveis para denominar esse princípio vital que encarna (*omopyrõ*) nos corpos. Os termos compostos nessas propostas de tradução de *nhe’ẽ* demonstram, no entanto, que se trata de algo mais do que almas que encarnam. Ao mesmo tempo que o *nhe’ẽ* é o *eu*, ele é também um *outro*, cuja relação com o *eu* parece similar a do *-ja* com seu *mymba*, conforme sugerem os comentários do casal guarani transcritos anteriormente. Vejamos melhor essa possibilidade.

Nessa mesma conversa com o casal guarani da Terra Indígena Tenondé Porã, eu havia perguntado se os humanos guarani teriam um “dono”. Uma possibilidade inicial de resposta que esperava era que o “dono” dos humanos guarani seria a principal divindade¹⁹⁵, Nhanderu Ete, o Pai Verdadeiro, criador das demais divindades e principal ascendente dos Guarani Mbya. Entretanto, embora seja sempre uma possível resposta

191 Expressão que já adianto aqui, mas cujo uso ficará mais claro adiante.

192 Pierri aponta em nota essa variação no modo com que os Guarani utilizam o termo *nhe’ẽ*: “A expressão *nhe’e kuery* é utilizada para designar as almas-palavras que vêm à terra para formar as pessoas guarani, *mas também para designar a coletividade genérica dos espíritos, das populações celestes, que habitam as distintas moradas das divindades*” (Pierri, 2013, p. 176, grifo meu). Contudo, como veremos a seguir, podemos complexificar ainda mais a aplicação desse termo.

193 “De que parte você faz parte”, segundo Carlos Papa Miri (Macedo, 2009, p. 241). Trata-se de uma formulação que sugere uma possível conformação fractal do cosmos guarani. A respeito dos modos guarani de individuação e divinação ver também: Macedo; Sztutman (2014).

194 Além da primeira e mais célebre tradução de Cadogan, há também “palavra-habitante” proposta por P. Clastres (1990 [1974]) e o termo “linguagem-afeto”, que Macedo (2009) lança mão para explicitar as capacidades agentivas do *nhe’ẽ*.

195 Há, por exemplo, a expressão “*nhandejara*” (nosso dono) que é mais comum em outros grupos guarani e povos tupi. O demiurgo wajãpi, por exemplo, denomina-se com o cognato “*janejarã*” (Gallois, 1988). É possível encontrarmos esse termo em menor medida no guarani mbya como sinônimo de Nhanderu. Essa correspondência, no entanto, não parece resolver a questão sobre a categoria de “dono” dos humanos para os Guarani Mbya.

de fundo, dado o poder hiperbólico atribuído a esta divindade, uma outra interlocutora guarani havia me prevenido dessa solução. Para ela, a relação de filiação não poderia ser como a de *-ja*. Seja em relação aos *nhanderu* e *nhandexy ete* (os pais celestes dos *nhe'ẽ*), seja em relação aos progenitores nesta terra (*nhanderu* e *nhandexy rekoaxy*), cuida-se dos filhos para que um dia eles sejam livres e independentes, enquanto a relação de maestria dos *-ja* com seus *mymba* está marcada por uma dependência que perdura indefinidamente.

Contudo, a resposta que o casal guarani forneceu apontou outra possibilidade de reflexão. Uma reflexão que nos permite retomar as comparações entre *nhe'ẽ* e *-ja*.

Tem Nhanderu e depois vem o *nhe'ẽ'i* que está tomando conta de você, *nhe'ẽ'i*, seu anjo. Eles que mandam ali. Ele está andando com você, ele cuida de você. Aí se você tiver em perigo, ele que salva tudo. Ele está sempre junto, só que você não sabe.

Ha'e ae ma omanda nhandere. Anjo peva'e ma, nhandekuery, xamoĩ kuery, opoano dhe'ẽ kuery, anjo, dhe'ẽ kuery oma'ẽ nhande re. Tove toma'e ndeapytere tove tonhangareko, anjo pe porami py ijayvu nhaneramoĩ kuery. (Eles mesmos que mandam na gente. São “anjos”, cuidam da gente. “Que olhem, que cuidem de vocês”, assim os xamãs dizem que falam aos nossos *nhe'ẽ*.)

Já que você quer mesmo vou explicar um pouco pra você entender como que é. A gente pessoa tem duas *nhe'ẽ*. Tem outro que é igual nós, pecadinho, coitado, bem pecado, bem sujinho o anjo. Tem outro que está lá em cima, olhando você. Ele não anda com você, mas está tomando conta de você lá em cima, tá vendo tudo que você está fazendo, te acompanha, e tem outro que é *yvyrekoaxy reguare ha'e ma yvyre oiko ndereve* (desta terra, ele vive com você nesta terra), e está junto com você. Daí já anda em qualquer lugar, você vai lá pra lá, ele vai junto. *Ha'e ma tekoaxy kova'e* (Este já é *tekoaxy*). Ele é já meio como a gente. *Nhande rami*, pecador *oiko* (como nós, vive como “pecador”), bem sujinho.

Lucas: Esse que está em cima é o *nhe'ẽ porã*?

Casal: Sim, *ha'e dhe'ẽ porã*. Aquele lá já não desce aqui na terra. *Ha'e nova'ẽi ndere* (ele não chega sobre você).

Lucas: *Havy apygua?* (E o daqui) debaixo, como é que chama?

Casal: *Nhe'ẽ* também. *Yvyre oiko ma dhe'ẽ, nhandenhe'ẽ rekoaxy* (Sobre a terra vive esse *nhe'ẽ*, nosso *nhe'ẽ* perecível).

A gente tem dois, por isso que às vezes a gente fica bem doente, ele *nembaraete* (te fortalece), ele toma conta e você fica forte, porque ele tá junto com você.

Lucas: O *nhe'ẽ* porã?

Casal: Não, o que está junto com você, o *nhe'ẽ rekoaxy'i*. Igual você. Ele cuida de você. *Amboae oma'e ae avi. Nhe'ẽ porã ma onhangareko ae avi ndere*. (O outro também tá em cima olhando, *nhe'ẽ* porã também cuida de você). São os dois que cuidam pra você não ficar doente. (...)

Pave dhe'ẽ kuery, pave anjo ijavi ikuai pe nhandere onhangareko aguã, anjo kuery, ndere onhangareko aguã, dhe'ẽ kuery heta pe penhoeno'ã penhangareko penhoeno'ã penhangareko neretarã kuery, ndera'y apy rei, nderajy apy rei py (Todos os *nhe'ẽ*, todos os anjos que existem estão para cuidar de você. Muitos *nhe'ẽ*. Que fazem com que levantem-se, com que cuidem de seus parentes, de seus filhos e filhas que estão na terra). (...)

Por isso quando você pega o cachimbo você fala assim: *xenhe'e xemombaraete xembopy'a guaxu* (meu *nhe'ẽ* me fortalece e me dê coragem). Porque eles cuidam, estão junto com você. Ele fica ali, aí por isso que é importante você entrar na casa de reza (*opy*).

A resposta que obtive sobre quem seria o *ija* da humanidade guarani, embora não muito conclusiva sobre a possibilidade dessa categoria, apontou para dois diferentes *nhe'ẽ*¹⁹⁶, um celeste e outro terreno, ambos responsáveis por cuidar da pessoa. Esse foco no cuidado em relação ao protegido aparece na escolha da tradução de *nhe'ẽ* por “anjo”, algo também registrado por Macedo (2009) em sua etnografia na Terra Indígena Rio Silveira, no litoral norte de São Paulo. As expressões em guarani para esse cuidado aparecem

¹⁹⁶ A teoria da alma bipartite é abundante na etnologia tupi-guarani (Viveiros de Castro, 1986, pp. 512-571) e entre os Guarani em especial adquiriu contornos ainda mais marcantes. Nimuendaju (1987 [1914]) cita a oposição fundamental entre *ayvucué* (alma celeste) e *acyiguá* (alma animal) como os componentes que formam a pessoa guarani apapocúva. Outros autores clássicos sobre os Guarani, como Cadogan (1997 [1959]) e H. Clastres (1978), também registraram expressões desse dualismo espiritual, sobretudo marcado pela oposição entre uma alma celeste e outra terrena.

na fala por meio dos verbos *-nhangareko* e *-ma'ẽ*. Testa (2014) demonstra que tanto o verbo *-reko*, normalmente traduzido como “ter”, quanto *-ma'ẽ*, “olhar”, expressam antes uma relação de cuidado. Aqueles que têm ou olham para algo ou alguém, sobretudo “cuidam, protegem, zelam por”¹⁹⁷. Entretanto, os *nhe'ẽ* não apenas cuidam e zelam, mas também fazem com que levantem-se (*-nhoeno'ã*), animam os corpos guarani. A relação de dependência dos humanos não se dá, portanto, com os pais (terrestres ou celestes) que também exercem cuidado, mas com os *nhe'ẽ*. Há doenças que são um processo de afastamento ou abandono do *nhe'ẽ*, e os esforços do xamã guarani são por fazê-lo retornar, pois a morte é justamente o abandono definitivo de um *nhe'ẽ* em relação ao corpo.

Embora não tenha obtido nenhum dado etnográfico que explicita a correspondência entre *nhe'ẽ* e *-ja*, creio que, entre as variadas descrições colhidas, é possível perceber que ambos têm como função primordial animar e compor a existência de um ser. O cuidado e a proteção que marcam essas relações são superlativos ao ponto de gerar dependência, algo que não ocorre na relação de filiação, como vimos anteriormente. Sem *nhe'ẽ* ou sem *-ja*, a vida se esvai.

É evidente que trata-se de um tema complexo, já que as relações descritas pelos Guarani e operadas pelo termo *-ja* abarcam desde a relação de domesticação até essa associação com um princípio vital que anima um vivente ou mesmo um território que, como vimos no exemplo da água boa, também possui uma vitalidade a ser mantida. As variações concentram-se, portanto, nos distintos modos de aproximação e assimetria entre os sujeitos na composição do ser. Contudo, tanto um animal domesticado em relação a um *ija*, como um humano em relação a um *nhe'ẽ*, dependem desta relação para viver.

¹⁹⁷ Testa faz duas interessantes observações sobre estes dois verbos (*-ma'ẽ*) e (*-reko*). “O uso frequente deste verbo [*-ma'ẽ*] para expressar a relação entre os humanos e as divindades nos traz pistas para entender que não se trata apenas de ver os humanos, mas também de ajudar e cuidar deles, uma vez que *-ma'ẽ* significa olhar, cuidar e ajudar alguém” (Testa, 2014, p. 136). “Embora a frase *xee areko peteĩ memby* poderia ser traduzida como ‘eu tenho uma filha’, ao conversar com os Mbya em diversas ocasiões, fui informada de que não se trata exatamente de uma relação de posse, mas sim de cuidado e convivência. Do mesmo modo, chamavam minha atenção para o que ocorre com a mesma ação, quando é acrescentado o sufixo *-kuaa* (saber), como no caso de *'kyrĩgue arekokuaa'*, que os Mbya traduzem como ‘eu sei cuidar de crianças’. É possível perceber o quanto seria sem sentido a tradução: ‘Eu sei possuir crianças’. Do mesmo modo, a frase acima *Xee areko peteĩ memby* pode ser melhor entendida como: ‘eu cuido de uma filha’, onde o enfatizado não é a condição de possuir uma filha, mas a relação de convivência que envolve cuidar” (*idem*, p. 114). *-Nhangareko*, é um verbo derivado de *-reko*, que justamente ressalta e foca seu sentido na ação de cuidar.

Heurich (2011, pp. 41-47) também propõe uma compreensão semelhante¹⁹⁸, dizendo que *-ja* e *nhe'ẽ* são análogos relacionais e operadores de perspectiva. Alguns de seus interlocutores afirmam que só os Guarani possuem *nhe'ẽ*¹⁹⁹, e apesar do próprio autor identificar o uso do termo *nhe'ẽ* para referir-se a alguns *ija*, como o da árvore (*yvyra dhe'ẽ*), algo que também vimos aqui, essa suposta exclusividade dos Guarani como portadores de *nhe'ẽ* o conduz para sugerir que o uso de *-ja* está relacionado à conotação de alteridade. Ainda que, segundo minha experiência de campo, o uso da palavra *nhe'ẽ* não ocorra para expressar um atributo exclusivo dos humanos guarani, parece-me acertada a percepção de que a utilização do termo *-ja* aponta para relações de alteridade e assimetria. Trata-se de uma boa hipótese para a ausência explícita de uma categoria dos “donos dos humanos (guarani)”. Essas reflexões sugerem, portanto, que o termo *-ja* é usado preferencialmente para caracterizar *relações vitais de composição e dependência com uma alteridade*²⁰⁰.

Isso fica claro sobretudo no contraste entre um *-ja* e seu *mymba*. Segundo todos os casos que tomei conhecimento, o *ija* de um animal nunca é da mesma espécie que seu protegido. É sempre um outro. Uma assimetria bem mais marcada do que no caso do *nhe'ẽ* dos Guarani como “duplo” que apareceu na fala anterior e sobre o qual comentarei melhor mais adiante.

198 Pereira (2014) é outro trabalho que desenvolve formulações semelhantes na relação entre *nhe'ẽ* e *-ja*.

199 Parece-me que o importante a ser ressaltado por esse entendimento é a distinção radical do *nhe'ẽ* guarani em relação aos demais, devido à sua filiação e procedência divina. Vale lembrar também do caso supracitado registrado por Cadogan do *nhe'ẽ* de um onça que encarna no corpo de um jovem, fazendo com que ele deixasse de ser um *nhande'i va'e* (um mbya).

200 Dessa forma, a conclusão que Pereira (2014) chega sobre os Nhanderu serem os “donos” dos Guarani, embora faça sentido em uma lógica perspectivista e sobretudo nesse contexto de cosmologias marcadas pelo movimento, com tantos “deslizamentos conceituais” (Gallois, 1988), não resolve completamente essa problemática categorial. Não me parece fortuito o fato de o termo *-ja* ser tão pouco explicitado na relação entre os Guarani Mbya e as divindades, que preferem acentuadamente termos que enfatizam consanguinidade: *nhanderu ete'i* (nosso pai verdadeiro), *nhandexy ete'i* (nossa mãe verdadeira), *nhanderyke'y* (nosso irmão mais velho). Ao contrário da alteridade que marca o uso dos termos *-ja* / *mymba*, conforme mobilizados pelos Guarani Mbya, o ideal do *aguyje* é a concretização dos Guarani como congêneres dos Nhanderu. Isso não significa, porém, que as divindades estão seguramente fixadas num polo da consanguinidade para os Guarani. É necessário, como bem atentou esse mesmo autor, que a relação seja constantemente produzida. A preferência pelas categorias consanguíneas de parentesco para designar as divindades é apenas uma das formas, embora não menos importante, de produzir essa aproximação. Afinal, discursos e palavras também produzem corpos e relações.

Essa assimetria entre *-ja* e *mymba* aponta para a questão sobre a origem dos “donos”. Obtive poucas respostas detalhadas a respeito, normalmente elas simplesmente sugerem que foi Nhanderu que criou tanto os animais como aqueles a quem foi destinado a função de donos protetores. Contudo, dois jovens guarani sugeriram-me que os *ija kuery* eram humanos na primeira terra (Yvy Tenonde) que foram punidos pelas divindades a permanecerem no plano terrestre com essa função. Sua punição estaria relacionada aos seus comportamentos desrespeitosos e excessivos, possibilidade que explicaria a disputa de poder entre alguns coletivos desses seres e os Nhanderu Kuery. Outro aspecto associado a essa hipótese é a posição de mediação que os *-ja* estão, situados entre os humanos e as divindades. Pois, ao mesmo tempo que compartilham com as divindades o atributo da imperecibilidade, eles habitam regiões próximas à plataforma terrestre, cuja localização possui descrições de uma cosmografia intermediária, como o “alto de montanhas” e as regiões “abaixo das nuvens” (*arayguyre*). Tal caracterização também encaixa-se com o estatuto dos Nhanderu Mirĩ; isto é, sua descrição como seres humanos que foram divinizados em vida, tornados imortais, que agora habitam regiões intermediárias entre a terra e as moradas das divindades e, finalmente, por serem eles também uma classe de donos, os *koxi ja* (donos dos queixadas).

Por último, e para apoiar essa hipótese, cito uma nota de Cadogan (1997 [1959], p. 173) em que ele brevemente descreve uma origem para o caso do “dono” dos veados (*guaxu ja*, também chamado de *omimby va’e*, “aquele que assobia”²⁰¹) compatível com aquela que me foi relatada pelos dois amigos guarani: “Uma mulher adentrou uma roça alheia e roubou feijões; o bebê de peito que levava nos braços foi convertido no *Guaxu Ja Ete*, e ela, em veado”.

Voltemos à explicação que me foi oferecida neste último trecho da fala do casal guarani sobre a existência de dois *nhe’ẽ* para cada pessoa. Segundo a explicação, a ação de cuidar é exercida de forma complementar pelos dois *nhe’ẽ*, só que um o faz de cima, das esferas celestes, e o outro está conosco todo o tempo na terra. O primeiro é denominado por meus interlocutores *nhe’ẽ porã* e “já não desce aqui na terra. *Ha’e nova’ẽi ndere* (não chega em

201 Essa mesma figura do dono do veado já me foi descrita por um xamã da Tenonde Porã com as mesmas características registradas por Cadogan, incluindo algumas outras que parecem remeter à figura do saci. Jaxy Jateré é também um personagem presente na cosmologia guarani que sobrepõe-se mais ou menos ao saci do folclore brasileiro e está relacionado aos irmãos Kuaray e Jaxy. Creio que, no contexto das populações guarani do Mato Grosso do Sul, esse personagem *trickster* tenha traços mais contrastantes com o popular saci. Ver Seraguza (2013).

você)”²⁰². E o segundo, enfaticamente qualificado de “sujinho, pecadinho, igual a nós (*nhande rami ae*)”, é o *nhe’ẽ rekoaxy*, ou seja, é o *nhe’ẽ* que compartilha conosco a vida nesta terra de aflição e perecimento. Apesar de atribuírem todos esses qualificativos pejorativos, é bastante enfatizado o papel de protetor exercido pelo *nhe’ẽ rekoaxy*, que está sempre junto, ainda que não se perceba.

Macedo registra as denominações *nhe’ẽ mirĩ* (ou *porã*) e *nhe’ẽ guaxu* (ou *vai*) cuja oposição é próxima a essa que analisamos. Entretanto, nas descrições que a autora obteve (Macedo, 2009, p. 223), essa dicotomia tem um aspecto mais maniqueísta sobre os efeitos que cada *nhe’ẽ* causa, sendo um o responsável pelas coisas ruins e outro pelas boas que acontecem à pessoa, diferente do *nhe’ẽ rekoaxy* descrito na fala do casal, que realmente ajuda e protege, atuando como um duplo da pessoa, apesar de compartilhar sua existência *rekoaxy* (relativos aos erros de conduta e ao perecimento).

De modo geral, o que mais escutei entre os Guarani era que tanto a origem como o destino dos *nhe’ẽ* são as moradas divinas. No entanto, não qualificavam qual *nhe’ẽ* era, sempre presumi que tratava-se do *nhe’ẽ porã*, algo que também contrasta com a explicação dada pelo casal no ponto em que deixam claro que o *nhe’ẽ porã* não desce plenamente à terra, atuando a distância²⁰³.

Sobre o *nhe’ẽ rekoaxy*, não tive tempo na ocasião dessa conversa de perguntar mais a respeito das origens e destinos desse *nhe’ẽ*²⁰⁴ que compõe a pessoa guarani e atua como seu protetor e duplo, mas suas características me parecem similares a categoria dos *nhe’ẽ mbyte* (alma do meio) que Pierri menciona que

²⁰² Um *xeramoĩ* de Santa Catarina realiza uma descrição semelhante a respeito do *nhe’ẽ porã* não descer à terra. Cf. Pesquisadores Guarani (2015, p. 23).

²⁰³ Também Pereira obtém dados similares a essa concepção de um *nhe’ẽ* que atua a distância e propõe uma interpretação que ajuda a superar um pouco essas contradições nas descrições do *nhe’ẽ*, argumentando que “estar no alto” é menos um lugar, e mais um ponto de vista: “Por outro lado, se colocarmos lado a lado a noção apresentada por Lidia, de que a *nhe’ẽ* ficaria no ‘alto’, sob a guarda de Nhanderu, e a ideia de que o afastamento da alma é prejudicial, permitindo a aproximação de outros tipos de ‘almas’ (dos mortos, dos ‘donos’, de animais etc.), então poderia-se pensar que, talvez, ‘alto’ (*yvate*) não seja tanto um lugar, quanto um ponto de vista singularizado, o dos deuses, do qual os Mbya se querem, de alguma forma, próximos. Talvez seja neste sentido que os interlocutores de Cadogan (1959) [e de Chase-Sardi (1992)] se refiram às ‘almas’ (ou aos deuses) como ‘aqueles que estão em cima de [ou sobre] nós’ (*nhande árygua kuéry*)” (Pereira, 2014, p. 207).

²⁰⁴ Para uma reflexão sobre o destino dos diferentes *nhe’ẽ* dos Guarani ver Pierri (2013, pp. 220, 221).

[ficariam] fora do corpo, como duplos deles, e afastariam-se com facilidade, seriam “mais sensíveis”. A ausência prolongada de algum dos *nhe’ẽ mbyte* levaria os outros *nhe’ẽ*, inclusive o *nhe’ẽ porã*, a abandonar o corpo causando a morte. Por isso, algumas doenças devem ser tratadas com o fito de fazer voltar esses componentes da pessoa (Pierri, 2013, p. 183).

Tal descrição aproxima-se do que meus interlocutores colocaram, sobretudo essa noção de duplo²⁰⁵, que remete ao *nhe’ẽ* como anjo que acompanha o movimento da pessoa para qualquer lugar e que zela por ela. Também aparece nessa citação a relação de dependência vital com o *nhe’ẽ mbyte*, pois seu afastamento pode ocasionar a morte.

Macedo (2009), por sua vez, ao seguir indagando sobre as almas que habitam os corpos guarani, registrou uma fala que afirma a existência de múltiplos sujeitos que compõem a pessoa além do *nhe’ẽ porã*:

Conforme a gente vai crescendo, a gente vai juntando espíritos. Meu pai disse quando eu era criança que quando a gente fica diretamente perto da luz aparecem quatro sombras. Uma que é preta, outra mais clarinha, outra mais clarinha e a clara. Essas sombras que se desprendem quando a gente morre, e cada espírito vai pegando espaço. Um vai ser o lamento, que na nossa língua diz *jaje’oi’va’e*. A gente escuta ele chorando, passando. Um vai ser *yro’yxãva’e*, que é o do frio. E outro que a gente chama *kejiopã*²⁰⁶, paralisia, que dá à noite. Sonha ruim e não consegue acordar nem mexer o corpo. Eu mesmo passo muito por isso, tenho pesadelo e não consigo acordar nem mexer o corpo. Por isso Guarani quando acorda, logo pega o cachimbo. Fala com espírito que não quer nada mal para ele, quer cuidar dos filhos só, precisa levantar. E tem outro que chama *petun*, é o escuro. Ele sozinho não faz mal, só passeia. Mas traz espírito mau pra casa. É o mais negro. Essas

205 O *nhe’ẽ rekoaxy*, nesse aspecto, pode ser entendido também como guardião e *xondaro*, e aparece como hipótese para explicar tanto o duplo de Tupã Ra’y registrado por Pierri (2013) como o duplo de Sepé Tiaraju, já comentado no Capítulo 2. Ambos atuam enganando os brancos que julgam ter assassinado seus respectivos protegidos.

206 Acredito que a grafia correta é *kejopy* (junção dos verbos “dormir” e “pegar, agarrar”). É o espírito que imobiliza durante o sono. Mesmo após acordar e tomar consciência da situação, não é possível mover-se, o corpo fica paralisado. Já ouvi muitos Guarani falarem disso, é uma condição que eles temem bastante, mas com algumas pessoas é bem comum. Eu mesmo já tive algumas vezes. Creio que é o mesmo fenômeno que a medicina ocidental denomina de “síndrome da paralisia do sono”.

quatro sombras já fazem parte da gente. Quando a gente morre, eles saem. Eles que dão o caráter da gente. Se a pessoa é malvada, ou se é boazinha, se tem um pouco de inveja. A gente não é perfeito, tem falhas, e é nessas falhas que as sombras dominam. *Nhe'e porã* protege dos espíritos maus. Já as sombras podem trazer os espíritos da rua pra casa. Você pode adoecer, ficar com dor de cabeça, pesadelo. Por isso às vezes você sonha e começa a se contorcer, se virar, *nhe'e porã* não está deixando o espírito mau entrar. *Nhe'e porã* sai também, mas deixa um guardião dentro de casa, é um *xondaro marã e'y*. Quando a pessoa morre essas sombras saem e *nhe'e porã* vai de volta. E as sombras ficam chorando com espírito mau que dá paralisia, ou que dá frio, e um vulto. Quando a gente lembra de alguém que morreu vem o vulto e vem tudo, você já fica doente, se sentindo mal (*Idem*, pp. 225, 226).

Schaden (1974, p. 115-117) apresenta informações parecidas com as que me forneceram o casal guarani. Segundo os Mbya de então, na aldeia Rio Branco, a partir de uma oposição entre corpo (*xerete*) e “alma” (*xenhe'ẽ*) derivam-se três “almas”, duas boas e uma ruim, esta última após a morte será o *mbogua* ou *ãgue*, “aquilo que foi corpo” ou espectro dos mortos.²⁰⁷ Estão presentes também a noção de cuidado e proteção e a correlata dependência do humano em relação a esses seus componentes. Em seguida, Schaden reconhece que interlocutores mbya de outra aldeia lhe explicaram de forma distinta: seriam quatro almas, uma situada na cabeça, outra no coração e duas do lado de fora, cuidando da pessoa.

Creio que está claro que, apesar das equivalências, é possível encontrarmos muitas divergências não apenas com os dados obtidos em outras etnografias, mas também em conversas com outros interlocutores em um mesmo contexto etnográfico. Há de fato muitas variações nas falas dos Guarani sobre essa temática da composição da pessoa por meio da conjunção de diferentes *nhe'ẽ*, assim como ocorre também em relação às descrições das divindades e a localização de suas moradas, como já comentei anteriormente.

Mais uma vez, vale dizer que tal qual o *xondaro jeroky*, as variações são intrínsecas ao modo como os Guarani dançam com sua própria cosmologia,

²⁰⁷ A questão do espectro dos mortos, sua relação com o corpo, o território e a oposição aos demais *nhe'ẽ* é por demais complexa para esmiuçarmos com a devida atenção aqui. Tal empreitada foi felizmente levada à cabo por Moraes (2015), abordando o contexto geral guarani, mas focando-se nesse problema entre os Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul.

mas isso não significa que não existam princípios lógicos em operação, modos de agir depurados por quem vai adiante, como um *xondaro ruvixa*.

Esse componente da pessoa descrito aqui como *nhe'ẽ rekoaxy*, que atua como “duplo” ou “anjo” que ao mesmo tempo que constitui a pessoa atua sobre ela, ou as tantas sombras, “donos” e alteridades que agem sobre alguém, expressam em meio a sua diversidade de descrições um aspecto fundamental para entendermos a ação política guarani (e ameríndia): a composição múltipla da pessoa. Aqui há justamente um princípio, como ressalta Sztutman (2012, p. 314), que ajuda a descrever o processo como sujeitos contêm outros sujeitos, pessoas que “contêm outras pessoas”, que “integram relações” (Wagner, 1991). Voltemos um pouco à relação de maestria antes de continuar o argumento.

Em seu artigo-síntese sobre as relações de maestria e domínio na Amazônia, Fausto (2008) enumera uma série de características dessa relação que podemos encontrar entre os Guarani. Entre elas, a sua aplicabilidade à posse (no sentido de proteção e cuidado) de certos bens materiais e imateriais, animais de estimação e territórios.

No caso dos Guarani Mbya, entretanto, são necessárias algumas ponderações. Uma delas, como já comentado anteriormente a partir de Heurich (2011), é que a invocação do termo *-ja* sugere uma relação de alteridade, não sendo muito utilizada para descrever relações entre os humanos. Outra questão é que a relação entre *-ja* e *mymba* parece sugerir menos uma lógica de filiação que uma de dependência vital, mas ainda assim assimétrica, entre alteridades.

Ao fazer essa ressalva sobre o idioma da filiação, não estou ignorando o rendimento que sua derivação em filiação adotiva tem ao descrever as relações de domínio e maestria. Proposta que, entre outras coisas, ajuda a explicar o comportamento necessariamente oscilante no trato com os animais domésticos, muito presente também entre os Guarani:

Há um último ponto que gostaria de marcar: a adoção é, por assim dizer, uma filiação *incompleta*. Ela não produz uma identidade plena, senão uma relação ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado. Daí a minha insistência na permanência da perspectiva do outro no caso da relação xamã-auxiliares ou matador-vítima; daí também por que cativos de guerra e animais familiares frequentemente recebem um tratamento oscilante entre o cuidado e a crueldade. À dupla-face do mestre corresponde a face-dupla do xerimbabo: ele é um outro e jamais deixará de sê-lo completamente. (...) Ao dispositivo alterante da maestria (o fato de o mestre ser necessariamente afetado por seu xerimbabo) soma-se a

pluralidade das relações internas às pessoas magnificadas, o que produz a sua dispersão relacional (Fausto, 2008, pp. 352, 343).

Ou seja, na relação de maestria deve-se evitar, de um lado, a completa identificação com o outro, pois aponta para a transformação da perspectiva como vimos no caso do *-jepota*, e de outro, deve-se evitar também a sujeição completa da alteridade por meio da predação. Isto é, para manter a incompletude nos processos de transformação e contágio entre *-ja* e *mymba*, faz-se necessário (como já vimos anteriormente) não coincidir *xerymba* (meu animal de estimação) com *xerembi'u*, que, além do sentido literal de “minha comida”, é frequentemente usado entre os Guaraní Mbya como sinônimo jocoso de parceiro sexual.

Contudo, ao passarmos à relação da pessoa guarani com seu *nhe'ẽ*, que mostra que a relação *-ja / mymba* é apenas um caso específico do processo de composição plural das subjetividades, é possível deixar mais clara a ressalva quanto à lógica da filiação para descrever as relações de dependência vital. O *nhe'ẽ* não estabiliza-se facilmente à descrição de pai adotivo, muito menos de genro ou cunhado. Ele é a pessoa e também um *outro*. Há uma passagem no próprio texto de Fausto que aponta para a questão da composição múltipla da pessoa ameríndia e que pode nos auxiliar a prosseguir o caminho: “O caráter múltiplo e fractal das relações de domínio requer pessoas internamente compósitas, ‘diferentes de si mesmas’” (*Idem*, p. 341).

“Duplos” ou “anjos” – que, ao mesmo tempo que acompanham a pessoa e diferenciam-se dela, também a constituem – são descrições que tentam dar conta justamente desse complexo aspecto da pessoa guarani (e ameríndia), composta de distintos sujeitos que fazem dela “diferente de si mesma”. Como diz Rodgers: “O xamã é um ser múltiplo, uma micropopulação de agências xamânicas abrigada em um corpo: portanto, nem suas ‘intenções’ são jamais exclusivamente ‘suas’, nem ele está nunca certo de suas próprias intenções” (*apud* Fausto, 2008, p. 343).

Muitas foram as vezes em que o *xondaro ruvixa* Karai Mirĩ interrompia uma explicação durante nossas conversas para dizer: “Não sei por que estou te contando isso. Não sou eu que estou falando! Estou sentindo em meu coração essas palavras, mas são os Nhanderu Kuery que me fazem falar”²⁰⁸.

Em meio a esse complexo jogo de subjetividades, tais reflexões nos devolvem àquelas feitas no Capítulo 1 sobre o aspecto fractal dos processos de diferenciação das divindades e das variações nos modos como os Guaraní

²⁰⁸ P. Clastres (1990 [1974]) descreve situação semelhante diante do xamã mbya Soria. Ao proferir seus discursos de reflexão metafísica, como diz Clastres, eram as divindades que estavam ali falando as belas palavras por meio daquele *karai*.

dançam o *xondaro*. Cada um tem um jeito diferente de dançar o *xondaro* porque cada um também é diferente de si mesmo. Assim, do mesmo modo como as divindades e os *nhe'ẽ* falam por meio dos Guaraní, eles também dançam por meio dos *xondaro*: “a dança formada por meio da pessoa que é a pessoa formada por meio da dança”, parafraseando Wagner (1991).

Mas que idioma relacional poderia exprimir melhor essa fractalidade entre os Guaraní?

Se a relação *ja / mymba* é apenas um caso específico na descrição da pessoa compósita, pois esse vocabulário não dá conta das implicações do *nhe'ẽ* e tampouco das dinâmicas relacionais das divindades e seu processo de diferenciação por meio do *mbojera*²⁰⁹ (fazer desabrochar, desdobrar), o uso do termo *xondaro* alcança, em contrapartida, uma generalidade notável. Vejamos uma rápida exposição de casos, muitos deles já comentados neste trabalho.

São ditos *xondaro* de Nhanderu Tenonde, as divindades criadas por ele por meio do *mbojera*. Por sua vez, em cada morada conduzida por essas divindades, estão seus respectivos *xondaro*. Os xamãs podem ser chamados de *xondaro* das divindades, os *lugartenientes* de Jakaira, como diz Cadogan (1997 [1959]). E também eles, os xamãs guarani (os *opita'i va'e* e as *kunha karai*), por sua vez, têm seus próprios auxiliares, que igualmente podem ser designados *xondaro* (os *yvyra'ija* e os *xondaro opyregua*). As lideranças políticas, caciques etc., da mesma maneira que também podem ser *xondaro* dos *xeramoĩ*, têm os seus próprios *xondaro*, que podem dividir-se em diversos grupos, cada qual com seu *xondaro ruvixa*. Os *ija* e seus coletivos também podem ser vistos como grupos de *xondaro*, assim como atuam como guardiões-*xondaro* de seus protegidos (Testa, 2014, pp. 114-115). Ao final, mesmo os duplos e anjos que caracterizam os *nhe'ẽ* das pessoas podem ser descritos como *xondaro*²¹⁰.

209 O que a cosmologia guarani descreve por meio desse verbo é algo de outra ordem que não a filiação, como já destaquei anteriormente. Pois, o *mbojera* pode desdobrar um filho, um irmão, uma alteridade radical, como uma fera inimiga, ou até objetos inanimados.

210 Em um curto comentário, Pierri sintetiza como o uso de *xondaro* vai da noção de auxiliar, como entre as divindades, até duplo e imagem, como ocorre no caso de Tupã Ra'y e na relação com o *nhe'ẽ rekoaxy* descrita anteriormente: “Nesse diálogo, eu estava perguntando a esse senhor a respeito de uma comparação que outro guarani me havia feito, dizendo que os Pais das Almas seriam como *xondaro* [auxiliares] de Nhanderu Tenonde, e que cada um deles, por sua vez, tinha seus próprios auxiliares. É notável que no primeiro capítulo, tenhamos visto a reflexão de um jovem guarani de que Tupã Ra'y tinha seu *xondaro*, que seria o equivalente ao seu irmão, e uma senhora expressou a mesma reflexão dizendo que Tupã tinha deixado para ser morto apenas uma imagem de seu filho, enganando os brancos. *Xondaro* ou auxiliar aparece como equivalente de imagem, que nesse caso

Dizer “Tupã *kuery*”, por exemplo, pode ser entendido também como “os *xondaro* de Tupã”, revelando que o aspecto de multiplicidade a partir de um referente indicado pelo termo *kuery*, que comentei ainda no Capítulo 1, aproxima-se muito dessa concepção do *xondaro* como relação.

Para ilustrar melhor um desses casos e para ficarmos no último assunto desenvolvido, isto é, o da relação de maestria, vejamos esse verbete do dicionário de Cadogan (1992, p. 26) que demonstra como o idioma dos *xondaro* opera também entre os *ija kuery*: “Andyra: ave de la familia ‘Cuculida’ considerado *Guachu Ja Ete pyrōnga*, lugarteniente de *Guachu Ja Ete* [dono verdadeiro do veado]”.

Lugarteniente, como vimos anteriormente, é uma tradução para o termo *pyrōga* (enviado por, inspirado por, representante de). Literalmente “aquele em que põe o pé”. Embora há muito em desuso nas aldeias que frequente, a antiga aplicação desse termo parece exprimir algo bem próximo do uso que se faz hoje de *xondaro*, como aponta esta nota explicativa de Carlos Martínez Gamba no livro *Ayvu Rendy Vera: el canto resplandeciente* sobre um trecho que menciona o envio dos *xondaro* de Tupã:

Tupã sondárope: A los soldados de los dioses Tupã. Sondáro (a veces chondáro) es uns hispanismo que ha arraigado mucho en el lenguaje de los mbyá, a pesar de la existencia del vocablo *pyronga*²¹¹, enviado de los dioses. Pero aquí el informante no tuvo

corresponde à noção de duplo” (Pierri, 2013, p. 105). E mais adiante um há outro trecho que relaciona os donos e a lógica dos *xondaro*: “Eu acrescentaria, porém, que cada classe de seres desse tipo (donos das pedras, donos das montanhas etc.) conforma um coletivo, dotado de um principal. Portanto, remeter-se a *ita ja*, por exemplo, pode ser uma forma de designar o espírito de uma pedra em específico, como ao espírito-dono que rege o coletivo dos donos das pedras” (*Idem*, p. 198).

²¹¹ Um dos termo que os Guaraní também utilizam hoje com significado próximo é “*tembiguai*” (auxiliar, emissário). Outro termo, este associado a fontes dos séculos XVI e XVII, que parece ter significado próximo a como hoje é empregado “*xondaro*” é “*mboyá*”: “El término *mboyá*, antiguamente entre los guaraníes, significaba seguidor; los *avá eté* llamaban *mboyá* a los jóvenes que se les acercaban, provenientes de los *tey’i* o *teko’á* y que quedaban como arrimados y seguidores del mismo. Los españoles, al llegar a Asunción, proclamaron a los guaraníes vasallos libres del rey y utilizaron para ellos el término de *mboyá* (arrimados). Por su parte los jesuitas, cuando querían expresar que el guaraní era vasallo de Dios, les llamaban los *Tupá mboyá*; de modo pues que este término fue después ampliamente utilizado por los propios conquistadores, pero su verdadera connotación original era la de seguidor guerrero, arrimado y bajo las órdenes de un cacique guaraní.” (Susnik, 1980, p. 20-25) Não consegui encontrar mais dados que iluminem sobre a etimologia desse termo, mas suspeito que sua grafia poderia variar para *mboja*, cujo significado está relacionado a “juntar, unir, emendar”, e ainda aponta a proximidade com o vocábulo “*ja*”, associado à relação de

duda alguna en utilizar el hispanismo (Ramos *et al.*, 1991 [1984], p. 40).

A ideia do “pé sobre outrem”, que seria seu auxiliar, seu representante em outro lugar (*lugarteniente*), remete ao conceito do *xondaro* como função e seu caráter relacional. Se as divindades possuem *xondaro* e, por sua vez, também são *xondaro* de divindades maiores, cada um exercendo diferentes papéis, o que *pyrôga* (ou *pyronga*) descreve é uma imagem que multiplica ramificações. Uma série de sujeitos corporalmente conectados e reproduzindo relações em diferentes escalas.

Entre os Guarani Mbya, portanto, o “caráter múltiplo e fractal das relações de domínio” (Fausto, 2008) tem no idioma relacional do *xondaro* seu meio mais geral de expressão. Creio que, mais que apenas uma imagem triangular, conforme falamos anteriormente a respeito da série dos *pyrôga*, uns sobre os outros, é mais oportuno resgatarmos a imagem clastreana das “ramagens floridas” sobre o desdobrar de Nhanderu (Clastres, 1974). Por isso, uma possível e poética expressão para explicar os *xondaro* e sua função relacional é traduzir o termo por “aqueles que são ramificações de”, expressão de um movimento em que sujeitos diferenciam-se e compõe-se ao mesmo tempo.

Dessa forma, o *xondaro* faz a ponte entre as dinâmicas políticas ressaltadas na cosmologia e as praticadas no cotidiano das *tekoa* guarani, revelando que constituem-se da mesma lógica:

Toda essa maestria não é senão uma noção cosmológica que inflete sobre o plano sociopolítico, remetendo, em termos muito gerais, a essa capacidade de “conter” – apropriar-se ou dispor de – pessoas, coisas, propriedades, e de constituir domínios, nichos, coletivos. Reencontramos aqui o sentido do *iwa yudjá*: algo responsável por “fundar um dos modos da socialidade e articular os processos da vida social a uma função-Eu, razão da existência das unidades e dos processos da vida social” (Lima, 2005, p. 94). *Iwa* como ideia e como relação seria, para os Yudjá, a condição da vida social em seu desenrolar (Sztutman, 2012, p. 320).

É claro que há limitações no uso de *xondaro*. Todo termo tem sua circunscrição. É provável que em algumas relações de maestria o mais lógico seja lançar mão de outros termos, como de fato o fazem os Guarani. Mas a grande probabilidade de substituição desses outros termos por *xondaro*

maestria (“dono”). Mas, por ora, para além de corroborar essa tradução de *mboya* como “agregado político”, tais considerações são mera especulação.

é um dos traços mais evidentes de sua generalidade nas relações políticas conforme as concebem os Guaraní Mbya.

Com tudo isso em mente, podemos prosseguir.

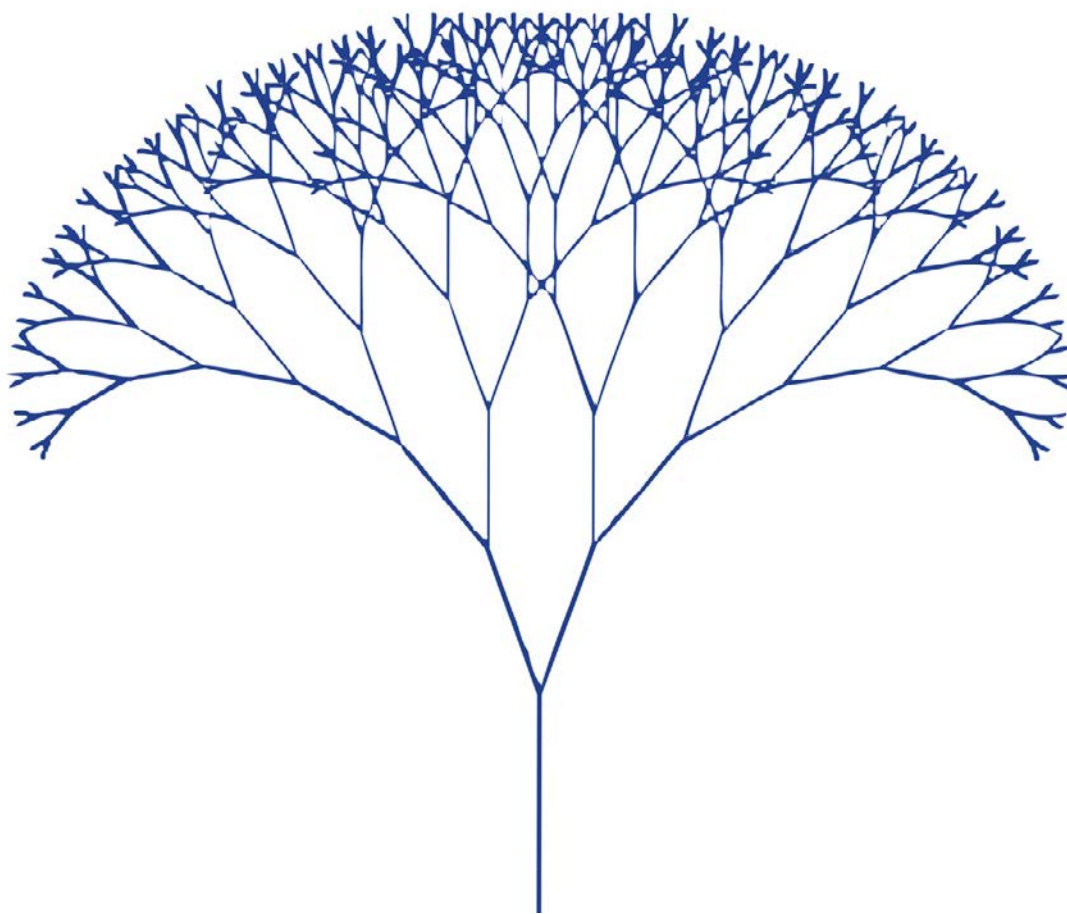


Imagem 21 Ramificações fractais

Tenondegua regua **sobre lideranças e seus movimentos**

Xarura

A fila era longa e seguia seu caminho lentamente por meio de curtos passos ritmados. À frente, conduzindo os demais, ia um *xondaro* que destacava-se pelos passos levemente mais dançados, e com a varinha dupla que constitui o *popygua* crepitando freneticamente em sua mão. Logo atrás, estava um *xondaro mba'epu ja* (músico, literalmente “dono do objeto sonoro”) tocando um *mbaraka* (violão guarani mbya) com o qual ditava o ritmo da fila.

Após cerca de cem metros a partir do local em que desceram de seus ônibus, os visitantes chegaram a um pequeno portal, feito de folhas da palmeira *pindo* (jerivá). O portal não estava disposto na continuidade de uma cerca ou qualquer outra divisória. Ao lado das folhas que conformavam a porta, havia outras laterais que prolongavam-se por apenas um metro, de modo que, para “entrar”, era possível simplesmente passar pelo lado. Essa configuração deixava claro que o portal estava ali exclusivamente para servir ao ritual de chegada, o que não o tornava menos importante, ao contrário.

Diante do portal (*okēroka*), o *xondaro* que conduzia a fila defrontou-se com outros três *xondaro*, que permaneciam do outro lado da passagem. Dois estavam dispostos nas laterais, portando cada qual um *yvyraraimbe* (borduna) que cruzaram diante da entrada impedindo a passagem no momento em que a fila aproximou-se. O terceiro *xondaro*, mais velho, dançava em frente ao portal, realizando movimentos de desafio àquele que queria entrar.

Os dois *xondaro ruvixa*, o da fila e o do portal, confrontaram-se por alguns poucos minutos em seus movimentos de dança, neste momento bem mais intensos que durante o percurso da caminhada. Até que o *xondaro* da fila, após esquivar uma última vez dos movimentos de seu rival, gritou, erguendo levemente os braços: “*Aguyjevete!*”. A palavra foi em seguida repetida pelo oponente e seus dois auxiliares, que imediatamente levantaram suas bordunas abrindo a passagem. A disposição do portal parecia, assim, simbolizar uma fronteira política que só poderia ser atravessada a partir da saudação do *aguyjevete*, uma forma de reconhecer o compartilhamento mútuo desse destino de maturação corporal.

Assim, todos os demais da fila, mas de modo bem mais simplificado que em comparação à passagem de seu condutor, foram dizendo e recebendo de volta a saudação *aguyjevete* e, em seguida, atravessando o portal.

Do lado de dentro do pátio, havia outra fila com as pessoas dispostas lateralmente, formando quase um semicírculo, com a abertura voltada aos

que vinham do portal. Os recém-chegados viraram de frente para os demais, de modo que cada um posicionava-se para ficar exatamente de frente a alguém do grupo que os recebia. Embora próximos, cerca de dois palmos de distância, não havia contato corporal. Após o aviso de seu condutor, que gritava “*aguyjevete!*”, os recém-chegados proferiam juntos e depois recebiam de volta essa mesma saudação, com o levantar característicos dos braços. Desse modo, a fila foi andando lateralmente até que tivesse passado por todo o semicírculo. Tudo isso mantendo o mesmo passo ritmado ao som do *mbaraka*.

Tal ritual de boas-vindas, que os Guaraní Mbya costumam designar de *xarura*²¹², é normalmente realizado em contextos de visitas e encontros interaldeias, com os anfitriões conduzindo o movimento. O caso que serviu de base para essa descrição ocorreu na 6ª Assembleia da Comissão Guaraní Yvyrupa (CGY), organização autônoma dos Guaraní que articula lideranças guarani do Sul e Sudeste do Brasil, realizada em abril de 2013, na aldeia Ko’ëju, em São Miguel das Missões (RS), conforme já brevemente comentado no Capítulo 1.

Esse encontro reuniu mais de 300 lideranças de todo o território guarani mbya no Brasil, incluindo uma comitiva de participantes da região de Misiones na Argentina. Dessa forma, para cada leva de delegações que chegava, era organizado um *xarura*, e assim ia crescendo o grupo que recepcionava os recém-chegados, de modo que todos sempre participavam do ritual.

Início as reflexões sobre as lideranças guarani e seus movimentos por meio da descrição desse ritual justamente porque ele, sobretudo nesse contexto de realização de uma assembleia da CGY, congrega e apresenta aspectos centrais do modo de agir e das relações em que se constituem as lideranças, em que a figura do *xondaro* também aparece como uma forma de relação preponderante nesses processos. Um desses aspectos aparece na imagem da fila, forma que opera não só no *xarura*, mas é o princípio organizador de diversas danças na *opy* e também da própria dança dos *xondaro*, que formam filas em sua preparação, dançam em uma fila circular e terminam perfilando-se lateralmente para a saudação final. Começamos, então, com a fila:

²¹² O termo *xarura* também é usado para designar o cumprimento ritual composto de perguntas e respostas, normalmente conduzidos pelos *xeramoĩ* e *xajaryi* em uma modulação de fala distinta da cotidiana. As perguntas e respostas tendem a se sobrepor, quer dizer, antes de terminar ou sequer iniciar a pergunta, a resposta já vem em cima, indicando que a comunicação verbal não é o que mais importa.

Os Kaiowá que conheci são muito ciosos a respeito de quem inicia uma ação, de quem vai “tomar a frente”, a iniciativa para realizar algo, seja no âmbito familiar ou no grupo local. Estamos falando de ações que vão desde uma roça, uma caçada, uma festa até o diálogo com um prefeito, chefe da Funai ou procurador do Ministério Público, um protesto, uma ocupação de terras etc.

Assim, a primeira figura que surge nessa reflexão política é a figura do *tendotá*. Esse é o termo kaiowá que designa a pessoa que vai à frente, que inicia uma ação. Encontrei mesmo quem me traduzisse política por *tendotá puakapy*, ou seja, assunto de *tendotá*.

Evoca-se, portanto, a figura da fila. Significativamente, segundo indicam os dicionários etimológicos, o termo “fila indiana” pode ser considerado uma corruptela, uma tradução equivocada de “indian file”. A expressão norte-americana tem origem na observação dos colonos brancos, generalizada e levada ao senso comum, de que os indígenas (e não os habitantes da Índia) vão à guerra andando em fila (todos pisando no rastro de quem vai à frente, “para dar a impressão de que, por ali, passou um único homem”). (Pimentel, 2012, p. 128)

Pimentel utiliza a imagem da fila para pensar tanto a gênese da figura do *tendotá* entre os Guarani e Kaiowa do Mato Grosso do Sul como as relações que esse estabelece com os demais. O *tendotá* não é apenas o que vai na frente, mas é aquele que constitui o movimento que gera a fila. Sem ele, portanto, sequer haveria uma fila ou mesmo o grupo. Porém, os demais podem abandoná-lo a qualquer momento, deixar de seguir seu caminho ao limite de dissolver o grupo que forma o movimento. Sem movimento, o *tendotá* perde sua posição.

Essa reflexão aproxima-se muito da dinâmica política entre os Guarani Mbya. Também entre eles cabe perfeitamente bem a impressão de serem “muito ciosos a respeito de quem inicia uma ação”. Há esse aspecto profundamente imanente das relações entre quem vai na frente e quem segue, postulando uma instabilidade sempre ancorada às conjunturas de cada movimento e que vai marcar a imensa variedade de sujeitos que os Guarani qualificam como lideranças.

Formadores de grupos e dependentes da vontade dos demais em continuar seguindo seus passos – assim é a vida dos *tenondegua* e dos *uvixa*

*kuery*²¹³ entre os Guaraní Mbya, termos que apontam convergência com formas de liderança entre outros grupos tupi.

Além do *tendotá* e *mburuvicha* guarani e kaiowa, há também o *tenotamõ* araweté (Viveiros de Castro, 1986) e o *tenotara* parakanã (Fausto, 2001), exemplos de cognatos para o termo *tenondegua* dos Mbya, todos expressando a ideia daquele vai adiante, que irradia uma ação, que faz surgir tanto o movimento como o grupo.

Uvixa e *tenondegua* são termos usados amplamente no âmbito das lideranças guarani mbya. Há a preferência pelo uso do *uvixa* para designar genericamente as lideranças políticas e sobretudo o cacique. *Tenondegua* parece ter um uso menos substantivo e lançado mais para qualificar uma posição que alguém ou um grupo está exercendo, como aqueles que estão tomando a frente da aldeia ou de um movimento. Por exemplo, o cacique pode ser considerado o *uvixa tenondegua* (a liderança que está à frente das demais lideranças), e alguém que está conduzindo um projeto em realização na aldeia também será chamado menos de *uvixa* do que de *tenondegua* de um processo específico. Já o *xondaro ruvixa*, me disseram, é como um cacique para seu grupo de *xondaro*. De qualquer forma, *uvixa* e *tenondegua* me parecem atuar de forma mais complementar que no caso dos Kaiowa que, segundo Pimentel (2012, p. 130), opõe a liderança mais conjuntural do condutor *tenontá* com a representação um tanto mais estável do *mburuvixa* na posição de chefia de um grupo local. Contudo, mesmo entre os Mbya, como veremos mais adiante, não parece ser fortuito o fato de diferentes funções e sujeitos serem generalizados através de poucos ou mesmo um único termo, como “liderança”.

“Liderança” é a palavra que aparece muitas vezes como o caso mais geral para tradução de *uvixa* e *tenondegua* e pode ser usada tanto para designar os auxiliares e representantes do cacique, seus *xondaro* no trabalho político, como os que exercem um trabalho de articulação supralocal, compondo diferentes fóruns de participação indígena devido a sua experiência prévia e de forma mais ou menos independente das relações políticas locais de sua aldeia de residência, uma função que comentarei melhor mais à frente.

Voltemos ao *xarura* na assembleia da Comissão Guaraní Yvyrupa. Além do *xondaro ruvixa* que conduzia o ritual, reuniam-se ali centenas de *uvixa kuery* vindos de diversas aldeias espalhadas pelo território guarani no continente. Jovens, professores, caciques, xamãs e muitos *xondaro* –

²¹³ Como vimos anteriormente, *uvixa* pode ser traduzido como “chefe”, “líder”, “principal”. Em termos literais aponta para “maior” ou “grande”. Já *tenondegua* é literalmente “o que está adiante” ou o “primeiro”: Nhanderu Tenonde (o pai primeiro), ou *nhaneramoĩ tenondegua’i*, como cantam as crianças em homenagem a um importante xamã mbya.

auxiliares de variadas funções. Na verdade, com raras exceções, poucos ali responderiam negativamente a pergunta se seriam eles *xondaro*. Além dos *xondaro* e *xondaria* da aldeia anfitriã, responsáveis pela recepção e acomodação dos visitantes, pela organização da cozinha, pelo fornecimento de lenha e uma variedade de outras tarefas relativas à organização do encontro, estavam também os muitos *xondaro* e *xondaria* que acompanharam seus caciques e os *xamoĩ kuery* (os anciãos e xamãs). E mesmo um cacique junto a seu grupo de *xondaro*, muito provavelmente também responderia positivamente à pergunta, pois diria que é um *xondaro* de sua aldeia, de seu povo²¹⁴. Enfim, novamente a lógica de ramificações presente nas relações de maestria que vimos anteriormente, possivelmente generalizadas por meio da “relação de *xondaro*”, aplica-se também nesse contexto de articulação política interaldeias. Essa generalidade do uso do *xondaro* como forma de relação não aparece novamente de modo fortuito: contextos de reuniões políticas parecem exacerbar esse atributo relacional. Se política é assunto de lideranças (*uvixa regua*), é o *xondaro* que se multiplica como possibilidade virtual de todos que tomam parte nesses encontros, não à toa concebidos também como encontros para organizar a luta pelos direitos e pela terra, evidenciando a concepção do *xondaro* como guerreiro e guardião. Entretanto, embora a generalidade relacional do *xondaro* seja central neste trabalho, é necessário ir além dela para pensarmos as características das lideranças guarani mbya.

214 Assim expressou-se certa vez um dos coordenadores da Comissão Guarani Yvyrypa, que considerava-se um *xondaro* de seu povo quando atuava politicamente na luta pelos direitos dos Guarani.



Imagem 22 *Xondaro* conduzindo fila durante o *xarura*



Imagem 23 Desafios diante do portal (*okēroka*)



Imagem 24 *Aguyjevete* para a entrada



Imagem 25 *Xondaro* guardando o pátio da *opy*



Imagem 26 Assembleia da Comissão Guarani Yvyrupa

Uvixa, tenondegua, caciques e lideranças

Quem são, portanto, os *tenondegua* e os *uvixa* guarani mbya?

Antes, vejamos o que diz a bibliografia etnológica – em linhas gerais – sobre a questão da chefia entre os Guarani e mais especificamente os Guarani Mbya, amparados principalmente pelas reflexões reunidas por Sztutman (2012).

Os Clastres (2003[1974]; 1978) apoiaram-se nos cronistas do Quinhentos para ver uma oposição que redundaria em um aparente paradoxo político entre os magnificados chefes de guerra (principais) e os xamãs-profetas cujo discurso religioso pregava o abandono da socialidade mundana e consequentemente a dissolução do poder político que os principais começavam a concentrar. O paradoxo emerge no momento em que os profetas terminavam por realizar o projeto de seus rivais, tornando-se eles mesmos chefes magnificados.

Do paradoxo clastreano entre o principal e o profeta, passamos a uma proeminência dos chefes-xamã. Esses, seja no Seiscentos entre os Tupinambá maranhense, ou mesmo entre os Guarani do Novecentos, revelam uma relação entre xamanismo e política não marcada apenas pela negatividade, ao contrário. As potências do xamanismo são fatores que concentram prestígio a ponto de possibilitar que tais personagens alcançassem posições de chefia, produzindo a cristalização momentânea de domínios políticos, momentânea porque também é instável o campo de atuação do xamã, pressionado pela eficácia e pela provação constante de sua atuação. Se o chefe-guerreiro tupinambá era constantemente ameaçado pela predação da guerra, fonte simultânea de seu prestígio e de seu infortúnio, os xamãs guarani atuais são especialmente postos à prova também pela mesma via de seu prestígio: a relação com as divindades. As provações divinas (*teko a'ã* ou *teko ra'ã*), como vimos anteriormente, atingem sobretudo os xamãs, impondo uma série de restrições a sua atuação – superá-las compõe o caminho custoso para o *aguyje*, cujo imperativo de migrações, dietas e rituais extensos não raro levam à fragmentação social, enquanto que sucumbir a elas resulta em seu enfraquecimento e perda de prestígio entre os demais. De um lado e de outro, a dificuldade ao exercício pleno de sua influência política se impõe.

De todo modo, é possível encontrarmos na etnografia a descrição dos chefes-xamã, ou sobretudo um casal xamã, como principal lugar dessa forma religiosa de chefia entre os Guarani²¹⁵. A condução das migrações e

²¹⁵ Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1974), Ladeira (2008), Pissolato (2006), Pimentel (2012).

das *tekoa* (aldeias) mbya espalhados pela Mata Atlântica meridional são frequentemente exercidas pelas figuras dos *xeramoĩ* e das *kunhã karai*, que ficam adiante da família extensa que compõe os coletivos desses movimentos. A *opy* mbya, palco das falas, cantos e curas conduzidas pelos xamãs, constitui-se nesse contexto como a espinha dorsal de cada *tekoa* e principal espaço de encontro com os *nhe'ẽ* divinos, de produção de corpos saudáveis, e às vezes também como local de reuniões comunitárias, resolução de conflitos e aconselhamentos, nos quais a figura do cacique-xamã exerce seu prestígio e influência.

Entretanto, assim como em outros grupos guarani, como os Nhandeva (Nimuendaju, 1987 [1914]) e como os Kaiowa (Pimentel, 2012), os capitães²¹⁶, cabos e outras posições políticas relacionadas às imposições coloniais compuseram em algum momento a organização política mbya – não sem conflitos, mas não também sem apropriações e deslocamentos, como veremos em casos contemporâneos.

Mais recentemente, com a intensificação das relações com instituições governamentais e da sociedade civil, a demanda por lideranças que dominem bem a língua e os processos políticos do mundo não indígena passou a inibir entre os Mbya a coincidência entre o cacique e o xamã, este último mais voltado à vida ritual da *opy*, ainda que a variedade de arranjos e a permanência dessa coincidência possa ser observada em diversas aldeias atualmente.

Nesse novo contexto em que abundam projetos de apoio cultural e/ou socioambiental e há a marcante presença dentro das aldeias de instituições estatais, como o posto de saúde e a escola – que, por sua vez, impacta significativamente sobre relação a entre as gerações mais velhas dos xamãs e a dos jovens –, reapareceria novamente essa disjunção entre chefia e xamanismo que remeteria àquela dos Quinhentos.

Macedo (2009; 2011b) aborda essa problemática e chega a formular uma dinâmica disjuntiva entre a figura do xamã (*tamoĩ*²¹⁷) e o *xondaro*, figura-

²¹⁶ Por um lado, tais figuras, como descreve Nimuendaju (1987 [1914]), são oriundas da imposição colonial, que as utilizava como forma de controlar politicamente as comunidades guarani; por outro, como demonstram etnografias recentes, como a de Pimentel, a posição do capitão relaciona-se e atualiza-se a partir de disposições pré-existentes entre os Guarani: “o que procuro demonstrar é que, de alguma forma, a ação dos capitães e policiais indígenas dialoga com outros códigos kaiowá (objetos, atitudes, obrigações), indo bem além da mera imposição colonial. Complementarmente, acrescento: as associações evocadas pelo *yvyrapara* [espécie de borduna, como o *yvyraraimbe* mbya] demonstram, mais uma vez, que os grupos de língua guarani não estão tão ‘desjaguarificados’ como se possa imaginar” (Pimentel, 2012, p. 184).

²¹⁷ Forma não relacional de *xeramoĩ* (meu avô), também usado como *xamoĩ*.

síntese apta a lidar com as alteridades do eixo horizontal da cosmologia guarani e da qual os brancos, em certo sentido, fazem parte. Segundo a autora, em contraste com os antigos caciques-xamã, as novas lideranças políticas oriundas de distintos lugares, como os históricos capitães e os recentes estudantes e professores das escolas, exerceriam mais a posição de *xondaro*.

Porém, se há nessa abordagem o característico movimento pendular comentado no início deste trabalho, em que as formas políticas oscilam entre polos, acredito que tal disjunção possa ser mais matizada, no sentido que essas funções devem ser sempre entendidas em termos relacionais. Ou seja, da mesma forma que os *xondaro* variam em suas relações com os distintos eixos do xamanismo mbya – por exemplo, o *xondaro opyregua*, auxiliar do xamã nos rituais, em contraposição ao *xondaro vai*, designado para lidar com os conflitos mais agressivos relacionados a subjetividades humanas e não humanas –, também os *xeramoĩ* e as lideranças políticas vão operar internamente essas variações. Pois, *xeramoĩ*, *uvixa* e *xondaro* são mais relações que substantivos. Lembremos, conforme descrito anteriormente, que os *xeramoĩ* podem ser os *xondaro* de Nhanderu e que um *xondaro* pode privilegiar apenas “relações *porã*” em sua formação e produção corporal.

Trata-se, então, de perguntar como nessas novas lideranças ditas leigas compõem-se xamanismo e política, parentesco e prestígio, como jovens oriundos do contexto escolar precisam operar também potências xamânicas em sua atuação como lideranças, e, do outro lado, perceber como às vezes são os mais “tradicionais” *xamoĩ* os únicos que saberão ir à cidade e produzir uma fala eficaz junto aos brancos²¹⁸. Trata-se, enfim, de ver as diversas implicações daqueles que lançam-se na política, cheia de potências, perigos e provações que pedem também por enganos e esquivas. Mais do que um pêndulo diacrônico que varia entre o chefe ser o profeta ou o guerreiro, o *xamoĩ* ou o *xondaro*, a figura do holograma (Wagner, 1991)²¹⁹ e suas imagens sincrônicas e fractais talvez seja melhor expressão para o que pode ser visto aqui. É necessário, como nos adverte Perrone-Moisés, ampurarmos nosso olhar para a aparente pluralidade de novas posições e arranjos políticos

218 Como ocorreu recentemente no contexto da luta pela demarcação da Terra Indígena Tenondé Porã, em São Paulo. Ver o último item do Capítulo 4.

219 A noção de holograma mobilizada por Wagner (1991), é importante dizer, não é o mesmo que simplesmente a projeção tridimensional de uma imagem. Ela remete mais às características fractais de um holograma, que permitem tanto que cada fragmento possa replicar suas relações com exterior, sendo sempre uma imagem além de si mesmo, como a coexistência simultânea dessas distintas imagens, cuja variação de perspectiva com que se formam permite reversibilidades entre figura e fundo, por exemplo.

ameríndios e tentar, a partir daí, encontrar os movimentos mais destacados em operação:

Na medida em que relações cada vez mais estreitas com o Estado brasileiro vão sendo travadas por grupos ameríndios, sobretudo após a Constituição de 1988, que os reconheceu como sujeitos de direito, surgem novas fontes de prestígio e formas de autoridade. São professores, agentes de saúde, funcionários, geralmente jovens adultos, que muitas vezes constituem “lideranças” em oposição aos velhos “chefes sem poder” de quem falavam Lowie e Clastres. Caberá a uma nova antropologia política buscar os termos ameríndios da política, pois os termos de que dispomos deitam raízes profundas num campo radicalmente diferente daquele que nos propomos a explorar, confinados que estamos “numa ontologia política gerada no século XVII” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 338). Se a filosofia política ameríndia é realmente feita de movimentos entre-dois, para compreendê-los e acompanhá-los será preciso abandonar as balizas costumeiras e descobrir quais são seus polos – seu sol e sua lua, poderíamos dizer, num código compartilhado por mitos e astrônomos (Perrone-Moises, 2011, p. 877).

Iniciemos com a mais clichê das posições políticas entre os indígenas, o cacique. A posição de cacique ainda mantém-se de forma destacada em relação às demais lideranças e está presente na maioria das aldeias mbya²²⁰, independentemente se sua figura coincide com a de um xamã, uma professora, um chefe de família extensa ou uma composição de todos ou nenhum dos atributos anteriores. Para os Guaraní Mbya, embora em épocas anteriores houvesse uma coincidência maior da posição do cacique com um xamã, essa variedade atual de sua conformação está relacionada com a ausência de prescrição para essa posição aliada à profusão de novas formas de liderança oriundas da relação com o mundo não indígena.

A ausência de prescrição aponta para o caráter imanente das posições políticas guarani, isto é, não há predeterminações explícitas sobre quem pode ou não exercer posições de liderança. Ainda que existam preferências,

²²⁰ É importante assinalar que no início de 2017, as lideranças da aldeia Tenonde Porã, em São Paulo, após o abandono do cargo pelo antigo cacique, resolveram por em prática um modo de organização que prescinde da figura do cacique. De acordo com a nova forma, a organização da aldeia está baseada em cerca de cinco lideranças “referência”, além de representantes dos distintos núcleos familiares, que devem reunir-se periodicamente na forma de um conselho. Segundo seus proponentes, trata-se de uma tentativa de evitar a concentração das decisões nas mãos de um única pessoa e ampliar os debates e responsabilidades sobre os rumos da aldeia.

como o saber dos mais velhos e a proeminência masculina na condução dos rituais, cada caso e cada situação vão inaugurar distintas possibilidades, sejam para jovens ou mulheres. Nesse sentido, parece-me acertada a formulação de Lehner (2005, p. 30) que diz que a posição política da pessoa “está mais relacionado à sua vivência do ‘teko’ guarani e à sua sabedoria” do que ao seu gênero.

A comum designação de *xondaria* e o êxito na função de diversas lideranças femininas entre os Guarani Mbya também aproxima-se muito do que diz Overing sobre os Piaroa das Guianas, para os quais o “ideal de maturidade social é o mesmo para homens e mulheres; é de *serenidade controlada*” (*apud* Pimentel, 2012, p. 301, grifo meu).

Ainda que possamos encontrar ambiguidades e variações, o ideal, a ênfase guarani na moderação e generosidade realmente aplica-se a ambos os gêneros e ajuda a explicar o corrente uso da expressão *xondaria*, guardiãs sempre dispostas a auxiliar os demais e atuar como lideranças de seu povo. E se, em vários aspectos da vida ritual, há fortes marcações de gênero (por exemplo, instrumentos que são exclusivos das mulheres, como o *takuapu*²²¹), a possibilidade de uma mulher liderar processos, sejam nos rituais xamânicos ou na política aldeã, é sempre algo passível de ser construído²²², ainda que não sem dificuldades.

Contava-me uma mulher guarani da Terra Indígena Tenondé Porã que, ao adentrar o grupo de lideranças de aldeia (o cacique e seus auxiliares), à época unicamente composto de homens, a principal dificuldade enfrentada, além de vencer seus medos em estar em um contexto masculino, era justamente a retaliação das demais mulheres. Uma hipótese para isso era que

221 Bastão feito de taquara ou bambu, normalmente grosso, que as mulheres movimentam verticalmente batendo uma de suas extremidades no solo, produzindo um som seco e grave, que compõe a marcação rítmica dos cantos rituais guarani.

222 Ciccarone (2001) desenvolve uma reflexão a partir da trajetória, na primeira metade do século XX, de uma importante *kunhã karai* (xamã), conhecida por Tataxĩ, que liderou uma extensa migração pelo litoral brasileiro. Outro dado um tanto distante e vago, mas que aponta para o assunto em questão, vem da expedição pelo território guarani de Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, que registrou uma singular impressão sobre a importância das anciãs guarani: “Tendo deixando os índios do rio Piqueri muito contentes, o governador seguiu seu caminho, passando sempre por muitos povoados [guarani], onde vinham até velhas e crianças com cestas de batata ou milho para lhe oferecer. Por toda a parte por onde passavam, os índios cantavam e dançavam e sentiam maior prazer quando as velhas se alegravam, pois são muito obedientes a estas, o mesmo não se dando com relação aos velhos. (Cabeza de Vaca, 1987 [1542], pp. 167, grifo meu). Já Bertoni (1920, p. 61) afirma ter visto, no início do século XX, entre os Guarani Mbya próximos à região da triplíce fronteira, que as mulheres eram admitidas em todos os “cargos políticos”, seja como caciques, ou como o que ele chama de “chefes de parcialidades”, ou até mesmo “chefes de confederação”. Entre os Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul, ver Seraguza (2013), que enfatiza a importância da produção corporal para pensar as relações entre gênero e poder nos Guarani.

a marcação de gênero, conforme estava dada nessa conformação política, separava um espaço mais definido da fala política dos homens (o conselho), e a fala política das mulheres dispersa no cotidiano, mas cujo resultado tem sempre importantes consequências políticas. Ao participar desse espaço da fala dos homens, essa liderança mulher como que rompia esse equilíbrio, passando a ser alvo justamente das falas das mulheres que, frequentemente, apareciam sob a forma de fofocas²²³ (*ayvuxe*). Não obstante, sua entrada consolidou-se e abriu caminho para diversas outras mulheres nas posições de liderança. Segundo o que ela comentou, o grupo que auxiliava o cacique na aldeia Tenonde Porã consolidou-se formalmente pouco depois de sua entrada como uma organização interna chamada por eles de Conselho de Lideranças. Essa forma de condução política assembleística, embora inédita na experiência de vida dela, é relatada em épocas mais antigas por Bertoni (1920) e Schaden (1974). Este último a descreveu-a como um “senado informal”.

O que esse caso aponta, e o que muitos outros concretizam, é que uma mulher guarani na posição de cacique é uma possibilidade a ser construída, como qualquer conformação que, em princípio, parece inusual, mas que pode legitimar-se no equilíbrio das relações e atributos da liderança. Atualmente, embora ainda estejam longe de serem maioria, há diversas mulheres exercendo cargos de liderança, inclusive cacicas, entre os Guarani Mbya. Algumas delas são tão ou mais respeitadas que proeminentes líderes guarani de suas regiões.

Voltando à descrição da posição de cacique, em síntese, essa posição deve constituir-se como a principal referência de quem está conduzindo o movimento de parentelas que é a *tekoa*, o *uvixa tenondegua*. É o *xondaro ruvixa* condutor dessa fila. O que está longe de ser pouca coisa, e seu sucesso está relacionado ao modo como essa figura equilibra os diversos atributos necessários em uma liderança, como veremos melhor mais adiante.

²²³ Schuler Zea faz uma descrição do papel político das fofocas entre os Waiwai no Norte Amazônico que me parece em tudo similar ao que ocorre entre os Guarani, chamando a atenção para o caráter complementar e produtor de dissenso nelas: “Fofocas, entre os Waiwai, não constituem fenômenos de exceção nem substitutivos ou marginais na dinâmica política ou do conhecimento. Suas redes se estendem paralelamente e se deslizam como se respondessem a uma implícita divisão de tarefas com as instâncias mais formais. Visivelmente, as fofocas invertem a assimetria prevalente nas assembleias, onde predomina uma fala que parte do centro, para deixar lugar aos microdiscursos das periferias e à pressão coletiva provocada por deslocamentos infinitesimais. Fofocas waiwai não são, seguindo este enfoque, restos de acontecimentos que seriam propriamente políticos, mas prestam forma e lugar à disseminação da política, a sua ramificação por fora dos canais estabelecidos. Poderia se dizer inclusive que, enquanto as assembleias são um âmbito direcionado ao consenso, as fofocas são os condutores do dissenso, sem descartar que estes desembocam em algum momento nas primeiras” (Schuler Zea, 2010, p. 9).

O cacique é também aquele a quem, em geral, são conduzidos os visitantes não indígenas. Afinal, ele é justamente esse chefe ameríndio que sobretudo os brancos empenham-se em buscar ao chegar em um aldeia, como se sempre dissessem o caricato “levem-me a seu líder!” dos filmes B de ficção científica. O cacique, aos olhos não indígenas, é a figura no qual projetam o reflexo de sua forma-Estado, a unidade pretendida que poderá garantir acordos, autoridade sobre o coletivo, enfim, uma instância de representação política.

Em geral, o cacique guarani mbya é de fato quem mais aproxima-se de uma instância formal de representação. Contudo, “garantia” é uma palavra muito forte para se exigir dessa figura. A dinâmica política entre os Guarani, como em muitos outros ameríndios, caracteriza-se mais pela instabilidade, pela imprevisibilidade, por configurações profundamente imanentes ao tecido social, do que pela aplicação de ideologias contratualistas e pela operação de uma instância que detém o monopólio da coerção, como é o Estado, já nos diziam Lowie e P. Clastres. Por mais que um cacique tenha muito prestígio e seja mesmo considerado uma autoridade na aldeia, sua influência é sempre limitada e diretamente relacionada com a possibilidade constante do abandono daqueles que não estão de acordo com suas determinações.

Sendo assim, o cacique é um dos casos particulares das formas de exercer liderança entre os Guarani Mbya, caso que acumula destaque – entre outras coisas – pela projeção de unidade que o mundo não indígena concentra em sua figura, sendo herdeiro da figura do “capitão” nesse aspecto. Tanto essa projeção como essas “outras coisas” são justamente os atributos que distribuem-se de modo variável sobre as lideranças guarani que conheci, e que vou agora, enfim, descrever melhor a partir de modelos analíticos de lideranças atuais.

Enfatizo que as descrições que farei a seguir, a partir da variação de casos concretos, revelam não mais que funções ideais, modelos que concentram atributos e comportamentos e que possibilitam entrevermos alguns contrastes e relações de modo mais destacado. A confiança que os Guarani depositam nessas formas de liderança vai também oscilar consideravelmente, assim como também as lideranças podem exercer apenas momentaneamente esses papéis e de forma conjugada com outros, em uma variação de arranjos e disposições.

O infortúnio da liderança indígena

“Você diz que é liderança, mas nunca ouvi falar que você já foi pra Brasília!” Assim foi interpelado certa vez um já idoso *xondaro* que fazia parte do

grupo de lideranças da aldeia Tenonde Porã, em São Paulo. Ser liderança, para muitos da aldeia, significa viajar para diversas reuniões sobre assuntos de demarcação de terra, escola, saúde, projetos etc., toda uma infinidade de consultas e tratativas para as quais são requisitados representantes indígenas, as chamadas lideranças.

O mais emblemático dos destinos não é outro senão Brasília, lugar das maiores autoridades do mundo dos brancos e principal “campo de guerra” atualizado. Viajar, além de um imperativo cada vez mais recorrente para os que são lideranças, é fonte de prestígio, como sugere a provocação da fala citada. Contudo, é um processo custoso que implica um sacrifício dessas lideranças em nome dos demais, além de outros infortúnios, como veremos.

Nos anos 1980, um grupo de lideranças e caciques guarani do Sudeste, composto sobretudo de xamãs, empreendeu um movimento de articulação que pressionou os órgãos oficiais a promover uma leva de pequenas e urgentes demarcações de áreas ainda não reconhecidas. Nesse contexto, começaram a fazer viagens a Brasília e outras incidências políticas em favor de suas reivindicações territoriais. Ainda hoje é comum ouvir nas aldeias guarani do Sudeste falas reconhecendo e exaltando o esforço referente a esse período e seus protagonistas, quando “nossos avós lutaram” (*nhaneramoĩ kuery ojoguero’a raka’e*) para garantir um lugar para todos viverem.

Junto a esses chefes-xamã, estavam jovens guarani que, além de acompanhá-los nas diversas viagens de articulação política, compunham uma geração que começava a frequentar escolas e apropriar-se de conhecimentos formais relacionados ao mundo dos *jurua*. Anos depois, esses jovens tornaram-se caciques ou lideranças destacadas e identificam esse período como não só crucial para o aprendizado, mas também como o período em que começaram a se fazer conhecidos em diversas aldeias por meio das viagens de articulação política, como revela este comentário de um cacique guarani registrado por Macedo:

Eles criaram a Aguai²²⁴, que pegava aldeias do litoral sul, litoral norte e da capital, uma associação deles em que somente os pajés participavam e os caciques, porque são todos velhos. E a luta da Aguai era pra demarcação de terra indígena. (...) Não é que eles não tinham dificuldades, mas eles são fortes, a parte espiritual, então eles conseguiram. E eu acompanhava, sempre ia na reunião, depois de dois anos já conhecia todas as aldeias de São Paulo,

224 Ação Guarani Indígena, associação de articulação política dos Guarani do Sudeste. De certa forma, foi uma das experiências de articulação interaldeias antecedentes à Comissão Guarani Yvyrupa.

porque eu participava com o José Fernandes (Macedo, 2009, p. 59).

Essa nova geração de caciques e lideranças experimentaram um novo contexto de relações políticas com o mundo dos brancos. Após a Constituição de 1988 consolidou-se uma nova estratégia²²⁵ de garantia e acesso a seus territórios tradicionais, que passava por uma maior incidência política junto aos órgãos oficiais para reivindicar seus direitos constitucionais, uma visibilidade crescente nos meios de comunicação e o desenvolvimento de projetos culturais / socioambientais como forma de afirmação e alternativa de renda. Tudo isso confluiu para que os encontros de articulação entre aldeias, reuniões em órgãos governamentais e instituições da sociedade civil e diversas outras demandas, transformassem o movimento dessas lideranças em um trânsito constante entre aldeias e cidades.

As lideranças viajantes começaram a ficar reconhecidas em diversas aldeias e ganhar notoriedade sobretudo pela habilidade crescente na mediação com os *jurua*, que eventualmente resultavam em aquisições e mudanças consideradas positivas por suas comunidades (relacionadas a escola, posto de saúde, projeto de casas de alvenaria, implementação de grupos técnicos de identificação e demarcação, projetos de compensação socioambiental etc.).

Não temos aqui o *ser-para-a-morte*, guerreiros indígenas que almejavam a glória e o prestígio oriundos da guerra ao limite de desejarem a morte, que P. Clastres (2004 [1980]) reconheceu entre os povos chaquenhos e cujo ímpeto existiu ao menos até o conflito entre Paraguai e Bolívia²²⁶, que assolou a região do Chaco Boreal. Entretanto, as expedições que empreendem as lideranças guarani atuais reproduzem, em alguma medida, as relações entre prestígio e infortúnio que tais guerreiros do passado experimentavam de modo radical.

A intensa e crescente demanda por viagens de articulação política coloca um problema para essas lideranças. Se parte de seu prestígio foi construído e está atrelado a essa dinâmica constante, os laços de parentesco e reciprocidade, que são construídos no dia a dia da aldeia, ficam significativamente comprometidos²²⁷.

²²⁵ No Capítulo 4 faço uma discussão sobre contextos históricos anteriores e as diferentes estratégias de resistência territorial guarani.

²²⁶ Guerra do Chaco, conflito armado entre a Bolívia e o Paraguai, que se estendeu de 1932 a 1935.

²²⁷ Problema semelhante é apontado por Gallois no caso do processo de representação nos conselhos supralocais wajãpi, povo tupi do Amapá. “A política indigenista obriga às vezes

Não é incomum encontrarmos casos de lideranças que possuem muito prestígio regionalmente ou são até nacionalmente reconhecidas, mas que não gozam da mesma situação em suas próprias aldeias. Alguns, na ausência ou mesmo diante da deterioração dos laços locais, passam a viver errantes, de aldeia em aldeia, algumas vezes estabelecendo novos casamentos, mas que tendem a ser efêmeros, reiniciando o ciclo de errância.

Assim, uma contradição aparente se expressa aqui. Se ao mesmo tempo que o coletivo da aldeia admite a necessidade dessas posições mediadoras com e no exterior e as reconhece em um lugar de prestígio, o próprio coletivo tende a sabotar o prestígio quando oriundo exclusivamente dessa posição²²⁸. Ou seja, a liderança que buscar extrair seu prestígio unicamente por meio das viagens de articulação política produzirá uma cisão entre exterior e interior – seu prestígio estará sempre e apenas fora de casa –, lançando-o em um ciclo de dependência com a dinâmica das viagens, que para os Guarani Mbya, extremamente avessos à vida fora de uma aldeia²²⁹, leva a uma difícil e infeliz situação. Nesse limiar de vida em um exterior que nunca se concretiza totalmente, há uma maior vulnerabilidade às relações com alteridades da plataforma terrestre, e os modos do exagero insinuam-se na tristeza, alcoolismo, raiva e vingança²³⁰.

A alternativa da liderança para não cair em tal ciclo, portanto, é não apoiar-se unicamente em relações exteriores a sua aldeia como fonte de prestígio. Da mesma maneira que os xamãs, as lideranças atuais devem

a preparar pessoas muito rapidamente e cria uma ruptura muito grande. Essas pessoas não conseguem mais escutar as vozes de suas bases nem conseguem voltar” (Gallois, 2001, p. 113).

228 É comum em reuniões de lideranças e representantes das aldeias alguém fazer uma fala sobre a dificuldade das viagens e de como muitos dos parentes que ficam na aldeia não reconhecem esse sacrifício pelo coletivo, reclamando da suposta vida de privilégios que as lideranças que viajam possuem.

229 Outra situação que ilustra essa dificuldade é o baixíssimo número de Guarani Mbya que concluem cursos superiores em que tenham que morar fora da aldeia. Muitos chegam a entrar nos cursos, mas tendem a abandoná-lo não só por empecilhos econômicos ou acadêmicos, mas principalmente em razão da impossibilidade de viver muito tempo longe de aldeias e dos parentes.

230 Um exemplo extremo do “infortúnio da liderança indígena” é o caso do cacique kaiowa Ambrósio, do Mato Grosso do Sul, assassinado em fins de 2013. Importante liderança na articulação da luta pela terra entre os Guarani e Kaiowa, prestigiado e famoso por sua participação no filme *Terra vermelha*, sua morte violenta e relacionada à vingança aponta, ao menos em parte, para essa oposição entre prestígio externo e deterioração de relações interna. Tudo isso em meio ao contexto de cerco e violência brutal que atualmente assola os povos indígenas da região (Morais, 2015).

equilibrar-se entre as potências oriundas do exterior (divindades, “donos” e os *jurua*) e as dinâmicas da reciprocidade interna às aldeias, do constante processo de fazer parentes, de produzir a consanguinidade a partir do “fundo virtual de afinidade”²³¹ (Viveiros de Castro, 2002). Ainda que, entre os ameríndios, a exterioridade seja condição necessária para a atualização das relações internas, quer dizer, é por meio das relações com alteridades de fora do *socius* que as subjetividades podem ser construídas, o inverso também é verdadeiro: a pura e isolada exterioridade leva ao infortúnio da morte.

Não por acaso, são muitas as lideranças guarani que tentam dosar e evitar um número excessivo de viagens, inventando as mais variadas desculpas para furtar-se a alguns compromissos fora da aldeia. Sabem que junto à fama e seu prestígio, hoje expressada até na difusão de fotos *selfies* tiradas dentro de aviões e ao lado de autoridades *jurua*, vêm ameaças tão sedutoras e perigosas como as que estão nas matas. Ficar famoso, soberbo (*-jerovia*), é aproximar-se das alteridades donas dos humores da raiva, ciúme e inveja, que podem dominar a pessoa e causar malefícios a todos que estão próximos a ela.

Parece-me também que há uma certa proximidade entre a figura dessa *liderança viajante* e o *xondaro vai*: ambos realizam tarefas consideradas importantes na *tekoa*, como a responsabilidade em lidar com os conflitos mais violentos (*xondaro vai*) e ser um emissário constante ao exterior (*liderança viajante*). Entretanto, são tarefas que também os afastam do convívio com os demais²³². Ou seja, são outorgadas a essas figuras posições negativas em relação à socialidade da aldeia, comportamentos que tendem a isolá-los, um pela agressividade, outro pela ausência constante, comprometendo suas dinâmicas de reciprocidade com os demais.

Eis um tema-chave para seguirmos na discussão sobre os diferentes atributos das lideranças e para a qual o infortúnio da liderança, em suas novas “expedições guerreiras”, aponta como problema: a questão da reciprocidade. O termo guarani para esse conceito é o célebre *mborayvu* (ou *mborayu*). Trata-se de uma palavra historicamente marcada pela tradução cristã do “amor ao próximo” e que fez P. Clastres (1990 [1974], p. 30), por exemplo, recusar essa mesma proposta contida em Cadogan, traduzindo o verso recolhido pelo etnólogo paraguaio *mborayu rapytara oikuaa ojeupe*

231 Neste aspecto, as considerações sobre o parentesco na Amazônia cabem perfeitamente aos Guarani: “a afinidade como dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consanguínea. O parentesco é construído, sem dúvida; ele não é dado. Pois o que é dado é a afinidade potencial” (Viveiros de Castro, 2002, p. 423).

232 Essa curta passagem revela um pouco o aspeito da socialidade do *xondaro vai*: “*Xondaro poxy* [ou *vai*] é mais quieto, mais solitário, fica mais reservado” (Pesquisadores Guarani, 2013, p. 35).

para “ele sabe então por si mesmo a fonte do que está destinado a reunir”. *Mborayu* é “o que reúne”, expressando a ideia antes de solidariedade do que de amor. Não obstante, a tradução de Cadogan fez escola e contribuiu entre outras coisas para obliterar diversos aspectos do xamanismo mbya, fazendo-o aparecer como “desjaguarificado” (Fausto, 2005). Creio, ao longo deste Capítulo, já ter levantado dados suficientes para colocar em questão essa formulação de Fausto, demonstrando como disposições agressivas, por meio da ação de figuras como os Nhanderu Mirĩ e os *xondaro ruvíxa*, têm um papel importante na maturação corporal dos Guarani Mbya²³³. De minha parte, em relação ao *mborayvu*, ficarei mais próximo à sugestão de P. Clastres, na vizinhança semântica de “solidariedade”, “reciprocidade” e, principalmente, “generosidade”. Voltemos, então, à discussão sobre as lideranças.

Se no polo da *liderança viajante* e do *xondaro vai* o prestígio aponta para a soberba (*jerovia*) e está relacionado com aspectos negativos para socialidade, impactando na produção do parentesco e tornando seus laços efêmeros ou deteriorados, o polo da liderança marcada por uma expansão do *mborayvu* vai produzir o prestígio em relações mais imanentes ao convívio na *tekoa*. Contudo, essa expansão do *mborayvu* aponta para um aspecto ambíguo em relação ao parentesco, e que não deixa de gerar também um certo infortúnio para a liderança.

Generosidade e parentesco

Já em tempo, vejamos algumas reflexões de lideranças guarani sobre essas questões, começando por uma extensa e crítica fala a respeito de algumas posturas entre as lideranças guarani.

²³³ Diversos trabalhos recentes, como Heurich (2011), Pereira (2014) e sobretudo Pierri (2013), questionaram com afincos os argumentos de Fausto sobre essa suposta “desjaguarificação” dos Guarani atuais. A formulação de Fausto, de certa forma, ecoa a proposta de Hélène Clastres (1978) sobre as transformações históricas dos Guarani, que teriam passado da guerra e do canibalismo ao profetismo e, posteriormente, do profetismo ao ascetismo. É importante lembrar que o foco excessivo no ascetismo como principal aspecto do xamanismo guarani atual teria produzido descrições caracterizando-o apenas em seu âmbito restritivo. Uma hipótese insuficiente, como demonstrou Pierri (2013, p. 236), “por não perceber que estamos diante da modulação de práticas corporais ligadas a uma classe específica de seres [os Nhanderu Mirĩ]”. O problema da proposta de H. Clastres é o caráter exclusivo que essas “etapas” sugerem, obliterando a presença de elementos dissonantes e dando um ar evolucionista a ela. Mais adiante, no Capítulo 4, tentarei sugerir como modos aparentemente opostos na dinâmica territorial e na conformação das aldeias guarani combinaram-se em sua resistência histórica à colonização.

Ha'e ramia py peixa reporandu ramo mba'exa tu huvixa kuery ete aguã rami opyta, uvixa rami onheno'ã, onhemombe'u, ojexauka he'ia rami . Ha'e ramo xevy pe joegua-egua e'ỹ huvixa kuery ikuai.

Xee hare ma avi amba'eapo tekoa py, uvixa he'i avi amongue py xevy pe xeratarã kuery, avakue, kunhãgue, kunumigue, amongue huvixa kuery tenondeve ikuai va'e guive xevy pe: "Nhandervixa ijayvu'i kuri" , he'i xevy pe.

Ha'e ramia py aiko hare'i ma amba'eapo uvixa rami, ha'e ramia py ama'ẽ, aikuaapota amongue py mba'exa pa teĩ-teĩ onhemomby'a, mba'exa pa teĩ-teĩ ijayvu guetarã kuery pe.

Ha'e rami rã, xevy pe rã amongue py uvixa kuery ikuai xerekoapy tekoa py, amboae rupi mba'e, tekoa hetave rupi ikuai va'e, amongue py anhemomby'a: mba'exa aguã huvixa rami opyta raka'e kova'e ha'ea areko, mba'exa gua'u uvixa pavẽ oexakuaa va'e rami opyta? Ha'ea areko.

Ha'e ramia py xevy pe peteĩ ramo huvixa tenondere, huvixa e'ỹ teĩ tenondere, mba'emo omoatã, mba'emo oikuaapota, mba'emo re onhemongueta, onhemomboriau, ndoeja rivexei va'e avi, pavẽ oexakuaa ramo e'ỹ ha'e va'e mba'emo ojapo.

Heta uvixa kuery aexakuaa, xerekoapy ramo heta huvixa kuery ikuai aỹ kunhãgue voi ikuai, avakue, kunumigue. Ha'e ramia py amongue ama'ẽrã ha'e uvixa kuery amongue-mongue'i mava'e ndoexakuai mava'eve nda'ijayvui tekoa amboae rupi ha'eve ma je uvixa, he'i e'ỹ teĩ amongue py aexa anhetengua rupi onhemomby'a rã anhetengua guetarã kuery omboaxya aexa.

Nesse sentido que você pergunta, de como é a questão de ser liderança, ou de como tornar-se liderança de verdade, de apresentar-se como líder, para mim existem diferentes tipos de lideranças.

Eu já trabalho há bastante tempo na aldeia como liderança. Às vezes, meus parentes me chamam de *uvixa*, os homens, as mulheres, os jovens, às vezes, até os que estão mais à frente dirigem-se a mim assim: "Nossa liderança falou agora".

E como já trabalho há bastante tempo, eu observo, fico analisando como cada um sente essa função, de como pronunciam-se para os seus parentes.

Nesse sentido, sobre os líderes que vivem aqui, ou que vivem em outras aldeias, e em muitas aldeias, às vezes eu penso: como que esse, ou aquele, ficou conhecido como liderança notável, como conseguiu, sem ter mérito de verdade, ser conhecido como tal? Eu tenho isso comigo [esse pensamento].

Para mim, a liderança que está mais à frente, ou mesmo uma que não esteja, é aquela que fica atenta, que pensa nas coisas, que sofre com as dores de outros, que não deixa as coisas paradas, e que não atua por reconhecimento dos outros.

Conheço muitas lideranças. Na minha aldeia hoje tem bastante, e atualmente tem mulheres também, homens e jovens. Observo essas lideranças e alguns não são reconhecidos em outras aldeias, não são citados. Porém, vejo que falam a verdade. É verdadeira a generosidade que eles mostram.

Ha'e ramia py ramo mba'emo re oikuaapota, mba'exa nda'vy ha'e va'e py ova'e aguã re aikuaapota ramo, ha'e va'e kuery ogueroko mborayvu he'ia rami, ogueroko mborayvu, ogueroko arandu, ogueroko ojepy'apy, ha'e ramia py nhande kuery pe ramo nhandeayvu anhetengua rupi nhandeayvu ramo nhanereta'ã oendukuaa avi, oexakuaa avi, ha'e ogueroviavei, he'i va'e rupi.

Ha'e rami ramo amongue huvixa kuery ijayvu'ra (mbovy kue pa aendu uvixa kuery ijayvu ra!): "Xee ma pave'i poromboaxy, pave'i re nda'evei xee." He'i va'e heta ha'e rami meme rei avi oreayvu ra jepe, va'e ri tekoa py orekuai nhande kuery pa rojoexakuaa meme rei, roikuaa meme rei ma joeko, mba'e-mba'e pa petei-tei ojapo, rojapo, peva'e, kova'e, mba'e ma pa xee ajapo. Mba'e pa ojapo ma ha'e ramia rei py nhande kuery voi oikuaapota. Opy re aike, petei nhemboaty py xeyvu ra petei regua re, rire ma ha'e va'e nambovarei, xee ae avi nhambovarei ra. Nhemboaty opy re oi va'egui aevy xeyvuague rami e'y ju aiko. Mborayvu re xeyvu, jepy'apy re xeyvu, teko pora re xeyvu rire ma oka katy aevy, xee aerei ju ma aikovy opamarã rive ju ajapo mba'emo, xapy'a ramo xevaija, ndaxeporayvui. Mba'emo ay tekoa rupi ha'e ramingua heta jurua kuery mba'emo-emo rei ogueraa ajukue, tembi'u tenda vaikue-ikue ogueraa ramo xee pave'i re ajepy'apy ha'e va'ekue ri, xee rive ju ha'e va'e re xeakanhy rei ta.

Xereta'ã kuery ae'ive tei amotare'yimba ra, ha'eve rupi rive ju ajogueroa'a xeyvu ata-ata aiko ha'e va'e guive pa nhande kuery oikuaapota he'ia rami. Ha'e rami va'ekue py ju ma ajevvy xee anhembo'e vy ju ra, xee ma pave'i ete poromboaxy ha'e, ha'e ramia py pe nhande kuery oikuaapota ra: "Kua! 'Anhomboaxy', he'i va'eri kuee teri ajukue vailue-ikue re ivai oikovy, ijayvu ata-ata karamboae, he'i ju.

Então, quando vou prestar atenção nas coisas, de como que a pessoa chegou a ser uma liderança, eu descubro que esses têm a generosidade como dizem, têm sabedoria, preocupam-se com os outros. Desse modo, para nós Guarani, quando a gente fala com a verdade, nossos parentes sabem ouvir e sentir essa verdade, eles acreditam.

Assim, algumas lideranças usam a palavra para dizer (e quantas vezes escutei falarem isso!): "Eu tenho compaixão por todos, me preocupo com todos". Muitos falamos assim, porém, nós que moramos na aldeia, conhecemos o comportamento de todos, o que cada um já fez, o que já fizemos, o que eu já fiz. E os Guarani ficam prestando atenção nisso também. Por exemplo, nos reunimos na *opy*, e eu falo sobre generosidade, sobre a preocupação com os outros, sobre o bom comportamento. Porém, ao sair da reunião, quando estou fora desse contexto, faço as coisas de qualquer jeito: de repente sou brava, sou egoísta. Como hoje em dia quando os *jurua* (não indígenas) doam coisas velhas, comida, cadeiras velhas, e daí, eu que falei que me preocupava com todos, posso ficar enlouquecida [por querer essas coisas apenas para mim].

Até mesmo com os meus parentes mais próximos posso arrumar briga, ainda que seja por esse motivo banal, posso até falar em tom mais alto, e tudo isso os Guarani vão analisando. E de repente, eu volto, e falo na reunião: "Eu tenho compaixão por todos, me preocupo com todos", e todos já ficam olhando: "Como assim!? 'Tenho compaixão', fala isso, mas ainda ontem estava brava, falando alto por conta de roupas velhas".

Ha'ērā nghanomboaxy nhandeporayvu, nghanomboaxy ete ramo heta mba'e rupi oĩ ta ndepy'a guaxu aguã, amongue py revaẽ rã peteĩ py rexa va'e rã tekoa py tekoa oka katy, he'ia rami, ha'e ramia py renheno'ã ha'e py mba'emo teĩ rejapo, ha'e ramia py mborayvu ete ndererekoi ramo ndereo mo'ãi, nandeayvu mo'ãi ndereikuaapota mo'ãi. Nandhande porayvui nhainy uvixa rami nhaĩ va'e pa, py'a guaxu ndajarekoi, jakyjea rive imbaraeete ve rã mba'emo oĩ rã.

Ha'e ramia py uvixa kuery heta ikuai pavẽ tekoa rupi joorami e'ỹ-e'ỹ heko, he'ia rami. Amongue ma ikuai uvixa kuery ijayvu rive ete, ayvu rive ete oiporu, he'ia rami.

Orerekopy pa oreayvua ovare rai avi, ha'eve rupi avi amongue huvixa kuery arakuaa oguereko avi, mba'ëxa pa ayvu oguereko ombojaity imondovy pa guetarã kuery pe oexauka nhaã ta, anhetengua e'ỹ teĩ, he'ia rami, ko nhomboaxya. Ha'e rami vy amongue oiko rã peteĩ huvixa tekoa ha'ekue-ekue'ỹ py rã oiko ijayvu omonhendu ayvu porã, ha'e tujakueve, guaivĩgueve katuve ma oĩ porã ve ma ha'e kuery ayvu ogueroguatakuaa aguã, he'ia rami. Nhande va'e ae rivy tekoa py ae avei tuja, tekoa py ae avei guaivĩ rive py, tujakue ijayvua re ojapyxaka ae, oendu ae oikovy ae avi rive oikuaa mba'ëxa pa oguereko rã, ha'e ramia py oĩ ete ae amongue nhande kuery voi ojekoreuka, he'ia rami. Ha'e ramia py uvixa nda'eveiteve, he'ia rami guaivĩgueve. Peteĩ-teĩ ojekua va'e rupi ha'e ojapotarã, ndojapoia rupi avi pa heta va'e kuery oĩ tekoa rupi ikuai va'e oexakuaa heravy: "Peixa ma jave nda'ijayvui mba'eve, peixa ma jave ma ndoui, ndojapoi mba'eve nanhanepytuvoĩ, ojeae riveete ma ta'vy onhemomby'a, guetarã kuery pe riveete ma ta'vy ijayvu". [He'ia rupi onhemovaẽ avi, ro'ea rami.]

Mas se a gente tiver generosidade, tiver compaixão, se tivermos isso de verdade, muitas coisas vão te trazer coragem. Se de repente você se deparar com uma situação ruim na aldeia, ou um problema que vem de fora, você, que está como liderança, tem que tomar providências. E se você não tiver generosidade de verdade, você não vai tomar nenhuma providência, não vai falar e não vai tomar nenhuma atitude. Se não tivermos generosidade, a gente que está como liderança, não vamos ter coragem, só a covardia prevalecerá quando acontece algo.

Assim, as lideranças das aldeias atuam de modo diferente. Às vezes tem liderança que faz o uso da palavra de forma vazia, fala de forma vazia.

Porque na nossa cultura, a fala tem muito peso, e nesse sentido, algumas lideranças detêm esse saber, de como vão conduzir a palavra, como vão colocar-se a fim de convencer seus parentes, mesmo não sendo líderes que seguem o caminho da generosidade. Dessa forma, às vezes, têm lideranças que viajam entre as aldeias, falando de maneira bela, e quanto mais tiver a presença de pessoas mais velhas [anciãos e xamãs], melhor será pra essa liderança alcançar esse convencimento. Como são Guarani, como cresceram e tornaram-se adultos na aldeia, escutaram as falas dos mais velhos e aprenderam a reproduzi-la. Assim, enganam aqueles que deixam-se ludibriar [por essas falas]. Mas desse modo, lamentavelmente, não servem como lideranças. Porque essas lideranças podem até falar para todos, porém, as pessoas sabem identificar em algumas oportunidades o que realmente esses fazem como liderança. Pois é nos momentos em que a liderança falha em tomar providências, que os que vivem na aldeia vão percebendo: "Nessa situação e não fala nada, nessa situação e não veio, não fez nada, não nos ajudou, acho que só pensa em si mesmo, só fala dos parentes mais próximos".

Ha'e rami xevy pe rā hare ma'etȳ ma aiko va'e rupi, heta kue ma aaxa, he'ia rami, mba'emo rei rupi tekoa py, xeretarā kuery ramo ambopoxypa, mbovy kuepa, mbovykue pa xeretarā kuery amboayvu vai xejee, he'ia rami.

Nhande rapixa kuery nhanderayvu va'e pe anho e'ȳ pa nhamba'epo va'e, ha'e. Nhande rapixa kuery tekoa rupi ikuai va'e, nhanderayvu tarā nanhanderayvui, ivaija tarā anyi, ha'e va'e kuery ejavi pe nhamba'epo aguā rire ma teĩ ke jareko nhandepy'a re mborayvu. Ha'evy rā ae nhaendu mba'e he'i pa ha'e kuery, peteĩ rupi ri ndojapoporāi rā, ndajajou porāi vy ma teĩ ke jaexauka mba'ere pa noĩ porāi, haa rupi avi nhandekuai.

Ha'e ramia py amongue ouvy ayvu porāi ju amboaxa, orepopy, xepopy, hory, ha'e ramia xevy pe rā ovarepa katuĩ, amongue py tekoa py heta ivai va'e ikuai teĩ va'e mbyte py, peteĩ ovaē va'e ijayvu: "Anhete, ha'evete peixa rejapo'i xevype, ha'e rami ayvu'i remonhendu va'e-va'e reru xevy pe rā arovy'a vaipa. Tove Nhanderu kuery tomoĩ porāi ndevy pe!" He'i va'e nunga-nunga'i ejavi xevy pe ovare.

He'ia rami, va'eri opa'iare, ha'e rami xeayvu huvixa kuery aȳ ikuai va'e tenonde vere ikuai va'e rā, mborayvu re noma'ei, mborayvu reko re noporandu Guete kuery pe mborayvu reko, ndoikuaapotai ramo uvixa heteve oiko pavē oexakuaa okuapy teĩ, xevy pe rā anhetengua ndaipoĩ ta.

Ha'eva'e rive'i.

Então, para mim, que já atuo há anos como liderança, já passei por muitas coisas, meus parentes já ficaram bravos comigo, quantas vezes meus familiares não falaram coisas ruins para mim.

Não trabalhamos só para os nosso parentes que gostam da gente, falo isso. Os nossos parentes que vivem na aldeia, gostem da gente ou não, bravos ou não, se é para trabalharmos para todos eles, temos que ter generosidade nos nossos corações. Dessa maneira, podemos ouvir o que eles têm a dizer, e se fizerem alguma coisa errado, se não gostarmos, temos que mostrar porque é ruim, essa é a nossa função.

E às vezes, [depois de uma reunião] alguém vem agradecer e nos passar palavras bonitas, nos cumprimenta, me cumprimenta, e sorri. Tudo isso vale muito para mim. Às vezes na aldeia tem um monte de irritados, e no meio disso, chega uma pessoa e fala: "É verdade, obrigado por fazer isso para mim, as palavras que você me fez ouvir me fizeram muito feliz. Que os Nhanderu Kuery te cuidem!" Cada momento e agradecimento desses é muito importante para mim.

E por fim, eu penso que as futuras lideranças, se não procurarem a generosidade, se não pedirem para o seu Pai Verdadeiro a sabedoria da generosidade, se não darem-se conta disso, até podem tornarem-se conhecidos por todos, porém, para mim, não serão legítimos.

É só isso.

Essa fala foi proferida por uma importante liderança feminina da Terra Indígena Tenondé Porã, cuja principal e homônima aldeia é talvez a mais populosa habitada pelos Guaraní Mbya no Brasil. Assim, o trabalho das lideranças locais torna-se complexo, pois devem mediar a relação entre as diversas parentelas que estão convivendo e disputando espaço em uma aldeia cuja população cresceu muito em um contexto de extrema restrição territorial e proximidade à maior mancha urbana do país.

Nesse sentido, um dos importantes aspectos que podemos ressaltar da fala é a distinção entre parentes, parentes próximos e as próprias lideranças, e de como isso coloca uma questão-chave sobre como o *mborayvu*, a generosidade, vai operar nessa complexa dinâmica entre parentesco e política.

Vale notar também como características centrais em descrições clássicas das lideranças ameríndias aparecem nessa fala. A liderança é “aquela que fica atenta, que pensa nas coisas, que sofre com as dores de outros, que não deixa as coisas paradas”. Ela deve ter também coragem para agir, para fazer valer a sua fala, e para isso é necessário verdadeiramente por em prática o *mborayvu*, “ser generoso”, conforme a tradução sugerida pela própria autora da fala, em contraposição ao egoísmo (*ndaxeporayvui*, umas das formas negativas utilizando o radical do *mborayvu*). Assim, liderança é quem inicia algo, quem mantém o movimento, quem exerce a generosidade. Entretanto, em contraposição ao prestígio oriundo de ficar famoso, a boa liderança “não atua por reconhecimento dos outros”.

E não é apenas essa forma de prestígio relacionada à fama que é criticamente abordada na reflexão transcrita, mas também outra importante característica atribuída às lideranças indígenas: as habilidades oratórias. Embora o saber falar (*ayvukuaa*) seja descrito como algo central no modo de ser dos Guaraní (*orereko py pa oreayvua ovare rai*), a fala tem que ter uma contrapartida em ações, caso contrário é vazia e mero artifício²³⁴. Já que não há coerção, a força política deve vir de uma certa “superioridade moral” (Bertoni, 1920) da liderança que efetiva suas palavras na prática. Ou seja,

²³⁴ Testa enfatiza essa mesma importância: “Seu falar (-ayvu) exprime também a capacidade de fazer, meio pelo qual o coletivo consegue colocar à prova a eficácia desse falar e dos saberes que ele enuncia. Nisso, uma liderança, seja cacique ou rezador, ocupa e mantém essa posição à medida que suas palavras são capazes de se traduzirem em ações” (Testa, 2014, p. 208). Também em Monteiro, há uma citação do cronista quinhentista Gabriel Soares de Sousa que expressa a importância do chefe que não apenas fala generosamente, mas cuja ação correlata é exemplo iniciador de movimentos: “Ele [o chefe] não apenas trabalhava ao lado dos seus seguidores, como também fornecia o exemplo: ‘quando faz [as roças] com a ajuda de seus parentes e chegados, ele lança primeiro mão do serviço que todos’” (*apud* Monteiro, 1994, p. 23).

“moral” aqui é entendida mais como expressão de um forte vínculo entre palavra e ação do que um conjunto pré-estabelecido de normas. É, portanto, o respeito – e não a obediência – o que marca a relação entre a liderança e os demais.

Essa relação fundamental entre palavra e ação para os Guarani, que a fala citada expressa de forma enfática, é notada de modo perspicaz por Bertoni, que a demonstra em um caso da obstinada recusa dos Mbya à catequese. Segue um trecho em razão de uma fala exemplar proferida por um Guarani na virada do século XIX para o XX:

Os Avá-Mbihás se recusam ainda mais que outros Guarani a qualquer avanço na direção da catequese. Eis a razão: a sua religião é uma sanção prática da moralidade, eles não julgam qualquer outra religião que não da maneira de colocar em prática ideias morais. É inútil lhes passar doutrinas; eles permanecem em silêncio, com um vago gesto de aprovação; mas eles observam atentamente nossas ações. Se não são escrupulosamente cumpridas as doutrinas, toda a nossa eloquência está perdida. E Deus sabe se as ações cristãs respondem aos seus mandamentos. Aí a objeção eterna que se opõem a nós: “Vocês ensinam uma doutrina que é boa; diz que o seu Deus só ordena a boas coisas; mas vemos que as ações dos cristãos distanciam-se muito frequentemente de sua doutrina; isso prova que o seu Deus não é nosso, pois ele não sabe guiá-los”. Ou: “Vocês dizem que seu Deus ordena amar a todos os homens; mas vocês mentem, vocês nos roubam, vocês ofendem nossas mulheres e nos matam por ninharia; seu Deus não é Deus dos índios, enquanto que o nosso, que é de todos, nos diz para nunca fazer mal a vocês. O que prova que ele é superior ao de vocês”. Em 1887, eu tinha conseguido convencer os notáveis Mbihás da parcialidade Pirapeíh a importância de se unir e fundar uma redução na costa do Paraná, a ser organizada sobre sua base comunista. Para completar a coisa, eu tive a ideia de oferecer-lhes a catequese. “Guarde isso para você” – exclamou o meu melhor interlocutor indígena – “tudo estaria perdido para sempre!” (Bertoni²³⁵, 1920, p. 60, tradução minha).

235 Creio que é importante situar melhor o leitor sobre essa passagem e esse autor, já citado anteriormente, mas que irá aparecer novamente no texto: Moisés Bertoni (1857-1929) foi um pesquisador e escritor suíço de influências anarquistas radicado no Paraguai, às margens do Paraná e próximo à tríplice fronteira, na última década do século XIX. Beneficiado pela privatização fundiária no pós-Guerra do Paraguai, sua propriedade, na qual fundaria

Voltando à fala da liderança citada, é explícito o contraste entre as lideranças que, embora amplamente reconhecidas, não efetivam na prática o *mborayvu* enunciado nas palavras, e as lideranças que o fazem, demonstrando a eficácia de sua atuação e de seus saberes. O primeiro e criticado modelo de liderança aproxima-se justamente do que vinha descrevendo anteriormente por meio do mote da *liderança viajante*, espécie de guerreiro atualizado que funda seu poder na exterioridade e é, em contrapartida, alvo da desconfiança por parte do grupo local.

Entretanto, esse segundo caso, que busca expandir a generosidade do *mborayvu*, tampouco está a salvo do infortúnio. Se, por um lado, suas palavras e ações também logram construir prestígio e formar grupos que os seguem, liderando suas próprias filas, por outro, o parentesco também parece cobrar seu preço no processo de expansão da generosidade: “meus parentes já ficaram bravos comigo, quantas vezes meus familiares não falaram coisas ruins para mim”. Em aldeias compostas de várias famílias extensas, expandir a generosidade para além da sua própria família, quer dizer, atuar contra o egoísmo e o faccionalismo de sua parentela, resulta em retaliações vindas dela própria.

Em conversa com um amigo e jovem liderança nessa mesma Terra Indígena, ele me relatou as dificuldades que estava vivendo com sua família depois que passou a atuar como liderança na aldeia. Ao tentar fazer a mediação entre as parentelas e, assim, abandonar a posição parcial de seu grupo, entrou em atrito constante com seus familiares, principalmente os pais. Sua solução foi abandonar o pátio comum da família extensa, e mudar-se para uma outra área, distante poucos quilômetros dali.

A distância, ele me dizia, havia reduzido os conflitos, mas ele tinha clara a percepção de que eles permaneciam latentes e que as relações não voltariam a ser como antes. No entanto, reconheceu também que isso o colocou em uma nova posição em que passara a ganhar mais confiança de pessoas de fora de sua família, que viam nele alguém que não estaria agindo apenas em favorecimento dos seus: “O *xeramoĩ* aproxima-se mais de mim, vai me visitar, me cumprimenta com um sorriso no rosto”, foi o que ele comentou à respeito de um ancião tido como de trato austero e que agora passara chegar-se mais com ele.

a colônia científica hoje conhecida como Puerto Bertoni, possuía 12.500 hectares e sobreposta a territórios habitados por grupos guarani, com quem Bertoni manteve grande proximidade. Apesar das limitações relacionadas às suas filiações teóricas no campo da antropologia, sua extensa obra, sobretudo a dedicada aos Guarani, possui importantes dados etnográficos do período e apontam para uma relação e convivência do autor com os Guarani, como revela o trecho citado, que mereceriam ser melhor pesquisadas.

Assim, à título de comparação entre esses dois polos de liderança no âmbito das dinâmicas de parentesco, o que temos é que, se a *liderança viajante* privilegia sua relação com o exterior da aldeia e tende a reduzir seus laços a seus parentes mais próximos ou até a si próprio, entrando na dinâmica de errância entre aldeias, a prática de estender o *mborayvu* (generosidade) para além de sua própria parentela rompe com o favorecimento do próprio grupo familiar, contrariando seu faccionalismo e buscando uma unificação pacificadora – lembremos da tradução de P. Clastres de *mborayu* como “o que reúne” (supra) – em uma aldeia densamente povoada por diversas famílias extensas. Ou seja, um agride a produção do parentesco por meio de um movimento de redução e o outro, ao contrário, agride a dinâmica do parentesco em um movimento em direção a sua expansão. Um endivida-se com as forças do exterior da *tekoa* (relações com o mundo dos brancos, prestígio interaldeias etc.), enquanto o outro amplia o escopo dos que podem receber seus bens²³⁶. Ambos, no entanto, estão sujeitos ao infortúnio de retaliações, seja do grupo que compõe a *tekoa*, seja do interior da própria família. De um jeito ou de outro, chegamos à máxima clastreana de que o “poder é contra o grupo” (e vice-versa)²³⁷. Mas qual grupo? A família extensa? Toda a comunidade que compõe uma grande aldeia? Agrupamentos supralocais? Definir o grupo, agir a partir dele e conduzi-lo é justamente o trabalho político de uma liderança ao lançar-se em movimento, tal qual um *xondaro ruvíxa* que inicia uma dança, que inaugura uma fila e

236 Mais do que simplesmente bens materiais, penso aqui de forma semelhante ao que Pimentel reparou no comentário de Lévi-Strauss à respeito do engenho ou engenhosidade: “Outra associação interessante que Lévi-Strauss realiza é entre a generosidade e o xamanismo, a partir da percepção de que o chefe deve cultivar o dom do engenho (*ingenuity*), expressão intelectual da generosidade. Da mesma forma que prepara curare para as flechas de todos, faz bolas de borracha para os jogos coletivos, ou canta e dança para animar o grupo, o chefe também pode curar, como forma de prestar favores a seu povo. Isso, ainda que, segundo o autor, a vida mística fique em segundo plano no cotidiano nambikwara e pareça mais comum que chefe e xamã sejam, normalmente, ali, figuras distintas” (Pimentel, 2012, p. 22). Isso também ajuda a entender a importância para as lideranças guarani, mesmo não sendo xamãs, de articularem saberes ligados ao xamanismo. É muito comum encontrarmos essas disposições nas lideranças atuais, inclusive nas mais próximas ao mundo dos *jurua*.

237 “Tendo atingido um nível de generalidade profundo, no qual pôde descobrir a *relação negativa entre o político e a troca*, e concluir de modo justo que *o poder é contra o grupo*, Clastres desvendava, sem se dar inteiramente conta, uma propriedade do político que é geral, ou seja, independente de ser o seu regime de funcionamento selvagem ou estatal. Pretendeu, em seguida, singularizar a chefia indígena por meio de uma *exterioridade* que é também um fenômeno geral – pois não sucederá o mesmo a um poder que é potente?” (Goldman e Lima, 2011, p. 297).

tem seus passos seguidos, mas que também é quem investe golpes contra o grupo que deve esquivar. O movimento precede o grupo, é ele que o produz e o desfaz.

Desse modo, a expansão do *mborayvu* para o exterior da parentela inaugura um grupo maior, a despeito da insatisfação dela. Já a redução da generosidade por meio do monopólio das relações com o exterior da aldeia distingue um dentro e um fora do grupo em que a liderança é um famigerado mediador. Logo, a ação política das lideranças, em ambos os polos²³⁸, está diretamente vinculada aos grupos que são constituídos e dissolvidos por elas.

A diferença entre os polos de lideranças que apareceram, aquele que se lança ao exterior da aldeia e o outro que expande o interior da parentela, remete justamente à clássica oposição na chefia ameríndia entre “chefe de guerra” e “chefe de paz”²³⁹, ou aquelas oposições que distinguem chefe local e supralocal²⁴⁰. Sem querer reduzir à tanto, cabe dizer que as atuais dinâmicas das lideranças que comentamos, distribuídas entre tantos personagens, sejam novos, como os professores, agentes de saúde, representantes de organizações; ou “tradicionais”, como os xamãs e chefes de famílias extensas; atualizam um processo que parece inerente à ação política guarani, que se caracteriza por relações de tensão entre interior e exterior e cujo jogo é o espaço em que as lideranças conduzem os processos de formação e dispersão de coletivos.

Na sequência, será importante ampliar a escala da análise no espaço e no tempo e assim vislumbrarmos historicamente a resistência guarani face à hecatombe da invasão europeia e a colonização subsequente.

238 Cabe lembrar mais uma vez que as lideranças guarani atuais não encarnam de maneira pura cada um desses polos, ao contrário, conjugam diferentes momentos e pesos desses movimentos, tendendo mais para um ou para outro, podendo até estabilizar consideravelmente processos e posições: não é incomum encontrarmos casos de caciques que se estabilizam no cargo quando logram monopolizar as cada vez mais necessárias relações com o mundo dos brancos por meio da apropriação de saberes ligados à tecnocracia estatal, saberes que os demais de sua aldeia não possuem e assim aceitam sua posição, ainda que muito os desagrade. Caso exemplar foi um cacique guarani que candidatou-se à vereador e recebeu quantidade de votos inferiores ao número de sua própria família extensa.

239 Pimentel (2012) também atualiza essa oposição, remetendo-a ao contraste entre o *tendota* e o *mburuvixa*, em que o primeiro se destacaria nos momentos frenéticos das retomadas, mas frequentemente perderia função para outra liderança nos tempos de acomodação e estabilização na nova área.

240 Cf. Sztutman (2012, p. 313).

capítulo 4

esquiva e resistência histórica

Entre o litoral e o interior

A lendária viagem do português Aleixo Garcia, náufrago da expedição chefiada por Juan Díaz de Solís, iniciou-se por volta do ano de 1523, a partir da região do litoral de Santa Catarina, atravessando o continente até alcançar os contrafortes do Império inca, cerca de oito anos antes da chegada do conquistador espanhol Francisco Pizarro.

Garcia empreendeu tal façanha acompanhado por algo como 2 mil Guarani²⁴¹ provenientes dos arredores da ilha de Santa Catarina, onde havia naufragado alguns anos antes. No tempo que passou em convivência com os Guarani, também chamados à época de Carijós²⁴², foi informado a respeito da existência do Império inca, dos metais em abundância que ali havia e dos caminhos existentes que tornavam a viagem possível, que ficaram célebres sob a alcunha de caminho de Peabiru.

Nas décadas seguintes uma série de europeus, entre eles Pero Lobo (partindo em 1531), Cabeza de Vaca (1541) e Schmidel (1552), utilizaram a indicação dos Guarani por essas trilhas e atravessaram o continente nos dois sentidos, entre o litoral e o interior. É importante notar que a malfadada expedição de Pero Lobo partiu do sul da província de São Vicente e que, portanto, o litoral paulista também compunha essa rede de caminhos e relações que sobretudo os Guarani mediavam²⁴³.

241 Segundo consta, seu grupo na expedição pilhou prata suficiente para que na volta, ao cruzarem com a frota de Sebastião Caboto nas proximidades da foz do Paraná, estes últimos denominassem ali como rio da Prata, fascinados que estavam com a pilhagem dos indígenas que ali passavam. Há, no entanto, fontes que alegam que o grupo guarani encontrado pela expedição de Caboto era de uma incursão aos Andes anterior a de Aleixo e, talvez, levada a cabo apenas pelos Guarani (Bertoni, 1922, p. 421).

242 Entre os muitos etnônimos empregados pelos cronistas do Quinhentos para designar os povos tupi-guarani, os nomes “Carijós”, utilizado pelos portugueses no litoral atlântico, e “Cários”, pelos espanhóis na bacia do Paraná, referem-se de maneira geral aos grupos de língua guarani que habitavam esse vasto território. A sobreposição entre os termos Guarani e Carijós / Cários fica clara sobretudo ao compararmos os escritos das expedições de Cabeza de Vaca (1987, [1542]) e Schmidel (1836), ambos a serviço da coroa espanhola e denominando de Guarani e Cários, respectivamente, esse grande povo que habitava do interior da bacia platina até o litoral atlântico.

243 “Estimulado por informações sobre a existência de metais preciosos no sertão, Martim Afonso de Souza organizou uma expedição de 80 homens, 40 arcabuzeiros e 40 besteiros, sob o comando de Pero Lôbo Pinheiro, capitão de um dos navios. Francisco de Chaves, que fez parte da expedição, prometeu retornar em dez meses, trazendo 400 escravos carregados de prata e ouro. Partiram de Cananeia em 10 de setembro de 1531, para nunca mais voltar, pois a expedição foi completamente dizimada pelos índios guaranis na passagem do rio Paraná, como registrou Cabeza de Vaca 11 anos depois” (Soares, 2009, p. 43). Ver também

Outro dado notável e que atesta a intensa e ampla dinâmica dos Guarani entre o litoral e o interior é o revelado por este trecho dos relatos de Cabeza de Vaca, quando, na proximidades do rio Iguaçu buscando alcançar Assunção, encontra um Guarani indo na direção contrária: “chegou um índio natural da costa do Brasil, que já havia se convertido ao cristianismo e recebido o nome de Miguel. Vinha da cidade de Assunção, onde residiam os espanhóis que se ia salvar” (Cabeza de Vaca, 1987, [1542], p. 159, grifo meu)²⁴⁴.

Há uma abundância de relatos entre as fontes quinhentistas que demonstram o vasto conhecimento territorial e a amplitude com que os povos guarani trasladavam pelo continente. Só o fato de Garcia se haver lançado em viagem a partir do que lhe contavam os Guarani já torna possível deduzir que essa prática era anterior às motivações mercantis que chegavam com os europeus. Segundo a pesquisadora Isabelle Combès (*apud* Pimentel, 2012, pp. 60, 61), Domingo Irala, chefe dos espanhóis em Assunção, havia tomado conhecimento que os Guarani já faziam incursões às proximidades dos Andes antes da viagem de Garcia. Também segundo a autora, a própria constituição dos Guarani Chiriguano, grupo que atualmente habita o leste boliviano, está relacionada a uma série de incursões desde o leste, realizadas pelos Guarani em épocas que antecedem e perpassam o início da colonização europeia.

No entanto, se a pesquisa nas fontes quinhentistas revela uma intensa dinâmica entre o leste e o oeste, ligando os Andes aos litorais sul e sudeste brasileiro, onde os Guarani exerciam papel primordial dada sua dispersão nesse vasto território que compreende principalmente o bioma da Mata Atlântica meridional, é evidente que o impacto da colonização vai marcar de modo crucial essa dinâmica, constituindo um fator decisivo entre os tantos que compõem os processos de deslocamento territorial guarani.

Não desenvolverei o debate sobre as razões dos deslocamentos, migrações e mobilidade guarani, se eles obedecem mais a lógicas cosmológicas intrínsecas ou a questões conjunturais e pragmáticas em relação ao território. Acredito que é inevitável que tais fatores impliquem-se mutuamente. Assim,

Prezia (2008), no qual aparecem diversos dos caminhos e relações entre o planalto de Piratininga e os Guarani / Carijós, inclusive as intenções do jesuíta Manoel da Nóbrega em catequizar os Guarani na enigmática localidade de Maniçoba.

244 Como se vê a partir deste indício de um Guarani que era natural da costa e que retornava ao litoral depois de passar um tempo em Assunção, a *multilocalidade*, aspecto especialmente enfatizado por Pissolato (2006), é uma dinâmica há muito praticada pelos Guarani em seu amplo território. Este caso relatado por Cabeza de Vaca poderia muito bem ocorrer de forma quase idêntica nos dias de hoje, com um Guarani Mbya que visita os parentes dispersos da margem oriental do rio Paraguai até o Atlântico.

o que resta além de tentar ocasionalmente identificá-los é sublinhar que o deslocamento aparece como um processo-chave, um idioma privilegiado na relação com o espaço, desdobrando-o e variando-o pendularmente. O deslocamento pode, então, a partir de suas variações, conformar um movimento de esquiva territorial, que não pode ser simplesmente reduzido à fuga, pois inclui em si a potência do engano e da incorporação controlada da alteridade, possibilitando que aí se articulem motivações de muitas ordens, econômicas e cosmológicas, em que se combinam diversos movimentos, às vezes concomitantes, de ataque, fuga, dispersão e reagrupamento.

Se é verdade que o Estado em sua hipótese *Urstaat*²⁴⁵ sempre existiu, sempre esteve aí, os Guarani também sempre souberam esquivar das forças relativas a ele, isto é, sempre lograram incorporar parcialmente seus movimentos como forma de não se deixar capturar completamente por eles. Os modos e os vetores com que o Estado se fez presente certamente variaram e seguem variando, da mesma forma que os modos da resistência guarani. A esquiva, nesse sentido, não seria um vetor de força, mas uma *linha de fuga*²⁴⁶, ela só existe em função de um vetor prévio, desterritorializando-o, tal qual um *xondaro* na dança: “não estou aqui, estou ali; não estou mais ali, estou aqui novamente etc.”. Uma linha de fuga cujo sucesso depende de uma justa composição de suas velocidades e distâncias (a incorporação virtual do movimento de ataque e seu desarme virão tarde o suficiente para não se denunciarem?).

Voltemos à abordagem histórica para acompanhar os momentos em que as forças do Estado iniciaram suas pressões implacáveis, comprometendo progressivamente o território indígena, e os distintos movimentos de

²⁴⁵ A hipótese do *Urstaat* relativa a um “Estado primordial” foi formulada primeiramente por Deleuze e Guatarri em *O Anti-Édipo* (2010 [1972]) e é posteriormente desenvolvida no volume 5 dos *Mil platôs*: “É preciso dizer que o Estado sempre existiu, e muito perfeito, muito formado. Quanto mais os arqueólogos fazem descobertas, mais descobrem impérios. A hipótese do *Urstaat* parece verificada, ‘o Estado enquanto tal remonta já aos tempos mais remotos da humanidade’. Mal conseguimos imaginar sociedades primitivas que não tenham tido contato com Estados imperiais, na periferia ou em zonas mal controladas. Porém, o mais importante é a hipótese inversa: que o Estado ele mesmo sempre esteve em relação com um fora, e não é pensável independentemente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado *ou* sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior” (Deleuze, Guatarri, 1997b [1980], p. 23).

²⁴⁶ Sztutman (2012), ao pensar a ação política ameríndia a partir de conceitos da obra de Deleuze e Guattari, descreve a ação política em um jogo simultâneo de duas tendências contrastantes e suas tensões: de um lado, a sobrecodificação / reterritorialização, relacionada à criação de unidades políticas estáveis e associadas a um território específico; de outro, a desterritorialização / linhas de fuga, que produz um estado de instabilidade, de dispersão, que conjura a cristalização de unidades e territórios.

resistência que os Guarani históricos até os contemporâneos Mbya foram empreendendo.

O Tratado de Tordesilhas, ao dividir a América entre as Coroas ibéricas, traduziu-se em duas principais frentes de colonização no Cone Sul durante o século XVI: o litoral atlântico, desde a capitania de São Vicente até Santa Catarina, e o acesso via rio da Prata. Os portugueses faziam suas incursões saindo do planalto ou da baixada paulista, enquanto que os espanhóis, como demonstram os relatos de Cabeza de Vaca, acessavam a terra pelo litoral sul brasileiro ou subindo o Paraná desde Buenos Aires. Dessa maneira, à época da fundação de Assunção em 1537, as forças colonizadoras posicionaram-se em dois extremos longitudinais do território habitado pelos Guarani de então²⁴⁷.

Já em fins da primeira metade do Quinhentos, há relatos dos cronistas que apontam a mudança na ocupação territorial guarani relacionada à conquista, como informa Bertho (2005):

a região denominada de Inbiassape por Staden, Viaçá por Sanches e posteriormente denominada de Viaçá ou Mbiaçá por Bertoni, citada como um porto da Lagoa dos Patos corresponde nas fontes quinhentistas (*apud* Franco, 1942, p. 11-16 e 67-68) à baía sul da ilha de Santa Catarina.

Segundo a lógica territorial guarani, tratava-se de um *guara*, um espaço territorial de domínio. Sanches (*Idem*, 1942, pp. 11-16) referindo-se a Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, em sua entrada para Asunción em 1541, relaciona os índios de Viaçá da Ilha de Santa Catarina aos da Ilha de São Francisco, que o levaram na expedição. Tratava-se, segundo a mesma lógica territorial, de outro *guará*; e na ocasião os Guarani uniram-se para acompanhar Alvar Nuñez

²⁴⁷ Segundo os relatos do mercenário alemão Ulrich Schimidel (1836), que participou da fundação de Assunção, “es tan dilatada la tierra habitada por los Cários [Guarani], que tiene 300 leguas de ancho y largo.” Além disso, como ele próprio pode testemunhar ao retornar por terra até São Vicente guiados por uns Guarani, “hacen estos Cários mas largos viajes que los demás indios del Rio de la Plata.” Hélène Clastres, a partir das fontes quinhentistas, destacou alguns dos principais marcos do amplo território de ocupação guarani no início do século XVI: “Os guaranis ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananeia e o Rio Grande do Sul; a partir daí, estendiam-se para o interior até aos rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná, as aldeias indígenas distribuíam-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Seu território era limitado ao norte pelo rio Tietê, a oeste pelo rio Paraguai. Mais adiante, separado deste bloco pelo Chaco, vivia outro povo guarani, os Chiriguano, junto as fronteiras do Império Inca. (Clastres, 1978, p. 8)

pela entrada do Caminho do Peabiru, nas cercanias da Ilha de São Francisco, pelo Rio Itapocu. Em 1553, Sanches notou que esses espaços territoriais estavam despovoados, os índios fugiam adentrando o continente pelas constantes guerras levadas pelos Tupi que se aliaram aos portugueses contra eles, fugindo da escravidão (p. 138).

Conforme aponta Monteiro (1994), os portugueses, durante a aliança com os Tupiniquim que habitavam a região da capitania de São Vicente, utilizaram-se da já existente dinâmica guerreira que marcava a relação entre os povos tupi-guarani para intensificar as incursões de guerra e alterar a finalidade da captura dos cativos: sai a antropofagia e a vingança e entra o acúmulo de mão de obra escrava para a nascente economia colonial paulista.

Mesmo que tais movimentos não tenham ocorrido sem turbulências nas alianças entre europeus e indígenas, o processo que se consolidou com bandeirantismo paulista capturou, entre fins do século XVI e a primeira metade do XVII, algo entre 180 mil e 200 mil Guarani²⁴⁸ (Monteiro, 1994, p. 68) para servirem de escravos em terras paulistas.

Para produzir tão alta cifra de pilhagem humana, que fez com que a São Paulo do segundo quarto do Seiscentos fosse quase que uma “cidade guarani”, habitada e sustentada majoritariamente por esse povo, as expedições bandeirantes adentraram profundamente no amplo território guarani. Capturaram e dizimaram a maioria das aldeias que podiam alcançar e levaram à ruína os empreendimentos missionários mais afastados de Assunção, que os jesuítas espanhóis iniciaram no século XVII e onde concentravam um grande número de Guarani, que, entre outras coisas, buscavam refugiar-se da sanha paulista. Assim, as missões das regiões do Tape, Guairá e Itatim, respectivamente nos atuais estados de Rio Grande do Sul, Paraná e Mato Grosso do Sul, foram todas destruídas pelos ataques dos bandeirantes.

²⁴⁸ Para termos uma dimensão do que esse número significa, lembremos dos censos guarani apresentados na Introdução. Segundo esses dados, o total da população de grupos de língua guarani somam hoje na Argentina, Brasil e Paraguai algo em torno de 108 mil pessoas. Ou seja, a cifra estimada da captura bandeirante em um intervalo de 50 anos é significativamente superior ao total de Guarani que existem hoje nos três países. Todos eles levados para serem escravos nos arredores de São Paulo, uma vila que, à época de sua fundação em 1554, era habitada por cerca de 100 indivíduos. Já em 1872, época dos primeiros censos, a população paulistana era de apenas 31.385. (Ver *Histórico Demográfico do Município de São Paulo*. Disponível em: <http://smdu.prefeitura.sp.gov.br/historico_demografico/introducao.php>. Acesso em: 16 set. 2016).

A batalha de Mbororé, vencida pelos Guaraní missioneiros em 1641, conseguiu impor um limite à expansão bandeirante somente nas lonjuras do rio Uruguai, onde hoje é a fronteira entre o Brasil e a província argentina de Misiones. As reduções guarani voltariam ao atual Rio Grande do Sul apenas em fins do século XVII, até serem novamente expulsas para a margem ocidental do Uruguai durante a Guerra Guaranítica em 1750, quando tiveram que enfrentar uma aliança dos exércitos de Portugal e Espanha resultante dos acordos no Tratado de Madrid.

As difíceis alternativas dos Guaraní em meio a esses turbulentos conflitos que mudavam a paisagem política de seu território resumiam-se a: ou associar-se material e culturalmente à empresa colonial que, afora a escravidão das *encomiendas* e dos paulistas, traduzia-se também na mais tolerável subordinação das missões; ou buscar refúgios em áreas de difícil acesso. Acossados pelos paulistas e Tupi que vinham do leste e pelos espanhóis e povos chaquenhos que vinham do oeste, os esconderijos possíveis concentravam-se sobretudo em terras mesopotâmicas, nas densas selvas dos afluentes do caudaloso rio Paraná.

Os grupos guarani que sobreviveram à captura dos paulistas e dos *encomenderos* paraguaios e que se recusavam a viver nas reduções buscaram os refúgios das florestas interiores. Esses grupos figuram nos relatos coloniais sob a alcunha generalizante de “monteses”, e sob variações em guarani desse significado: *kaygua*, *kayngua*, *kaiowa*, *ka’aguigua*, isto é, “habitantes das matas”, dos “montes”, denominação que sobreviveu até início do século XX²⁴⁹. Esses montes são justamente as densas selvas nas proximidades do rio Paraná, que permaneceram inacessíveis à empresa colonial até ao menos meados do século XVIII. Uma dessas regiões de matas é a outrora conhecida como Mba’e Vera, situada nas proximidades dos rios Acaray e Monday.

Para ter-se uma ideia da recusa de alguns grupos guarani monteses do rio Monday à vida nas missões já no início do século XX e seu apego radical à liberdade, vejamos essa passagem do padre Muller citada por Schaden:

Dos seus caprichos, que mudam diariamente, é que depende o fazer ou deixar de fazer qualquer coisa. (...) As superstições, a desconfiança e o horror a tudo o que os pudesse levar a um estado de dependência com relação a missão a princípio os mantinham longe de nós: “Não quero aprender nada com vocês, nem quero saber nada de seu modo de vida; isso talvez seja bom

249 Além dos Kaiowa do Mato Grosso do Sul, que passaram a utilizar esse etnônimo como autodenominação, há no Paraguai, segundo Lehner (2005), grupos mbya que ainda hoje se autodenominam Kayngua.

para vocês, nós seguiremos o nosso regime. A vocês Deus fez brancos e limpos, a nós fez-nos sujos, para no mato vivermos à nossa maneira e no mato ficaremos. Eu não quero ser instruído. Nada quero saber dos seus remédios, nem quero saber nada de seu Deus, nem de seu batismo. Não quero morar aqui com vocês. Que importa a você que estejamos doentes e morramos, que dia a dia fiquemos menos numerosos? Não se preocupem conosco". (Muller *apud* Schaden, 1974, p. 146)

Mba'e Vera

O princípio do processo de destruição de um desses abrigos nas florestas meridionais, o Mba'e Vera, é encontrado na obra do jesuíta alemão Martín Dobrizhoffer (1967 [1783]). No início da década de 1760, no intuito de reduzir tais populações e liberar a área para o extrativismo de erva-mate, produto valorizado à época e naturalmente abundante na região, o jesuíta empreendeu viagens ao "Mba'éverá" e produziu certamente algumas das mais detalhadas descrições sobre os monteses no período.

Em uma dessas primeiras incursões em busca dos monteses, ao finalmente localizar um conjunto de aldeias, o padre alemão logra convencer uma das lideranças locais sobre a construção de uma missão para eles, face ao aumento da pressão colonial sobre seu território. O projeto, no entanto, fracassa, pois a localização das aldeias é conhecida por um influente fazendeiro da região que tenta induzir os Guaraní dali a trabalharem para ele. A proposta de escravidão camuflada foi rechaçada e, tão logo puderam, dispersaram da área:

Prefieren estar desnudos y ser libres que padecer bien vestidos y bien alimentados bajo una dura esclavitud. Como vieron que su paradero se conoció por los Españoles, creyeron que su seguridad estaba completamente perdida y que no podrían defenderse de la vecindad de los Españoles por ningún lado. (...) Como tenían ante sus ojos día y noche su situación peligrosa, resolvieron al fin abandonar sus viviendas y buscar una región bien distante de ese paraje. Por lo tanto, quemaron sus chozas, se alejaron y corrieron más como fugitivos que emigrantes, con todos sus trastos, del lugar de sus intranquilidades. ¿Para dónde? Esto permaneció siendo siempre un enigma. (Dobrizhoffer, 1967 [1783])

Em uma segunda viagem poucos meses depois, Dobrizhoffer encontrou em afluentes bem mais ao norte no rio Acaray uma única família de monteses, composta de uma anciã e seus dois filhos, um rapaz de vinte anos

e uma jovem de quinze. Ao indagar sobre a localização dos demais, a mãe o informou que anos atrás houve ali uma epidemia devastadora de varíola, e sua família fora a única sobrevivente. O rapaz confirmou o relato dizendo que já havia recorrido toda região em busca de uma mulher para casar-se, não encontrando absolutamente ninguém.

Dobrizhoffer faz então um relato dos costumes da família, que certamente estavam impactados pelos anos de isolamento do convívio com seu povo e qualquer outro contato humano mais prolongado, mesmo assim, trata-se de uma emocionante descrição, em que aparecem elementos marcantes dos Guaraní e talvez o mais antigo registro da diferença dialetal que hoje os falantes do guaraní mbya expressam:

De las ramas de las palmeras se tejieron una choza. El agua ahí siempre barrosa les suministraba la bebida, mientras las frutas de los árboles, las antas, gamas y conejos, diversas aves, el trigo turco [milho], la raíz del árbol Mandio les daban el alimento. De las hojas de Caraguatá tejían sus ropas y preparaban su lecho. La miel que en todas partes se encuentra en abundancia en los troncos huecos de los árboles, les servía como golosina. En una caña, en la cual estaba fijada una vasija de madera, cual una ollita chica, fumaba la anciana día y noche el tabaco que los guaraníes llaman “peti”, mientras el hijo mascaba de continuo hojas de tabaco desmenuzadas. Una concha afilada contra una piedra y a veces una caña hendida le servía de cuchillo. El joven, que alimentaba a su madre y hermana, llevaba aún en su cinturón dos pedacitos de hierro, restos de un cuchillo roto, los que eran de un largo y ancho de una pulgada y estaban asegurados en una manija, envuelta con cera e hilos. Con tales instrumentos él cortaba lo más hábilmente sus flechas, con recortes hacía trampas de madera para las antas, excavaba en los árboles donde suponía haber miel y semejantes cosas. (...)

Cuando hablábamos guaraní, [a jovem] rió francamente de nosotros y nosotros de ella cuando respondió en esta misma lengua. Pues como ella no había tratado con ningún Guaraní, fuera de su hermano y su madre, y retenía las voces guaraníes, pero las expresaba según un dialecto ridículo. Así por ejemplo los otros decían *quaraçi* – el sol, *Yaçi* – la luna, *Cheraçi* – estoy enfermo y pronunciamos la c con el signo colocado debajo, como ss, por lo tanto *quarassi*, *Yassi*, *cherassi*. Ellos, en cambio, pronunciaban *quaratschi*, *Yatschi*, *queratschi*.

Mesmo em um contexto extremo de limitação causado pelo isolamento dessa família, figuram aí o domínio de uma agricultura duradoura e os diversos alimentos tradicionais dos Guarani Mbya, como o milho, a mandioca e o mel, assim como a caça por meio de armadilhas e o uso do *petỹgua* (cachimbo), este último em uma descrição idêntica a como fazem hoje: “Em uma taquara, na qual estava fixado um recipiente de madeira, parecido com uma minúscula panela, fumava a anciã dia e noite o tabaco que os Guarani chamam ‘peti’ [*petỹ*]”. Por fim, aparece o surpreendente testemunho da variação fonética²⁵⁰, que é um dos traços mais característicos do dialeto mbya, 256 anos atrás.

Os escritos de Dobrizhoffer sobre os monteses de Mba’e Vera serviram de base para diversas especulações sobre uma suposta origem dos Mbya. Garlet (1997) chega não só a postular o deficiente e infundado conceito de “território original dos Mbya”, mas também tenta delimitá-lo a partir de alguns marcos físicos da região do Mba’e Vera.

É importante ressaltar que na primeira viagem de Dobrizhoffer à região do Mba’e Vera, quando ele encontra ao menos três grandes agrupamentos de monteses, o jesuíta não faz nenhuma menção quanto à variação dialetal desses grupos em comparação ao falado pelos Guarani reduzidos ou ao guarani corrente no Paraguai, o que sugere que não havia ali a mesma variação fonética que chamou sua atenção na família isolada e que remete aos Mbya atuais. Isso aponta que a região entre os rios Monday e Acaray era habitada à época por um conjunto também heterogêneo de monteses e que, assim como hoje existem transitoriedades entre grupos mbya e ava / nhandeva / xiripa (Mello, 2007), algo semelhante deveria ocorrer no período – e por toda a ampla extensão do território guarani. Além disso, o fato de Dobrizhoffer ter encontrado uma família pronunciando o guarani de maneira semelhante a como fazem hoje os Mbya não os torna mais próximos ou autênticos em relação aos atuais Mbya do que outros grupos guarani desse passado longínquo, grupos que contribuíram no fluxo de relações que mais tarde condensaram no movimento que conhecemos por Mbya.

Parece-me que os dados de Dobrizhoffer, assim como outras fontes citadas aqui, servem-nos mais para iluminar diversos aspectos dos modos de agir, estratégias e dinâmicas territoriais dos grupos guarani contemporâneos e de seus antepassados²⁵¹ do que para instituir suas origens ou autenticidades

²⁵⁰ Trata-se da africada pós-alveolar surda, presente na primeira sílaba de *xondaro*, que os Mbya pronunciam “tchondáro”.

²⁵¹ Uma dessas características está relacionada à forma habitacional do *tapyi* (pequenas casas relativas apenas a uma família e distante de outros núcleos). É comum ouvir de meus interlocutores da populosa aldeia Tenonde Porã, que esse modo de muitas famílias extensas

históricas; pois estabelecer essa “origem” não será outra coisa senão uma arbitrariedade leviana, fruto de uma antropologia essencialista e comprometida com a lógica do colonizador, que não se contenta em colocar cercas no presente, mas tenta também inundar o passado com marcos e divisões estranhas e incompatíveis com o próprio modo de ser dos grupos guarani sobre os quais pretende falar.

Como vimos anteriormente, havia uma intensa circulação de Guarani nesse vasto território da costa atlântica até as margens orientais do Paraguai (e até para além dela), em que grupos, pequenos ou amplos, transitavam constantemente em contextos de aliança ou de agressão, contextos em que coletivos e zonas territoriais de influência (*guaras*) eram constantemente criados e dissolvidos. Os Guarani que vieram a habitar a região do Mba’e Vera no século XVIII certamente não estavam imunes a essas relações, o que incluía também as influências – de pessoas, palavras e coisas – oriundas das populações guarani reduzidas nas missões²⁵².

viverem próximas não é o jeito dos antigos. Tradicionalmente, eles me dizem, as famílias estavam afastadas alguns poucos quilômetros uma das outras. Essa forma de habitação contrasta, no entanto, com o que é relatado pelos cronistas do século XVI, que informam, entre os Guarani, a existência de aldeias de grande concentração populacional, casas coletivas etc. Mesmo em Dobrizhoffer, algumas outras aldeias do Mba’e Vera são descritas com essas características encontradas no XVI. Ou seja, essa forma de habitação vivida em termos extremos pela pequena família encontrada pelo jesuíta pode estar relacionada a diversos fatores que levaram a lógicas de assentamento e habitação mais dispersivas. Fatores esses associados à busca de uma invisibilidade relativa nas matas e às estratégias enganosas e esquivas, mas também aos impactos demográficos severos causados principalmente pelas epidemias, como foi o caso em tela.

252 Uma referência histórica que demonstra tal processo é o relato de Susnik de uma carta do governador do Vice-Reinado do Rio da Prata a respeito da política de impostos sobre reduções guarani próximas às áreas dos monteses: “En su carta al tribunal mayor de cuentas del Virreynato de Buenos Aires, el gobernador Melo de Portugal pidió, no obstante, que los dos pueblos fueran eximidos del tributo o con goce de su moderación, y apeló a tres razones: que los pueblos mencionados son los fronterizos a los monteses no reducidos, constituyendo una barrera contra la posible introducción de los mismos en las tierras pobladas por los españoles; que los guaraníes de ambos pueblos están en parentesco con los monteses de dicha zona y con frecuencia se retiran junto ellos, pudiendo ser el gravamen del tributo un obstáculo para atraer otros grupos monteses (...) En ocasión de su visita a los dos pueblos en 1786, Melo dilató nuevamente el problema del pago de tributo. En realidad, pocos eran los tarumáes que permanecieron en los pueblos, *retirándose periódicamente a los montes*.” (1965, grifo meu). À luz desses dados e da complexa dinâmica que eles apontam, parece-me redutor definir de modo exclusivo que tal ou tal grupo guarani seria ou não descendente das populações que viviam nas missões. É claro que a possibilidade de sobrevivência dos Guarani face à destruição das reduções jesuíticas está intimamente ligada

A alternativa dos grupos guarani monteses, como dito anteriormente, apontou para uma alteração das dinâmicas territoriais guarani, em que os monteses agiam de modo a evitar as áreas em que estariam mais vulneráveis à empresa colonial. Isso não significa, porém, que estavam completamente parados e isolados, mas sim que a lógica de seu movimento e o modo como se relacionavam com os demais grupos havia se transformado. Cabe perguntar, portanto, sobre esses movimentos para melhor entender se o Mba'e Vera, segundo se referem os Guarani, trata-se de uma localidade tão precisa como queria Garlet (1997), ou melhor, se trata-se simplesmente de um sítio geográfico.

No século XVII, pressionados pelo bandeirantismo à leste e pela colonização espanhola e jesuítica à oeste, a região do Mba'e Vera cumpria os requisitos necessários à resistência guarani, uma densa e inacessível selva repleta de elementos e características geográficas e biológicas que eles reconheciam como parte de seu território, isto é: as florestas da Mata Atlântica meridional. Com o passar das décadas, quando a colonização paraguaia começou a fechar o cerco, propiciando um aumento das epidemias e a destruição das matas que se seguiram ao extrativismo da erva-mate, o mesmo movimento que levou os grupos guarani monteses a refugiar-se no Mba'e Vera os levaria para novos refúgios.

Nesse sentido, Bertho (2005) pondera sobre a passagem entre dois modos de relação territorial que a colonização opôs de forma mais contrastada:

Desses espaços de domínio contínuo (guaras) à descontinuidade fragmentária atual, a estratégia guarani foi de invisibilidade e mobilidade nas florestas meridionais que paulatinamente foram sendo suprimidas para dar lugar às atividades agropecuárias em seus diversos ciclos: extrativismos predatórios, desflorestação para atividades agropecuárias em ampla escala, e aos processos de desenvolvimento da sociedade envolvente contemporânea. (*idem*, p. 138)

Como demonstram os registros de Dobrizhoffer, é a partir de meados do século XVIII que a colonização avança sobre o Mba'e Vera. Entre as

a existência prévia dos Guarani monteses (os *kaygua*), mas a existência de um considerável intercâmbio entre a missão e o monte aponta que ambas experiências históricas, apesar de tão contrastantes – ou mesmo em razão disso –, contribuíram na formação e resistência dos grupos guarani atuais.

múltiplas estratégias concomitantes de resistência²⁵³, estava a continuação dos movimentos de deslocamento territorial. No início do século XIX, com o bandeirantismo já arrefecido, as matas em direção à costa atlântica voltaram a ser novamente uma opção aos Guarani, e, assim, eles puderam regressar àquela parte de seu território da mesma forma como fizera, ainda no início do século XVI, o jovem guarani nativo do litoral que, retornando de Assunção, encontrou Cabeza de Vaca no caminho. A continuidade entre os monteses históricos e os grupos atuais que vai redundar nos Mbya está, portanto, nesses movimentos, não na estaticidade de um “território original”²⁵⁴.

É insólito o destino das matas próximas aos rios Monday e Acaray, onde por tanto tempo abrigaram-se os Guarani contra as ameaças oriundas do litoral e do interior do continente. Basta ver uma imagem de satélite para constatar que sobraram míseros resquícios do que outrora fora uma densa e inacessível selva, atualmente transfigurada em fazendas de monocultura.

Hoje, Mba’e Vera são todas as pequenas frações da Mata Atlântica meridional que sobreviveram, assim como os Guarani que nelas vivem; Mba’e Vera são as preservadas matas do Vale do Ribeira, as florestas da Serra do Mar, as pequenas ilhas de selva que restaram no interior dos estados do sul brasileiro, no oriente paraguaio e na província argentina de Misiones, assim como outras áreas castigadas que os Guarani ainda creem ser possível restaurar e lutam para isso²⁵⁵.

Mba’e Vera, portanto, não é apenas um lugar, mas uma relação cosmológica:

Dirigentes mbyá de confianza dicen que es a este lugar encantado, cuna de la raza según el mito, a que se refieren las leyendas tejidas alrededor del fabuloso Mba’e Vera; y uno de ellos me dijo que *este*

253 Veremos mais adiante como essas estratégias incluíam também formas de resistência guerrilheira.

254 É importante enfatizar – mais uma vez – que o termo “original” empregado no conceito de Garlet (1997) termina por ancorar um limitado território a um complexo processo de diferenciação cultural dos Mbya em relação aos demais grupos guarani, processo que certamente em muito extrapola essa suposta origem espaço-temporal.

255 Os Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) em Terras Indígenas atualmente em curso no Brasil dialogam com essas perspectivas. Na aldeia Kalipety, na Terra Indígena Tenondé Porã, os Guarani já realizaram uma série ações para recuperar o solo degradado pela monocultura de eucalipto, que foi imposta pelos antigos posseiros não indígenas na região. Diversos estudos de ecologia têm demonstrado que nem no Mato Grosso do Sul, onde a devastação foi mais brutal e pouco resta do mato que jaz no nome desse estado, seria impossível reverter esse processo.

nombre lo aplican ellos al mar que, según sus creencias, separa la tierra del paraíso. (Cadogan, 1997, [1959], p. 139, grifo meu)

Uma tradução possível para *mba'e vera* é “aquilo que brilha, ou resplandece”, o termo utilizado para referir-se ao oceano, *para guaxu*, possui significado próximo, pois *para* expressa também a ideia de um padrão contrastado, por isso é usado para os grafismos da cestaria (*ajaka para*) e para os papéis desenhados ou livros (*kuaxia para*). O mar, ao cintilar os reflexos do sol em meio aos tons escuros de suas águas, aparece como uma grande imagem de padrões contrastados. Assim, os termos corroboram essa proximidade entre o mar e suas ilhas ao *mba'e vera*, proximidade que também se expressa na cosmologia, conforme nota Cadogan. *Mba'e Vera* surge, desse modo, como um lugar de mediação entre a plataforma terrestre e os mundos celestes. Um lugar, portanto, ideal para os Mbya viverem²⁵⁶.

Bartolomé também propõe compreensão semelhante ao discutir as origens dos Mbya como povo:

Desde el punto de vista mítico reconocen que su estirpe proviene de Yvy Mbyte²⁵⁷, el Centro de la Tierra, que esta situado en el Ka'a Guazu, la Selva Grande. Esto presenta un problema de identificación ya que el topónimo Ka'a Guazú es extremadamente frecuente en las regiones selváticas de Misiones y Paraguay (...). Pero los habitantes del teko ha Pindo Poty de Misiones me aclararon que no se trata exclusivamente (o solo) de un lugar, sino también de un concepto cosmológico concretado en la figura de un mítico árbol primigenio. Este es un árbol gigantesco sembrado por las deidades en el tiempo de los orígenes, cada una de cuyas ramas está constituida por un árbol o especie vegetal diferente, es

256 Nesse sentido, também é notável como as referências de lugares ideais para alcançar o *aguyje* (a maturação divina dos corpos) variam entre *yvy mbyte* (centro do mundo) e *yvy apy* (ou *yvy rembere*, a borda da terra): as matas próximas ao Paraná ou aquelas diante do oceano. Ver também a importância cosmológica das matas à beira do oceano para os Mbya em Ladeira (2014 [1992]).

257 Entender o *yvy mbyte* (centro da terra) como uma origem histórica dos Mbya é outro grave e comum equívoco nas interpretações de seus discursos mitológicos, encontrada também em Garlet (1997). *Yvy mbyte* só pode ser considerada como origem dos Mbya em termos cosmológicos, pois está relacionada à criação da primeira terra (*Yvy Tenonde*) em tempos imemoriais, e que foi posteriormente destruída por um dilúvio, para então ser formada a segunda terra (*Yvy Pyau*), onde os Guaraní Mbya espalharam-se entre o *yvy mbyte* (que eles associam à região próxima a Tríplice Fronteira) e o *yvy apy* (a costa atlântica). Para uma discussão mais aprofundada sobre essa questão, ver Pierri (2016).

un árbol que conjuga toda la diversidad de la selva y en cuya copa crece la yerba mate. Es decir que los *mbya* no solo provienen de la selva sino también de su divina metonimia. (Bartolomé, 2008, p. 132, grifo meu)

Essa notável imagem fractal expressa a relação intrínseca que os Guaraní Mbya estabeleceram com o bioma de seu território, no qual buscaram se refugiar em distintos lugares durante os séculos que marcaram sua progressiva devastação. Essa relação aparece também nas narrativas de início do mundo que descrevem como as divindades destinaram os campos aos brancos e as florestas aos *mbya*²⁵⁸, e por isso os brancos que tomam seus territórios, para os Mbya, não são outra coisa senão usurpadores desse preceito cosmológico.

Esquiva cosmológica e o devir *mbya*

A forte distinção que os próprios Mbya fazem de si em comparação a outros grupos guarani e, sobretudo, aos não indígenas está mais vinculada ao que eu chamaria de uma estratégia de produção de distâncias territoriais e cosmológicas em relação à colonização do que a um isolamento propriamente dito. As distâncias não podem ser nem longas nem curtas demais, pois essa *boa distância* é a condição necessária para que também sejam intensamente marcadas. Perto demais, ela tende a zero; longe demais, a relação de contraste não ocorre – não é outra a condição para o movimento de esquiva na dança, como vimos no Capítulo 1.

O contraste cosmológico que os antigos Mbya vão criar, segundo Bartolomé, segue um movimento semelhante:

[No momento em que se viram acossados pela colonização] Ya no podían solo reflexionar sobre si mismos, descalificando a los “otros” nativos como “tupíes” (kaingang, guayaki, etc.), sino que también debían definir su identidad en contraste con la presencia colonial y neocolonial del Estado nacional y esa definición pasaba necesariamente por una confrontación ideológica con el mundo de los colonizadores, a los que no podían derrotar militarmente, pero de los cuales querían mantenerse separados. (...) De acuerdo con las crónicas coloniales, los *karai* (chamanes) de los “monteses” aterrorizaban a los indígenas reducidos en las aldeas coloniales

258 Ver Ladeira (2008), Pierri (2013).

induciéndolos a abandonarlas y abjurar del cristianismo. En realidad podemos suponer de manera verosímil que los inducían a incorporarse a la comunidad de elegidos tratando de aumentar el numero de los integrantes de la *comunitas*. Numerosos guaraníes, prófugos del sistema colonial misional primero y del posterior neocolonialismo estatal, se refugiaron entre los “monteses” y fueron progresivamente “reindianizados” o “reculturados”, pero pudieron transmitirles mucho de los argumentos evangelizadores cristianos. (Bartolomé, 2008, pp. 125, 128.)

O que me parece importante na reflexão de Bartolomé é enfatizar a elaboração crítica que a cosmologia guarani desenvolve em relação à teologia cristã como uma das mais importantes diferenciações que constituiu os Mbya. Isso remete à incrível tenacidade com que eles resistem ao assédio do proselitismo cristão, que os persegue desde as missões até hoje, quando grupos evangélicos insistem em abordar suas aldeias.

Um admirável e recente exemplo desse processo de resistência à catequese são as considerações de um cacique guarani, registradas por Pierri (2014), sobre como desarmou a investida de um evangélico que queria imputar-lhe seu complexo de culpa como incentivo à salvação religiosa. É importante notar como o cacique não rechaçou imediatamente o evangélico, ele primeiro aceitou seus termos de abordagem, incorporou seus movimentos iniciais, para, com a Bíblia do interlocutor em mãos, demonstrar enfaticamente como tal sentimento de culpa era estranho à cosmologia de seu povo, afinal, quem matou Jesus foram os brancos, não os indígenas, muito menos os Guarani. O evangélico foi às lágrimas em seu fracasso:

“O índio não judiou! O índio não pôs uma imensa cruz nas costas do Jesus! O índio não acompanhou ninguém nisso. Por que nós vai pedir perdão? Nós vamos pedir proteção²⁵⁹, não é perdão. Pra dar saúde, coragem pra trabalhar, dar saúde pra minhas famílias,

259 Ainda que não seja possível notar nesse curto trecho, a relação desse ancião guarani com o plano divino é outra para além da negação da culpa: “Para concluir, noto que meu interlocutor, ao negar a necessidade de pedir perdão, e a afirmar que deve ‘pedir proteção e coragem a Deus’ está de certa forma traduzindo para o crente o funcionamento do xamanismo horizontal, de que falamos aqui. (...) É certo que não era propriamente a Deus que se estava recorrendo, senão a uma série de divindades e seus espíritos auxiliares. Da mesma forma, não se trata propriamente de pedir: *nhanhemomby’a guaxu*, como falam os Guarani durante as cerimônias, refere-se a toda uma gama de exercícios corporais que visam a proteção contra essas agressões sobrenaturais” (Pierri, 2014, p. 292).

meus filhos, minha mulher ou meu pai ou minhas irmãs. (...) Procura linha por linha e você não vai encontrar o índio batendo no Jesus, judiando com chicote, furando, massacrando. Não tem nada. Agora vocês têm que pedir, porque vocês judiaram, mataram ele”. Aí chorou, chorou... Esses aí nunca mais vieram! (Pierri, 2014, p. 289)

O cacique, antes de relatar a discussão com o pastor, havia contado uma versão de uma narrativa guarani sobre Tupã Ra’y (filho de Tupã), que os Guarani identificam com Jesus, explicando que esse demiurgo veio para ensinar os brancos, mas foi depois perseguido por eles. Sobre ela, comenta o autor:

a narrativa a respeito da origem de Jesus se insere no âmbito de um regime de relações de diferenciação em relação aos brancos, permeado de uma série de contrastes e paralelismos. Ao invés de incorporar as lições arrogantes do proselitismo cristão como fundamento para a transformação de seu modo de vida, os Guarani as incorporaram enquanto relato dos brancos sobre sua própria origem (Pierri, 2014, p. 268).

Além desse caso de “antropologia reversa” (Wagner, 2010), em que os Guarani particularizam as crenças cristãs, fazendo delas um discurso sobre seus próprios autores, tal processo de diferenciação em relação aos brancos que opera por meio de uma incorporação crítica de elementos propõe algumas questões na comparação com outros povos indígenas da atualidade. Isto é, como os Guarani, cuja cosmologia e descrições históricas demonstram uma relação fulcral com a exterioridade, reelaboraram essa relação, mantendo seu princípio, mas produzindo resultados distintos em comparação a outros povos indígenas. Sobre isso, algumas das descrições desenvolvidas por Santos (2015) demonstram como os Terena e os Kaiowa-Guarani do Mato Grosso do Sul diferem entre si nessa relação com a exterioridade, algo expresso em suas diferentes demandas sobre os processos de formação escolar. Enquanto os primeiros buscam se inserir estrategicamente na hierarquia da sociedade brasileira, utilizando para isso suas próprias formas mais consensuais de hierarquia, os últimos investem em formas alternativas de fortalecer o *ñande reko* (nosso sistema) a partir de uma apropriação crítica dos conhecimentos e tecnologias dos brancos²⁶⁰.

²⁶⁰ Para uma discussão focada sobre as apropriações de tecnologias de comunicação pelos Guarani e Kaiowa do MS, ver Klein (2013).

Sobre os Guaraní Mbya, em síntese, poderíamos dizer que, por um lado, eles produzem enfáticas distâncias com o “mundo dos *jurua*”, e, por outro, apontam atualmente em sua cosmologia, como busca demonstrar Pierri (2013, p. 126), a existência de versões superiores e incorruptíveis do que existe nesta terra e onde justamente a cultura material dos brancos tem um papel de destaque, com versões originais de sua tecnologia em posse das divindades guarani nos mundos celestes, constituindo assim o *nhanderureko*²⁶¹, o modo de vida das divindades.

As célebres migrações proféticas também são um notável exemplo de como o discurso xamânico dos Guaraní consegue ser eficaz em sua resistência à colonização ao fazer a mediação entre a cosmologia e a dinâmica sobre o território. Assim, a esquiva cosmológica e a territorial – modos de incorporar movimentos da alteridade agressora como forma de diferenciar-se dela – reúnem-se nas invocações do *mba’e vera* e *yvy marã e’ý*²⁶² (a terra onde nada perece), termos vizinhos que exprimem ao mesmo

261 Essas questões relacionam-se com a formulação do “platonismo em perpétuo desequilíbrio”. A respeito da expressão, Pierri diz que “a vantagem é sublinhar as particularidades do pensamento guarani no que tange à importância da oposição entre modelos originários e suas imagens como idioma para pensar a relação entre os mundos celestes e os mundos terrestres” (Pierri, 2013, p. 99). Assim, se entre mundo celeste e terrestre há uma certa hierarquia e descontinuidade, fazendo com que tudo que existe na terra seja apenas uma imagem, entendida pelo autor como modulação de afecções de um modelo celeste, olhando isoladamente para cada um desses âmbitos segue em operação o processo de produção ininterrupta de diferença. Não só a gênese das divindades aparece com um processo de desdobramentos (*mbojera*), que o princípio do *dualismo em desequilíbrio* descreve, como também todos os seres inanimados, adereços, ferramentas e artefatos tecnológicos dos brancos têm uma gênese contínua também na esfera celeste: “esse mesmo senhor contava-me que as divindades têm em seu poder os mesmos objetos tecnológicos que os brancos, como cidades, prédios, carros, motos, sanfonas, televisão, fogão” (*Idem*, p. 159). O que é curioso é que isso torna necessário que todo o progresso tecnológico da sociedade ocidental tenha seu correlato em modelo imperecível e, portanto, inaugurado sempre originalmente nas esferas celestes.

262 Schaden, além de ter anotado também o termo *Mbáéveráguasú* entre a diversidade de nomes para o “Paraíso Guaraní”, registrou também *yvy-ñomimbyré*, cuja tradução variou entre duas sugestivas expressões: “a terra em que a gente se esconde” e “a terra furtada”. A primeira “se refere ao lugar em que se espera encontrar refúgio por ocasião do cataclismo, ao passo que a segunda recorda a destruição do primeiro mundo no passado mítico, ocasião em que o herói civilizador furtou um pedaço da Terra em desmoronamento, levando-o para as regiões celestes” (Schaden, 1974, p. 174).

tempo localidades e alteridades ontológicas²⁶³, conjugando a resistência no território e no corpo: a dança do *xondaro*, como vimos, é a um só tempo uma produção corporal que visa à leveza e à imperecibilidade e um movimento de esquiva no espaço, ambos remetendo ao estatuto corporal e espacial das divindades e suas moradas (*amba*). Nesse sentido, o estatuto de um corpo está sempre vinculado a uma localidade: ao contrário das moradas celestes, esta terra (*yvy rekoaxy*) está associada à condição perecível dos corpos que nela habitam. Contudo, mesmo aqui, cada lugar produz e é produzido por condições corporais específicas. Cada ser, animal, planta etc. tem seu lugar, assim como seus “donos” protetores. Também os Nhanderu Mirĩ, embora próximos a esta terra, tem suas próprias moradas, invisíveis aos humanos. Os *jurua* tem seus lugares (*tetã*), assim como os diferentes povos indígenas. No entanto, mais do que espaços delimitados e estanques, tratam-se de condições de produção corporal: viver na cidade produz corpos de *jurua*, e viver como *jurua* produz cidades. Do mesmo modo, buscar lugares ideais para habitar, como as boas matas (*ka’aguy porã*) indicadas pelas divindades, é o que permite aos Guarani produzir corpos mais leves. Cada corpo tem sua perspectiva porque, de certa forma, cada corpo possui (ou é possuído) por um “lugar”. Assim, o processo de produção de distâncias territoriais (o caminhar, *-guata*) é equivalente ao de produção e transformação corporal²⁶⁴.

As distâncias produzidas nos movimentos dos Guarani Mbya são organizadas sobretudo em processos discursivos e rituais que conformam um modo de ser e agir que hoje os Mbya nos informam através do termo *nhandereko* ou mesmo *teko porã*. Trata-se de um conjunto de condutas e práticas expressas e exigidas nos discursos dos mais velhos e que servem de aconselhamento (*nhemongueta*). Nesses discursos são enfatizados justamente os preceitos relacionados ao *teko porã* (modo de vida deixado pelas divindades), ao comedimento, à generosidade (*mborayvu*), às regras matrimoniais (*-mendakuaa*), ao uso correto do idioma (*ayvukuaa*), aos alimentos verdadeiros (*tembi’u ete’i*) e à importância dos cantos (*mboraei*), danças (*jeroky*) e rezas (*tarova*). Os enunciados negativos que aparecem nos discursos normalmente são reprovações à falta de generosidade com os parentes, a ter comportamentos coléricos como de inimigos (*-vaija*)

²⁶³ Isto é, a natureza dos corpos nesses lugares é outra que não a experimentada na terra. Para um debate aprofundado sobre o uso de “ontologia” na antropologia recente, ver Carrithers *et al.* (2010) e Almeida (2013).

²⁶⁴ Ou, como gosta de enfatizar constantemente minha amiga indigenista Gabriela Cardozo: “corpo é território”, e vice-versa. É mais ou menos por aí também, nessa fundamental confluência entre corpo e terra para os ameríndios, que caminha o argumento de Moraes (2015) em sua etnografia junto aos Kaiowa e Guarani.

e a viver de modo parecido com os não indígenas (*jurua reko*). Parece-me que a ênfase contida nesses discursos, ao ser apreendida precipitadamente pela etnologia, favoreceu a interpretação de que os Guaraní Mbya (assim como outros grupos) estariam “desjaguarificados” (Fausto, 2005), isto é, teriam negado a importância das potências predadoras em seus rituais e cosmologia. Vimos nas páginas anteriores e ainda veremos nas próximas que isso é um tanto incorreto. Há uma diferença entre o que é mais enaltecido no âmbito discursivo e diversos outros aspectos que podem ser encontrados mais às sombras. Não se trata, porém, de um procedimento meramente de inversão entre discurso e prática. Trata-se, novamente, de uma distância – corporal e territorial – que é necessária que seja constantemente produzida por meio da ênfase nesses princípios e práticas.

Desse modo, é possível entendermos a verticalidade que compõe o discurso xamânico característico dos Mbya (isto é, a relação com as divindades), como parte de um complexo movimento eficaz em não se submeter às forças materiais e simbólicas da colonização – e não uma mera influência delas. Ao contrário, trata-se de algo deveras sofisticado, pois, enquanto esQUIVA cosmológica, é a apropriação subordinante de parte dos movimentos da colonização (e do mundo dos brancos em geral) que vão garantir sua eficácia, isto é, a reprodução dessa boa distância de diferenciação. Trata-se de uma incorporação do exterior – não para se igualar a ele – mas para diferenciar-se dele próprio. Uma bela imagem do que constitui um movimento de esQUIVA.

Essas ponderações relacionam-se à enorme apreensão que sobretudo os xamãs e anciãos têm com o enfraquecimento das práticas reconhecidas por eles como tradicionais. Deixá-las de lado, para eles, é equivalente a deixar de ser, ou melhor, de *devir mbya*. Portanto, não só sua variante do idioma, mas todo o conjunto de práticas e condutas, de afecções, desde há muito organizados no processo de produção de distâncias geográficas, cosmológicas e corporais entre os Mbya e a sociedade dos *jurua*, é o que constitui, menos sua “identidade étnica”, do que o *devir mbya*.

É justamente sobre essas condutas do cotidiano e práticas rituais que certa vez, não um ancião, mas um jovem líder guarani confessou-me sua preocupação: sentia que havia um enfraquecimento da vida ritual (*opy reko*) e, portanto, um enfraquecimento deles como Guaraní Mbya. Não um enfraquecimento qualquer, mas algo que ele qualificou como sutil. Com isso ele queria dizer que mesmo que o idioma permanecesse forte – e essa é sempre uma característica de orgulho entre eles –, sentia que, por trás disso, havia processos paulatinos relacionados à permeabilidade cada vez maior ao modo de vida dos brancos e suas afecções que cedo ou tarde poderiam

por em xeque esse conjunto de distâncias organizadas que caracteriza o *nhandereko*.

Esse mesmo jovem contou-me que sua experiência mais revitalizante foi o período que passou em uma aldeia fluminense conhecida por ser muito tradicional, habitada apenas pela família do cacique-xamã, famoso por ser muito severo e exigente quanto às normas de conduta e às práticas rituais na *opy*. Apesar do trato austero e dos pesados trabalhos comunitários, a frequência e a intensidade dos rituais lhe pareceram extremante positivas à sua formação – cosmológica e corporal – como guarani mbya. Não por acaso, ele foi um dos propositores da ideia de que diversos adolescentes de sua aldeia na Terra Indígena Tenondé Porã, reincidentes em conflitos internos e no uso de drogas obtidas nos bairros vizinhos, fossem levados para lá para uma longa temporada. Após pouco mais de um mês, as lideranças que foram visitá-los estavam satisfeitíssimas com os resultados parciais. “Estão felizes (*ovy’a*) e fortes (*imbaraete*) no *opy reko* (vida ritual da *opy*)”.

Não foi, portanto, à escola, aos muitos parceiros não indígenas e ao fácil acesso à informação e às tecnologias digitais tão presentes na aldeia Tenonde Porã, e que certamente colaboram para uma melhora qualitativa da afirmação política dos Guarani no mundo contemporâneo, a que as lideranças dessa aldeia recorreram face à problemática vivida por seus jovens. Recorreram ao “núcleo duro de sua cultura”, às afecções e às distâncias geográficas e cosmológicas organizadas e conduzidas por seu xamanismo.

Tal percepção de enfraquecimento – menos cultural, do que vital²⁶⁵ – diante das problemáticas e aproximações excessivas com o mundo dos *jurua*, comum principalmente nas preocupações dos anciãos e anciãs guarani, é relacionado a um tema recorrente na bibliografia: o pessimismo guarani e, sobretudo, mbya. Entretanto, como vimos anteriormente, ele não ocorre à toa, como mero traço característico: trata-se da percepção de que o

²⁶⁵ Afastar-se do *nhandereko* é entendido pelos Guarani Mbya como intensificação do processo de perecimento corporal, um movimento contrário ao que aponta para o *aguyje*, a maturação associada à imperecibilidade dos deuses. Além disso, esse termo “vital” remete ao que diz Goldman a respeito da antropologia de Roy Wagner, e que creio ser importante nesse olhar de preocupação dos Guarani para com sua vida. “Além de fundar o construtivismo em antropologia, ele [Wagner, 2010] também funda uma espécie de vitalismo antropológico: ‘A monotonia que encontramos em escolas de missão, em campos de refugiados e às vezes em aldeias ‘aculturadas’ é sintomática não da ausência de ‘Cultura’, mas da ausência de sua própria antítese – aquela ‘magia’, aquela imagem insolente de ousadia e invenção que faz cultura, precipitando suas regularidades na medida em que falha em superá-las por completo’ (p. 146). Ou seja, o que falta nesses lugares é vida, e o antropólogo deveria falar em desvitalização no lugar de aculturação” (Goldman, 2011, p. 203).

estatuto deles como mbya e a própria continuidade do mundo²⁶⁶ depende da possibilidade sempre revigorada desse devir, uma possibilidade que é garantida justamente por meio da reprodução das distâncias territoriais e cosmológicas e a capacidade renovada – que deverá continuar atualizando os termos da incorporação crítica – de seguir esquivando, isto é “fazendo com que errem” as forças agressoras do mundo dos *jurua*.

Vimos, assim, como a resistência à empresa colonial configura-se pela incorporação crítica de movimentos e por uma reorganização de *boas distâncias* territoriais e cosmológicas, que, por sua vez, condensaram as diferenças que desembocam nos Guaraní Mbya atuais.

Tais processos, no entanto, têm suas raízes anteriores à invasão europeia e constituem-se como transformações de movimentos já praticados pelos antigos povos guarani, reproduzindo ainda hoje a circulação pelo seu vasto território (*yvyrupa*, leito ou plataforma terrestre), tal qual os *xondaro* dando repetidas voltas pelo pátio enquanto dançam com suas esquivas.



Imagem 27 Entre o litoral e o interior: dançando no território

266 Há uma complexa e intrigada “cataclismologia” guarani, como a denominou Curt Nimuendaju (1987 [1914]) em seu célebre trabalho sobre o tema. As formulações dessa cataclismologia ecoam o xamanismo tupi e guarani antes da invasão europeia, como sugere H. Clastres (1978), mas, ao mesmo tempo, possuem associações extremamente críticas aos processos históricos posteriores à chegada dos europeus. Para uma discussão focada no tema, ver Pierri (2013b).

Diferir sem contradizer

Nos projetos realizados no âmbito do indigenismo com os Guarani deve-se aprender desde cedo a sondar as sutis negativas de suas respostas. “Vamos realizar tal projeto? Podemos marcar essa data? É assim que vocês preferem?” Caso a intenção da resposta ou mesmo a disposição em proferir-la seja negativa, os Guarani buscam não frustrar a expectativa positiva de seu interlocutor, dando respostas afirmativas se necessário. Entretanto, ao mesmo tempo, querem manter sua autonomia sobre aderir ou não a tais ações. Trata-se, obviamente, de evitar processos que os obrigarão a fazer algo que não querem, mas também evitam ter que romper explicitamente com um potencial aliado dizendo um rotundo e agressivo “não”. Isso, evidentemente, pode intensificar equívocos e gerar mal-entendidos prolongados, mas o aprendizado do interlocutor indigenista passa justamente não por desconfiar constantemente da palavra guarani, mas de entender que sua fala não privilegia a criação de convenções e contratos. Sua expressividade requer mais momentos para diferenciar posicionamentos, seja por meio das palavras, seja por meio de outros modos de expressão. Um “sim” ou uma ausência de “não” dificilmente bastam por si mesmos. A tradução comum que eles fazem dessa questão à nossa limitada compreensão de tais sutilezas é saber distinguir entre as “palavras que vêm do coração”, e as da “boca pra fora”.

Em diversas ocasiões tive a oportunidade de observar o trabalho de lideranças guarani em seu meticuloso processo de interpretar as expressões coletivas. Iniciadores e fiadores de toda sorte de ações e movimentos, seu sucesso e prestígio está intimamente relacionado a um correto interpretar desses humores coletivos, que se expressam para muito além das falas convencionais. Em uma mesma tarde na *opy*, um orador mbya pode iniciar seu discurso concordando veementemente com seu predecessor e, em seguida, expressar implicitamente posição contrária. Podemos ver um respeito e tolerância acentuados nesse movimento, mas isso não exclui a diferença que tal discurso busca engendrar. A estratégia é um aparentemente paradoxal diferir sem contradizer.

As lideranças guarani têm que ser hábeis jogadores. Sua destreza está em justamente operar necessitando que as possibilidades de escolhas coletivas, ora ou outra, se atualizem. Afinal, são por excelência realizadores de ações, puxadores de movimentos. Há que se garantir os mutirões, as idas a manifestações, organizar retomadas, buscar consensos sobre penalidades. E há também que se evitar o abuso das festas. Nada disso, porém, pode ser feito em demasia. Mandar demais é apenas o primeiro passo para em seguida mandar de menos. Assim que a comunidade sente que não há um devido equilíbrio entre atualizar as tendências coletivas iminentes (muitas vezes

contraditórias) em ações e, de outro lado, deixar suas possibilidades em aberto, ela passa a abandonar as lideranças tidas como ruins, que têm seu prestígio diminuído. Nesse sentido, a liderança “tirana” equivale à liderança omissa, ou seja, aquele que exagera na imposição de ações equivale àquele que peca pela falta delas.

Assim, os Guarani se afastam da má liderança da mesma forma como fazem com um *jurua* incômodo na aldeia, dizem “sim” a um chamado, e simplesmente “dão um perdido” em seguida. Nada mais esquivo, no sentido de suas intenções enganosas, do que “dar perdidos”, “matar reuniões” etc., práticas comuns e um dos tipos de protestos mais realizados na política comunitária dos guarani.

Outra característica marcante é o extremo receio sobre a responsabilidade na enunciação de broncas e penalidades relativas a faltas cometidas no contexto da tekoa (aldeia). Da mesma forma como eles são ciosos para iniciar qualquer ação coletiva, esse tipo de fala é, poderíamos dizer, um movimento arriscado. Trata-se de uma atribuição da figura do cacique, mas em aldeias em que mais lideranças compartilham essa função é comum o receio e a evitação em realizar essa tarefa. Parece que a enunciação de uma fala explícita de condenação de outrem abre margem para uma possível retaliação de cunho pessoal. Quer dizer, mesmo que a avaliação da falta e as medidas de justiça sejam discutidas em um âmbito coletivo, quem enuncia a pena não se vê protegido por nenhuma institucionalidade de um cargo representativo. A fala, nesse sentido, é sempre pessoal e explicitar posições duras contra alguém em específico gera receios no enunciador, que, se possível, prefere furtar-se à tarefa ou amenizar a formulação da fala, deixando-a o mais ambígua possível. O medo da vingança – dinâmica social e cosmológica que parece jamais desaparecer da alma ameríndia – revela assim a ausência de qualquer imunidade estatal na política da aldeia e também a importância da coragem e do trato diplomático para as lideranças, cujas falas podem até expressar anseios de um coletivo maior, mas estão inevitavelmente e intimamente ligadas à pessoa que as enuncia.

Território, desterritorializações e desapego

No início do processo de demarcação das terras guarani no Sul e Sudeste do Brasil, houve um debate entre os próprios Guarani²⁶⁷, sobretudo os mais velhos, que ponderavam sobre aspectos desse processo. Sabiam que era a única forma de garantir que seu território tradicional fosse preservado e que eles e as futuras gerações tivessem espaço para viver segundo o modo de vida guarani, frente às contínuas e crescentes agressões fundiárias oriundas da sociedade brasileira. Contudo, embora o considerassem necessário, o processo de demarcação continha um componente que eles entendiam como uma “deformação de seu mundo” (Ladeira, 2014 [1992]). Seus modos de criar território, seus mecanismos de controle, são claramente muito distintos daqueles dos brancos, que estabelecem fronteiras, colocam cercas, marcos geodésicos, determinam áreas fixas etc. E como fazem, então, os Guarani²⁶⁸? Tal pergunta demandaria muito mais do que se propõe este trabalho, mas vejamos brevemente alguns exemplos.

Certa vez, caminhando à noite por uma estrada de terra, eu me afastava da aldeia guarani Yrexakã que acabara de visitar. A região próxima ao curso do rio Capivari, no distrito de Marsilac, em São Paulo, possuiu, até os anos 1950, uma importante aldeia também de nome Yrexakã. As pressões fundiárias e a construção de rodovias e ferrovias que se intensificaram em meados do século XX impactaram o território e os Guarani foram forçados

²⁶⁷ Essas ponderações também podem ser encontradas no filme *Desterro Guarani* (Ortega; Ferreira, 2011), e que resumo a seguir: se não é mais possível viver livremente por esse amplo território como faziam seus antepassados, cujas aldeias eram localidades específicas que compunham um sistema de ciclos regulares de habitação e uso pelos diferentes grupos e gerações guarani, pois o esbulho territorial que sofreram foi tão intenso que limitou severamente o acesso a inúmeras de suas *tekoa* tradicionais, as demarcações das aldeias e áreas de mata que lhes restaram constituem uma das únicas garantias de acesso dos Guarani à terra. Trata-se, assim, de uma luta para preservar o fundamental equilíbrio para os Guarani entre a mobilidade das pessoas e a continuidade física imprescindível de suas *tekoa*.

²⁶⁸ O trabalho de Moraes (2015) faz extensas reflexões sobre os modos de territorialidade dos Guarani e dos Kaiowa demonstrando como ela está atravessada por relações entre corpo, morte e terra. Arriscaria dizer que a etnografia que Moraes realizou junto aos Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul expõe algum contraste em comparação aos Mbya no modo como cada contexto lida com a morte, as figuras a ela relacionadas e que tipos de movimentos territoriais esses processos desencadeiam. É comum entre os Mbya a avaliação de uma localidade a partir das condições de saúde de seus habitantes e das mortes ocorridas ali. A morte dos parentes pode ser um fator decisivo para desencadear dispersões (ver Ladeira, 2008).

a abandonar²⁶⁹ a aldeia. A região ficou sem nenhuma garantia legal para os Guarani até a identificação da área pela Funai em 2012.

No início de 2015, os Guarani das Terras Indígenas no município de São Paulo retomaram essa antiga área tradicional, refundando a aldeia Yrexakã (cuja tradução é Rio Brilhante) e lá foi viver um ancião guarani, importante xamã e liderança política.

Nessa minha caminhada pela estrada, enquanto caía a noite, o *xeramoĩ* e xamã começou um canto ritual, um *tarova*. Sua voz, o *mbaraka* (violão mbya) e a resposta em coro das mulheres e crianças ecoava pela mata. A música me impactou profundamente naquele momento. Lembrava de outras caminhadas noturnas em aldeias guarani enquanto ouvia, ao fundo, os cantos realizados em alguma *opy* das redondezas. Nada inscrevia com mais intensidade em minha percepção o fato de estar em uma *tekoa* do que escutar os cantos ecoarem ao longe pela noite, fazendo a *opy* alcançar distâncias e se fazer presente para além da opacidade que normalmente caracteriza a presença guarani do ponto de vista dos *jurua*.

Imaginei, então, o que estariam pensando os posseiros *jurua* da região próxima à aldeia Yrexakã. Certamente ficaram sabendo da presença guarani desde quando eles reocuparam a área, mas nunca deveriam ter experimentado em sua percepção a marca do que é estar em um território guarani. Aquele som propagava isso, essa marca da presença guarani que se espalhava na distância. Tal qual ocorria no início do século, conforme também aventou Curt Nimuendaju:

Quando os Guarani estabelecem a sua aldeia na vizinhança de moradores brasileiros, como é usual, naturalmente jamais conseguem ocultar de todo a sua velha religião. Pode-se ouvir nitidamente a mais de meia légua de distância, dentro do silêncio noturno da mata, os sons estridentes dos cantos de pajelança, que evocam clarins, e as pancadas retumbantes da taquara de dança. O cristão aí é acometido de certo pavor, diante desta prática misteriosa e incompreensível: afinal não se pode saber se estes sujeitos sinistros possuem mais conhecimento de feitiçaria do que admitem; e muito cristão fervoroso já se confiou, em sua aflição,

269 Os Guarani exercem sua mobilidade sobre uma rede estável de *tekoa*, e mesmo que uma delas seja momentaneamente abandonada, ela permanece como referência de aldeia e frequentemente pode voltar a ser habitada. O que poderia ser chamado de “abandono de uma área”, em geral, é um movimento fruto de uma imbricação de diversos fatores e motivos, desde aspectos cosmológicos, como a relação com “espíritos-donos” e espectros dos mortos, até necessidades ecológicas, como a recuperação do solo para plantio, e o esbulho forçado pela colonização do mundo *jurua*. Com o tempo, e o arrefecimento de alguns desses fatores, essas localidades podem voltar a ser habitadas.

a um pajé índio, quando nenhum santo mais lhe queria valer (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 29).

Já fazia alguns meses dessa caminhada quando recebi notícias de que o *xeramoĩ* havia desistido de morar no Yrexakã. Outros permaneceram ali e consolidaram a aldeia em sua nova fase, mas ele e seus cantos haviam ido embora.

Lembrei-me de sua felicidade nos primeiros meses, as primeiras roças, as novas casas, a pequena *opy* provisória e os planos da maior que seria ali construída, os animais de estimação perambulando pelo pátio entre as casas, os parentes que vinham visitar e as crianças caminhando pelas trilhas locais.

Esses elementos descritos podem ser entendidos como expressões e ritmos dessa territorialização guarani. Contudo, o que veio em seguida com a partida do *xeramoĩ* caracteriza um dos movimentos mais comuns que presencio nas aldeias. É um “deixar tudo”. O que antes parecia certo muda repentinamente, de um dia para o outro. Poderíamos especular sobre as razões para cada saída, mas elas, por mais pertinentes que pareçam, sempre correrão o risco de soar um tanto arbitrárias para quem vê de fora. Quer dizer, a desterritorialização nesse caso é a própria dissolução dessas razões por algo que não existia antes, tornando obsoleto o que sustentava as condições anteriores. Lembremos da expressão caricata do padre Franz Muller, já citada em nota: “Dos seus caprichos, que mudam diariamente, é que depende o fazer ou deixar de fazer qualquer coisa”. No entanto, é importante esclarecer que há diferentes eixos de variação em relação às motivações de permanência ou dispersão de uma determinada área, relacionados às motivações e variações internas de uma única pessoa, passando pelas de toda uma parentela ou ainda as do coletivo de um aldeia inteira. No momento, descrevo questões numa escala menor, de uma pessoa ou sua parentela mais próxima, isto é, enquanto alguns dispersam por determinados motivos, outros permanecem.

Foram inúmeros os momentos em que acompanhei a construção de casas guarani, processos que demandam um esforço físico considerável, muitas vezes um trabalho tocado por uma única pessoa, que sozinha cava e aplaina o terreno, corta todas as madeiras, uma a uma, e posteriormente as amarra ou as prega, estrutura, parede, telhado, tudo. Pouco antes de terminar, ou mesmo recém-pronta e antes de sequer habitar a casa, a ação pode ser largada. Algumas poucas vezes a casa é vendida, a construção ou somente as madeiras. Em muitos casos, é simplesmente abandonada, eventualmente virando lenha para alguém.

Em diversas situações análogas, o desprendimento e o desapego – não apenas pelos bens materiais, mas pelo esforço, pelo planejamento que outrora se fez – são absolutamente notáveis. Aquilo que, quando projetado em mim gerava laços, permanência, compromisso, era dissipado pelos

Guarani em uma velocidade incrível. O que poderia ser signo do fracasso e exercer poder por isso é facilmente dissolvido junto com a coerção implicada. O que poderia ser uma contradição opressiva é linha de fuga que liberta para um novo movimento.

Em muitos desses casos, no entanto, os supostos “caprichos”, como diz Muller, que fazem os Guarani mudarem de ideias e de lugares têm motivos mais visíveis. Trata-se de um processo de diferenciação horizontal na relação entre as parentelas. Assim, a produção do parentesco por meio dos casamentos e do estreitamento de alianças que levam as pessoas a aproximarem-se têm como contrapartida o conflito entre famílias e a própria separação de casamentos, processos catalisadores da dispersão.

Isso ocorre também sob termos de política comunitária. Uma pessoa ou grupo que tenha desrespeitado a convivência e gerado conflitos recebe como uma das máximas punições a expulsão da aldeia. Desconheço prisões nas aldeias Guarani Mbya. Se uma pessoa está violenta e descontrolada devido ao exagero de bebidas alcoólicas, ela é imobilizada, normalmente amarrada por apenas uma noite, até se acalmar novamente, quando será encaminhada para a realização de trabalhos comunitários (carpir e roçar) como forma de medida punitiva.

Entretanto, se há demasiada reincidência ou a agressão relacionada é muito grave, levando à avaliação de que a punição pelo trabalho comunitário é ineficaz ou insuficiente, só resta a expulsão da aldeia. Não parece concebível aos Guarani estabilizar diferenciações hierárquicas entre eles, isto é, cristalizar dentro da dinâmica de uma aldeia uma assimetria política explícita, como o instituto durável de um cárcere. Assim, à alternativa de tirarem ou perderem a própria liberdade, preferem claramente manter aberta a possibilidade da evasão. O início do novo ciclo dos que saem pode ser a fundação de uma nova aldeia ou a adesão a uma já existente²⁷⁰, normalmente morada de algum parente próximo.

A iniciativa da dispersão, no entanto, não parte necessariamente apenas das lideranças em um caráter punitivo, mas também dos que estão justamente insatisfeitos com a condução política da aldeia e que resolvem abandonar “sua fila”, ou mesmo da própria liderança que sente que grande parte da comunidade lhe virou as costas.

Um critério recorrente em disputas políticas é a prevalência das famílias mais antigas sobre uma área. Assim, diante de um conflito de parentelas, é comum que as mais novas na área sejam as que se retirem.

Todos esses aspectos do desapego, de desterritorialização em escalas menores das pessoas e suas famílias relacionam-se também com um

²⁷⁰ É muito comum, salvo graves exceções, a aceitação de transgressores de outras aldeias, o que revela a disposição dos Guarani para que os que cometeram erros no passado possam se regenerar.

apontamento feito por Schaden que não terei condições de desenvolver muito aqui, mas que cito rapidamente pois me parece revelar possibilidades importantes de reflexão e pelo fato de que testemunho processo em tudo similar nas aldeias que frequento:

A organização social dos Guarani se baseia na família-grande. Segundo Linton, a criança que cresceu nesse tipo de família aprende a não fixar ou focalizar as suas emoções ou expectativas de recompensa e punição em poucas ou determinadas pessoas. Vários adultos estão em condições de punir e de recompensar. O que um não faz, outro poderá fazer (Schaden, 1974, p. 64).

Schaden associa, assim, essas características da formação guarani aos modos do desapego em vida adulta, seja em termos emocionais ou disciplinares, marcando a dinâmica da vida amorosa e a facilidade em rechaçar figuras de autoridade que lhes desagradem. É comum jovens abandonarem muito cedo a casa dos pais para viverem com outros parentes em diferentes aldeias.

Esse desapego e desprendimento se relacionam com diferentes fatores de sua mobilidade, alguns já comentados, contribuindo, desse modo, para o caráter multilocal (Pissolato, 2006) da experiência guarani no território. No entanto, os vetores estatais e seus empreendimentos batalham para tentar reverter isso. Os salários das escolas e postos de saúde, as comidas das doações e das merendas, os bares próximos, a sedução pelo consumo desenfreado de mercadorias e todos os agenciamentos que relacionam-se às reterritorializações estatais tendem a construir apegos, centralizações e a enfraquecer o desprendimento, criando a condição estranha ao seu xamanismo e modo de vida de que há algo a se perder nesta terra para além dos próprios corpos.

"Autonomismos indígenas" e o contraestado

Babau Tupinambá, a mais proeminente liderança das retomadas realizadas pelos Tupinambá da região de Olivença, sul da Bahia, visitou os Guarani de São Paulo em agosto de 2015. Em meio ao intercâmbio de danças, vídeos, histórias e risadas, Babau descreveu as audaciosas ações pelas retomadas e a resistência na Terra Indígena Tupinambá de Olivença²⁷¹, que os Guarani escutaram com notável atenção e interesse. Entretanto, alguns poucos contrastes puderam ser notados nesse encontro.

271 Para um olhar aproximado sobre esse processo, ver Alarcon (2013).

É importante ressaltar que tanto Babau como os Guarani foram extremamente diplomáticos e respeitosos em relação a esses posicionamentos, evitando externar seus contrastes, só o fazendo de maneira tímida e em momentos e espaços oportunos. A via de regra é o respeito pelos sistemas alheios.

Babau havia ficado indignado com a prática das doações de roupas, brinquedos e alimentos por parte de não indígenas nas aldeias guarani, processo para ele humilhante, que colocava os Guarani em uma posição de subserviência e dependência, cuja situação mais crítica ocorria no contexto das aldeias do Jaraguá.

Durante o final de semana em que estive na aldeia Tenonde Porã, enquanto chegavam os famigerados caminhões de doações e os Guarani jogavam bola, Babau ponderou que em sua aldeia não havia tempo para a prática do futebol, pois estavam ocupados com tarefas mais importantes para garantir sua autonomia, que era feita por meio de um sistema coletivo de trabalho que, entre as perspectivas possíveis, investiria no beneficiamento da produção de cacau, culminando em uma fábrica de chocolate de propriedade coletiva dos Tupinambá.

Refletindo a partir desse exemplo e de alguns outros comentários que delineavam a ambição de um progresso técnico e produtivo, ainda que coletivo, como perspectiva de futuro para a comunidade tupinambá, algumas lideranças guarani expressaram um distanciamento quanto a esse tipo de projeto.

Uma fábrica lhes parecia excessivo. Se, por um lado, ganha-se autonomia produtiva, por outro, segundo as lideranças, há o risco de muitas imposições para atingir objetivos dessa envergadura econômica.

Muitas lideranças guarani não ignoram os efeitos negativos que as doações e a dependência de órgãos do Estado produzem em seu modo de vida, e certamente é uma problemática que os motiva em busca de alternativas para reduzir tais efeitos. Entretanto, como levantado, há que se ponderar sobre as forças em jogo. Em relação a essa percepção do projeto tupinambá, eles parecem desconfiar que ganhariam autonomia de um lado e perderiam de outro. A fábrica, sob essa perspectiva, é tão *Urstaat* quanto a escola estadual ou as plantações da época das antigas reservas do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)²⁷², ou mesmo o audacioso empreendimento

272 Muitos dos Guarani da Tenondé Porã viveram também em reservas indígenas do Paraná criadas à época do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão indigenista oficial predecessor da Funai. Nessas áreas, o trabalho compulsório e o uso de indígenas como capatazes era uma realidade até hoje relembra pelos mais velhos. Schaden registrou algumas impressões sobre os Guarani nas antigas reservas do SPI: “Os funcionários do SPI são unânimes nas queixas com relação à dificuldade de submeter os Guarani às normas do serviço. (...) No Araribá, como vimos, houve a tentativa de enquadrar os Guarani no sistema

econômico que foram as reduções jesuítas da bacia do Paraná. Poderíamos dizer que no caso hipotético da fábrica, ela seria dos Guarani e o trabalho seria organizado por eles (e não haveria a violência brutal como na época das reservas do SPI). Sim, certamente há matizes em jogo. Mas o que a intuição deles busca sublinhar são os vetores em operação. Quanto do tempo guarani teria que ser submetido a esse processo de autonomia produtiva? A autonomia que os Guarani parecem privilegiar no caso é a que mantém em aberto a possibilidade da dispersão, de não aderir a determinados movimentos, buscando conjurar as *sobrecodificações* sobre sua vida, isto é, a reorganização de seus códigos e modos de agir, plantar, realizar rituais a partir de lógicas externas a eles. A maioria das críticas que escuto os Guarani deferirem sobre a escola²⁷³, posto de saúde e outros braços do Estado é sempre nesse sentido: são forças que alteram os tempos, o uso dos espaços e territórios, a produção de seus corpos – que atuam sobre a codificação de seus fluxos de vida.

Tal contraste ocorreu também em uma viagem de intercâmbio, em relação ao povo Innu do Québec. As gordas receitas das associações comunitárias oriundas das compensações de empreendimentos estão permitindo aos Innu, após séculos de esbulho territorial e etnocídio, retomar o controle de seu território por meio da atividade empresarial. Muitos deles são agora gestores e funcionários dessa empreitada.

Nessa mesma viagem, Kuaray Poty, liderança mbya do Rio Grande do Sul, desenvolveu uma comparação com a época das reduções jesuíticas: o atual empreendedorismo Innu, caracterizado pelo protagonismo das comunidades e pelo grande porte econômico, seria menos um possível e improvável futuro dos Guarani do que seu passado. Para Kuaray, o que os

econômico-administrativo do posto, dando-se-lhes cafezais já formados. Dentro de poucos anos estava tudo arruinado” (Schaden, 1974, p. 65). Parece-me que a falência de tal processo está menos relacionada à falta de aptidão dos Guarani para sua gestão, como pensa Schaden (*Idem*), do que uma recusa ativa à lógica de tais empreendimentos, como a discussão feita anteriormente sugere.

273 A escola é certamente um complexo tema de debate entre os Guarani e que não terei condições de desenvolver propriamente aqui. Relato apenas um caso expressivo sobre o assunto: durante uma discussão entre lideranças guarani sobre melhorias nas escolas, muitos faziam falas sobre a importância dessa instituição e a necessidade de que todos os Guarani tivessem uma formação à altura da dos *jurua* para assim “serem alguém na vida”. Uma liderança que, apesar de professora, tinha posicionamentos críticos em relação à escola, perguntou: “Se todos forem à escola pra serem ‘alguém na vida’, isto é, para deixarem de ser como nossos avós e sábios do passado, quem ficará na aldeia catando piolho?”. O tom jocoso da crítica, que visava atenuar sua agressividade, não deixou de revelar aos demais a necessidade de repensar a relação entre a escola e o *nhandereko* guarani de forma que a primeira não seja extremamente nociva ao último, comprometendo a própria reprodução de seu modo de ser.

Innu fazem hoje é semelhante ao que os Guarani viveram na época das missões jesuítas no tocante à envergadura do desenvolvimento produtivo e do engajamento dos indígenas no processo. Para ele, no entanto, essa experiência histórica revelou-se inadequada ao modo de vida guarani. Quer dizer, se as missões durante um tempo obtiveram um relativo sucesso social e econômico, muitos outros grupos guarani rechaçaram essa experiência e lograram desvincular seu destino do desmoronamento do empreendimento missioneiro.

Outro célebre exemplo de autonomia²⁷⁴ política indígena são as comunidades zapatistas do estado mexicano de Chiapas. Muitas lideranças guarani se interessam em conhecer mais sobre a experiência zapatista e já presenciei conversas em que foi aventada a possibilidade de realizar algum intercâmbio, facilitado por militantes brasileiros que têm contato com as lideranças de Chiapas.

As breves descrições que chegam aos Guarani os deixam bem impressionados. As comunidades zapatistas mantêm suas próprias escolas, postos de saúde, produzem seus próprios alimentos e energia elétrica. Possuem vidas modestas, mas não recebem absolutamente nenhum serviço do Estado e por isso conseguem evitar qualquer tipo de intromissão em seu modo de vida. Tudo isso depende, no entanto, de um grande esforço organizativo.

Assim como os Guarani, também disponho de poucos detalhes sobre o modo de vida e a organização necessária que os zapatistas mantêm para alcançar esses objetivos. Entretanto, embora veja com bons olhos as influências políticas e as vitórias que um salto organizativo desse porte traria aos Guarani e a diversos outros povos indígenas do Brasil, não deixo de introjetar a dúvida que as lideranças me expressaram sobre projetos de grande envergadura administrativa. Qual o custo desse enorme esforço organizativo? Quais as forças que operam nele?

Antes de seguirmos, é importante algumas breves considerações em torno da ideia de autonomia. Os termos “autonomia” e “autonomismo”, em contexto mais político que econômico, apontam para a tradição anarquista europeia e de forma mais ampla para toda a esquerda libertária. Nas últimas décadas, experiências de movimentos indígenas no México, principalmente os zapatistas de Chiapas, contribuíram para levar a expressão para o contexto ameríndio. Nesse sentido, quando se fala em autonomia ou comunidades autônomas não significa isolamento ou independência de relações com o exterior (da aldeia, da região ou mesmo de um povo), mas autogestão

²⁷⁴ Para mais discussões sobre a relação entre autonomismo / anarquismo e os modos políticos ameríndios, ver Pimentel (2012, pp. 227-296).

política e econômica da comunidade e uma recusa da ingerência de instituições e recursos oriundos do Estado. Além disso, é importante colocar que entre os Guarani é possível pensar em muitos sentidos para autonomia, uma multiplicidade de sentidos para além de modelos célebres. Como diz Pimentel:

Autonomia para organizar-se. Autonomia para desorganizar-se. Autonomia para reunir-se em assembleia e ser ouvidos pelo governo, mas também para não ter de se reunir em assembleia e poder ficar em paz em um pedaço de terra que proporcione alegria e bem-estar. Autonomia para produzir a própria comida. Autonomia, afinal, como pedem os Kaiowá e Guarani, para ser do seu próprio jeito (Pimentel, 2012, p. 317).

Nesse sentido, a estrutura e o funcionamento da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) parece expressar essa coexistência profícua entre organização e desorganização política. Abrangendo seis estados brasileiros (além de manter relações com os Guarani presentes na Argentina e Paraguai), e estabelecendo, por princípio, que todos os Guarani são membros da organização, o processo de articulação promovido pela CGY busca não se sobrepor às formas de liderança já praticadas nas aldeias e regiões. Assim, se as demandas da luta pela regularização de seus territórios e direitos em diversos momentos exigem articulações suprarregionais, centralização de decisões e certa burocracia administrativa, ao mesmo tempo cada região, aldeias e lideranças atuam de forma autônoma e desenvolvem suas próprias estratégias, que não deixam de incluir também períodos de dispersão e desorganização. Essas ocasiões são importantes não só pelo equilíbrio que promovem, coibindo intromissões nas autonomias locais, mas porque garantem processos de renovação das lideranças e das parcerias com apoiadores não indígenas.

É interessante a semelhança do momento atual, em que os Guarani buscam se articular por meio de organizações como a CGY, com o modo como Bertoni (1922, pp. 60, 61) descreve os Guarani Mbya de fins do século XIX na região da Tríplice Fronteira, que estavam organizados em uma espécie de confederação em que cada grupo e aldeia possuía suas próprias assembleias e na qual chegava-se às decisões por consensos, alcançados por “convicção, persuasão ou mesmo por espírito de solidariedade”. Em momentos de circunstâncias específicas, eram buscados “chefes-executivos” supralocais assistidos por conselhos de anciãos e sábios. Essas antigas descrições de Bertoni não diferem muito do que eu mesmo testemunhei de modo geral nas aldeias e articulações políticas guarani mbya, que equilibram autonomias locais com referências políticas regionais, configurando zonas de influência.

Acredito, no entanto, que é possível matizar ainda mais essa noção de consenso, conceito mobilizado de modo um tanto automático nas discussões sobre autonomia e horizontalidade política. Muitas vezes, o que observo entre os Guaraní é que, apesar de sua tendência à dispersão política, é demasiado custoso divergir internamente de modo explícito. Isto é, no momento em que já está conformado certo movimento, em que uma liderança já está propondo seus encaminhamentos, dissentir significa colocar-se à frente de um possível novo movimento, uma nova fila. E iniciar uma ação é algo de que os Guaraní em geral têm muito receio, pois trata-se de uma responsabilidade e exposição que poucos estão dispostos a enfrentar.

Assim, inclusive em uma situação com uma quantidade razoável de pessoas insatisfeitas com um suposto consenso em formação, se não há quem dê voz e encarne o movimento de dissenso, ele simplesmente não aparecerá. Quando ele aparece é, às vezes, até difícil distingui-lo: manifestar dissensos em reuniões é a mais fina arte da diplomacia entre os Guaraní Mbya. Evita-se ao máximo, como já comentado anteriormente, que o dissenso transpareça como uma afronta, uma agressão. Trata-se antes de propor cuidadosamente um novo entendimento consensual que, mesmo que não seja novamente do agrado de todos, que ao menos o seja de modo suficiente. Dessa forma, vai se constituindo o clima sereno das reuniões e assembleias dos Guaraní Mbya, cuja formalidade e respeito à fala de cada um são absolutamente notáveis.

Vejamos agora um exemplo contemporâneo dos Guaraní que aponta uma possibilidade bem distinta das propostas de autonomia citadas anteriormente, mas que remete aos movimentos dos antigos *kaygua* (monteses) relatados algumas páginas atrás.

Em viagem à província argentina de Misiones, quando visitei a principal aldeia do vale do rio Cuña Piru, fui informado pelos Guaraní dali sobre a existência de diversas pequenas aldeias na região em relativo isolamento do mundo não indígena. Esses *tapyi*²⁷⁵, como foram denominados, são assentamentos compostos normalmente de um único núcleo familiar e estão em áreas de mata de difícil acesso, unicamente por meio trilhas de algumas horas de travessia. Seus moradores evitam ativamente o contato e não consomem alimentos nem remédios produzidos pelos não indígenas. Àqueles que o fazem é sugerido (ou imposto) abandonar o *tapyi*. Segundo meus interlocutores, eles mantêm em prática um “xamanismo radical”, isto é, levam ao limite esses preceitos alimentares e comportamentais, praticando

275 Termo utilizado por meus interlocutores guarani na Argentina, e que hoje em dia me parece pouco usado nas aldeias do Sudeste brasileiro. *Tapyi* pode ser traduzido como casa, cabana, rancho, com um sentido geral de habitação, e creio que remete à expressão *tataypy*, dos fogos de chão que servem de metonímia das habitações guarani.

diariamente os rituais na *opy*, e por isso resistem incrivelmente nesse modo de vida. Nessa mesma conversa, contaram que um ancião, migrando de uma área distante, teria andado centenas de quilômetros acompanhado de uma criança e recusado enfaticamente estabelecer-se nas aldeias mais povoadas e próximas da cidade, seguindo para os *tapyi* nas matas.

Ao que parece, os habitantes desses *tapyi* lograram manter esse afastamento mesmo após migrarem de outras regiões. Não seriam, assim, famílias provenientes de aldeias maiores e mais próximas da infraestrutura urbana ou rodoviária e com contato frequente com os não indígenas. De qualquer maneira, é possível supor que esses Guaraní têm considerável conhecimento e experiência de contato, já que a região em que vivem, o resquício de mata atlântica próxima à tríplice fronteira de Argentina, Brasil e Paraguai, tem um antigo histórico de ocupação colonial²⁷⁶ e está circundada por importantes centros urbanos. Ou seja, não seria exagerado presumir que esses coletivos sejam uma expressão dos tantos grupos guarani que, após conflitos e/ou experiências malogradas de maior permeabilidade aos vetores coloniais, resolveram buscar condições de maior afastamento²⁷⁷, movimento comum na dinâmica guarani pós-invasão europeia, como vimos anteriormente.

Sua resistência nesse sentido é notável. São os “zapatistas” guarani? Verdadeiras comunidades autônomas? Para além do caráter um tanto deslocado dessas indagações, creio que o importante desse relato, além de apontar essa radicalidade de resistência, é demonstrar os múltiplos modos que a autonomia pode tomar corpo.

Assim, se assombram-se os arqueólogos que acham evidências de Estados (*Urstaat*) em camadas de passado cada vez mais antigas, ainda mais os antropólogos, que tantos obituários escreveram dos Guaraní, ao constatar esses modos de resistência – e essa resistência de modos – em pleno século XXI e em uma área de antiga colonização.

É certo que aqueles que vivem nos *tapyi* mata adentro, com seu xamanismo radical, estão mais distantes dos vetores estatais. Mas e os Guaraní das grandes e populosas aldeias próximas a centros urbanos, cujo retorno definitivo a esse *tapyi* tradicional é cada vez mais uma possibilidade

276 Como já brevemente descrito, a historiografia dá conta de apontar os tumultuados séculos de opressões coloniais pelo qual passaram os povos guarani dessa região. Ver também Susnik (1980).

277 Creio que esse caso, assim como tantos outros, apontam que a condição do “isolamento voluntário” não é uma via de mão única entre os povos ameríndios. Assim como os indígenas em geral, os grupos isolados não tem como única deriva histórica possível deixar pouco a pouco de existir. Mas, ao contrário, mesmo em meio às turbulentas condições para sua existência, é possível encontrarmos casos em que eles não só resistem, mas ressurgem.

um tanto remota? Como fazer frente ao Estado sem interiorizá-lo, recriado em pesadas sobrecodificações? Como manter o desapego quando se tem algo a perder?

Deixemos essas indagações para o final, até lá talvez possamos entendê-las de outra maneira.

Kyre'ymba

Durante suas viagens pela região da bacia do Prata, em fins do século XVIII, o espanhol Felix Azara (1847) assinalou que a característica mais marcante dos grupos de língua guarani era a “pusilanimidade”, isto é, eles seriam distinguidos pelo acanhamento e por serem medrosos. Segundo Azara, os Guarani buscavam esconder suas aldeias em grandes selvas e apenas se estabeleciam em campos abertos quando estavam suficientemente longe de povos de nações diferentes²⁷⁸.

Não só na literatura da época aparecem percepções com essa de Azara. As próprias lideranças guarani mbya fazem referência ao fato de eles serem um povo pacífico, que prefere evitar conflitos diretos, postura que inclusive serve de material para rirem de si mesmos e de sua aparente covardia.

Entretanto, para além dos comportamentos dos Guarani contemporâneos caracterizados pelo rechaço a reações coléricas, pela sua ética da moderação e todos os movimentos de dispersão e deslocamentos que descrevemos (além de seu humor!), é importante fazer algumas ressalvas históricas quanto a essa impressão representada aqui por Azara.

Creio que mais do que uma ruptura com os Guarani antigos, cujos bravos líderes guerreiros eram também chamados de *avaetê*²⁷⁹ (Susnik, 1980), há uma série de pulsações ao longo da história e que podem ajudar a entender a atual proeminência dos *xondaro* como guerreiros-guardiões em meio a um povo hoje genericamente caracterizado como pacífico.

Kyre'ymba, como vimos anteriormente, é nome que os Guarani Mbya dão ao *xondaro* que alcançou o grau máximo em suas habilidades e maturação

²⁷⁸ Pimentel acrescenta que, no entanto, tal percepção de Azara não pode prescindir do contexto que os Guarani viviam à época: “como sabemos, trata-se do período em que os Guarani ainda amargam uma enorme redução populacional em função da perseguição dos paulistas e da experiência missioneira frustrada, ao mesmo tempo em que sofrem com a invasão dos grupos Chané e Guaikuru vindos do Chaco” (Pimentel, 2012, p. 247).

²⁷⁹ É curioso que o termo *avaete*, cuja tradução nesse contexto poderia ser “homem verdadeiro” e expressa os valores guerreiros superlativos do antigo guarani, possua uma variante no mbya que o aplica com o significado de “colérico”, “feroz”. Conforme já indiquei em nota no Capítulo 3, é esse o sentido que Cadogan atribui, embora por meio de outra etimologia, aos coletivos dos Tupã Avaete, que seriam coletivos ferozes dessas divindades.

corporal (Pesquisadores Guarani, 2013)²⁸⁰. A etimologia dessa palavra remete à ideia da disposição total, de não ter nunca cansaço ou moleza corporal: *Ky* é um radical associado ao que é mole, brando, podendo ser relacionado subjetivamente à preguiça e à indisposição, em estar, como dizemos, “molenga”. *Kya*, termo formado quando se adiciona o sufixo de lugar “a”, por exemplo, é a rede de dormir. Já a junção da negação *E’y* + *mba* produz o sentido de ausência total de determinado atributo. Infere-se, portanto, que *Kyre’ymba* é, literalmente, “aquele que tem disposição total”. Segundo os Guarani, é um *xondaro* que “desvia até de bala”. Por isso, expressões que empregam formas derivadas desse termo são usadas entre os Guarani como modo de valorizar os que estão sempre dispostos a ajudar, realizar trabalhos comunitários, proteger a aldeia, enfim, sempre dispostos a serem bons *xondaro*.

Há outros registros, contudo, que nos permitem acompanhar a trajetória dessa palavra e seus cognatos em diferentes contextos e entre distintos povos tupi-guarani até chegar aos Mbya atuais, e que ajudarão a revelar as pulsações guerreiras obliteradas na literatura sobre os Guarani.

O termo *kerembave* (guerreiro, valente) é citado por Fernandes (2006 [1952]) a partir dos escritos de Claude d’Abbeville²⁸¹, monge capuchino francês que esteve junto aos Tupinambá do Maranhão no início do século XVII. Aparece também em Susnik (1990), falando sobre o mesmo povo, junto a uma descrição que muito o aproxima da versão mbya, em sua alta valorização da esquivas: “el ataque se abre con la flechada, los guerreros luego se desplazan continuamente para evitar flechas de los enemigos, habilidad ésta que destaca al guerrero como ‘kerembáve’” (*Idem*, p. 40). Segundo Edelweiss (1969, p. 87), o correlato em tupi para essas formas tupinambá é *kyreymbaba*, indicando uma proximidade etimológica inegável com o *kyre’ymba* mbya.

Saignes (2007) coleta uma oportuna citação de um dicionário chiriguano sobre os guerreiros *querembas* (ou *kereimba*) desse povo guarani do sudeste da Bolívia:

Queremba: valiente, esgrimidor, guerrero, ligero y diestro en los movimientos bélicos para evitar el golpe. Etnografía. los chiriguanos nunca se animarían a emprender la guerra ó principiar

²⁸⁰ Entre os Guarani Mbya de Misiones, Argentina, *Kyre’ymba* parece ter em um uso menos específico, podendo ser empregado com mais frequência para designar os guerreiros-guardiões nas aldeias, cujas ações agressivas foram marcantes até, pelo menos, as últimas décadas do século passado.

²⁸¹ Thevet, entre os Tupinambá da Guanabara, também anota termo semelhante. Ver Edelweiss (1969).

el combate si no contaran con unos cuantos de estos héroes que pudiéramos llamar adalides del ejército (Saigens, 2007, p. 74).

“Movimentos bélicos para evitar o golpe”, eis uma expressão que poderia ser facilmente utilizada para descrever as habilidades privilegiadas pelo *xondaro mbya*. Mas para além dos correlatos de *kyre’yimba* mobilizados por povos cujo *éthos* guerreiro²⁸² é enfatizado na historiografia, incluindo os antigos Guarani²⁸³, é importante olharmos para os momentos que, em concomitância às dispersões territoriais dos grupos guarani conhecidos por monteses, revelam estratégias de resistência composta de um tipo de guerrilha nas matas. Tais grupos, como descrito anteriormente, contribuíram de modo decisivo para conformar os Guarani da atualidade, marcados, sobretudo, pelo epíteto da fuga.

O jesuíta Dobrizhoffer comenta que, após a chegada dos primeiros estabelecimentos de colonos para a extração de erva-mate na região dos rios Monday e Acaray, outrora inacessível à colonização, houve um incêndio atribuído à retaliação dos grupos monteses em razão da invasão de seu território. Nos dias seguintes ao incêndio, os Guarani resolveram mandar uma mensagem, que o jesuíta transcreve em suas palavras:

Los espías de los bárbaros observaron desde lejos sin ser notados este accidente de los Españoles. Este número tan pequeño de ellos los envalentonó aún más. Uno de ellos, armado de flechas y maza y una corona de plumas en la cabeza se deslizó al interior de la choza de los Españoles donde había quedado uno para conservar la yerba, mientras los demás, en parte corrieron con la triste noticia a la ciudad, en parte buscaban algo en los bosques. Entonces le dijo con torvo gesto el bárbaro, ¿vosotros os habéis atrevido a penetrar en estos bosques que jamás os pertenecieron? ¿No sabéis que esto es nuestra patria tierra y solar que hemos heredado de nuestros abuelos y bisabuelos? ¿No tenéis aún bastantes tierras vosotros que os habéis apoderado de campos inmensos y bosques innúmeros a veces con la connivencia y a

282 O ímpeto da resistência belicosa dos Guarani Chiriguanos e seus *querembas* foi tão eficaz que eles só foram completamente derrotados pelo então exército boliviano em fins do século XIX, na chamada batalha de Kuruyuki. Além disso, o processo de formação dos Chiriguanos é marcado pela subjugação hierárquica dos povos Chané, que habitavam essa região do Chaco boreal, de modo inverso ao que ocorreu em outras regiões e épocas mais recentes entre os Guarani e outros povos.

283 P. Clastres (1995 [1972], p. 73), ao comentar os conflitos com os Guayaki, também registra o termo *kyreymba* para os guerreiros guarani.

veces contra la connivencia de nuestros padres, pero siempre sin el menor derecho y aún siempre los pretendéis insolentemente? A nuestros ojos sois tan pobres que debéis juntar vuestras riquezas en nuestras selvas, y ¿debéis privar nuestros árboles de sus hojas para con ellas hacer una bebida? Tened vergüenza de vuestro atrevimiento y rapacidad, pues de seguro os habéis de arrepentir de ella, pues, algún día la vais a pagar con la vida. Si alguno de nosotros se acercara a vuestro territorio, ¡por Dios! Ya no volvería vivo a nosotros. En lo futuro imitaremos vuestro ejemplo. Si vuestra vida os es aún cara y no habéis perdido toda razón, alejáos pronto de aquí a vuestra casa y prevenid a vuestros compatriotas de no pisar más en estas selvas si no están hartos de sus días (Dobrizhoffer, 1967 [1783]).

Bertoni e Lehner também afirmam que os grupos guarani monteses em determinados momentos empreenderam resistência armada à colonização, fazendo uma “verdadeira guerra de guerrilla entre ellos y los invasores, generalmente peones paraguayos, que trabajaban en la explotación de la Yerba Mate” (Lehner, 2005, p. 11). Uma insurreição indígena teria ocorrido em 1895, quando “22 caciques reuniram 3000 homens armados apenas entre os paralelos 26° e o 25° 10" de Latitude, e apenas da nação *Avá-Mbihá*” (Bertoni, 1922, p. 123).

No entanto, o impacto avassalador das epidemias, cada vez mais frequentes com o aumento da pressão colonial, arrefeceu qualquer possibilidade de enfrentamento. De acordo com Bertoni (*idem, ibidem*), na virada do século XIX para o XX, em um intervalo de aproximadamente 35 anos, a população mbya na zona ocidental do Alto Paraná havia sido reduzida à sua oitava parte em decorrência de epidemias²⁸⁴, sobretudo varíola. Assim, segundo Lehner, debilitados por essa catástrofe demográfica,

de perseguidores de peones, los Guaraní se convierten, ellos mismos, en peones en los yerbales y obrajes madereros y los hombres jóvenes guaraní sustituyen el “ir a la guerra” por el “ir a la changa”²⁸⁵, el “botín de la guerra” (herramientas de hierro, etc.) por “el botín de la changa”. Así, la changa se convierte, a partir del siglo pasado, en una parte integral de la economía del tekoha (Lehner, 2005, p. 13).

284 *Tekoaxy* é o termo que os Guarani Mbya mais utilizam para descrever a condição insalubre e dolorosa da vida nesta terra. Face a essas epidemias, esse termo ganha uma ainda mais trágica dimensão, um sinal definitivo da condição de definhamento desse mundo.

285 *Changa*: forma de designar o trabalho temporário em fazendas.

Também em região próxima ao litoral sudeste brasileiro, no Vale do Ribeira, os Guarani defendiam-se da pressão dos colonos. Há registros desses conflitos ainda no início do século XIX, conforme Nimuendaju (1987 [1914]). As agressões, nesse sentido, parecem ter lógica em tudo similar com as que foram descritas anteriormente. Os Guarani, vivendo em zonas de mata fechada, buscavam conter o avanço dos colonos sobre suas áreas de uso e de habitação permanente. Aqui, como lá, a possibilidade de manter os conflitos guerrilheiros foi arrefecendo e levando a reorganizações nos modos de resistência guarani.

Contudo, mesmo com esse arrefecimento, tais exemplos históricos demonstram que pulsões guerreiras seguiram, senão em voga, ao menos latentes nos grupos guarani contemporâneos, incluindo os “pacíficos” Mbya.

Para se ter uma ideia, ainda que distante, da dramática experiência de cerco territorial e a reorganização dos modos de resistência guarani, vejamos o eloquente depoimento de um *xeramoĩ* que testemunhou esse processo ao longo do século XX, reflexionando e, em certo sentido, historicizando a índole pacífica dos Mbya e a necessidade de luta do presente:

Por que nós temos muito medo? Porque desde o começo, em Porto Seguro, já começaram a guerra e mataram os índios. Nós considerávamos assim. Até agora. Só agora que eu não sinto medo. Na época em que era criança, nós tínhamos mais medo dos brancos, porque nós sabíamos o que eles faziam. Porque eles eram matadores de guaranizinhos. Nós sabemos que onde chegavam matavam os nossos avôs antigos. Mataram todos. (...)

Se os brancos chegassem em uma aldeia e se instalassem ali perto, aí os Guarani já tinham medo: “esses daí vão matar todos nós, vão matar todo mundo, vamos embora”. Eles saíam sempre, nunca brigaram. Até 1960, 1970 ainda era assim. Por isso, nós não temos aldeia antiga, como os Xokleng ou os Kaingang. Nunca brigamos... Deixamos os brancos morar. Por fim, nós não tínhamos mais terra. Por isso, de tão bonzinhos, de tanto medo, nunca brigamos, entregamos aquelas aldeias para os brancos. Assim é que nós continuamos vivos, até agora. Agora eu não vou entregar mais para os brancos. Se entregar de novo, o que eu vou fazer? Não vou conseguir viver. É por isso que temos que lutar um pouco mais, hoje em dia. (...) Por que agora os Kaingang e os Xokleng têm aldeias antigas? Porque eles brigam. Quantos que já morreram desde o começo? Quantos que já morreram até agora? Brigam, brigam, brigam... Querem tirar a aldeia deles? Querem entrar na aldeia indígena? Matam. Se chegam, matam, não querem nem saber. Os índios vão morrer e os brancos também

vão morrer. Ali, em Ibirama, quantos índios morreram? Quantos brancos morreram? Um monte. Por isso, eles têm aldeia grande, com mato, mas quantas pessoas morreram ali? Mas nós não, por isso, não temos terra como os outros índios, porque nunca brigamos, não queremos brigar: “estão chegando os brancos aqui, vamos embora”, e íamos para outra aldeia. Antigamente, nós vivíamos tranquilamente, porque tinha muito mato. Nós fazíamos outra aldeia. Depois de cinco ou seis anos chegavam os brancos de novo, então, nós íamos para mais longe. Mas e agora? (...) Já que não conseguimos mais como antigamente, então, temos que lutar pra fazer aldeia pra morar (*xeramoĩ* Vera Mirĩ, Pesquisadores Guarani, 2015, p. 45) .

Muito poderia ser dito a partir dessa fala. Nela há desde uma percepção sobre a hecatombe causada pela chegada dos europeus, “em Porto Seguro, já começaram a guerra e mataram os índios”, passando pelo impacto brutal sobre os grupos guarani mbya remanescentes depois de séculos de resistência: “[os brancos] mataram todos”, até a relação entre a dispersão da área: “assim é que nós continuamos vivos”, e o esbulho territorial associado: “por isso não temos terra como outros índios”.

As perdas significativas devido aos massacres bélicos e as ainda piores epidemias avassaladoras (como vimos anteriormente, entre grupos mbya houve épocas de um decréscimo a quase um décimo da população, como em fins do século XIX) dão outra perspectiva à indagação sobre a eficácia do confronto direto: “[mantiveram a aldeia], mas quantas pessoas morreram ali?”. A morte em larga escala, que surge como uma constância ao longo da resistência frente à invasão europeia, parece ter saturado a tal ponto que levou à conclusão de que não há vida possível a não ser por meio da distância continuamente produzida. Se era possível se esconder em outros refúgios nas matas, essa muitas vezes foi a opção.

Contudo, o avanço do mundo não indígena sobre as florestas da Mata Atlântica meridional limitou severamente também essa possibilidade. E a luta reaparece como expressão do que será necessário fazer para manter-se vivo: “Se entregar de novo, o que eu vou fazer? Não vou conseguir viver. É por isso que temos que lutar um pouco mais, hoje em dia”²⁸⁶.

286 Essa disposição de rechaçar o confronto e a possível aniquilação em favor da liberdade do movimento e da vida contida na fala desse *xeramoĩ* remete a um dito da capoeira que expressa essa aparentemente paradoxal configuração de um “guerreiro pacífico” entre os Guarani: “o capoeirista corre pra não morrer, mas corre também pra não matar! Pois, aí daquele que correr atrás do capoeirista...”. Montardo (2002, p. 219) ouve de seus

O novo contexto da luta pelas demarcações com a ida às manifestações de rua e sua retórica do confronto acentuada nas figuras do *xondaro* certamente também complexifica as descrições que atribuem aos Guarani, e aos Mbya em particular, a fama de passivos, medrosos, de um povo que “apenas foge.” Essa complexificação tampouco deveria advogar o polo oposto: isto é, agora, no contexto atual de luta pelas demarcações, os Guarani Mbya teriam se convertido no povo mais guerreiro das Américas. O que esses processos apontam é que o que prevalece é uma lógica dual, de pulsações, de concomitâncias de distintos vetores. Nem só guerreiros, nem só pacíficos.

No âmbito das aldeias do Sudeste, esse novo contexto teve como marco relevante o fechamento da Rodovia dos Bandeirantes pelos Guarani das aldeias da capital em setembro de 2013²⁸⁷. Quando, por cerca de 2 horas, os Guarani fecharam a pista sentido São Paulo e conseguiram dar outro estatuto à visibilidade de sua urgente pauta de demarcação²⁸⁸; e o fizeram controlando a ação de forma que não houvesse conflito ou qualquer repressão que os colocasse em risco.

Em diversas outras regiões do território guarani, ações similares ocorreram ao longo dos últimos anos, muitas delas articuladas pela Comissão Guarani Yvyrupa²⁸⁹. A seguir, comentarei algumas das ações realizadas em São Paulo²⁹⁰, que certamente não esgotam a multiplicidade do movimento guarani, mas foi o contexto onde pude acompanhar mais de perto as ações.

O momento anterior à sequência de atos, reocupação de áreas e participação em movimentos nacionais que se intensificou a partir de 2013 entre os Guarani do município de São Paulo foi marcado por uma espera

interlocutores kaiowa algo que aponta para uma disposição similar: “não brigamos porque somos muito fortes”.

287 Ver vídeo-manifesto que os Guarani das aldeias de São Paulo fizeram para o ato. No *link*, há ainda outros vídeos relacionados às manifestações e atos da CGY. Disponível em: <<http://videos.yvyrupa.org.br/nossa-luta>>. Acesso em: 18 set. 2016.

288 O jornal SPTV, da Rede Globo, produziu na ocasião umas das raras matérias da emissora favorável à pauta das demarcações. No vídeo, há imagens dos *xondaro* e *xondaria* dançando na rodovia bloqueada por eles. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=yA5gLv3ttV4>. Acesso em: 18 set. 2016.

289 Ver depoimentos das lideranças guarani da CGY “Jaguata Joupive’i – Caminhando todos juntos” na publicação *Povos Indígenas do Brasil* – (2011-2016).

290 Cronologias das lutas das Terras Indígenas de São Paulo. Disponíveis em: <www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/terra-indigena-tenonde-pora-e-oficialmente-dos-guarani>, <<http://trabalhoindigenista.org.br/noticia/tenondé-porã-os-muitos-anos-de-luta-por-reconhecimento>>. Acessos em: 18 set. 2016.

extenuante pelo prosseguimento do processo de regularização fundiária, cuja morosidade lhes passava a impressão que seguiriam indefinidamente vivendo em pequenas e superpopulosas áreas²⁹¹. Em meio a essa demora, os Guarani realizaram vários projetos de fortalecimento cultural e socioambiental (organização de grupos de coral guarani, encontros para trocas de sementes, saberes artesanais etc.). Em 2012, na *tekoa* Tenonde Porã, um desses projetos²⁹² estava relacionado ao fortalecimento do papel do *xondaro* e sua dança, cuja prática estava um tanto adormecida na aldeia. Entre as distintas motivações que levaram a esse processo de fortalecimento do *xondaro*, uma delas foi uma breve aproximação com um grupo de capoeira angola, que culminou num encontro na aldeia Tenonde Porã em novembro de 2012²⁹³. Para além das diferenças e semelhanças entre as duas danças-lutas, algumas vezes aludidas nesta dissertação, tal aproximação favoreceu nos Guarani a percepção do *xondaro* como um saber e uma prática em sua cultura correlato ao que a capoeira era para o grupo de angoleiros: “Assim como eles têm a capoeira, que usam para se proteger e para se alegrar, nós também temos o nosso, que é o *xondaro*”. Um saber e uma prática que, se fortalecida, as lideranças me diziam, poderia fortalecer os Guarani como um todo.

Esse fortalecimento dos *xondaro*, que posteriormente foi crucial para o êxito das ações diretas levadas a cabo pelos Guarani da cidade de São Paulo, também se espalhou para outras regiões. Novos grupos de *xondaro* foram formados em outras aldeias, como no Jaraguá e Rio Silveira, no litoral norte

291 A Terra Indígena Jaraguá, com 1,7 hectares – a menor Terra Indígena do Brasil –, assim como as Terras Indígenas Guarani da Barragem e Krukutu, ambas com aproximadamente 26 ha cada e localizadas no extremo sul do município de São Paulo, foram demarcadas em 1987, em um convênio entre a Funai e a Sudelpa, processo anterior à promulgação da Constituição de 1988 e em um contexto de extremo preconceito contra os Guarani, taxados de “aculturados”. A partir daí, foram mais 30 anos de luta para que os Guarani de São Paulo pudessem fazer valer seus direitos constitucionais e corrigissem a extensão diminuta dessas áreas, buscando estabelecer limites mais condizentes com sua ocupação tradicional na região, conforme estabelece a Constituição. Em 2015, a Terra Indígena Jaraguá foi demarcada com 532 ha e, em 2016, a Terra Indígena Tenondé Porã (incluindo as antigas Terras Indígenas Barragem e Krukutu), com 15.969 ha. Ambas ainda aguardam a homologação.

292 Ver algumas considerações sobre esses projetos na Introdução.

293 No encontro compareceram cerca de trinta capoeiristas do grupo de Capoeira Angola “Angoleiro Sim Sinhô” (CCAASS), com sede em São Paulo. Além do mestre Plínio Ferreira, coordenador do grupo, estavam presentes também mestre Gaguinho, discípulo de Pastinha, e mestre Môa do Katendê, grande expoente do afoxé com os grupos Amigos de Katendê e Badauê, referência do movimento de africanização do carnaval baiano em fins dos anos 1970.

de São Paulo. Pereira (2014)²⁹⁴, por exemplo, relata que seus interlocutores de uma aldeia guarani no estado do Rio de Janeiro apontaram a aldeia Tenonde Porã como local destacado em relação à presença dos *xondaro*.

O êxito do ato na Bandeirantes²⁹⁵ impulsionou os *xondaro* e *xondaria* a seguir para novas ações em distintas estratégias para pressionar pela demarcação e garantia de suas terras. Em consonância com a avaliação de que era algo tanto para garantir a posse da área já identificada pelos estudos da Funai, como também urgente devido às severas limitações que o confinamento territorial até então lhes impunha, uma dessas ações foi a retomada da antiga aldeia Kalipety. O local outrora havia sido habitado pelos Guarani, onde eram utilizados como mão de obra por grileiros da região, plantando principalmente eucalipto (daí o nome da aldeia). Antes da reocupação dos Guarani, a área, que estava abandonado há cerca de 10 anos pelos antigos posseiros, passara a ser empregada ocasionalmente para atividades ilícitas, como desmanche de carros, pois está mais afastada dos bairros, em região de matas.

Após o segundo dia sem incidentes da retomada do Kalipety, os Guarani sofreram ameaças de não indígenas, que chegaram a entrar de carro no local e atirar para cima, indo em seguida embora sem se deixarem identificar. Nesse momento, as lideranças e os *xondaro* tiveram que avaliar se enfrentavam as ameaças, permanecendo na área, ou se afastavam-se a fim de evitar agressões que poderiam ser fatais. Aqui aparece justamente uma oposição entre as duas estratégias que os Guarani empreenderam ao longo de seu processo de resistência.

O ímpeto dos jovens *xondaro* que se colocaram pela permanência na área se sobrepôs ao receio, principalmente dos mais velhos, que apontavam mais para o afastamento do conflito. Durante diversas noites dezenas de *xondaro* revezaram-se nas vigílias e dia a dia iam construindo as primeiras casas e as novas estruturas do local. O êxito da resistência foi o passo inicial para

294 “Dizia-se existir *xondáro* em aldeias do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo (a aldeia de Tenonde Porã, Barragem, foi especialmente citada neste sentido)” (Pereira, 2014, p. 81).

295 Poucos dias depois do ato na Rodovia Bandeirantes, os Guarani lideraram uma manifestação na Avenida Paulista pautando a defesa dos direitos indígenas que terminou diante do *Monumento às Bandeiras*. O monumento foi pintado de vermelho por diversos participantes da manifestação, que apoiavam a pauta indígena e viam a importância simbólica daquele ato. No dia seguinte, diversos jornais condenaram a ação taxando-a de vandalismo. A Comissão Guarani Yvyrupa, então, respondeu com um texto assinado por seu coordenador que explicita a disputa política e simbólica que os Guarani estão travando: *Monumento à resistência do povo guarani*. Disponível em: <www.trabalhoindigenista.org.br/noticia/monumento-%C3%A0-resist%C3%Aancia-do-povo-guarani>. Acesso em: 18 set. 2016.

consolidar essa nova aldeia, que hoje é habitada por cerca de 150 guarani e possui diversas roças nas quais plantam variedades tradicionais de milho, batata-doce, feijão, assim como mandioca e outros cultivares, plantios cada vez mais impossibilitados de serem feitos nas pequenas e superpovoadas áreas das aldeias anteriormente regularizadas.

Contudo, a passagem expressa nessa ocasião entre duas posições opostas de fuga e permanência não é uma via de mão única, e tampouco significa escolhas exclusivas por ações puras em seus contrastes. Muitas vezes é possível combinar em uma mesma estratégia uma postura simultânea de fuga e resistência – afinal, é disso que se trata o engano da esquiva.

Os *xondaro* que reocuparam a *tekoa* Kalipety faziam frequentemente piadas e encenações jocosas sobre seu medo latente das retaliações: contrastavam discursos corajosos com fugas histriônicas diante da hipotética aproximação de um agressor *jurua*. Trata-se de uma situação humorística que expressa um pouco dessa complexa e sofisticada combinação de sua “resistência esquiva”²⁹⁶.

Tal sofisticação foi expressa também na ação que os Guarani de São Paulo realizaram no Pateo do Collegio em abril de 2014, em um esforço para lançarem uma campanha midiática pela demarcação de suas terras. A ação foi planejada justamente no local de fundação da cidade, marco simbólico da colonização paulista, cujos processos de esbulho territorial e escravização dos Guarani foram comentados no início deste capítulo.

A “retomada simbólica do Pateo do Collegio”, como os Guarani a chamaram, antes do que simplesmente uma ação guerreira, trazia consigo elementos ambíguos em sua estratégia, que remetem às enganações de Peru Rimã analisadas no Capítulo 2. Os Guarani reuniram-se na praça da Sé e calmamente foram caminhando e adentrando sem maior alarde o espaço interno do Museu do Pateo do Collegio. Quando os seguranças do local deram-se conta, já estava ali quase uma centena de indígenas, que começaram a fazer seus cantos e danças. Em seguida, as lideranças guarani manifestaram que dali não sairiam. O padre jesuíta inicialmente bradou. Vermelho de indignação, conclamava em gritos seus invioláveis direitos de propriedade, divinos ou capitalistas, não importava. Pouco a pouco, o jesuíta de longas barbas tomou consciência de que não havia nada que poderia fazer. A alternativa de acionar forças de repressão ia lhe sair mais caro do que aceitar que fora passado pra trás pelos Guarani. Domesticado, terminou

²⁹⁶ O boneco João-bobo é uma espécie de pêndulo de ponta cabeça. Seu funcionamento demonstra cabalmente que a esquiva pode ser simultaneamente um movimento de defesa e ataque. Sua “bobeira” é uma insistência em absorver agressões, neutralizando-as por meio de um movimento de ida e volta, que também poderia ser chamada de “resistência esquiva”.

cedendo às demandas guarani de permanecerem no local e, no dia seguinte, o outrora agressivo representante católico engrossou o coro dos que faziam falas de apoio durante a mesa de abertura da campanha pelas portarias declaratórias das Terras Indígenas de São Paulo. Assim como em Peru Rimã, o culto e presunçoso padre havia sido superado pela astúcia guarani.

De lógica similar foi a ação realizada pelos Guarani durante a abertura da Copa do Mundo de 2014²⁹⁷ em São Paulo. Os idealizadores da abertura procuravam a participação de jovens indígenas para construir idílicas – e cínicas – representações das origens nacionais, assim como sustentar imagens clichê da farsa da “democracia racial” no Brasil. A equipe de produção da festa foi então em uma das aldeias indígenas da cidade buscar jovens para representar esses papéis. Lá, em princípio, algumas lideranças guarani mostraram-se avessas à ideia de participar do evento, devido à consciência da série de irregularidades, sobretudo remoções forçadas, que caracterizam as obras relativas à Copa do Mundo do Brasil. Depois, no entanto, viram nisso uma oportunidade única para realizar uma manifestação em defesa das demarcações. Um dos jovens guarani, justamente o que havia sido escolhido para, junto a uma menina negra e um garoto branco, soltar pombas antes do apito inicial, aceitou a tarefa de levar clandestinamente uma faixa de protesto ao evento. “Demarcação Já!”, dizia o tecido vermelho de aproximadamente um metro de comprimento que as lideranças haviam preparado na véspera da ação. O jovem *xondaro* escondeu a faixa em seu calção e, após, soltar a pomba no centro da arena, levantou a mensagem sobre a cabeça enquanto caminhava de volta à lateral do campo. A TV não transmitiu a imagem, mas um fotógrafo presente no estádio registrou a cena e por meio das redes sociais a foto do *xondaro* protestando na Copa atingiu uma ampla audiência na internet e foi publicada em diversos jornais internacionais²⁹⁸.

A ambição em instrumentalizar a imagem dos indígenas por parte da organização do evento, com requintes ideológicos tão cínicos e em um contexto político cujo desrespeito aos seus direitos retoma comparações

297 Essa ação rendeu diversas reportagens e documentários. Entre elas, há uma ótima cena em um *road movie* estrelado pelo célebre expoente de Maio de 68, Daniel Cohn-Bendit: *En route avec Sócrates: Na estrada com Sócrates* (2015). O trecho, de aproximadamente 10 min, inicia-se por volta do minuto 28. Disponível em: <<https://vimeo.com/channels/365105/130718895>>. Acesso em: 18 set. 2016. Porém, certamente, sua mais notável expressão narrativa é uma belíssima história em quadrinhos, da qual pude acompanhar um pouco o desenvolvimento, que conta essa ação relacionando-a com a mitologia e o histórico de resistência e luta guarani. A obra chama-se *Xondaro* (Paciornik, 2016).

298 Ver *clipping* de notícias relativo à manifestação em: <<http://campanhaguaranispyvyrupa.org.br/?p=403>>. Acesso em: 18 set. 2016.

com o período da Ditadura Civil-Militar, saiu pela culatra. Ainda que o fato de ter sido censurada pela TV tenha amenizado os efeitos do logro (que, do contrário, teriam sido colossais), a ação astuta e corajosa dos Guarani repetiu o movimento, tantas vezes descrito aqui e presente em sua mitologia, da armadilha sobre a ganância fácil²⁹⁹. O movimento afoito dos que julgavam estar no polo de poder da relação foi justamente o combustível do logro, apontando, uma vez mais, o aspecto astucioso da esquiva do *xondaro*. É importante enfatizar também a disposição (*kyre'ý*) e a coragem demonstradas pelo jovem *xondaro* que realizou ação, levando um grito de guerra de todos os povos indígenas para uma arena na qual olhares dos mais distantes cantos do mundo convergiam.

A disposição máxima do *xondaro* como *kyre'yimba*, que, sobretudo, é saber produzir no rival o erro (*-jeavy uka*, a esquiva), adapta-se então aos diferentes contextos e conjunturas da resistência guarani. Hoje, a figura do *xondaro* exacerba-se nos contextos das manifestações e retomadas dos territórios tradicionais, em que todos os Guarani, anciãos, jovens e mulheres, respondem aos gritos de “*Neike, xondaro ha'egui xondaria kuery!*”³⁰⁰, considerando-se e chamando-se uns aos outros de “*xondaro(ia)*”.

Se, no passado, o etnônimo “guarani”³⁰¹, cujo significado remete à guerra e à figura do guerreiro, tem sua consolidação associada à impressão que o ímpeto belicoso desses povos produziu nos colonizadores, atualmente não seria de estranhar se um etnógrafo oportunamente desavisado resolvesse designar os Guarani Mbya por meio desse nome, que, além de possuir uma generalidade notável para exprimir suas relações políticas, é por eles invocado todo tempo durante suas danças e suas manifestações e com o qual frequentemente muitos autodenominam-se – são os Xondaro.

A seguir, além da permanência do astuto e esquivo guerreiro, será oportuno ver as conexões entre o xamanismo e esse novo contexto de manifestações de rua conduzidos pelos Guarani, um dos tantos exemplos contemporâneos de xamanização da luta política.

299 Ver Capítulo 2.

300 Insígnia de exortação (“vamos!”) muito comum, junto com “*aguyjevete pra quem luta!*”, presente nos atos e manifestos da Comissão Guarani Yvyrupa.

301 Segundo Montoya (1876, p. 130): *guariñi* (guerra) e *guariñi hára* (guerreiro).



Imagem 28 Roda de capoeira na *tekoa* Tenonde Porã



Imagem 29 “Capoeira angola vem de lá... afro-brasileira, indígena!”



Imagem 30 Esquiva de angoleiro



Imagem 31 Ato na Bandeirantes (Pico do Jaraguá ao fundo)



Imagem 32 Bandeirantes em chamas



Imagem 33 Xondaro Ruvixa



Imagem 34 Dançando e cantando



Imagem 35 Xondaria kuery



Imagem 36 Ato guarani anti-ruralista em parceria com MST



Imagem 37 “Que tipo de sociedade realiza tributos a genocidas diante de seus sobreviventes?”



Imagem 38 Xondaro kuery no Planalto Central



Imagem 39 Retomada da *tekoa* Kalipety



Imagem 40 Dançando no Pátio do Colégio



Imagem 41 Retomada simbólica do Pátio do Colégio



Imagem 42 Xondaro guarani na Abertura da Copa do Mundo 2014



Imagem 43 Grito de guerra

"Aguyjevete pra quem luta!"

Uma longa faixa preta, pintada em ostentosas letras brancas, ocupava toda pista. Não diferia muito das várias faixas que inauguravam multidões nessas mesmas avenidas durante o ano de 2013, a não ser pelos dizeres: "Guarani resiste". Atrás da faixa, também se notavam diferenças, rostos indígenas lado a lado sobressaindo-se não muito além do tecido preto.

Na ausência das fanfarras, maracatus e outros coletivos musicais comuns em atos, a manifestação seguia acompanhada de um coral guarani cujas vozes, na maioria femininas, ignoravam a dificuldade em vencer o amplo espaço da cidade. Em guarani, entoavam cantos sobre o caminhar do seu povo: *Jaguata tape rupi, Nhanderu reve, javy'a aguã* (Andamos pelos caminhos, na companhia de nosso pai e divindade maior, para assim nos alegrarmos); ou sobre a destruição do mundo perpetrada pelos brancos: *Nhande ka'aguy re jareko va'e kue yva'a porã nhande vy va'erã kue, heta va'e kuery omokanhymba nhanderu mirĩ oeja va'e kue* (Nossas matas que tínhamos antes, boas frutas que eram pra nós, aqueles que são muitos fizeram desaparecer tudo que nossos antepassados divinos haviam deixado).

Após algum tempo de caminhada, o ato se deteve. Não para adensar a multidão que se espalhava atrás da faixa de frente, para prolongar o tempo do trajeto ou mesmo em razão de algum obstáculo que estaria adiante, deteve-se unicamente para, em uma roda formada na dianteira do ato, dançar o *xondaro jeroky*. Dançavam não apenas para mostrar-se às centenas de curiosos *jurua* que se acumulavam ao redor da dança, mas pela empolgação por estarem de forma incomum ocupando a cidade dos *jurua*. Os *xondaro* pulavam e gritavam como nas mais inspiradas tardes nas aldeias. Terminada a dança aos gritos de *aguyjevete*, o ato seguiu.

A manifestação, que era composta de centenas de indígenas guarani vindos das aldeias da Grande São Paulo e do litoral, mais os *jurua* apoiadores da causa das demarcações, somava uns poucos milhares. Em dado momento e sem intenção aparente, o ato encontrava-se em relativo silêncio, mesmo quando ainda podia-se ouvir um tênue coral ao fundo e uns poucos *xapukai* (agudo grito dos *xondaro*). A ausência de tráfego de automóveis devido à ocupação da pista contribuía para essa atmosfera contemplativa. Nada de ruim acontecia e as expressões dos presentes não demonstravam apreensão ou medo. Munidos com seus *petygua* (cachimbo), os Guarani produziam as "brumas" do tabaco, que subiam ao lado dos arranha-céus, enquanto seu ato pacificamente ocupava vias principais da maior cidade do país. Nesses minutos em que perdurou o silêncio, parecia vigorar a concentração característica dos rituais na *opy*, quando, na ausência dos cantos e falas, sobressai-se o silêncio coletivo do *-japyxaka* (escutar com atenção, concentrar-se nas divindades). O ato sem tambores, carros de som, bordões,

palavras de ordem – sem violência policial – chamava a atenção. Causava um singular efeito estético e político no olhar dos que passavam: numa cidade pós-junho de 2013 e já acostumada com os atos de rua, havia algo diferente acontecendo ali. Impossível não associar o ato à marcha silenciosa realizada pelas comunidades indígenas zapatistas que, aos milhares, desceram às cidades do estado mexicano de Chiapas e caminharam silenciosamente pelas ruas em janeiro de 2013.

Esses atos de rua e demais manifestações realizadas pelos Guarani de São Paulo a partir de setembro de 2013, associados tanto a mobilizações nacionais em defesa dos direitos indígenas como também a reivindicações específicas pela demarcação de suas terras no município, demonstraram uma série de características marcantes.

Vindo das aldeias, longe do centro onde ocorre o ato, realizam suas manifestações de forma concentrada e, concluídas, afastam-se novamente. Quer dizer, buscam sempre ter autonomia sobre seus movimentos de entrada e saída. Semelhante aos zapatistas, aparecem silenciosamente, mas com grande visibilidade, e tornam a esconder-se. Como vimos extensamente, a esquiva é um movimento associado a uma lógica pendular – depende da expectativa do rival sobre uma determinada posição que sofrerá uma inesperada variação, produzindo engano e anulando o ataque.

Sendo as manifestações de rua práticas novas para eles, é razoável que tenham se utilizado de formas e se inspirado no que viram em outros movimentos sociais e principalmente no grande palco de manifestações que foram as ruas paulistanas de 2013. No entanto, é notável, como quis enfatizar na descrição feita, o modo como eles se apropriaram e improvisaram à sua maneira o repertório dos grupos em que se inspiraram durante essas ações. Não apenas souberam veicular suas pautas, conclamando a população da cidade a apoiá-las, mas o fizeram por meio de suas formas próprias.

As canções, o *xondaro* e o silêncio são apenas algumas das características que levantamos aqui, e a maneira como foram postas em cena sugere que, mais do que jogar com as expectativas de alteridade cultural por parte dos *jurua* (o que deve “parecer” índio), os Guarani estão levando parte de seu mundo às ruas e à luta política *jurua ruvixa kuery rovai re* (para lutar contra os chefes dos brancos). Não se trata de mera sedução por meio dos códigos da “cultura”, mas da aposta que as forças que operam em sua cosmologia, as armas e as diplomacias de seu mundo, terão eficácia nesse processo de movimento político em meio ao mundo dos *jurua*³⁰².

302 Sztutman comente essa característica no movimento indígena contemporâneo: “Como escreveu Manuela Carneiro da Cunha, em momentos de enfrentamento, como o

A expressão “*Aguyjevete* pra quem luta!”, presente nos comunicados e principais manifestos da Comissão Guaraní Yvyrupa, não poderia ser mais eloquente nesse sentido. Como vimos, *aguyje* é o processo de maturação corporal relacionado à modulação de comportamentos e incorporação das afecções das divindades, possibilitando assim uma ascensão do corpo às esferas celestes sem passar pela morte. *Aguyjevete*, cuja tradução estaria relacionada a uma saudação que deseja essa transformação ou maturação corporal (“que se transforme verdadeiramente”), é também um dos termos de maior importância no contexto ritual. É frequentemente utilizada como cumprimento na recepção em um aldeia (*xarura*), à entrada na *opy*, também na entrega dos *petygua* (cachimbo) e “benzimento” (*-moataxi*) por meio de sua fumaça, assim como ao final dos *xondaro jeroky*, em reverência às divindades e aos demais presentes.

A frase, portanto, relaciona na mesma sentença o contexto da *opy*, logo, a cosmologia guarani mbya, e o âmbito da luta política. Há, assim, um processo de contágio mútuo entre essas palavras que as modificam na medida em que uma age de modo eficaz sobre o mundo da outra. De um lado, o processo de luta associado a diversos movimentos sociais que exercem pressão política sobre o Estado é guaranizado, compondo as atitudes e comportamentos virtuosos que levam à maturação corporal; de outro, os Guaraní Mbya passam a incorporar essa via, assim como princípios de “solidariedade de classe”³⁰³ relacionados a ela, como um caminho legítimo para conformar seu processo de resistência.

foi o período da Constituinte, nos anos 1980, quando se lutava pela conquista de direitos indígenas fundamentais, mais importante do que ‘falar como os romanos’ é ‘falar com os romanos’, é estabelecer com eles um canal de diálogo, apropriando-se de suas armas sem perder o pé desse fundo virtual que é a cultura ‘sem aspas’. [Os ‘romanos’ serão para sempre a metáfora do Império, contra a qual é preciso se voltar.] Como escreveu Albert, o discurso político de Davi Kopenawa extrapola o campo da etnicidade, ao falar com os brancos, ele ultrapassa o que poderia ser chamado de ‘resistência mimética’ para elaborar uma resistência ativa e criativa, fortemente ancorada na cosmologia de seu povo” (Sztutman, 2013, p. 25).

303 Os “povos de luta” ao qual o *aguyjevete* se destina não são apenas os Guaraní ou os ameríndios, mas também os povos de matriz africana, os ribeirinhos, os caiçaras, os periféricos, o precariado, os jovens secundaristas, os camponeses, assim como os coletivos feministas e os LGBT. São povos e coletivos reunidos, por exemplo, sob a insígnia zapatista e latinoamericana *los de abajo*, ou também: “involuntários da pátria”, expressão que Viveiros de Castro (2016) cunhou em texto recente, estendendo o adjetivo “indígena” a todos os coletivos não índios que lutam contra a separação (ou poderíamos também dizer alienação) de seus próprios corpos-territórios.

O *rap* guarani mbya “A todo povo de luta”³⁰⁴, feito no contexto da campanha pela demarcação das Terras Indígenas Jaraguá e Tenondé Porã, expressa justamente esse processo. Vale salientar que o *rap* e outros gêneros musicais *jurua* sempre foram vistos com ressalvas, quando não proibidos, pelas lideranças mais velhas e pelos xamãs. Quando essas canções citavam em suas letras elementos da cultura guarani, essa proibição não só mantinha-se como tendia a ser ainda mais severa. Nesse sentido, a maior aceitação desse *rap* parece estar relacionada a essa dupla afetação entre luta social e cosmologia: a eficácia da luta pela demarcação em defender e fortalecer a cultura guarani mbya reverte-se também na necessidade de realizar essa luta segundo os preceitos cosmológicos guarani.

Ainda que o estilo da expressão “*Aguyjevete* pra quem luta!” esteja associado ao tônus dramático da militância política no mundo dos *jurua* e seja também uma saudação para os não indígenas e quaisquer outros potenciais aliados que “entram na luta”, da mesma forma que o *aguyjevete* é para entrar na *opy*, pude testemunhar seu uso em contextos de reuniões internas dos Guarani nas quais não havia motivo para utilizá-lo a não ser como algo eficaz entre eles.

O que corrobora essa impressão são os muitos discursos, também no contexto ritual da *opy*, em que os mais velhos tecem comentários sobre a manifestação que eles e seus parentes irão participar em breve, dizendo que as divindades vão fortalecer a todos e não permitirão que nenhum mal aconteça. O mesmo também ocorre após as manifestações, quando eles enfatizam uma vez mais que a razão pela qual nada de ruim aconteceu foi devido à proteção das divindades. Um exemplo marcante foi a chuva torrencial que abateu Brasília em dezembro de 2014, época em que a bancada ruralista tentava aprovar a PEC 215³⁰⁵. Nessa ocasião, a chuva não apenas protegeu a comitiva indígena durante uma abordagem policial na estrada, mas também causou panes elétricos que simplesmente cancelaram as sessões do Legislativo, fato que até para alguns deputados foi importante

304 “A todo povo de luta: *aguyjevete!*”: além desse verso, há diversas referências aos *xondaro*, à luta pela demarcação e à preservação das matas. O videoclipe desse *rap*, no qual contribuí na concepção e na montagem, busca levar adiante esse procedimento de associar a luta e a resistência de diversos movimentos e povos, principalmente indígenas, a elementos da cultura guarani, como o *xondaro jero ky*. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=uUvS8Gnbkwk>. Acesso em: 18 set. 2016.

305 A Proposta de Emenda à Constituição 215 altera a atribuição do processo administrativo que identifica e demarca as Terras Indígenas, passando-a do Poder Executivo para o Legislativo. Trata-se de uma mudança que, além de ir contra o princípio constitucional que reconhece os direitos originários, inviabilizaria politicamente a demarcação de Terras Indígenas.

para o cancelamento da votação. Para os Guarani Mbya, não havia a menor dúvida: tratava-se de uma intervenção dos Tupã Kuery (divindades da morada de Tupã).

Isso se relaciona também com a ida mais frequente de xamãs e anciãos para reuniões políticas, pois, ainda que não dominem bem o português e muitos dos códigos formais da burocracia estatal, suas falas podem ser eficazes não só pelo impacto de sua “diferença cultural”, mas por sua força propriamente xamânica.

Durante a campanha pela demarcação das Terras Indígenas Tenondé Porã e Jaraguá, um dos vídeos³⁰⁶ do movimento continha uma emblemática imagem sobre a investida do xamanismo guarani sobre o mundo político dos brancos. O mote do vídeo consistia na entrega de pequenos “presentes” para o Ministro da Justiça, responsável em assinar a demarcação da Terra Indígena. Entre os presentes, o principal era uma caneta enfeitada com o grafismo dos cestos mbya (*ajaka para*). Durante a gravação do vídeo, ocorreu espontaneamente uma cena em que uma mulher, ao receber a caneta já pronta para ser enviada, começou a esfumaçá-la utilizando seu *petýgua* (cachimbo). Trata-se de um procedimento central entre os Guarani Mbya no processo de fortalecimento, cura e proteção contra agressões xamânicas, chamado por eles de *moataxi* (enfumaçar). A fumaça do tabaco é um modo de comunicação por excelência com as divindades e por meio do qual elas exercem sua potência na plataforma terrestre.

Assim, estavam ali, na mesma imagem: a caneta – ferramenta que melhor sintetiza a agência político-institucional do mundo “ocidental”; e o *petýgua* – um dos principais objetos dos agenciamentos xamânicos dos Guarani Mbya. Se parte considerável da política dos *jurua* age por meio de canetadas, a dos Guarani Mbya o faz por meio da fumaça do *petýgua*. Ao esfumaçá-la, a intenção parecia ser justamente transferir ou contaminar a caneta com os propósitos e as capacidades das divindades guarani e assim agir eficazmente sobre os procedimentos políticos do mundo dos *jurua*.

Situação equivalente ocorreu quando, nessa mesma campanha, durante manifestação no prédio da presidência da República em São Paulo, os Guarani, reunidos no saguão de entrada, cantaram por cerca de 6 horas ininterruptas, quase transmutando o lugar em *opy*, com o piso de mármore pouco a pouco virando terra batida por meio das pisadas constantes de seus canto-danças. Estava claro que não cantavam para nenhuma autoridade ou jornalista que os filmava ou simplesmente os assistia, até porque quase não havia imprensa ali. Não era também como uma das inúmeras apresentações de coral que, desde o início dos anos 2000, consolidaram-se como uma

306 Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=btfb2eY7tSo>. Acesso em: 18 set. 2016.

alternativa de renda e como estratégia de visibilidade político-cultural para os Guarani. Cantavam porque era aquilo que os fortalecia, porque era aquilo que poderia ajudá-los a conseguir o objetivo da demarcação. Cantavam porque assim a potência de suas divindades poderia ser eficaz sobre o mundo dos *jurua*. E foi. No dia seguinte, depois de uma série de procedimentos legais que se estendia por quase três décadas, depois de uma campanha intensa de mais de três anos de pressão política sobre o Ministério da Justiça que segurava o processo durante o período, a portaria declaratória da Terra Indígena Tenondé Porã, passo mais significativo no processo de demarcação, foi finalmente assinada em maio de 2016.

Desse modo, é possível perceber que o contexto mais recente da resistência guarani mbya, caracterizado pela luta junto aos processos de regularização fundiária, por articulações supralocais como a CGY e pela dispersão e reocupação de territórios tradicionais (as chamadas “retomadas”), não deixou de apresentar encarnações e arranjos múltiplos de funções ancestrais da socialidade e da cosmologia guarani: o *xondaro* (guerreiro) e o *xamoĩ* (xamã).

Não só essas funções demonstram continuidades pulsantes ao longo do processo de resistência dos Guarani à colonização e à devastação de seu território (apontando para períodos anteriores a tal processo), mas também seus diferentes modos de resistir parecem preservar uma certa concomitância de possibilidades contrastantes. Esses diferentes modos se expressam em termos opostos, como a fuga em oposição à resistência armada; a concentração em populosas aldeias em contraste à dispersão de pequenos grupos em selvas inacessíveis; a articulação de grandes organizações supralocais em contraposição à desorganização da fragmentação política; a autonomia *versus* a heteronomia. Esses modos não só expressam uma lógica dualista, como parecem se retroalimentarem; não apenas como um diacrônico pêndulo, mas também em sua versão sincrônica do holograma. Eles são os dois ao mesmo tempo:

Nas palavras do karai mbyá que nos foram transmitidas por Clastres, o Um é o Mal, a imperfeição, a finitude, a incompletude. Todo “Um”, finalmente, é recusado pelo pensamento ameríndio, na medida em que este opera na relação entre “Um” e “não Um”, o que acarretaria uma “recusa radical” (Clastres, 2003, p. 233), sim, mas consistentemente dupla. Trata-se de recusar tanto a “divisão” quanto a “não divisão”, e não caberia afirmar, como o fazia Clastres, que se recusa o “poder” em nome da “liberdade” ou a “hierarquia” em nome da “igualdade”. Trata-se de mover-se no espaço-relação entre os polos, sem jamais fixar-se num deles, o que equivaleria

a resolver (abolir) a diferença pela identidade. “Nem identidade nem contradição, mas recusa propriamente: recusa de escolher, promovendo uma inquietude ontológica”, como diz Viveiros de Castro a respeito dos Araweté. (...) **Escolheram não escolher.** De modo que em seus mundos tudo é dois, porque tudo é relação e dois é condição, necessária e suficiente, de relação (Perrone-Moises, 2011, pp. 868, 872, grifo meu).

As fontes históricas demonstram que havia um intercâmbio entre os Guarani que habitavam os povos (*tava*) das missões jesuíticas e os que estavam imersos nas matas. Esse intercâmbio era de pessoas, mas também de práticas, movimentos e cosmologias – de resistências. A partir do que foi descrito nas páginas anteriores, é possível perceber que hoje há um processo análogo entre aldeias populosas e de grande potencial de articulação política e as pequenas e dispersas que conseguem manter fortalecido as práticas e as afecções do xamanismo mbya.

Nesse sentido, um aspecto que parece caracterizar a deriva histórica dos Guarani é essa relação entre modos contrastantes de organização política ao longo de seu vasto território e que marcou sua experiência como povo, passando pelas missões e a vida nas matas inacessíveis, até os dias de hoje e que, de certa forma, potencializa sua capacidade de resistência ao “fazer com que errem” (*-jeavy uka*) os movimentos da colonização na medida que os incorpora para se diferenciar deles.

Pois se são as grandes aldeias, repletas de Guarani articulados nos saberes técnicos dos brancos, como os professores, estudantes, lideranças que viajam etc., que têm mais condições de impulsionar o protagonismo de uma luta política guarani junto ao mundo *jurua*, apoiando os parentes que vivem mais afastados em pequenas aldeias no território, são justamente as pequenas *tekoa* camufladas em seus refúgios nas matas em que ainda resistem as frequentes e intensas noites na *opy*, conduzidas por fortes xamãs, nas quais os Guarani das grandes aldeias vão buscar fortalecimento para si e para seus jovens. Para, assim, seguirem como Guarani Mbya, na luta e na *opy* – *aguyjevete!*

Algumas páginas atrás, ao comparar a experiência dos isolados *tapyi* nas matas argentinas do vale do rio Cuña Piru, em Misiones, que resistem por meio de um xamanismo radical, chegamos à pergunta de como fariam, de como resistiriam os Guarani que estão nas populosas aldeias próximas a centros urbanos. Creio que as últimas reflexões sugeriram algumas respostas, e que passam pela compreensão desses dois modos, desses múltiplos dois modos, como experiências e movimentos concomitantes e interdependentes, que se complementam e produzem um ao outro. Um estar em dois lugares ao mesmo tempo. A esQUIVA seguirá.

Ao longo desse trajeto, ao analisarmos a relação política com a alteridade através dos conceitos de esquiva e engano chegamos a duas possíveis formulações de síntese. Uma, dentro do idioma da inconstância ameríndia e do dualismo em perpétuo desequilíbrio, trata da variação produtiva, muitas vezes concomitante, entre polos: o guerreiro e o pacífico, a grande e a pequena aldeia, esse “estar em dois lugares ao mesmo tempo”, que se expressa também na lógica do humor, da composição múltipla da pessoa e na noção dinâmica de território guarani. E a segunda, relacionada a essa, é pensar a ideia da esquiva e do engano como uma singular prática guarani da incorporação da alteridade, não para se homogeneizar a ela, mas, ao contrário, para desarmar capturas e seguir o movimento de diferenciação.

O investimento nessa prática sugere sua eficácia nesse contexto adverso marcado pelas forças da colonização e as ameaças contínuas oriundas do mundo dos *jurua*, como vimos no caso dos personagens do Capítulo 2, em que, de um lado, o personagem que remete a um demiurgo fraco e dependente da sorte indica a atual dificuldade de confrontação e instauração de uma nova ordem política, de outro, a forte figura do enganador aponta para a potência do engano e da esquiva como processos de insubordinação contínua.



Imagem 44 Mba'epuja kuery (músicos) conduzindo a caminhada



Imagem 45 "Peme'ê jevy ore'yvy (Devolvam a nossa terra!)

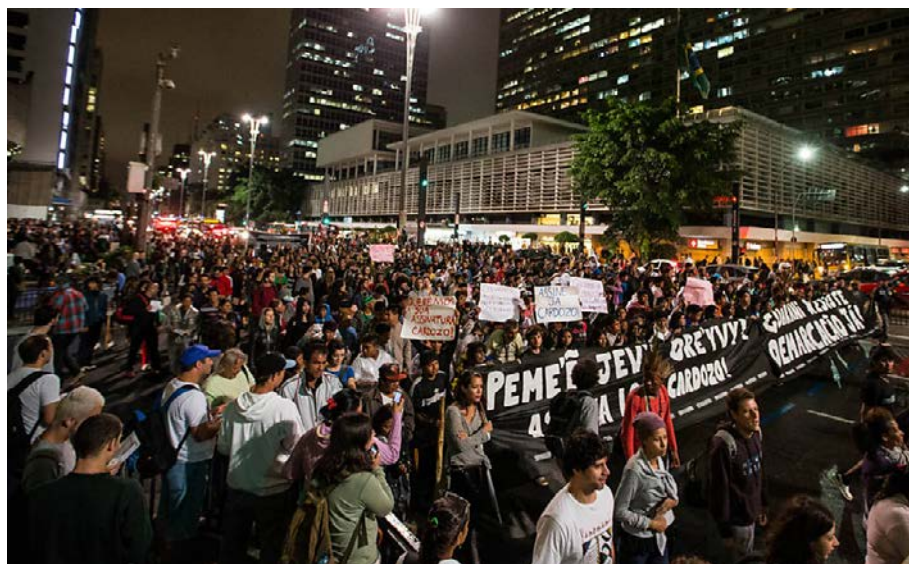


Imagem 46 Av. Paulista tomada



Imagem 47 *Xamoĩ kuery ojoguero'a* (nossos avós na luta)



Imagem 48 *Omoataxi*



Imagem 49 “Assina logo!”



Imagem 50 *Xondaro ruvixa* de volta de Brasília.
Dia da portaria declaratória conquistada.



Considerações finais

Como no movimento de uma roda de *xondaro*, no final, chegamos novamente ao início. Não só ao início do texto, na Introdução, mas também ao que remete o momento ali brevemente descrito: início de reflexões e percursos que, depois transformados pelos Guaraní, chegaram a estas páginas.

Em alguma noite de 2007, num ônibus percorrendo as infinitas retas das planícies argentinas e em direção aos contrafortes andinos, abro um livro, um presente de uma grande amiga que talvez já soubesse bem antes de mim que inícios e finais podem ser tão reversíveis quanto figura e fundo.

A obra *Dispersar el poder – Los movimientos como poderes antiestatales*, de Raúl Zibechi (2006), propiciou, naquele momento, palavras e ímpeto a um contexto de reflexões e militâncias cuja pertinência para mim só se fez crescer ao longo dos encontros que se seguiram.

Em uma pesquisa sobretudo etnográfica, Zibechi descreve e analisa a jornada de lutas bolivianas no início dos anos 2000, por meio da qual foram derrubados dois presidentes em um período de apenas três anos³⁰⁷, e que mais tarde culminaria na eleição de Evo Morales, fato que, no entanto, não entra na lista de resultados elogiosos do autor.

Espécie de refluxo estatal agindo na contramão da potência política indígena, a eleição de Evo e o novo Estado boliviano que reformou-se a partir dela não deixaram de reproduzir, em variados âmbitos, os vícios de seus predecessores. Trata-se de um ponto de vista crítico que, a despeito dos inegáveis e profundos avanços socioeconômicos do governo Morales, ecoou nos violentos conflitos que posteriormente eclodiram, opondo governo e povos indígenas, e gerados pela imposição de empreendimentos de cunho desenvolvimentista sobre territórios desses povos. Trata-se de uma triste semelhança com o que ocorria nessa mesma época no Brasil, apontando que os governos ditos progressistas na América do Sul estavam fundados sobre modelos econômicos que seguiam reproduzindo a lógica colonial exploratória sobre a terra e os povos ligados a ela.

O livro de Zibechi, além disso, enfatiza uma questão fundamental: se da mesma forma que, segundo P. Clastres, política não se limita a um sinônimo

³⁰⁷ “Los poderes aymaras no estatales nacen de territorios en los que funcionan máquinas comunitarias. O sea, mecanismos sociales que son desterritorializados y “descomunalizados” para ser utilizados por la sociedad en movimiento como formas no estatales de movilización y de creación de espacios colectivos en los que –más allá de discursos- funciona el “mandar obedeciendo”. Estos son los mecanismos que han permitido a la sociedad aymara, y a otros sectores sociales de Bolivia, desatar potentes movilizaciones que derribaron dos presidentes y derrotaron el proyecto neoliberal, sin crear estructuras estatales.” (Zibechi, 2006, p. 30)

de poder coercitivo, a luta anticapitalista e, em certo sentido, a própria perspectiva política da esquerda, não existem apenas segundo as formas e lógicas ocidentais.

As mobilizações políticas do povo Aymara nas periferias das grandes cidades bolivianas, conforme descritas por Zibechi, operavam a partir de dinâmicas próprias, não subordinadas à tradição de lutas da esquerda europeia, mas extremamente eficazes contra os modos centralizados do exército estatal. Assim, as táticas de guerrilha indígena, entre outras coisas, emulavam afecções animais³⁰⁸, realizando movimentos caracterizados por surpreender, atacar e dispersar antes que os lentos batalhões militares pudessem garantir retaliações. Esses movimentos, por sua vez, estruturavam-se a partir de organizações internas que replicavam o cotidiano familiar e a divisão de tarefas comunitárias, fazendo com que não houvesse contradição entre a luta e a vida.

Em meio as análises, Zibechi faz uma aproximação teórica entre P. Clastres e Marx, contrariando a clássica cisão da esquerda de matriz europeia entre anarquismo e socialismo. O autor de *O Capital* é evocado por meio de um pouco conhecido conjunto de correspondências com socialistas russos chamado de *O porvir da comuna rural russa*. Nesse diálogo, Marx (1980) atualiza suas formulações esclarecendo que o modo de vida comunitário dos camponeses russos não teria que ser suplantado por um processo de proletarização ou qualquer estágio associado a um etapismo histórico como panaceia à emancipação socialista – ao contrário, era nesse mesmo modo de vida comunitário que os socialistas deveriam buscar a inspiração, as formas relacionais e os elementos que contribuiriam para a superação do capitalismo.

A aproximação teórica entre esses dois célebres autores aparece também como uma das linhas condutoras do livro de Tible (2014), *Marx Selvagem*, que, além disso, explora como o pensamento marxiano, a exemplo do que foi citado anteriormente, atualizava-se a partir de uma relação etnográfica com as lutas sociais. Seja por meio da leitura da etnografia de Lewis Morgan sobre os Iroqueses norte-americanos, ou dos embates jurídicos que seguiu como jornalista da Gazeta Renana e que culminaram na proibição estatal da coleta livre de lenha pelos camponeses, ou ainda ao acompanhar o desenrolar das lutas anticoloniais, que demonstraram sua fundamental

308 “los ‘planes’ que el movimiento utilizó, o imaginó, para defenderse y atacar: pulga, sikititi, taraxchi y wayronko, entre los más destacados. De forma resumida, el plan pulga es una forma de bloquear caminos o calles por la noche, de forma rápida y retirándose al instante, similar a la picada de la pulga: miles en distintos lugares y simultáneamente. El plan wayronko (escarabajo de tierra), consiste en ‘marchas y bloqueos relámpago para distraer a las fuerzas represivas’, sin ruta o plan previo como el vuelo del escarabajo que no parece tener una dirección previsible. En el plan sikititi (hormiga colorada) las comunidades marchan ‘en línea’; por último, el plan taraxchi es la movilización masiva para estrangular las ciudades” (Zibechi, 2006, p. 83).

importância face o caráter reacionário do imperialismo, Tible demonstra como Marx incorporava o ponto de vista desses sujeitos “outros” para desenvolver suas análises e formulações teóricas. Creio que esse é um dos argumentos mais interessantes do livro de Tible: *Marx como antropólogo*. Isto é, como o princípio de *levar a sério a luta dos outros* – e as relações que estão aí imbricadas – é fundamental para o desenvolvimento da obra de Marx, apesar de tão negligenciado no marxismo, frequentemente cristalizado em doutrinas.

Não se trata aqui de promover revisionismos teóricos, corrigir interpretações ou reabilitar programas políticos, menos ainda de sustentar um olhar puramente empirista, mas simplesmente de atentar para a importância do que se pode apreender a partir dos modos dos outros de agir politicamente. Dessa maneira, as distintas formas de lidar com o poder coercitivo são capazes de revelar nossas próprias incapacidades não manifestas, aquilo que em nós, politicamente, “gira em falso”.

Se a classificação das formas políticas ameríndias (do período pré-colonial até os dias atuais) dá tanta margem a debate e discordância, talvez isso se deva não apenas à dificuldade inerente à proposta de uma linha evolutiva orientada, mas sobretudo à tentativa de caracterizar mundos alheios às nossas (ocidentais) *preocupações com identidades, essências, cristalizações e permanências*. (Perrone-Moisés, 2006, p. 8, grifo meu)

Mas o que seriam essas “nossas preocupações” senão também uma forma de lidar com o poder? É claro que não é possível generalizar e esquematizar essas condutas como se a política ocidental fosse homogênea – como tampouco é a guarani –, mas certamente tratam-se de posturas marcantes. Creio que, nesse sentido, cabe indagar como elas influem no amplo e plural campo político que costumamos chamar de “esquerda”. Pois, mesmo que isso pareça um tanto vago ou até desproposital, é a um breve diálogo com essa perspectiva política que dedico essas considerações finais.

Ao longo desta dissertação vimos como os movimentos guarani, principalmente a esquiva, constituem um modo eficaz em lidar com o poder coercitivo, operando a incorporação da alteridade ao menos tempo que reproduzindo diferenciações constantes. A eficiência dessas ambiguidades, atualizações e contrastes concomitantes e interdependentes sugerem, nas palavras de Sztutman (2012, p. 495, grifo meu), que “a maquinaria social indígena tem na *inconstância* uma importante arma cognitiva e política”.

Por outro lado, a incapacidade de usar positivamente essa inconstância parece ser justamente um “calcanhar de Aquiles” para essa esquerda pouco fluente para além de sua língua política natal, onde aprendeu a prestar reverência ao ideal do *Um*, de que falava P. Clastres, reproduzindo em si o poder coercitivo que julga combater. A esquerda no Brasil, como na maioria

da América, ainda é muito tributária dessa maneira demasiado identitária de agir politicamente e que podemos atribuir, *grosso modo*, a sua herança europeia e ocidental. Os próprios termos ocidente e esquerda compartilham lógicas similares em suas gêneses, relacionadas à cristalização de posições: “esquerda” é um termo oriundo da localização dos grupos mais radicais nos assentos na Assembleia da França revolucionária. Dessa forma, assim como “ocidente” (conforme já comentei³⁰⁹), “esquerda” também é uma metonímia de lugar de origem.

Um traço especialmente exacerbado na esquerda é a predileção por se definir por meio de uma profusão de “ismos”. Cada grupo, tendência, linha, partido e até movimento opõe-se, combina-se e fraciona-se em novas identidades cujos nomes terminam com esse sufixo. Não cabe neste trabalho, ainda mais em seu apagar das luzes, fazer qualquer tipo de etnografia do campo da esquerda, mas quero apenas sugerir como essas classificações têm em comum uma valorização de sua própria estabilidade, permanência – de sua identidade autossuficiente. Dessa maneira, seguem não modos dinâmicos, como a guerra tupinambá ou a esquiva guarani – meios de perpetuar a oposição reprodutora do *socius*, uma necessária tensão entre identidade e alteridade, interior e exterior –, mas sim princípios que tendem a se cristalizar e anular a relação com a alteridade.

O que deve soar mais bizarro à compreensão guarani sobre essa fauna de *ismos* da política *jurua* creio ser menos a ampla variedade de caracterizações do que a unidade excludente que essas classificações encerram: ou se é uma coisa, ou se é outra. E o “outro” é quase sempre uma estratégia errada ou pura má-fé – invalidando seus meios ou seus fins, respectivamente.

Trata-se de um olhar que muita vezes nos faz perder de vista o aspecto mais geral das relações de coerção, e que incide sobre o corpo. Como nos lembram os Guarani, a separação entre as pessoas e seus corpos – entre *nhe’ẽ* e *tete* (corpo) – não é outra coisa senão a própria causa de doenças e da morte, contaminando o tecido social. É nesse sentido que também nós devemos promover uma contínua dissolução das violentas e sistemáticas separações (*alienações*)³¹⁰ ocidentais – e hoje capitalistas – entre os sujeitos e as múltiplas aparições e modulações de seus corpos, que conhecemos por

309 Ver nota no item “Movimento”, no Capítulo 1.

310 “A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. Pense-se nos LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de desposseção corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva.” (Viveiros de Castro, 2016, p. 5). Não consigo deixar de ver aí uma forma ampla e ao mesmo tempo radical de aplicar os conceitos marxianos de alienação ou expropriação no âmbito da relação entre o proletário e seu trabalho (corpo), separados pelo Capital.

suas formas objetivadas: gênero, etnia, cultura, trabalho, território, espécie, e tantos outros elementos e relações que produzem os corpos ao mesmo tempo que são produzidas por eles, e que o poder político instrumentaliza como meio de coerção e subordinação.

Simultaneamente, todas as lutas que agem na contramão dessas separações, lutas de tantos povos e coletivos, têm de ser realizadas a partir de relações materiais e simbólicas que nos são herdadas, das quais não podemos simplesmente fugir, mas que tampouco são universais ou imutáveis – são, na verdade, incorporáveis como modo de sua própria transformação. Eis a lição da esquiva: diante da ameaça da coerção, é a postura ativa de incorporar virtualmente seu movimento, produzindo o engano, que poderá tornar vulnerável o próprio ataque.

Um “estar em dois lugares ao mesmo tempo” ou “fazer que vai pra lá, quando nada, vai é para cá!”, como ilustra a epígrafe desta dissertação, que é um trecho da resposta do EZLN ao clima de polêmica e incredulidade após o anúncio da provável participação nas eleições presidenciais mexicanas pelos zapatistas – esse movimento que é um singular encontro de mundos e exemplo de que a esquerda tem muito a aprender, ou melhor, a se transformar junto aos povos indígenas.

Termino, assim, as reflexões que compõe essa etnografia feita a partir do encontro com os Guaraní Mbya e seus movimentos. São reflexões que certamente estão longe de alcançar a riqueza dos pensamentos e ações que tive a feliz oportunidade de testemunhar e compartilhar um pouco, e sobre as quais há muito ainda que se poderia pensar – mais e melhor. De minha parte e por ora, como dizem durante os rituais na *opy*, “já está bom”. *Ha’eve’i ko*.

Lista de imagens

p. 13

Minha autoria, São Sebastião, 2012

p. 15

João Claudio Sena, São Paulo, 2013

Imagem 1 p.26

Mapa Território Guarani, dados reunidos pelo CTI, 2016

pp. 35 – 89

Animação em flipbook da dança do xondaro

Vitor Flynn Paciornik, 2016

Imagem 2 p.39

Tujakueve ojeroky - os mais velhos dançam
Joana Cabral de Oliveira, *tekoa* Tenonde Porã, 2012

Imagem 3 p.39

Xondaro ruvixa aplica cambalhota lateral
Minha autoria, *tekoa* Pirai, 2013.

Imagem 4 p.40

Exposição de fotos sobre encontro de *xondaro*
Vinícius Toro, *tekoa* Tenonde Porã, 2012.

Imagem 5 p.41

Salto (*opo*) durante roda de xondaro na *opy*
Vinícius Toro, *tekoa* Tenonde Porã, 2012.

Imagem 6 p.42

Roda de *xondaro* durante viagem
Minha autoria, *tekoa* Boa Vista, 2013.

Imagem 7 p.69

Xondaro Guaíra *pygua*
Wera Alexandre, *tekoa* Ko'ëju, 2013

Imagem 8 p.69

Xondaro Guaíra *pygua*
Wera Alexandre, *tekoa* Ko'ëju, 2013

Imagem 9 p.70

Rabeca (*rave'i*) na roda de *xondaro*
Minha autoria, *tekoa* Ytu, 2014

Imagem 10 p.70

Desafio da *xondaria ruvixa*
Wera Alexandre, *tekoa* Tenonde Porã, 2012

Imagem 11 p.70

Roda de *xondaria*
Arquivo Tenonde Porã, *tekoa* Tenonde Porã, 2012

Imagem 12 p.71

Xondaro ruvixa desafiando oponente
Wera Alexandre, *tekoa* Ko'ëju, 2013

Imagem 13 p.71

Ataque com o tronco e esquiva
Jan-Arthur Eckart, *tekoa* Tenonde Porã, 2012

Imagem 14 p.71

Músicos da Tenonde Porã (*mba'epuja kuery* Tenonde Porã *pygua*)
Minha autoria, *tekoa* Boa Vista, 2013

Imagem 15 p.87

Gêmeos dançando *xondaro*
Vinícius Toro, *tekoa* Ytu, 2015

Imagem 16 p.88

Seguindo o *xondaro ruvixa*
Vinícius Toro, *tekoa* Tenonde Porã, 2012

Imagem 17 p.118

Encenação de “Peru Rimã e o pássaro escondido sob o chapéu”
Extraído do filme *As aventuras de Perurimã*, Ascuri, 2013

Imagem 18 p.166

Ataque do *Xondaro ruvixa*
Vinícius Toro, *tekoa* Tenonde Porã, 2012

Imagem 19 p.166

Grupo de *xondaro* preparados para pressionar autoridades *jurua*
Wera Alexandre, *tekoa* Ko'ëju, 2013

Imagem 20 p.167

Xondaro durante ato de bloqueio da Rodovia Bandeirantes
Minha autoria, São Paulo, 2013

- Imagem 21** p.188
Ramificações fractais
abzu2, 2015
- Imagem 22** p.194
Xondaro conduzindo fila durante o *xarura*
Wera Alexandre, *tekoa* Ko'ëju, 2013
- Imagem 23** p.194
Desafios diante do portal (*okêroka*)
Wera Alexandre, *tekoa* Ko'ëju, 2013
- Imagem 24** p.194
Aguyjevete para a entrada
Wera Alexandre, *tekoa* Ko'ëju, 2013
- Imagem 25** p.195
Xondaro guardando o pátio da *opy*
Bartomeu Melià (2011), Potrero Guasú,
Paraguai, 1973
- Imagem 26** p.195
Assembleia da Comissão Guarani Yvyrupa
Rafael Nakamura, *tekoa* Tenonde Porã,
2016
- Imagem 27** p.239
Entre o litoral e o interior: dançando no
território
Fotomontagem de minha autoria. Original
de Jan-Arthur Eckart, *tekoa* Tenonde Porã,
2012
- Imagem 28** p.265
Roda de capoeira na *tekoa* Tenonde Porã
Eduardo Joly, *tekoa* Tenonde Porã, 2012
- Imagem 29** p.265
"Capoeira angola vem de lá... afro-brasileira,
indígena!"
Eduardo Joly, *tekoa* Tenonde Porã, 2012
- Imagem 30** p.265
Esquiva de angoleiro
Arte urbana, 2016
- Imagem 31** p.266
Ato na Bandeirantes (Pico do Jaraguá
ao fundo)
Minha autoria, São Paulo, 2013
- Imagem 32** p.266
Bandeirantes em chamas
Arquivo CGY, São Paulo, 2013
- Imagem 33** p.266
Xondaro Ruvixa
Gabriela Moncau, São Paulo, 2013
- Imagem 34** p.267
Dançando e cantando
Gabriela Moncau, São Paulo, 2013
- Imagem 35** p.267
Xondaria kuery
Minha autoria, São Paulo, 2013
- Imagem 36** p.268
Ato guarani anti-ruralista em parceria com
MST
Rafael Nakamura, São Paulo, 2014
- Imagem 37** p.268
"Que tipo de sociedade realiza tributos a
genocidas diante de seus sobreviventes?"
Paulo Whitaker, São Paulo, 2013
- Imagem 38** p.268
Xondaro kuery no Planalto Central
AFP, Brasília, 2014
- Imagem 39** p.269
Retomada da *tekoa* Kalipety
Daniel Pierri, *tekoa* Kalipety, 2013
- Imagem 40** p.270
Dançando no Pátio do Colégio
Caio Campos, São Paulo, 2014
- Imagem 41** p.270
Retomada simbólica do Pátio do Colégio
Vinícius Toro, São Paulo, 2014
- Imagem 42** p.271
Xondaro guarani na Abertura da Copa do
Mundo 2014
Luiz Pires, São Paulo, 2014
- Imagem 43** p.271
Grito de guerra
Minha autoria, *tekoa* Kalipety, 2014
- Imagem 44** p.281
Mba'epuja kuery (músicos) conduzindo a
caminhada
Eduardo Anizelli, São Paulo, 2014

Imagem 45 p.281

“Peme’ẽ jevy ore’yvy (Devolvam a nossa terra!)

Eduardo Anizelli, São Paulo, 2014

Imagem 46 p.281

Av. Paulista tomada

Eduardo Anizelli, São Paulo, 2014

Imagem 47 p.282

Xamoĩ kuery ojoguero’a (nossos avós na luta)

Eduardo Anizelli, São Paulo, 2014

Imagem 48 p.282

Omoataxi

Minha autoria, *tekoa* Kalipety, 2014

Imagem 49 p.283

“Assina logo!”

Minha autoria, *tekoa* Tenonde Porã, 2014

Imagem 50 p.283

Xondaro ruvixa de volta de Brasília. Dia da portaria declaratória conquistada.

Luiza Calagian, São Paulo, 2016

p. 284

Arquivo CGY, São Paulo, 2014

Bibliografia

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max (1985). *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.

AGUILERA, Domingues Adolfo (2010). “Prólogo”. *Perurima Rekovekue (Aventuras de Perurima)*. Assunção: Servilibro.

ALARCON, Daniela Fernandes (2013). *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. (Dissertação de mestrado em Ciências Sociais). Brasília: UnB.

ALBERT, Bruce (2002). “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de (2013). “Caipora e outros conflitos ontológicos”. In: *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28.

_____. (2008). “A fórmula canônica do mito”. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 147-182.

ASSIS, Valéria Soares de (2006). “A estética dos objetos Mbyá-Guarani e sua participação nas modalidades de trocas”. In: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia: saberes e práticas antropológicas: desafios para o século XXI. Goiânia.

AZARA, Félix de (2002 [1847]). *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edição digital baseada em: Buenos Aires, Editorial Bajel, 1943. Disponível em: <www.cervantesvirtual.com>. Acesso em: 18 set. 2016.

BARBOSA, Gustavo (2002). *A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. (Dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: PPGAS / Museu Nacional / UFRJ.

BARBOSA, Pablo (2014). “A ‘Terra sem Mal’ de Curt Nimuendaju e a ‘Emigração dos Caiuáz’ de João Henrique Elliott. Notas sobre os deslocamentos guaranis na segunda metade do século XIX”. *Tellus*. vol 24. Dossiê Especial Nimuendaju.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2008). “Oguerojera (desplegarse): La etnogénesis del Pueblo Mbya-Guarani”. *Ilha: Revista de Antropologia*. v. 10, n. 1, pp. 105-140, ago.

BERTHO, Ângela Maria de Moraes (2005). *Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e a Conservação da Natureza: uma perspectiva etnoambiental*. (Tese de doutorado). Florianópolis: UFSC.

BERTONI, Moises S. (1922). *La civilización Guaraní. Parte I: Etnología: origen, extensión y cultura de la raza Karaí-Guaraní y protohistoria de los Guaraníes*. Puerto Bertoni: Impreta y Edición “Ex Sylvis”.

_____. (1920). “Apercuethnographique preliminaire du Paraguay Oriental & du Haut Parana: égard surtout aux nations ou partialités indiennes les connues”. *Mémoire présenté au Congrès des Américanistes de Rio de Janeiro*. Puerto Bertoni: Impreta y Edición “Ex Sylvis”.

BOND, Rosana (1998). *A saga de Aleixo Garcia, o Descobridor do Império Inca*. Florianópolis: Insular.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco (1998). *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UnB, 11ª edição.

CABEZA DE VACA, Alvar Núñez (1987 [1542]). *Naufrágios e comentários*. São Paulo: L&PM.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana (2012). *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. (Tese de doutorado). São Paulo: PPGAS / FFLCH / USP.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana & KEESE DOS SANTOS, Lucas (2015). “‘Perguntas demais’: multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores guarani mbya”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & CESARINO, Pedro (orgs.). *Povos indígenas e políticas culturais*. São Paulo: Unesp.

CADOGAN, León (1997 [1959]). *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Assunção: Fundación León Cadogan / Ceaduc / Cepag.

_____. (1998 [1948]). *Gua’i rataypy. Fragmentos del folklore guaireño*. Assunção: Fundación León Cadogan / Cepag. Disponível em: <www.portalguarani.com/793_leon_cadogan/16330_guai_rataypy__fragmentos_del_folklore_guaireno__por_leon_cadogan.html>. Acesso em: 18 set. 2016.

_____. (1992). *Diccionario Mbya-guarani-Castellhano*. Assunção: Fundación León Cadogan / Ceaduc / Cepag.

_____. (1971). *Ywyrá Ñe'ery- Fluye del árbol la palabra*. Assunção: Centro De Estudios Antropológicos / Universidad Católica.

CÂMARA CASCUDO, Luis da (1954). *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (2009 [1981]). *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (1986). "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Anuário Antropológico*. v. 85, pp. 57-78.

CARRITHERS, Michael; CANDEA, Matei; SYKES, Karen; HOLBRAAD, Martin & VENKATESAN, Soumya (2010). "Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in Anthropological Theory, University of Manchester". *Critique of Anthropology*, v. 2, n. 30.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (2015). *Atlas das terras guarani no Sul e Sudeste do Brasil*. Disponível em: <<http://bd.trabalhoindigenista.org.br/livro/atlas-das-terras-guarani-no-sul-e-sudeste-do-brasil-2015>>. Acesso em: 18 set. 2016.

CICCARONE, Celeste (2001). *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. (Tese de doutorado). Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, PUC-SP.

CHAMORRO, Graciela (2008). *Terra madura, Yvy Araguayje: fundamentos da palavra guarani*. Dourados: Editora UFGD.

CLASTRES, Hélène (1978). *A terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre (2004 [1980]). *A arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (2003 [1974]). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (1995 [1972]). *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 34.

_____. (1990 [1974]). *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus.

COMISSAO GUARANI YVYRUPA (2016). “Jaguata Joupive’i: caminhando todos juntos”. *Povos Indígenas do Brasil 2011-2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

CRUZ, Joziane de Azevedo (2012). *Ñembosarai Pegua Mitã Kaiowá: brincadeira de Criança Kaoiwá*. (Trabalho de conclusão de curso). Dourados: UFGD.

DALLANHOL, Karia Maria Bianchini (2002). *Jeroky e Jerojy: por uma antropologia da música entre os Mbya-Guarani do Morro dos Cavalos*. (Dissertação de mestrado). Florianópolis: UFSC.

DANEY, Serge (1992). “Le travelling de ‘Kapo’”. *Trafic*. 4, outono, pp. 5-19.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1997 [1980]). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v.4. São Paulo: Editora 34.

_____. (1997b [1980]). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo: Editora 34.

_____. (2011 [1972]). *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34.

DOBRIZHOFFER, Martin (1967 [1783]). *Historia de los Abipones I: Resistência*. Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste / Facultad de Humanidades. pp. 151-191. Disponível em: <www.portalguarani.com/1673_martin_dobrizhoffer/13>. Acesso em: 18 set. 2016.

DOOLEY, Robert (2006). *Léxico Guarani, Dialeto Mbya*. Summer Institute of Linguistics. Disponível em:

<www.sil.org/americas/brasil/publcns/dictgram/GNDicLex.pdf>. Acesso em: 18 set. 2016.

DOUGLAS, Mary (1968). “The social control of cognition: some factors in joke perception”. *Man*. vol. 3, n. 3, pp. 361-376.

EDELWEISS, Frederico G. (1969). *Estudos tupi e tupi-guaranis: confrontos e revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira.

FAUSTO, Carlos (2008). “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*. vol. 14, n. 2, pp. 329-366.

_____. (2005). “Se Deus fosse um jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. *Mana*. vol. 11, n. 2, pp. 385-418.

_____. (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

FERNANDES, Florestan (2006 [1952]). *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Globo.

FERRERAS, Juan de (1716). *Historia de España: parte tercera*. Madri: Imprenta de Francisco de el Hierro.

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho (1942 [1557]). “Introdução e Notas”. In: *Hans Staden: duas viagens ao Brasil*. São Paulo: Publicações da Sociedade Hans Staden.

FREUD, Sigmund (1977 [1927]). “O humor”. *Obras completas*, v. III. Madri: Biblioteca Nueva, 1977, pp. 2997-3000.

GALLOIS, Dominique Tilkin (2001). “Essa incansável tradução”. Entrevista realizada por E. Schuler, F. Ferrari, R. Sztutman e V. Macedo. *Sexta-feira*, n. 6 [Utopia].

_____. (1988). *Movimento na cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo*. (Tese de doutorado). São Paulo: FFLCH / USP.

GARLET, Ivori José (1997). *Mobilidade mbyá: história e significação*. (Dissertação de mestrado). Porto Alegre: PUC-RS.

GOLDMAN, Marcio (2014). “Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda”. *Cosmos e Contexto: Revista Eletrônica de Cosmologia e Cultura*. v. 24, pp. 1-7.

_____. (2011). “O fim da antropologia”. *Novos Estudos Cebrap*. n. 89, pp. 195-211, mar. (Resenha de *A invenção da cultura*).

_____. (2006). *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

_____. (1999). “Lévi-Strauss e os sentidos da história”. *Revista de Antropologia*. vol. 42, n. 1-2, pp.223-238.

GOLDMAN, Márcio & LIMA, Tânia Stolze (2001). “Pierre Clastres, etnólogo da América”. *Sexta-Feira*. n. 6 [Utopia], pp. 291-309.

GONÇALVES, Marcelo (2011). *Éthos e movimento: um estudo sobre mobilidade e organização social mbyá guarani no litoral sul do Brasil*. (Dissertação de mestrado). Curitiba: UFPR.

GUARANIA, Felix de. (2012) *Perurima Ha Vyrorima Rekoasakue*. Assunção: Fondec.

_____. (2010). *Guaraní kuaareta: ñe'ëypy rechauka ñe'ë rekokatu kuaá – Enciclopedia Diccionario Etimológico-Gramatical*. Assunção: Fondec.

HEURICH, Guilherme Orlandini (2011). *Outras alegrias: parentesco e festas mbya*. (Dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: PPGAS / MN / UFRJ.

HOLBRAAD, Martin (2012). *Truth in motion : the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: University of Chicago Press.

KANGUÁ, Verá & POTY, Papa Mirĩ (2003). *A vida do Sol na Terra: Kuaray'i yw rupáre oiko'i ague*. São Paulo: Anhembi Morumbi.

KLEIN, Tatiane. M. (2013). *Práticas midiáticas e redes de relação entre os Kaiowá e Guaraní em Mato Grosso do sul*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor (1924). *Vom Roraima zum Orinoco*. v. 2. Berlim: Dietrich Reimer (Ernest Vohsen).

LADEIRA, Maria Inês (2014 [1992]). *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Unesp.

_____. (2008). *Espaço geográfico Guaraní-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: Edusp.

_____. (2007). “Notas etnográficas sobre o uso dos adornos corporais Guaraní-mbya na infância”. Porto Alegre: VII Reunião de Antropologia Mercosul, GT 45: Estéticas indígenas americanas. Manuscrito.

_____. (2006). “Depois da migração, o reencontro”. In: *Povos indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

LATOUR, Bruno (2004). “Which cosmos for which cosmopolitics? Comments on Ulrich Beck’s peace proposal”. Paper for common knowledge special issue of War and Peace, Ms.

_____. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.

LEHNER, Beate (2005). *Los Pueblos Guaraní del Paraguay Oriental*. Assunção. Disponível em: <<http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/lehnerlospueblosguaranidelaregionorientalpy.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2006 [1968]). *Mitológicas III: a origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (2004 [1964]). *Mitológicas I: o cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (1993 [1991]). *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1989). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.

LIMA, Tânia. Stolze (2008). “Uma história do Dois, do Uno e do Terceiro. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 209-273.

_____. (2005). *Um peixe olhou pra mim: O Povo Yudjá e a Perspectiva*. São Paulo: Ed. da UNESP/ISA/Nuti.

LITAIFF, Aldo (1999). *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbya-Guarani du littoral du Brésil*. (Tese de PhD) Montreal: Université de Montreal.

LOWIE, Robert H (1962 [1927]). *The Origin of the State*. New York: Russel & Russel Inc.

MACEDO, Valéria M. (2017). *O mundeú do mundo: predação e troca nas relações com os brancos*. (no prelo).

_____. (2011). “Jepota e aguyje entre os Guaraní: o desejo da carne e da palavra”. 35º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu.

_____. (2011b). “Vetores porã e vai na cosmopolítica Guaraní”. *Tellus*. ano 11, n. 21.

_____. (2009). *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guaraní na Serra do Mar*. (Tese de Doutorado). São Paulo: PPGAS / FFLCH / USP.

MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. “A parte de que se é parte. Notas sobre individualização e divinização (a partir dos Guaraní)”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 287-302

MACHADO, Roberto (1990). *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal.

MARX, Karl (1980). “El porvenir de la comuna rural rusa”. Cidade do México: PyP.

MELATTI, Julio Cezar (2010). *Outras versões de mitos craôs*. Disponível em: <www.juliomelatti.pro.br/mitoscraos.pdf>. Acesso em: 18 set. 2016.

MELLÁ, Bartomeu (2011). *Mundo guaraní*. Assunção: Servilibro.

_____. (2004) “La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas). Revisita Bibliográfica (1987-2002)”. *Revista de las Índias*. Vol. LXIV. n. 230. Assunção.

_____. (1990). “A terra sem mal dos Guaraní: Economia e profecia”. *Revista de Antropologia*, v.33. São Paulo: USP.

MELLO, Flávia C. (2007). “Mbyá e Chiripá: identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guaraní do Sul do Brasil”. *Tellus*. ano 7, n. 12, pp. 49-65.

_____. (2006). *Aetchá Nhanderukuéry Karáí Retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre Chiripá e Mbyá Guaraní*. (Tese de doutorado). Florianópolis, IFCH / UFSC.

MENDES, Mara Souza (2006). *Xondaro: uma etnografia do mito e da dança guarani como linguagem étnicas*. (Dissertação de mestrado). Tubarão: Programa de Pós-Graduação Ciências da Linguagem / Universidade do Sul de Santa Catarina.

MIMICA, Jadran (1988). *Intimations of infinity: the mythopoeia of the Iqwaye counting system and number*. Oxford: Berg.

MONTARDO, Deise Lucy (2002). *Através do “mbaraka”: música e xamanismo guarani*. (Tese de doutorado). São Paulo: PPGAS / FFLCH / USP.

MONTEIRO, John Manuel (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

MONTOYA, Pe. A Ruiz de (1876). *Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani, ó mas bien Tupi*. Viena / Paris, Faesy y Frick / Maisonneuve y Cia.

MORAIS, Bruno M. (2015). *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. (Dissertação de mestrado). São Paulo: PPGAS / FFLCH / USP.

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

NOELLI, Francisco (1999). “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘terra sem mal’”. *Suplemento Antropológico*. v. 34, n. 2, pp. 123-166.

PACIORNIK, Vitor Flynn (2016). *Xondaro*. São Paulo: Editora Elefante.

PACKER, Ian (2014). “Violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no Oeste do Paraná (1946-1988): Subsídios para a Comissão Nacional da Verdade”. São Paulo: CTI. Disponível em: <<http://bd.trabalhoindigenista.org.br/documento/viola%C3%A7%C3%B5es-dos-direitos-humanos-e-territoriais-dos-guarani-no-oeste-do-paran%C3%A1-1946-1988-sub>>. Acesso em: 18 set. 2016.

PAULA, Camila Galan de (2015). *Num mundo de muitos corpos : um estudos sobre objetos e vestimentas entre os Wajãpi no Amapá*. (Dissertação de mestrado). São Paulo: PPGAS / FFLCH / USP.

PEREIRA, Vicente Cretton (2014). *Aqueles que não vemos: etnografia das relações de alteridade entro os Mbya Guarani*. (Tese de doutorado). Niterói: UFF.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz (2011). “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia”. *Revista de Antropologia*. v. 54, n. 2 [Dossiê Pensar com Pierre Clastres].

_____. (2006). “Notas sobre uma certa confederação guianense”. Colóquio Guiana Ameríndia: etnologia e história, pp. 43-50. Ms.

PESQUISADORES GUARANI (2015). *Guata Porã: belo caminhar*. São Paulo: CTI / Iphan / CGY.

_____. (2013). *Xondaro Mbaraete: a força do xondaro*. São Paulo: CTI / Iphan / CGY.

PIERRI, Daniel Calazans (2016). “A caminho do Sol: cosmografias guarani”. (No prelo)

_____. (2014). “O dono da figueira e a origem de Jesus (Tupã Ra’y): uma crítica xamânica ao cristianismo”. *Revista de Antropologia*. vol. 57, n. 1, pp. 265-301.

_____. (2013). *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. (Dissertação de mestrado). São Paulo: PPGAS / FFLCH / USP.

_____. (2013b). “Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendaju”. *Revista Tellus*. vol 24, pp. 158-188 [Dossiê Especial Nimuendaju].

PIMENTEL, Spensy Kmitta (2012). *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. (Tese de doutorado). São Paulo: PPGAS / FFLCH / USP.

PISSOLATO, Elizabeth (2006). *Duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya-Guarani*. (Tese de doutorado). Rio de Janeiro: MN / UFRJ.

PRADELLA, Luis Gustavo Souza (2009). *Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica Guarani*. (Dissertação de mestrado). Porto Alegre: PPGAS / UFRGS.

PREZIA, Benedito (2008). *Os Tupi de Piratininga: Acolhida, resistência e colaboração*. (Tese de doutorado). São Paulo: PUC-SP.

RAMOS, Lorenzo; RAMOS, Benito; MARTÍNEZ, Antonio & MARTÍNEZ GAMBA, Carlos (1984). *El canto resplandeciente – Ayvu rendy vera : plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

SAIGNES, Thierry (2007). *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: Ifea / Embajada de Francia / Plural.

SANTILLI, Paulo (2006). “O riso castiga os costumes”. Colóquio Guiana ameríndia: história e etnologia.

SANTOS, Augusto Ventura dos (2015). *Políticas afirmativas no ensino superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani)*. (Dissertação de mestrado). São Paulo: PPGAS / FFLCH / USP.

SERAGUZA, Lauriene (2013). *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowá e Guarani de Aña à Kuña*. (Dissertação de mestrado). Dourados: UFGD.

SCHADEN, Egon (1974). *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Edusp.

SCHMIDEL, Ulrich (1836). *Viage al Rio de La Plata y Paraguay*. Buenos Aires, Imprenta Del Estado. Disponível em: <www.gutenberg.org/etext/20401>. Acesso em: 11 maio 2016.

SCHULER ZEA, Evelyn (2010). “Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico”. *Antropologia em Primeira Mão*. v. 119, pp. 1-27.

SILVA, Evaldo Mendes da (2007). *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. (Tese de doutorado). Rio de Janeiro: PPGAS / MN / UFRJ.

SILVESTRE, Célia Maria Foster (2011). *Entretempos: experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens*. (Tese de doutorado). Araraquara: Unesp.

SOARES, Olavo (2009). *O andarilho das Américas (Cabeza de Vaca)*. Ponta Grossa: UEPG.

SUSNIK, Branislava (1990). *Guerra. Trânsito. Subsistência (âmbito americano)*. Assunção: Manuales del Museo Etnografico Andres Barbero.

_____. (1980). *Los aborígenes del Paraguay. V. 2: Etnohistoria de los Guaraníes*. Assunção: Museo Etnográfico Andres Barbeiro.

_____. (1965). *El indio colonial del Paraguay*. Assunção: Museo Etnográfico Andres Barbeiro. Disponível em: <http://www.portalguarani.com/965_branislava_susnik/9664_el_indio_colonial_del_paraguay_1965__obra_de_branislava_susnik.html> Acesso em: 18 set. 2016.

SZTUTMAN, Renato (2015). *O desabrochar da palavra: sobre o encontro dos Clastres com os Guarani*. (no prelo).

_____. (2013). *Cosmopolíticas transversais: a proposta de Stengers e o mundo ameríndio*. Palestra. (mimeo).

_____. (2012). *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.

_____. (2009). “De nomes e marcas: Ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem”. *Revista de Antropologia*. vol. 52, n. 1.

TESTA, Adriana Queiroz (2014). *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. (Tese de doutorado). São Paulo : PPGAS / FFLCH / USP.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem (2001). *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

TIBLE, Jean (2013). *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume.

VINHA, Marina & Rossato, Verônica (2009). *Para ajeitar os Guarani e Kaiowá*. Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sitesanais/anais12/artigos/pdfs/mesas_redondas/MR_Vinha.pdf>. Acesso em: 18 set. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2016). “Os involuntários da pátria”. Disponível em: <www.academia.edu/25144372/OS_INVOLUNTARIOS_DA_PATRIA>. Acesso em: 18 set. 2016

_____. (2007). “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Novos Estudos Cebrap*. n. 77, pp. 91-126.

_____. (2004). “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti*. vol. 2, n. 1, pp. 3-22.

_____. (2002) *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*. v. 2, n. 2, pp. 15-144.

_____. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WAGNER, Roy (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (2010b). *Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?* São Paulo: Cadernos de Campo.

_____. (1991). “The Fractal Person”. In: GODELIER, M. & STRATHERN, M. (orgs.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1972). *Habu: the innovation of meaning in Daribi religion*. Chicago: Chicago University Press.

ZIBECHI, Raúl (2006). *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Filmografia

ASCURI (2013). *As aventuras de Perurimã*. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=PBdz6IYpZwU>. Acesso em: 18 set. 2016.

COLETIVO MBYA-GUARANI DE CINEMA (ORTEGA, Ariel; FERREIRA, Alexandre; FERREIRA Patrícia; BENITES, Germano; MORINICO, Jorge, VILHALBA, Cirilo & ORTEGA, Léo) (2011). *Bicicletas de Nhanderu*. Vídeo nas Aldeias. 46 min.

COLETIVO DE VÍDEO TEKOA TENONDE PORÃ PYGUA (2012). *Ojepota rai va'e regua: sobre aquele que quase se transformou*. 14 min. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=HTR8zgUt-o>. Acesso em: 18 set. 2016.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI); COMISSÃO GUARANI YVYRUPA (CGY); INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN) (orgs). (2001) *Orereko Mbaraeterã: Valorização do Mundo Cultural Guarani (Oficinas de difusão dos saberes artesanais guarani)*. DVD. 25 min.

FERREIRA, Alexandre Wera (2012). *Guairaka'i Ja: O Dono da Lontra*. CTI. 11 min. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=cvq7cZjIrk4>. Acesso em: 18 set. 2016.

ORTEGA, Ariel & FERREIRA, Patrícia (2011). *Desterro Guarani*. Vídeo nas Aldeias e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). 78 min.

ORTEGA, Ariel; Germano; MORINICO, Jorge & BENITES, Germano (2008). *Mokoi tekoa petei jeguata: "duas aldeias, uma caminhada"*. Vídeo nas Aldeias. 63 min.

PESQUISADORES GUARANI (2013). *Xondaro Mbaraete: a força do xondaro*. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=4FbUVwDwp9U>. Acesso em: 18 set. 2016.

TUPÃ MIRĨ, Vinícius; XAKA POTY, Luiza & KARAI XONDARO, Ruka (2015). *A todo povo de luta: rap Guarani Mbya*. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=uUvS8Gnbkwk>. Acesso em: 18 set. 2016.

CGY (2013-2015). *Vídeos da luta Guarani*. Disponível em: <<http://videos.yvyrupa.org.br/nossa-luta>>. Acesso em: 18 set. 2016.

