

Flávia Cristina de Mello

Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã:

Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os
Chiripá e Mbyá Guarani

Tese apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de
Doutora em Antropologia Social
pela Universidade Federal de
Santa Catarina.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Saez.

Florianópolis, junho de 2006.

Na minha reza
eu tava falando no Deus,
que é o pai nosso,
o Sol nosso,
para que sempre alumie bem,
para todas as crianças,
todo o mundo inteiro,
que tiver moradorzinho dos Guarani,
para que vai bem.
Então, tudo isso eu expliquei
na nossa língua,
para vocês escutarem daí.
Aonde tiver os Guarani,
em qualquer lugar,
para andarem tudo bem.
Então, no nosso caminho,
a estrada,
para que nós levemos a vida
sempre bem.
Oguatá porã tcherekey kuri
É isso que eu tava falando,
explicando na nossa língua,
rezando para nós ter coragem
toda a vida.
Para não se esquecer do nosso Deus.

(tradução livre da canção-reza cantada por Ernesto Kuaräy Pereira e registrada em fita cassete como uma mensagem a todos os Guarani, Cacique Doble, agosto de 2000)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que colaboraram na realização desta tese e na pesquisa que a subsidiou.

Aos meus interlocutores Guarani, que refletiram comigo temas e assuntos sobre sua cultura, com paciência e generosidade.

A meu orientador, Oscar Calavia Saez, que acompanhou o trabalho com interesse e atenção, agradeço a parceria, a orientação amiga e a confiança e estímulo a meu trabalho.

A Ângela Maria de Moraes Bertho e Juana Bertho Saez, esposa e filha de Oscar, pela amizade que me dedicaram todos estes anos, pelas conversas, caminhadas, visitas, etc.

A meus professores do PPGAS UFSC, pelos ensinamentos, diálogos e reflexões que dividiram comigo. À Profa. Dra. Jean Langdon, pelo diálogo travado desde o mestrado, quando me orientou, sobre xamanismo e cosmologia Guarani. Ao Prof. Dr. Rafael José Menezes Bastos, que me introduziu à várias problemáticas teóricas sobre etnologia indígena. Ao Prof. Dr. Sílvio Coelho do Santos, nosso principal mestre no assunto. A Profa. Dra. Antonella Imperatriz Tassinari, pelos profícuos diálogos sobre temas diversos.

A Dra. Maria Dorothea Post Darella, do Museu Universitário da UFSC, pela amizade, pelos ensinamentos, pela generosidade com que compartilha comigo seu vasto conhecimento sobre a cultura Guarani.

Aos colegas de trabalho de campo: Melissa Santana de Oliveira, Mariana Gama Semeghini, Maria Dorothea Post Darella, Ângela Maria de Moraes Bertho, Pedro Faria Gonçalves, Bruno Utermoehl, Nuno Orivaldo Nunes e Raoni Kriegel Kamayurá, pelas inúmeras parcerias, reflexões e trabalhos conjuntos.

A Silvia Maria de Oliveira e aos colegas da CAPI (Comissão de Apoio aos Povos Indígenas), vários deles acima citados, pelas parcerias de trabalho e de vida, incluindo Osmarina, Clóvis e Pietro Brighenti, do CIMI-Palhoça.

A Cristina Kriegel, funcionária aposentada da FUNAI, que me introduzui às aldeias Guarani do litoral sul de São Paulo, pela rica interlocução e por compartilhar comigo informações, livros e dados sobre a questão indígena e sua vasta experiência no contexto Guarani e xinguano. A Areton e Aluari, esposo e filho de Cristina, pela hospitalidade com que me receberam em seu lar.

A Raoni Kriegel Kamayurá, colega de campo, amigo e companheiro, pelo apoio, carinho e compreensão em todas as etapas deste trabalho.

A Zilma de Mello, Maria Salete Lustosa de Mello Baptista, mãe e tia, minhas primeiras orientadoras intelectuais, que me ensinaram a ler e que me transmitiram a curiosidade pelos livros, artes, música e pelo aprendizado de línguas. E por me apoiarem perante toda a família em minha decisão de me dedicar ao trabalho com a questão indígena.

A memória de minha avó, Lifonsina de Souza, descendente Krenak.

A memória de Eduardo Karai Guaçú Martins, um *nhanderu* Guarani.

Aos Guarani que me acompanham desde o início do trabalho e interagem diretamente com meu amadurecimento e compreensão de certos temas. Dos muitos nomes a serem lembrados, registro especialmente Adriana Kretchiu Moreira, Lúcia Djatchiuká Martins, Graciliano Werá Moreira, Érica Ywá da Silva, Siberiano Karai Moreira, Helena Djatchuiká Pereira, Nina Bento e Joel Kuaray Pereira, Ernesto Kuaray Pereira e Lurdes Ará Martins, Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Tupã Moreira e seus filhos e netos, meus amigos, anfitriões e hóspedes de tantos anos.

Aos professores Guarani das escolas das aldeias do sul e sudeste, pelos conhecimentos compartilhados durante as etapas do Programa de Formação de Professores Guarani do sul e sudeste do Brasil *Mbo'e kuaá*, pela extrema delicadeza e paciência com que interagem no processo de conhecer/ensinar/aprender.

Este trabalho não seria possível sem a colaboração de Adriana Kretchiú Moreira, coautora fundamental, que me auxiliou nas interlocuções, nas traduções e transcrições de fitas K7, no aprendizado da língua, na aproximação efetiva com algumas famílias da aldeia de Cacique Doble, etc. Seu apoio foi fundamental também para a aceitação de minha pesquisa por seu avô, o Eduardo Karai Guaçú Martins, a liderança espiritual da aldeia e pessoa central na rede social que posteriormente mapeei na pesquisa de campo de doutorado.

Este trabalho contou com financiamento parcial da CAPES e CNPq.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO : 11

1 O Campo de pesquisa : 13

2 Informações gerais sobre os Guarani : 23

CAPÍTULO I - *OGUATÁ PORÃ*: MIGRAÇÕES, VIAGENS E SONHOS : 28

1 A primeira visita à aldeia de Mbiguaçú : 30

2 Em busca de *Yvy mara eÿ*- A fundação e abandono da aldeia Yvy Mirim Djú : 33

3 *Oguatá Tekoá Ymã*- Vésperas de viagem : 43

4 A última visita à Cacique Doble : 49

5 O fim da aldeia e a migração para *Ka'atÿ*: 58

6 A morte do xamã: *Eduardo Karai Guaçú Martins omanã'i* : 63

CAPÍTULO II - *NHANDEVAKUERY RETARÃ*: AS ALDEIAS E AS FAMÍLIAS EXTENSAS, O PARENTESCO : 67

1 Categorias nativas e conceitos antropológicos sobre parentesco : 68

1.1 *Tcheretarã* - Família extensa : 68

1.2 *Nhemonguetá*- Casamento, incesto, localidade e lateralidade : 74

1.3 Terminologias de parentesco : 85

2 As famílias extensas e suas aldeias : 96

2.1 - *Nhande retarã*- As famílias extensas: genealogia e história : 105

2.1.1 O *sibling* Mariano : 105

2.1.2 Os Moreira e os Pereira : 110

2.1.3 Os Martins e os Silva : 114

3 Mbyá e Chiripá: Identidades Étnicas, autodenominações e descendências : 116

3.1 Descendências e construção de identidades étnicas : 121

3.2 Etnôminos X Autodenominações : 125

3.3 *Orerekó* - Guarani de verdade : 132

CAPÍTULO III - *DJERÁ KARAI, ORE RETARÃ*: XAMANISMO E PARENTESCO

1 As imbricações entre xamanismo e parentesco : 138

2 A concepção de um novo ser humano: Pessoa e Corporalidade : 143

3 *Orerery* - Onomástica : 157

4 *Odji Potá* - A perda da humanidade: Transformação, parentesco e afinidade : 163

CAPÍTULO IV - *PIÁ GUATCHÚ*: INICIAÇÃO, PODER E FACULDADES XAMÂNICAS : 176

1 *Djerá Karai* - Tornar-se *karai* : 176

2 *Mava'é Karaikuery* - Quem são os *karai* : 179

3 *Nhynroi Karaikuery* - Cinco Xamãs : 188

3.1 Eduardo Karai Guaçú Martins : 191

3.2 Lurdes Ara Martins e Ernesto Kuaray Pereira : 202

3.3 Alcindo Werá Tupã Moreira e Cunhá Karai Rosa Poty Djerá Pereira : 210

CAPÍTULO V - *NHANDERUKUERY*: DEUSES, PLANOS CÓSMICOS E ESPÍRITOS : 220

1 Auxiliares do *Piá Guatchú* : 220

1.1 *Yvyraidjá* - Animais e espíritos : 231

1.2 *Poã Guatchú* - Plantas e rituais : 231

1.2.1 *Petye* e os rituais de *opýredjaikeawã* : 231

1.2.2 *Avaty eté* e os rituais de *nhemongaraí* : 235

1.2.3 *Guasca* e os rituais de *opýdjeré* e busca da visão : 239

1.3 *Aetchara'u aetchá* - Sonhos e visões : 244

2 *Nhanderukuary* - Os deuses e seus múltiplos : 253

3 Planos cósmicos e Tempos da criação do universo : 259

4 A criação do mundo - Sol e Lua : 262

CONSIDERAÇÕES FINAIS : 275

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS : 281

LISTA DE IMAGENS

Mapa 1 - Território *Guarani*, com localização dos subgrupos *Mbyá*, *Chiripá*, *Nhandeva*, *Kaiowá* e *Chiriguano* : 27

Mapa 2 - Distribuição geográfica das aldeias referidas : 103

Imagem 1 - Pirografia: Sonho de *oguatá* - *Airton Garcia* : 28

Genealogia 1 - Genealogia da aldeia de *Mato Preto* (setembro de 2004) : 73

Genealogia 2 - Os descendentes de *Érica Ywá da Silva* : 199

Genealogia 3 - Os descendentes de *Eduardo Karai Guaçú Martins* : 199

Genealogia 4 - Família de *Lurdes e Ernesto* : 206

Genealogia 5 - Família de *Rosa e Alcindo* : 218

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Quadro descritivo das categorias terminológicas *Guarani* (consangüíneos) : 86

Quadro 2: Quadro analítico da terminologia de parentesco *Guarani* (consangüíneos) : 88

Quadro 3: Diagrama de classes geracionais de parentesco consangüíneo : 89

Quadro 4: Quadro descritivo da terminologia de parentesco (afins) : 90

Quadro 5 - Aldeias *Guarani* referidas no texto : 102

Quadro 6 - Nomes da composição do primeiro nome *Guarani* : 161

Quadro 7 - Nomes da composição do segundo nome *Guarani* : 162

RESUMO

Esta tese trata de parentesco e xamanismo Guarani a partir da ótica nativa de tais conceitos, onde constituição e transformação da pessoa colocam-se em evidência. Tomando os conceitos nativos de *djerá karai* (tornar-se karai) e *retarã* (parentes) utilizo xamanismo e parentesco para identificar uma rede social formada por trinta e cinco aldeias, focalizando os processos de aprendizado e atuação xamânicos de cinco *karaikuery* (xamãs) Guarani. Utilizando estas histórias de vida como estudo de caso, observo como tais processos interferem na constituição das clientelas xamânicas e na estruturação sócio-política de cada aldeia. Nesta dinâmica social, as identidades étnicas Mbyá e Chiripá emergem explicitando suas distinções e são abordadas da perspectiva das autodenominações. A partir do enfoque da corporalidade e parentesco analiso a constituição da pessoa, o sistema de nomeação e as potências de transformação do humano em suas manifestações mais evidentes, o *odji optá* (ligada à animalidade) e *aguydje* (ligada à divindade) e suas interações com o xamanismo. O processo de iniciação xamânica, as especialidades e hierarquia entre xamãs são tomados a partir das histórias de vida, de onde extraem-se os elementos para abordar temas da cosmogonia e cosmologia, os deuses e seus múltiplos, espíritos, plantas e animais auxiliares e a importância dos sonhos e das visões como meio de comunicação com outros seres e mundos.

Palavras-chave: Xamanismo, Parentesco, Transformação Mbyá e Chiripá Guarani

Lista de abreviaturas

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
AER - Administração Executiva Regional (da FUNAI)
AP - Antes do Presente
CAPI - Comissão de Apoio aos Povos Indígenas
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
COMIN - Conselho de Missão entre os Índios
ES - Espírito Santo
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MA - Maranhão
MS - Mato Grosso do Sul
PPGAS - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
PR - Paraná
RJ - Rio de Janeiro
RS - Rio Grande do Sul
SC - Santa Catarina
SP - São Paulo
TG - Tupi-Guarani
TI - Terra Indígena
UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina
UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas

INTRODUÇÃO

Aetchá Nhanderukuary Karai Retarã -

Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá¹ e Mbyá Guarani

Esta tese é resultado de uma pesquisa etnográfica sobre xamanismo e parentesco realizada entre os Guarani Mbyá e Chiripá do sul do Brasil. O texto apresenta as imbricações de temas como deslocamentos territoriais, sonhos, processos de formação xamânico, transformacionismo, corporalidade e pessoa no pensamento Chiripá e Mbyá Guarani.

Os dados que servem de base para as ponderações que levanto aqui foram colhidos por mim durante trabalho de campo de pesquisa etnológica entre os Guarani, desenvolvido entre 1997² e 2005. Nesses oito anos de pesquisa em aldeias Guarani, mapeei uma rede social que abrange 35 aldeias nos estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro.

O texto é produto de uma pesquisa dialógica, onde as estratégias de análise são isotópicas à interação com as pessoas das aldeias e aos acontecimentos em campo. Os contatos com meus interlocutores, iniciados quando eu estava ainda formulava as primeiras "perguntas de pesquisa", os tornaram coautores. Ainda hoje meus amigos e meus "avós" Guarani testam meus conhecimentos sobre a língua e a cultura Guarani, enquanto fiscalizam e

¹ Grafo *Chiripá* (e não *Xiripá*) seguindo a convenção dos professores bilíngües Guarani que participam do Programa de Formação de professores Guarani do sul e sudeste do Brasil. Igualmente, as outras palavras guarani usadas no texto seguem esta convenção.

² Iniciei meu trabalho de campo junto aos Guarani em maio de 1997, durante pesquisa para o curso Etnologia Indígena (ministrado pela Profa. Dra. Nádia Farage), na graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (Mello, 1997). Os Profs. Drs. Mauro W. B. Almeida e Robin Wright deram importantes colaborações ao projeto. Durante o mestrado pesquisei a concepção nativa sobre deslocamentos territoriais, migrações e territorialidade (Mello, 2001), sob a orientação da Profa. Dra. Jean Langdon.

orientam o que posso expor em meus trabalhos das informações que compartilharam comigo. Foram eles também quem me inseriram efetivamente nas redes de parentesco e reciprocidade. Com eles, aprendi a me conduzir nas aldeias e a perceber a "forma Guarani" de viver eventos e refletir sobre aspectos de sua organização social e cosmologia.

Engendrada para driblar o recorrentemente referido laconismo³ dos Guarani (os Guarani não gostam de falar sobre aspectos de sua vida cotidiana, sua forma de pensar, etc.) e poder abordar temas tabu como as acepções cosmológicas do xamanismo e do parentesco, a metodologia de pesquisa passou por uma "guaranização"⁴, aos moldes do que acontece com frequência com os aliados não guarani que se mostram abertos a construir uma comunicação e relação efetivas. Xamanismo e parentesco serão aqui analisados através das histórias de vida, relações de parentesco e atuações xamânicas de cinco *Karaiquery*⁵ (xamãs). A partir destas histórias, aspectos como a configuração atual das aldeias e das famílias extensas, a visão Guarani do parentesco, terminologias, noção de pessoa, onomástica, corporalidade, transformacionismo, sonhos, etc., serão abordados.

Obviamente, na cosmologia Guarani, xamanismo e parentesco apresentam inúmeras imbricações. Neste sistema de pensamento, não faz sentido a compartimentação de certos assuntos. A noção nativa de parentesco, *retarã* envolve um amplo contexto cosmológico, que abordarei no texto. O parentesco Guarani extrapola amplamente o parentesco social e biológico e é pensado em vários níveis. Extrapola a humanidade: não pode ser descrito nas dicotomias natureza X cultura (Viveiros de Castro, 1996) pois há alguns

³ Ver em Cavalcanti (1991) reflexões sobre o silêncio entre os Guarani nas relações com não-indígenas.

⁴ A "guaranização do outro é a algo como a "captura" de outros não-guarani (em outras esferas se aplica também a espíritos e animais) para suas relações de aliança, o que configura uma prática social relativamente comum.

⁵ *Karaiquery* é o plural de *Cunhá karai e/ou karai*, os termos nativos para designar os xamãs.

animais e espíritos que são parentes dos humanos. Extrapola a existência terrena dos seres humanos, pois assim como as *nhe'egue* (almas que vêm compor um novo ser humano), têm seus parentes no outro mundo e essas relações de parentesco continuam ativas durante a estada do *nhe'e* em *yvy vaí* (este mundo), da mesma forma, há parentes próximos que vivem em outros mundos e outros planos da sobrenatureza. O xamã, como mediador das relações entre os diferentes planos (Langdon, 1996), protege seus parentes, acionando e atualizando seus canais de contato extrahumano com deuses e espíritos, por vários planos cósmicos, através de sonhos, viagens e rituais, com o apoio de animais auxiliares, plantas de poder e objetos rituais.

1 O campo e a abordagem metodológica da pesquisa:

Como já referido, o campo de pesquisa é composto por 35 aldeias Mbyá e Chiripá Guarani⁶ no sul e sudeste do Brasil. Dezenove delas foram pesquisadas *in loco* e dezesseis foram visitadas ou referidas como locais de residência dos narradores em alguma fase de suas vidas. Este grupo de aldeias compõem uma rede social estruturada por relações de parentesco e reciprocidade, nas quais os xamãs são grandes articuladores de trocas. A

⁶ Distribuem-se por cinco estados, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro. As aldeias visitadas em Santa Catarina são: Mbiguaçú, Morro dos Cavalos, Massiambú, Tekoá Marangatu, Cambirela, Pindoty, Jaboticabeiras, Tarumã, Piraí, Morro Alto, Tapera (no litoral), Araçáí e Limeira, no interior. No Rio Grande do Sul: Cacique Doble, Mato Preto, Cantagalo, Koendju, Salto do Jacuí, Estrela Velha, Serrinha, Votouro e Nonoai. Em São Paulo: Sete Barras, Pindoty (em Pariquera-açú e Cananéia, litoral sul de SP). Algumas aldeias completam esta rede: Treze Tílias, Mbicaré, Araçáí, Ribeirão dos Óleos (TI Ibirama, SC), Yvy Mirim Idju (SC), Limeira (TI Xapecó, SC), Campo Bonito (RS).

Há um quadro que relaciona tais aldeias e um mapa que as localiza no capítulo II.

população total desta rede de aldeias gira em torno de 1.100 pessoas e por ela circulam pessoas, bens e saberes⁷.

A proposta temática da pesquisa de campo é analisar as imbricações entre organização social e cosmologia, através de uma etnografia que abranja aspectos particulares de uma aldeia ou da individualidade de um xamã, e ao mesmo tempo, registre padrões, tendências e identidades sociais coletivas. A interação dialógica com interlocutores em diferentes aldeias, percebendo consensos e discordâncias, mapeando as redes sociais que as compõem foi o primeiro passo para alcançar tal objetivo. Através das viagens entre as aldeias que fiz em companhia das pessoas, em especial com os xamãs que aqui apresento, tomei contato com suas reflexões sobre os sonhos e as viagens (ações fundamentais no fazer xamânico), pude observar as redes de parentesco que orientam estas viagens, ouvi histórias e assisti rituais em distintos lugares. Em meu trabalho de campo entre os Guarani, eu viajei tanto ou mais que um próprio Guarani por entre estas redes de aldeias e estas viagens deram-me perspectivas distintas de eventos semelhantes.

A etnografia exposta nesta tese quer retratar os Guarani atuais e compará-los a outros grupos indígenas e seus aspectos contemporâneos, afastando a tendência à comparações excessivas com os Guarani do passado, buscando um contraponto a "tradição" que vigorou no século XX⁸. Desde minha

⁷ É interessante observar que indícios arqueológicos apontam que a organização social Guarani pré colombiana era configurada por redes sociais pelas quais circulavam bens e técnicas. A literatura registra os termos *tava* ou *guará* como sendo os conceitos nativos da época para descrever tais redes (Noelli, 1996, 1998 e Soares, 1997).

⁸ Ciccarone (2001:11) constata que a literatura produzida sobre os Guarani "remete (mais) aos sistemas de idéias-valores dos seus autores" do que dos seus próprios personagens e/ou informantes. Segundo a autora, os interlocutores indígenas, quase sempre homens e dirigentes espirituais, não recebem, por parte dos autores- que ocultam as modalidades da sua interação cotidiana ao longo de sua pesquisa - estudos biográficos de peso. São personagens que permanecem no limbo da idealização, sem histórias de vida. A maioria dos estudos estabelece uma relação de autoridade com a tradição instituída, sem grandes inovações metodológicas e ainda amarrados aos grandes temas e personagens, enquanto, num pano de fundo, ainda aparece uma coletividade orgânica sem vida cotidiana, sem pluralidade e sem voz." (...) "é

primeira estadia em uma aldeia Guarani, marcou-me o fato dos Chiripá e Mbyá da aldeia de Cacique Doble, no oeste do Rio Grande de Sul, me parecerem à primeira vista, muito mais ricos culturalmente do que os Guarani descritos por Egon Schaden em textos clássicos, como "Aculturação Indígena" (Schaden, 1969) ou "Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani", (Schaden, 1974) por exemplo. A mim, aos meus olhos iniciantes e ingênuos etnograficamente, revelou-se uma sociedade bem distinta dos índios "aculturados" que conhecia da bibliografia. Eu via uma sociedade indígena com forte estruturação social e enorme plasticidade e dinâmica social, que os permitia driblar rapidamente adversidades políticas e econômicas do entorno. Não eram aqueles índios exóticos, segregados do resto das Terras Baixas ameríndias, apartados do universo indígena amazônico, herdeiros de um sincretismo entre a cultura cristã missioneira e elementos de uma religião indígena, que eu esperava encontrar, conforme a imagem que havia construído através das minhas leituras sobre o período missioneiro, obrigatórias para quem se aventura neste "*mare magnum*" (Schaden, 1987) que é bibliografia sobre os Guarani. Os Guarani do século XXI estão sendo recolocados no universo teórico-analítico da antropologia das sociedades ameríndias e esta tese quer ser uma contribuição para essas discussões.

A sociedade Guarani mantém características culturais que a conecta integralmente ao contexto Tupi-Guarani, apesar do intenso contato com as sociedades ocidentais nos cinco últimos séculos, e de ser um dos mais antigos grupos indígenas contatados desde a invasão européia. A continuidade cultural que o grupo Guarani apresenta no decorrer de sua história tem na língua *locus* central. A importância da palavra dentro do sistema cosmológico aponta a

surpreendente constatar que nessa imensa literatura a escassez de pesquisa de campo, que na sua maioria, tem mantido um interesse bastante marginal nas formas de sociabilidade cotidiana e nas modalidades de intervenção e interlocução dos antropólogos ao longo da pesquisa de campo."

razão de tal relevo. A linguagem, a língua que se fala, a palavra, são marcadores cosmológicos de identidade, como acontece também entre outros povos indígenas (Viveiros de Castro (1986 e 1996), Lima (1996), Farage (1997), Gow (1997)). O *corpus* mitológico é outro elemento deste conjunto de continuidades, do qual há registros fundamentais para a etnologia Guarani, como Nimuendajú ([1914] 1987) e Cadogan ([1959] 1992), entre outros.

A etnografia Guarani recente têm buscado atualizações fundamentais para análises de movimentos migratórios, olhados a partir de seu aspecto xamânico (ver Darella 2004, Ciccarone 2001). Nas duas últimas décadas do século XX, o estudo do xamanismo e da cosmologia Guarani a partir de pesquisas etnográficas toma impulso, sendo referência o trabalho de Ladeira (1992), Ciccarone (2001) e Montardo (2002). As conexões entre a organização social e a cosmologia também começam a serem desbravadas em artigos e teses, como em Pereira (2004), Pissolato (2003), Mello (2002), por exemplo. A infância Guarani também foi objeto de reflexões recentes, em Larricq (1993), Ferreira (2002) e Santana de Oliveira (2004).

Diante deste contexto teórico-metodológico, minha estratégia de abordagem etnográfica iniciou-se com a aproximação a um grupo de famílias, buscando perceber sua dispersão entre aldeias e abordei o tema dos deslocamentos territoriais através de uma leitura etnográfica dos eventos ocorridos e das narrativas e explicações que as pessoas produziam sobre seus deslocamentos. Naquela oportunidade, a escolha do tema dos deslocamentos e migrações deveu-se à constatação de que apesar dos deslocamentos territoriais figurarem como um tema clássico para a etnologia Guarani, não há tantas etnografias subsidiando as discussões sobre eles. A literatura produzida a respeito dos deslocamentos, associados frequentemente à noção da "busca da Terra sem mal" são carro-chefe da produção sobre esses índios e especialmente abundante no século XX. Gerou amplos debates, porém,

travados com base em raras etnografias, sendo *Lendas de criação e destruição do mundo* de Curt Nimuendajú (1987) a principal delas. A esta tradição poderíamos filiar as obras de Metraux (1927), Helene Clastres (1978) e Pierre Clastres (1978)⁹.

A metodologia de pesquisa capaz de dar conta das múltiplas acepções trazidas pela análise das conexões entre parentesco (pensado de uma ótica mais xamânica que puramente messiânica) com os deslocamentos territoriais, migrações ou mobilidade Guarani¹⁰, exigia o conhecimento de distintas aldeias, rotas de viagens, histórias de vida. Tomando a dispersão espacial destas famílias extensas como referência para meu deslocamento dentro da rede social de aldeias por elas configurada pude observar vários aspectos da organização social Guarani de perspectivas distintas. Entre os temas que recortei, a observação das redes de parentesco e de como elas orientam os deslocamentos, sintetizadas no conceito "terra de parentes" (Mello, 2001), a maneira com que as pessoas constroem suas identidades étnicas num contexto de deslocamentos, coabitações e intercursos matrimoniais efetivados por muitas gerações de Chiripá e Mbyá nas aldeias Guarani, as histórias de vida, narrativas e rotas migratórias, foram explorados na dissertação de mestrado.

⁹ Os deslocamentos territoriais ou migrações Guarani são tema de textos clássicos e estiveram associados à busca da terra sem mal em autores que fundam a etnologia Guarani, como Nimuendajú (1987), Metraux (1927), Schaden (1969) e (1974), Hélene Clastres (1978), Melià (1990), Diaz Martinez (1991) entre vários outros. Apesar da maioria dessas análises abordarem os aspectos mitológicos e/ou cosmológicos dos mesmos, suas conexões com a organização social, o parentesco e territorialidade são pouco exploradas.

¹⁰ Obviamente, essa conexão entre parentesco e território não é novidade para a teoria antropológica. Tal interconexão já aparece em conceitos desenvolvidos nas primeiras décadas do século XX, como o conceito de "*societas*", que define sociedades nas quais o governo é organizado a partir do parentesco, desenvolvido por Morgan em *Sociedade Primitiva* (1981) ou no conceito de "sociedades sem estado", nas quais é o sistema de parentesco que regula as relações entre os segmentos territoriais, desenvolvido por Fortes e Evans-Pritchard em *African Political Systems* (1970), por exemplo. Porém ficou marginal nos estudos sobre migrações Guarani.

Na pesquisa de doutorado, a abordagem metodológica foi construída a partir desta trajetória de aprendizado etnográfico. Meus interlocutores figuram na pesquisa como pessoas reais, com todos os aspectos de suas subjetividades que pude perceber (evidentemente com o filtro intrínseco de minha própria subjetividade). Minha etnografia não busca perceber mudanças e/ou continuidades entre ideologias e condutas de pessoas do meu campo e outras pessoas Guarani já pesquisadas em tempo pretérito (o que muitos competentes autores já o fizeram); quer fundamentalmente aprofundar o conhecimento sobre eventos contemporâneos.

O aprendizado da língua foi outro passo decisivo na minha caminhada de pesquisa. Na maioria das aldeias o monolinguismo é característico. A língua portuguesa é ouvida apenas quando há interlocutores não-indígenas¹¹. O aprendizado da língua é indispensável para conseguir atingir certos níveis de compreensão dos eventos observados e das conversas e histórias coletadas. Depois de muito tempo de diálogos lacônicos, consegui estabelecer um nível de comunicação satisfatório, podendo compreender a maior parte das falas quando os interlocutores querem ser compreendidos. Se não querem, sofisticam o vocabulário e aceleram a dicção, estratégia suficiente para me excluir de certos assuntos. Os que são bilíngues falam em português sempre que se referem a assuntos *djurua*¹², questões de política externa, amenidades

¹¹ O uso da língua portuguesa é raro em grande parte das aldeias em que estive. A língua guarani é falada por todos os moradores das aldeias, com algumas exceções (como nos casos de recente "guaranização" de mestiços ou cônjuges não Guarani, por exemplo). Todas as crianças de uma aldeia são educadas em guarani, mesmo que seu pai ou sua mãe não sejam Guarani. O português passou a ser ensinado à todas as crianças apenas recentemente, com a implantação de escolas indígenas nas aldeias Guarani, pois até então, somente alguns jovens eram treinados para interagir com não-índios e ir às cidades. Estes eram os mais competentes falantes da língua nacional. A escolarização das aldeias Guarani no litoral de SC começa no final de década de 1990 e consolida-se nos primeiros anos deste século.

¹² O termo "*djurua*" é uma categoria que designa todas as pessoas da sociedade envolvente, chamadas de maneira abrangente de "brancos". Contudo, se na fala cotidiana se deseje

sobre acontecimentos nas cidades, rotas de viagem, etc, ou quando não deve haver mal-entendidos em algum tema. Nas cidades costumam usar apenas o português, especialmente em ônibus, centros comerciais, locais onde pessoas desconhecidas ficam muito próximas¹³. Porém, nas aldeias, as conversas corriqueiras ou a comunicação cotidiana que aconteciam quando eu passava longas temporadas hospedada em alguma casa eram feitas em guarani. Algumas pessoas preocupavam-se em traduzir idéias em alguns momentos, para ver se eu estava acompanhando a conversa, mas a maioria se divertia em avaliar minha compreensão fazendo perguntas indiscretas ou galhofeiras, rindo invariavelmente da minha reação¹⁴. Me ensinar Guarani tornou-se uma diversão para algumas famílias.

Nos primeiros anos de interação com algumas famílias, as pessoas se contentavam em saber que eu estava fazendo uma pesquisa para a universidade, da qual resultaria em um texto, que se referiria às histórias que eles me contavam, e que aquilo servia para que os outros *djuruá* pudessem saber coisas sobre os Guarani. No início da pesquisa, as narrativas eram construídas como mensagens aos não-Guarani. Com o passar do tempo, alguns assuntos foram ganhando novas cores e maior densidade. Alguns de meus interlocutores passaram a fazer reflexões sobre temas da cultura Guarani correlatos aos meus temas de interesse. Passaram a refletir sobre quais aspectos de sua cultura e suas vidas estão dispostos a expor e por quais razões. Tornaram-se exigentes e atentos aos meus entendimentos e desentendimentos sobre o que me estava sendo dito.

especificar características fenópticas para o indivíduo, se diz "*djuruá kamba*", para pessoas de pele escura e "*djuruá idjúi*" para os "galegos", pessoas de cabelo claro.

¹³ Os Guarani não gostam de chamar atenção nas cidades. Andam "disfarçados de branco" e a maioria das pessoas com que interagem não percebem sua identidade indígena.

¹⁴ Quando comecei a entender algumas palavras e responder a perguntas básicas, passaram a me forçar a falar e responder em Guarani, numa didática que muito os divertia. Ao me ouvir falar em guarani riam sempre de qualquer erro e nunca o corrigiam. Contudo, simplificavam o vocabulário quando queriam ser entendidos por mim.

Com o estreitamento de relações decorrentes deste processo, passei a ser convidada a intermediar demandas com instituições governamentais, aconselhar, traduzir, colaborar no entendimento de questões diversas relativas "ao mundo dos *djuruá kuery*" ¹⁵. Foi com a construção deste lugar para minha pessoa dentro desta rede de aldeias que minha presença começou a fazer sentido para a maioria das pessoas.

As subjetividades e o viés de gênero é um ponto distintivo deste trabalho. Minhas interações mais frequentes e as relações em que conquistei mais intimidade foram com mulheres. O ponto de vista que trago da sociedade Guarani é, em grande medida, o ponto de vista de algumas mulheres Guarani. Junto aos *karaikuery* com que convivi, Rosa Poty Pereira foi com quem mais convivi em momentos cotidianos, na aldeia e na estrada. Além disso, as principais interlocutoras da minha faixa etária (Adriana Kretchiú Moreira e Marines Takuá da Silva) tornaram-se minhas amigas pessoais, o que conferiu a nossas conversas intimidade e troca de reflexões sobre as coisas do mundo. Adriana refletiu muito sobre sua própria vida, sobre as mudanças por que passou nos últimos anos e em como isso refletiu-se na vida que ela tem hoje, em parte talvez, estimulada pelas constantes conversas e reflexões sobre as

¹⁵ Parte das minhas "miçangas", as moedas de troca que pude oferecer às aldeias que me acolheram, foi assessorar as lideranças no diálogo com órgãos governamentais. Convites inicialmente facultativos, estes assessoramentos nas interações com a sociedade envolvente passaram a ser entendidos como minha principal função pelas lideranças das aldeias nas quais passei mais tempo. Ávidos por pessoas que "não fossem mandadas do governo", as lideranças arrebanham interlocutores considerados confiáveis para auxiliarem nas interações com "mundo dos brancos". Com o passar dos anos, a minha presença nas aldeias foi tornando-se instrumental para as famílias e lideranças, na medida em iam observando minha conduta e avaliando em que medida eu poderia auxiliá-los nas traduções sobre maneiras de ver o mundo e questões ligadas à legislação e códigos de conduta social entre as aldeias e o meu mundo de origem. A coordenação do GT de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guarani de Mato Preto, a colaboração com o GT de Redelimitação da Terra Indígena Morro dos Cavalos, o acompanhamento dos processos demarcatórios das aldeias do norte de SC, o acompanhamento do processo de implantação de escolas indígenas nas aldeias de SC e a docência no Programa de formação para a educação escolar Guarani na região sul e sudeste do Brasil *Kuaa-mbo'é* (conhecer-ensinar), são alguns dos trabalhos em que participei durante trabalho de campo.

histórias de vida de seus avós e tios, que ela me ajudava a sistematizar. Para ela, uma boa metáfora da vida de um Guarani é o caminhar numa estrada. Em 2003, quando ela chegou a Mbiguaçú, eu a perguntei se ela estava estranhando a mudança de aldeia, ela me respondeu: "A vida do Guarani nunca pára. Em cada *taperadjá* (encruzilhada, bifurcação do caminho) alguma mudança virá, mesmo quando a gente não sai do lugar". Adriana, hoje com 29 anos, nasceu e viveu parte da sua vida em Cacique Doble, onde casou-se e teve uma filha. Atualmente, mora na aldeia de Mbiguaçú com seus pais, tem um novo companheiro, é professora da escola indígena, é parteira, já participou de um curso de formação para agentes de saúde indígena e atualmente participa do Programa de Formação para professores Guarani do sul e sudeste do Brasil. Ela tem potencialidades para ser uma *cunhá karai* (xamã), mas ainda não sabe se receberá todos os nomes necessários para isso. A vida dela mudou muito desde a primeira vez em que conversamos¹⁶. E algumas mudanças em nossas vidas advieram em decorrência de outras mudanças. As reflexões de Adriana sobre o *djurua rekó* (jeito, sistema, mundo do "branco") amadureceram a partir de nossas conversas, assim como eu tive acesso a assuntos e informações do sistema cosmológico Guarani que jamais teria sem ela. Hoje ela tem refletido comigo sobre o processo de confecção de meu trabalho e avaliando em que medida minhas perguntas suscitaram também nela curiosidade e avanço na compreensão de muitos aspectos da cultura Guarani.

Portanto, valendo-me do viés das subjetividades, de olhares femininos, do lugar da criança, venho oferecer um contraste a etnografias que registram as palavras de homens, líderes políticos e religiosos, em detrimento da perspectiva das mulheres, das crianças, dos não falantes de português, etc.

¹⁶ Para uma biografia de Adriana, ver "Entrevista com Adriana Kretchiú Moreira", (Mello, 2004).

Por tudo isso dito, esse texto quer tratar a mudança como inerente à vida. O exercício etnográfico aqui realizado mostra como os Guarani colocam-se diante do novo, da mudança, do devir. E me pôs diante de aspectos da realidade de famílias pertencente a este antigo povo indígena, que se orgulha de sua antiguidade, mas que busca incansavelmente pelo novo e o domestica, tornando-o parte de sua história dinâmica. É a partir do dia-a-dia de uma aldeia, dos problemas cotidianos das famílias, das suas diversões prediletas, da maneira de pensar o mundo, seus hábitos, seus sonhos, sua profunda religiosidade, sua alegria de viver neste mundo que analiso alguns temas teóricos aqui indicados.

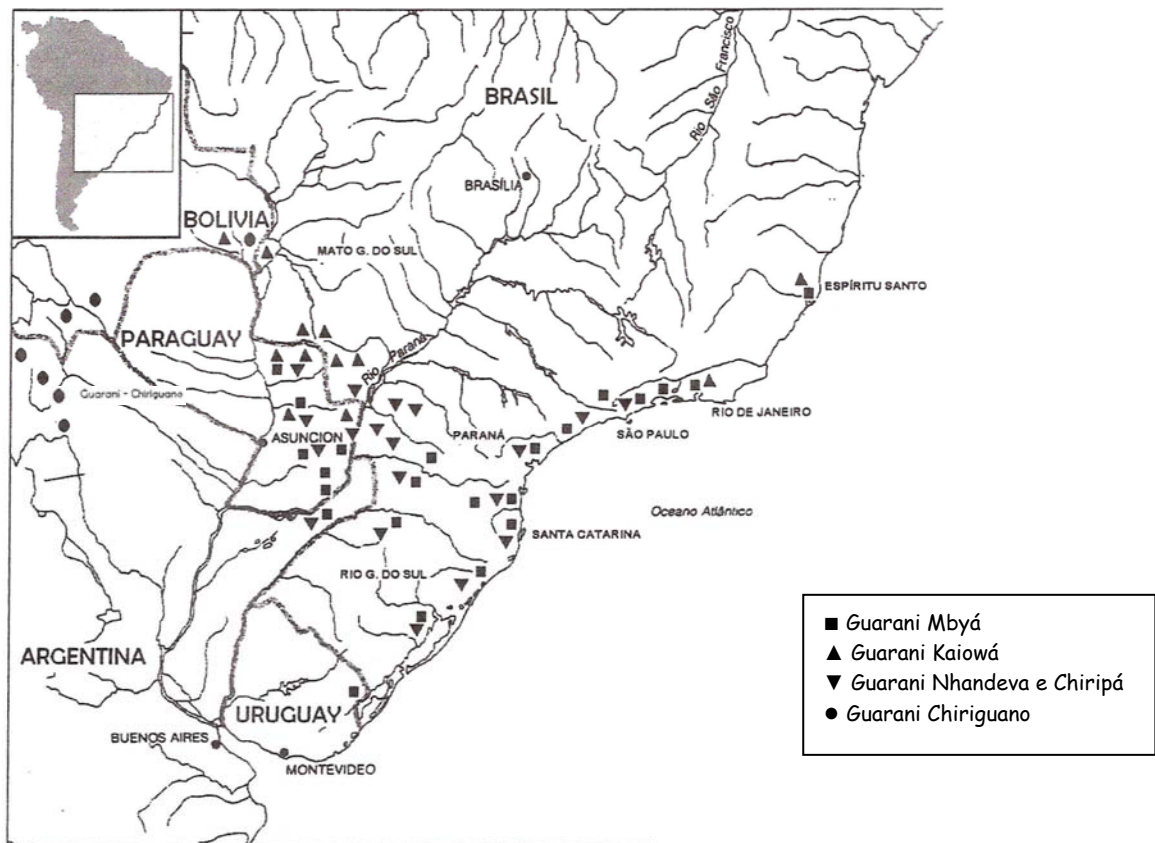
Se o Guarani vive entre o divino e o animal, se sua luta constante consiste em não sucumbir à decadência inerente as coisas mundanas, que devem ser encaradas sempre com cautela, contudo, a existência humana com toda a sua imperfeição e todo o sofrimento é considerada um grande presente dos deuses, e como tal é vivida com alegria e gratidão pelos Guarani.

2- Sobre os Guarani:

Os Guarani reúnem o maior contingente populacional indígena do Brasil, com uma população transnacional que supera 65 mil pessoas, segundo estimativa de Assis e Garlet (2004:45). Possuem uma das mais longas e documentadas histórias de contato com as frentes colonizadoras européias. Habitam um território tradicional que abrange do litoral do continente às bacias dos rios Paraná e Uruguai, espalhando-se por todo o cone sul do continente. As fronteiras impostas pelo surgimento dos estados nacionais fragmentaram o extenso território de ocupação não exclusiva, mas a circularidade característica deste grupo corroborou com a manutenção de uma efetiva unidade cultural e lingüística dentro deste espaço físico que une as aldeias espalhadas dentro deste território.

A cultura Guarani tem origens milenares nas Terras Baixas da América Latina. Dados arqueológicos nos indicam que este tronco lingüístico-cultural desenvolveu-se no centro da América do Sul, na região Amazônica, e expandiu-se, passando pelo centro do continente, às margens do Rio Madeira e em direção sul até toda a extensão das bacias do Paraná e do Uruguai. Neste processo de expansão, originaram-se distintas sociedades, que por sua vez, expandiram-se territorial e lingüisticamente em consecutivos processos migratórios. Na parte meridional do continente da América do Sul, uma rede de inúmeras aldeias pertencentes a este tronco cultural Guarani consolidou uma civilização demográfica, sociológica e culturalmente complexa, que viveu seu apogeu em torno de 2000 anos atrás. No começo do século XVI, alcançavam um contingente populacional de dois milhões de pessoas ou mais, segundo estimativas (Noelli, 2004:17). Desses e de outros grupos Guarani que coexistiram no tempo e/ou no espaço descendem os grupos Guarani atuais.

Mapa 1 - Território Guarani, com localização dos subgrupos Mbyá, Chiripá, Nhandeva, Kaiowá e Chiriguano



Fonte: Calavia Saez (2004: 12)

No aspecto lingüístico, o guarani pertence à família lingüística Tupi-Guarani, que por sua vez é uma ramificação do tronco da grande família Macro Tupi, ou Proto Tupi. O Tupi é o maior e mais bem conhecido tronco das línguas indígenas brasileiras. Ele é composto atualmente por cerca de dez famílias, sendo a Tupi-Guarani uma delas. Atualmente no Brasil há cerca de vinte línguas derivadas da família lingüística Tupi-Guarani, das quais uma dessas ramificações deu origem ao guarani arcaico, segundo o especialista em lingüística indígena Aryon Rodrigues (Rodrigues, 1986 e Teixeira, 1995). A língua guarani é estruturada lingüisticamente há séculos e falada ainda atualmente por milhares de pessoas em toda a América do Sul. Pertence a uma das maiores matrizes culturais dentre o panteão cultural de etnias dos povos nativos da América do Sul, tendo inclusive *status* de língua oficial no Paraguai. Assim, o idioma guarani e suas derivações dialetais faladas atualmente pelos Mbyá, Chiripá, Nhandeva, Kaiowá, Paim, entre outros, são idiomas derivados desta língua de origem milenar.

O território de ocupação Guarani constituído desde antes do período pré-colonial abrange aproximadamente 1.200.000 Km², situado entre a costa Atlântica e as bacias dos Rios Uruguai, Paraná e Paraguai, no eixo leste-oeste e o trópico de Capricórnio e o Rio Prata, no eixo norte-sul (La Salvia e Brochado, 1989). Este território tradicional constitui uma região transnacional onde hoje se localizam vários estados do território brasileiro e outros países da América do Sul, que sobrepuseram seus limites sobre este território original, fragmentando-o pelas fronteiras dos Estados nacionais que se consolidaram nos últimos séculos (ver mapa na página anterior). O território tradicional Guarani considerado aqui, corresponde ao território ocupado pelos vários grupos Guarani desde 2000 AP¹⁷ até os dias de hoje, mantendo sua configuração espacial a despeito da ocupação não indígena. Ele abrange a

¹⁷ A sigla "AP" é usada para contagem de tempo, significa "antes do presente".

metade sul do Brasil, parte da Bolívia, Paraguai, Uruguai e Argentina. No território brasileiro habitam algumas das etnias que fazem parte do povo Guarani, como os Chiripá, os Mbyá, os Kaiowá e os Nhandeva. No litoral, habitam as etnias Chiripá e Mbyá, que distribuem-se pelos estados do ES, RJ, SP, PR, SC, RS, seguindo pelo oeste desde o estado de SP, PR, SC, RS. Mais a noroeste, no MS, habitam os Kaiowá e os Nhandeva.

Apesar da consolidação das fronteiras nacionais sobre o território nativo pré-existente, a dimensão transnacional de seu território permaneceu ativa na percepção das pessoas Guarani, o que é comprovado pela constante circulação das pessoas em visitas a seus parentes por diferentes pontos dentro deste território, não considerando as fronteiras nacionais como obstáculo. Suas práticas sociais e seus discursos demonstram que as pessoas Guarani compreendem este território como um *continuum* que supera estas fronteiras implantadas sobre ele pela sociedade "djuruá" ("dos brancos"). Este *continuum* compõem-se sociologicamente por uma rede de "terras de parentes" (Mello, 2001). Devido a padrões sociais de casamentos entre pessoas de aldeias diferentes, uma mãe de filhos casados pode ter filhos/as e netos/as espalhados por toda a extensão deste território e que circularão constantemente para visitarem-se.

Nas aldeias Guarani que visitei durante trabalho de campo, habitam pessoas das etnias Mbyá e Chiripá. As duas etnias Guarani realizam entre si freqüentes alianças nas esferas políticas e de parentesco, por isso é comum encontrar num grupo familiar Chiripá, uma ou mais pessoas Mbyá e vice-versa. No entanto, em geral, o grupo adota uma das duas etnias para autodenominar-se.

Os Chiripá, até algumas décadas, eram denominados pela etnologia de Nhandeva. Estudos recentes baseados em pesquisas de campo, contudo, elucidaram tratar-se de um grupo distinto dos Nhandeva que habitam o

interior do PR, SP e MS (Litaiff (1999), Montardo (2001), Darella (2004)). Quando falamos em Chiripá, estamos nos referindo aos grupos que habitam o interior de RS e SC e o litoral de RS, SC, PR, SP, RJ e ES.

Nas aldeias Guarani da atualidade a língua falada é o guarani, com variações dialetais. Um dos critérios mais efetivos de diferenciação das etnias Guarani entre si é o aspecto lingüístico. A língua portuguesa é usada apenas para contato com os não indígenas e o bilingüismo é uma característica dos mais jovens, pois a maioria dos mais velhos têm pouco ou nenhuma fluência na língua da sociedade envolvente. Há no discurso nativo uma ostensiva resistência à assimilação dos valores de outras culturas, e o monolinguismo na língua Guarani é uma de suas manifestações.

O povo Guarani localiza-se em países, estados e departamentos onde os projetos de colonização européia, a especulação imobiliária e a ausência de reconhecimento dos direitos fundiários dos povos indígenas lhes furtou quase a totalidade de suas terras. Somadas às estratégias de invisibilidade e de mobilidade Guarani, a situação fundiária geral das aldeias Guarani atuais é bastante crítica, muitas delas em precárias condições de subsistência devido à exigüidade de suas dimensões, proximidade com cidades e rodovias etc, algumas inclusive instaladas em lixões urbanos, por exemplo.

Em que pese a proximidade das aldeias Mbyá e Chiripá da sociedade nacional e o contato relativamente intenso, as aldeias Guarani mantêm uma efetiva integridade cultural, tendo no monolinguismo e na intensa vida ritual seus principais alicerces, como já dito.

CAPÍTULO I - OGUATÁ PORÃ: MIGRAÇÕES, VIAGENS E SONHOS



A gravura acima é uma pirografia feita por Airton Garcia no período em que ele residia com sua família na aldeia de Mbiguaçú. A inspiração da imagem, segundo ele, foi um sonho, no qual ele via um grupo de famílias Guarani partindo em uma *oguatá* (caminhada, migração). Note-se que o caminho leva até o sol.

"Sonhar é uma forma de lembrar. Lembrar o que a gente já viu e o que a gente não viu. Porque sonhar é lembrar o que os Nhanderukuery querem que a gente saiba sempre."

Alcindo Werã Tupã Moreira.

Neste capítulo descreverei eventos ligados a migrações, viagens e sonhos e suas interconexões com os outros temas abordados na tese. Elegi duas *oguatá porã*¹⁸ (caminhadas "sagradas", migrações) que presenciei em campo como mote inicial das reflexões as imbricações entre xamanismo, concepção nativa de parentesco, transformação, alteridade etc. Estes dois movimentos migratórios evidenciam os papéis xamânicos, relações de parentesco, de gênero e de alteridade entre xamãs, relações de alteridade entre humanos e espíritos, além de exemplificarem como estudos de caso, o lugar do xamanismo e do parentesco na configuração destes movimentos. Neste capítulo em especial, como já dito na introdução, as subjetividades das pessoas envolvidas nestes eventos são explícitas, inclusive a minha própria, o que faço com o intuito de oferecer um contraponto à "tradição etnográfica" encontrada em grande parte dos estudos sobre os Guarani. Da mesma forma, o estilo descritivo pretende oferecer detalhes que não teriam espaço em outro formato narrativo¹⁹. As referências e conexões teóricas serão abordadas nos capítulos seguintes.

¹⁸ *Oguatá* - Caminhar, caminhadas (conjugação para 3ª pessoa do singular). Em sentido mais amplo, *oguatá* é uma metáfora para "viver". As *oguatá* (ato de caminhar) ou as "viagens" são ações fundamentais para a aquisição e a utilização dos poderes xamânicos. Os Guarani referem-se às "caminhadas xamânicas" como "viagens". Esta categoria êmica é também uma categoria ética usada há muito tempo na teoria sobre xamanismo. Hayamon registra o conceito de 'voyage', que segundo ela, "*suggéré par ce constat d'une véritable topographie surnaturelle concretisant la localisation des esprits et les parcours des chamanes à leur recherche, qui a, pour bon nombre d'auteurs, été amené à exprimer ce mode de contact avec la surnature qui caractérisé le chamanisme*" Hayamon (1982:34).

Oguatá Porã significa literalmente boa caminhada. O caminhar tem uma conotação cosmológica fundamental para os Guarani. É uma conduta adequada perante a eminência de algum problema. É a forma com que os deuses construíram o mundo, e o caminhar pelas distintas aldeias, reconstruindo suas casas, roças, suas vidas enfim, reproduz essa conduta.

¹⁹ Para uma ampla listagem de obras produzidas sobre os Guarani ver Melià, 1987 e 2004.

1 A primeira visita à aldeia Mbiguaçú - O encontro com os *Karaikuery* Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Tupã Moreira.

Numa manhã de maio de 2000 cheguei pela primeira vez à Terra Indígena Guarani de Mbiguaçú, denominada Tekoá Yynn Morothi Werá por seus moradores. Localizada no município de Biguaçu, na região da Grande Florianópolis, litoral centro-norte de Santa Catarina, a aldeia sobe "morro acima", o que propicia às casas ampla visão do mar e da grande estrada de asfalto²⁰.

Cheguei naquela aldeia em busca de informações sobre um casal de "velhinhos"²¹, a pedido de Adriana Kretchiú Moreira, moça Guarani que eu havia conhecido em trabalho de campo na aldeia de Cacique Doble/RS. Ao saber que eu mudara de Campinas/SP para Florianópolis/SC, Adriana pediu que eu tentasse localizar seus tios que partiram de Cacique Doble há muitos anos, em direção às aldeias do litoral próximas à Florianópolis. A última notícia que tinham era que eles haviam deixado a aldeia de Morro dos Cavalos e mudado para outra aldeia, próxima da primeira, minha principal pista. Aceitei a incumbência contente em poder retribuir os favores de tradução e à hospitalidade que a família de Adriana havia me conferido.

Fui em busca destes "parentes perdidos" com um álbum de fotos da aldeia de Cacique Doble, um pacote de *Kaá* (chimarrão) e as palavras dos de lá, para transmiti-las aos velhinhos, caso os encontrasse. No início da estrada íngreme que sobe à aldeia, avistei uma moça e perguntei-lhe se eu deveria

²⁰ A aldeia é cortada pela rodovia BR101 e dista cerca de 80 km de Florianópolis.

²¹ Uso o termo "velhinhos", no sentido guarani do termo, como tradução de *Tudjá í* - Categoria nativa para designar pessoas mais velhas de uma aldeia. O diminutivo de *tudjá* - velho, é uma forma ao mesmo tempo carinhosa e respeitosa de tratamento. É muito usado pelos Guarani, seja em português, seja em guarani. Abrange uma faixa etária ampla, pois refere-se às pessoas acima de 50 a 55 anos adiante, especialmente as que tenham muitos netos.

pedir autorização ao cacique ou a alguma autoridade para entrar na aldeia²². Ela me respondeu que isso não era necessário pois o referido casal era os avós do cacique e também seus, e me conduziu até a casa deles, curiosa por ver as fotos que eu trazia. As notícias e as fotos de Cacique Doble rapidamente tornaram-se um grande evento na aldeia. Várias pessoas chegavam querendo "ver *ra'angá*" (*ra'angá* significa imagem, cópia, também usado para fotos). Rosa e Alcindo foram muito hospitaleiros, me convidando a entrar na casa e me oferecendo comida no horário de meio dia. Nos meses seguintes, passei a freqüentar semanalmente a casa deles, fazendo aulas de Guarani com um de seus filhos, Geraldo Karai Okendá Moreira, professor da escola indígena²³. Deste contato inicial até hoje, este casal passou a ser minha maior referência dentro das aldeias. Nas outras aldeias, e também em Mbiguaçú, eu sou sempre a *djuruá* ligada à família extensa de Rosa e Alcindo, uma *guapepó*²⁴. Esta proximidade com os *karaikuery* (xamãs) marcou diretamente minha interação e moldou informações e conversas nas diferentes aldeias, onde sou chamada de *Mbiguaçúreguá* ou *Cacique Doblereguá*. É a partir desta imagem que eu sou recebida, hospedada, tratada com maior ou menor simpatia pelas pessoas, o que trouxe algumas restrições no trabalho de campo em algumas outras aldeias do litoral²⁵, por questões de divergências familiares e religiosas entre as

²² Conduta indispensável para entrar numa aldeia Guarani em TIs coabitadas com os Kaingang, onde é necessário pedir ao cacique Kaingang, algumas vezes ao capitão e finalmente ao cacique Guarani.

²³ Geraldo reuniu uma turma de alunos não indígenas para estudarem língua Guarani. Éramos quatro, todos alunos do PPGAS/UFSC realizando pesquisas etnográficas em aldeias Guarani: Eu, Melissa Santana de Oliveira, Luis Fernando Coelho e Kátia Dallagnol. (Ver referência sobre as respectivas produções dos autores no decorrer do texto e na bibliografia).

²⁴ *Guapepó* - Literalmente "panela", referindo às grandes panelas de barro utilizadas antigamente pelos Guarani. Também está associado às antigas urnas funerárias. Seu outro sentido, que uso aqui, refere-se a uma relação de "afinidade simbólica" marcada pela consubstancialização, a comunhão de um mesmo fogo de chão e a reciprocidade de bens e serviços.

²⁵ Ainda no ano de 2000, eu passei a ter intenso contato com as famílias de Morro dos Cavalos, Massiambú, Cambirela e Tekoá Marangatú devido aos trabalhos de campo sobre o Estudo de Impacto Sócio-ambiental da duplicação da rodovia BR 101, que corta duas destas aldeias.

diferentes aldeias, das quais darei informações adiante. Dificuldade pequena diante da possibilidade de adentrar nos conhecimentos sobre xamanismo de maneira especialmente rica, pois os *karaikuery* (xamãs) Rosa e Alcindo estão na fase de prepararem seus *karai yvyraidjakuery* (xamãs auxiliares, aprendizes) para substituí-los, o que os faz dedicar quase a totalidade de suas atividades à vida ritual. Isto os tornou também mais abertos à captação de apoio externos para reforçar seu *status* hierárquico de grandes *karai* entre as várias aldeias do litoral. Eles promovem rituais em várias aldeias e quando não estão viajando, promovem diariamente os *opýredjaikewã*²⁶ (rituais noturnos de reza e cura). Para minha sorte (e de alguns outros não-Guarani) nos últimos anos eles passaram a arrebanhar apoiadores de várias procedências para difundir pelas aldeias a "revalorização dos *karaikuery*". Pude fazer parte deste grupo na medida em que demonstrei interesse nos assuntos xamânicos, circulava por diversas aldeias e passei a colaborar com as discussões sobre a implantação de escolas nas aldeias do litoral (onde a presença dos mais velhos é muito valorizada). Enfim, meu interesse "pelas histórias dos mais velhos" fortalecia as falas de Alcindo, que ele sintetizava através de bordões insistentes, como: "Vocês estão vendo, até os brancos valorizam a "sabedoria"²⁷ dos *karaikuery* e vocês não?!"

²⁶ *Opýredjaikewã* é o ritual mais praticado nas aldeias em que estive.

²⁷ Uso "sabedoria" como tradução do conceito nativo "*arandú*", assim como usam os Guarani quando falam português. *Arandú* significa conhecimento, saber, poder de visão e compreensão das coisas do(s) mundo(s).

2. Em busca de *Yvy mara eý*²⁸ - A fundação e o abandono da aldeia Yvy Mirim Djú²⁹.

Em maio de 2002 uma *oguatá* (caminhada, migração) realizada por um grupo de pessoas provenientes da aldeia de Tekoá Marangatú, no município de Imaruí, em migração religiosa marcou as aldeias do litoral de Santa Catarina. Cerca de trinta pessoas lideradas por uma *cunhá karai* (xamã), Luíza da Silva³⁰, partiram num movimento migratório³¹, em busca de *Yvy Dju*. A *cunhá karai* recebeu em sonho a comunicação dos *nhanderukuery*³², os deuses protetores dos humanos, anunciando que sua família deveria partir em *oguatá* (caminhada). Ela comunicou ao grupo sua intenção e a mensagem que recebeu. Sua narrativa foi ouvida com cautela e após várias conversas e reflexões que geraram certa indisposição entre os que concordavam e os que discordavam com o projeto. Quase metade das pessoas da aldeia dispuseram-se a segui-la, sendo o grupo

²⁸ *Yvy mara eý* - refere-se à "Terra sem mal" (termo encontrado originalmente em Montoya ([1639]1876) e exhaustivamente abordado na literatura guarani). A Terra sem mal é um plano cósmico divino, plano da perfeição, onde não há dor, frio ou fome. Foi muito associado à noção de "paraíso" cristão. É o mundo para onde vão as pessoas que conseguem atingir a imortalidade, que são divinizadas. Nimuendajú ([1914] 1987) descreve um ritual de dança de um grupo que pretendia atingir a Terra sem mal, tornando seus corpos leves. A idéia está exemplificada na fala de um de seus interlocutores: "Se eu tivesse podido continuar dançando só mais duas ou três noites, certamente nosso corpo haveria de se tornar tão leve que teria subido ao céu!" (:98). Os elementos deste "céu" associado à *Yvy mara eý* são comuns a múltiplos planos divinos. Segundo meus interlocutores, o "verdadeiro nome" deste plano cósmico é *yvy Dju*. Discutirei mais sobre os planos cósmicos no capítulo V.

²⁹ A antropóloga Maria Dorothea Post Darella acompanhou toda a trajetória do grupo, como parte de seu trabalho de campo de doutorado e há uma detida descrição deste movimento em sua tese (Darella, 2004:310-31). Atingi-me à perspectiva do evento a partir da aldeia de Mbiguaçú, onde eu estava na época.

³⁰ Luíza é uma mulher de cerca de 45 anos, idade tida como precoce para a função.

³¹ A presença de uma liderança feminina na condução de um movimento desta natureza tem outras referências em Nimuendajú ([1914] 1987), Ladeira (1992), Ciccarone (2001), por exemplo.

³² *Nhanderukuery* é o plural de *Nhanderu* - nosso pai: Nhande - (pronome possessivo) nosso; Ru -pai. *Nhanderu* é o termo genérico usado para se referir aos deuses responsáveis pela criação e o cuidado deste mundo. São as divindades supremas para a humanidade, apesar de não estarem no rol dos deuses mais poderosos no panteão divino do cosmos Guarani.

composto por sete famílias nucleares, entre adultos, idosos e crianças. O dia-a-dia do grupo em deslocamento era voltado às atividades rituais, com pernoites feitos em acampamentos improvisados na beira da estrada. A alimentação era provida pelos escassos mantimentos que levavam (alimentos derivados de *avatÿ*, o milho guarani, *mbodjapé* (pão assado nas cinzas), *djedjy* (batata doce), por exemplo, produtos da dieta "sagrada", prescrita pelos deuses. Dormiam pouco, o suficiente para sonhar, comiam pouco, rezavam muito.

Ali começou um movimento exemplar para se pensar o lugar dos deslocamentos na sociedade Guarani: uma *oguatá*. Não uma *oguatá* convencional, como as realizadas por várias pessoas, várias vezes na vida. Esta *oguatá* teve um sentido especial, visava fortalecimento espiritual de seus participantes. Um caminhar existencial e religiosamente marcantes na vida de uma pessoa: a busca de uma terra onde habitam os povos dos *nhanderukery* (deuses) e os seres humanos divinizados. Entre as pessoas que acompanharam o deslocamento estava Leonardo Werá Tupã da Silva Gonçalves³³, que naquela época era genro de Luiza, e a família de Carlito Pereira. Leonardo assumiu a liderança política do grupo, tomando decisões ligadas às estratégias de contato com os *djuruá* (não-indígenas) e da percepção dos perigos e problemas relacionados com eles e com a ocupação das localidades onde paravam. Foi ele também a pessoa encarregada de formular aos *djuruá* as explicações daquele

³³ Leonardo Werá Tupã é um pensador Guarani. Ele vem há muitos anos refletindo sobre aspectos antropológicos em conjunto com antropólogos e indigenistas. Está pesquisando mitologia Guarani como tema da monografia para conclusão de curso no Programa de Formação para professores Guarani, na qual analisa e discute mitos colhidos por Nimuendajú, Cadogan etc. Já colaborou como "informante" em teses, como a de Litaiff (1999), Ciccarone (2001), Darella (2004), em minha dissertação (Mello, 2001) e como co-autor em artigos (Brighenti e Tupã, 2001) e (Ladeira e Tupã, 2004). Para mais informações sobre este intelectual Guarani, ver Darella (2004: 302-3) e "Entrevista com Leonardo Werá Tupã" (Mello, 2004).

movimento, pois sabiam que chamariam a atenção caminhando pela BR 101³⁴ e suas adjacências. Meses depois dos eventos aqui narrados, eu e ele tivemos várias conversas que me esclareceram algumas questões³⁵. Segundo ele, mais do que o ímpeto de atingir o resultado final, ou seja, a completude da *aguydje* (perfeição, imortalidade do espírito) ou a superação da condição humana, este tipo de *oguatá* possibilita a "purificação" e o "fortalecimento" do espírito, e permite alcançar uma situação de superação de problemas espirituais e/ou materiais na vida das pessoas que se dispõem a segui-la³⁶. As pessoas que forem bem sucedidas nas etapas desta caminhada alcançarão elevação espiritual, pois estarão "agradando" a seu *nhe'e* (uma das partes que compõem o espírito humano) e aos *nhe'erukuery* ("pais dos *nhe'e*", deuses que enviam espíritos a este mundo para dar origem a novos seres humanos). Ou seja, os bem-sucedidos em uma *oguatá* purificarão e fortalecerão a parte divina de sua alma, o *nhe'e*, e esse sucesso depende fundamentalmente do comportamento apresentado pelas pessoas durante uma *oguatá*.

Segundo Leonardo, há uma série de procedimentos rituais que devem ser realizados durante a fase de preparação e na viagem em si, que exigem que as pessoas mostrem-se dispostas a seguirem preceitos e orientações divinas, a sublimarem necessidades do corpo físico em prol da purificação necessária de seus espíritos, e desempenhem os ritos envolvidos neste longo processo

³⁴ A "estrada" que liga as aldeias entre si, a rodovia BR101, chamada de *Tape uü*, é vista como um caminho sinistro, onde o risco de uma morte cruel ou de outros tipos de perecimento do corpo e do espírito rondam imponentes.

³⁵ A caminhada que realizaram foi inspirada pela cunhá karai Tatãti, já falecida, que apareceu em sonhos para Luiza. Luiza, seu irmão, seus filhos e seu genro, Leonardo, haviam morado na aldeia Boa Esperança (Tekoá Porã), no ES, fundada por Tatãti. A história da *oguatá* realizada por esta mulher excepcional e sua família é conhecida por várias aldeias. Para mais informações sobre Tatãti e seus deslocamentos, ver Ciccarone 1996 e 2001.

³⁶ Esta condição individual de estar "forte" espiritualmente diante perigos e problemas da vida está associada à obtenção de *Piá Guatchú*, conceito que será desenvolvido adiante.

ritual³⁷. Vários são os desafios que esperam as pessoas num movimento como esse, pois as privações, os riscos, as incertezas, são inúmeras. Segundo Leonardo, os *nhanderukuery* (deuses) enviam mensagens ou um "chamado" a uma *cunhá karai* ou um *karai* para que seja realizada uma *oguatá* por entenderem que é hora de testar a competência religiosa, a "coragem" do xamã condutor e seus seguidores, para conferir-lhes *piá guatchú* (termo com múltiplas acepções: Pode significar fortalecimento espiritual, coragem, poder xamânico. Literalmente: *Piá* - coração, órgãos internos. *Guatchú* - grande). O "chamado" que chegou a este grupo avisava que era preciso "enfrentar" a estrada lutando e rezando para não se contaminar com a pesada carga de "destruição" que vinha das cidades. Apenas se "concentrando" nas rezas, nos cantos e danças, no respeito aos tabus alimentares, etc., estas pessoas poderiam se "limpar" destas influências. A perfeita realização destes atos garante a eficaz comunicação da *cunhá karai* que lidera o deslocamento com os *nhanderukuery* que a inspiram.

Os rituais realizados em prol do sucesso dessa migração conduzida pela *cunhá karai* Luíza iniciaram-se em Tekoá Marangatú, aldeia de onde o grupo partiu. Toda viagem ou *oguatá* exige uma certa ritualização das atividades de preparação. Nesse caso, uma *oguatá* especial, exigiu muita concentração e muita reza, resumidas pela expressão *adjaputchaká* (concentrar-se, rezar). As noites eram dedicadas a longos rituais que aconteciam dentro da *opý* (casa de rezas), construção central em uma aldeia Guarani. Nesses rituais, chamados *opýredjaikeawã* (principal e mais freqüente ritual em uma aldeia Guarani, central nos movimentos de deslocamento) a *cunhá karai* iniciava a condução das

³⁷ Há uma série de tabus rituais ligados à noção de *aguydje* ou leveza, purificação do corpo. Leonardo me relatou que um dos problemas que o grupo enfrentou foi conseguir manter a dieta adequada passando apenas em "cidades dos brancos". No tempo ou nos lugares onde as estradas são trilhas na mata, pode-se manter a dieta de purificação comendo o palmito do *pindó* (tipo de palmeira) e bebendo mel com água.

rezas enunciando aos ouvintes as mensagens dos *nhanderukuery* (deuses) que os estavam guiando e aqueles homenageados e conclamados a oferecerem proteção. Os objetivos das rezas, dos cantos e das danças nesses rituais, muito específicos, eram fazer ouvir-se por tais divindades, pedir saúde e iluminação e preparar o corpo e o espírito para a *oguatá* que iria se iniciar.

Nas aldeias vizinhas, como Morro dos Cavalos, Massiambú, Cambirela e Mbiguaçú, outros *karaikuery* apoiavam a iniciativa e também colaboraram com as atividades rituais preparatórias, ajudando a *cunhá karai* em suas tarefas, apesar de não intencionarem participar da *oguatá*. Alguns *karaikuery* da mesma aldeia e de outras aldeias vizinhas não concordavam com a decisão de deflagração do movimento, temendo os riscos físicos e espirituais a que iriam se expor os participantes. Independentemente das discordâncias, o grupo, determinado a realizar tal *oguatá*, dedicava-se integralmente aos preparativos necessários, realizando rituais onde cantavam e dançavam por muitas horas, intercalando discursos rituais *ayvu porã*.³⁸ Parte dessas falas era a narrativa dos *aetchara'u* (os sonhos) da *cunhá karai*, e as mensagens enviadas pelos *nhanderukuery* (deuses) para serem narrados a todos.

Cumprida a etapa de preparação, o grupo partiu em sentido *nhe'egueretã*³⁹, seguindo pelo litoral. Os primeiros dias foram muito animadores. O caminho estava iluminado, pois muitos recebiam sinais dos *nhanderukuery* em seus sonhos. Uma criança começou a destacar-se na comunicação com os deuses, o que era considerado um excelente sinal, pois os *nhe'e* das crianças podem comunicar-se mais facilmente com outros mundos do que os dos adultos. Essa criança, o filho mais novo de Luíza, tinha sonhos com

³⁸ *Ayvuporã* - Literalmente "palavras boas". Também traduzido por "belas palavras" (Clastres 1990) ou "palavras sagradas" (Cadogan, [1959] 1992). Refere-se a um conjunto de discursos rituais performatizados, que fazem parte de vários rituais e eventos sociais.

³⁹ *Nhe'egue reta* - "Lugar dos *nhe'e*". *Nhe'e* - parte divina do espírito humano; *gue* - sufixo que indica plural; *retã* - lugar, mundo, cidade. Equivale aproximadamente ao ponto cardeal norte da concepção ocidental.

deuses e a estrada, o que era visto como bom sinal. Percorridos cerca de 200 km e uma "volta de lua"⁴⁰, por orientação de Leonardo, chegaram a uma terra que mostrava condições adequadas à instalação de uma *tekoá*. Este local vinha sendo indicado nos sonhos das pessoas, já era conhecido por Leonardo e possuía sinais de antigas habitações Guarani. Além disso, estava abandonado por seus proprietários *djuruá*, ficava distante e isolado das cidades, de outras habitações, possuía boa mata e um rio com boa água, bem ao gosto Guarani.

Estabeleceram-se ali, procedendo as tarefas necessárias à fundação de uma *tekoá*. Construíram a *opÿ* (casa de reza), fizeram a roça de *avatÿ ete* (milho verdadeiro) e seguiram rezando, aguardando novas comunicações. Este lugar recebeu o nome de *Tekoá Miri Djú*, significando que a terra apresenta condições de tornar-se uma boa aldeia. Viveram ali duas voltas de lua, numa vida boa, sem serem incomodados pelos brancos, com fartura de recursos da mata. Porém, sinais de *nhe'egue vaé* ou *yvy andjá* (espíritos maus, indesejáveis, inimigos) começaram a surgir, e finalmente, um fato marcante indicou que aquela não era a terra correta para a parada definitiva. Retomarei este ponto da narrativa, mas retrocedo um pouco para trazer outra perspectiva deste evento:

Nestes meses, enquanto este deslocamento acontecia, eu estava em campo na aldeia de Mbiguaçú. Esta é a aldeia mais próxima do local onde fica *Tekoá Mirim Djú*, também no município de Biguaçu/SC. Ao saberem da notícia da chegada do grupo em migração, algumas pessoas foram prestar solidariedade, levando roupas, alimentos e sementes, e trazendo recados e notícias. Em Mbiguaçú, como já dito, reside um casal de *karaikuery*, considerados os mais "velhos" e "poderosos" *karaikuery* da região, Alcindo Werá Tupã Moreira e sua mulher, Rosa Poty Djerá Pereira, casal reconhecido

⁴⁰ Uso "volta de lua", como tradução da categoria êmica bastante usual para se contar o tempo: *djatchi mbodjeré* - "volta de lua". Uma "volta da lua" significa um ciclo completo da lua.

entre várias aldeias como sendo curadores e rezadores com poderes xamânicos admiráveis. As primeiras notícias e relatos que ouvi sobre o movimento realizado pela *cunhá karai* Luíza e seu grupo, portanto, vieram acompanhadas do ponto de vista deste casal. Alcindo e Rosa acompanhavam aquele movimento através dos comentários que circulavam entre as aldeias, em parte apoiando e rezando, em parte um pouco apreensivos, temendo inexperiência por parte da *cunhá karai* Luíza. Em suas rezas noturnas, pediam proteção ao grupo e algumas vezes nos transmitiam notícias que obtinham das divindades durante os transes das rezas.

Preocupava a todos em Mbiguaçú o isolamento em que o grupo estava principalmente por ser composto por muitas crianças e velhos. O único acesso ao local era muito precário, intransitável em dias de chuva, e a estrada acabava a quilômetros de distância de onde estabeleceram-se, restando um longo trecho de aclive acessível apenas a pé. Preocupava também a reação dos *djuruá* àquela ocupação. Apesar da área estar abandonada, a eminência de alguma represália incomodava e as pessoas das aldeias da região, mantinham-se atentas ao que acontecia com seus parentes em Yvÿ Mirim Idjú.

Numa manhã Alcindo alarmou a todos na aldeia de Mbiguaçú dizendo que sonhara e precisa partir imediatamente para Yvÿ Mirim Idjú. Eu estava hospedada na casa de sua filha, D. Sônia Moreira, que compartilha o cômodo do fogo de chão com a casa de seus pais, onde se cozinha e faz-se as refeições para todo o grupo familiar. O hábito da família extensa de Alcindo e Rosa é reunirem-se, filhas, netos e alguns genros, por volta das 6 horas da manhã para tomar o *Kaá* (chimarrão), conversar sobre os sonhos, observar o nascer do sol, lembrar em *Nhanderú* e *Nhandectchi* e dar início às tarefas do dia.

Naquela manhã, por volta das cinco e meia, quando me levantei, percebi uma movimentação diferente. Ao me dirigir ao fogo de chão, não encontrei o ambiente em sua configuração cotidiana. Alcindo estava agitado, ninguém

tomava *kaá* e o tom das vozes conotava apreensão. Aguardei em silêncio, observando, tentando compreender nas poucas falas, a razão para tal situação. Finalmente, D. Rosa dirigiu-se a mim, avisando que Alcindo se preparava para viajar com urgência à Yvÿ Mirim Djú, pois um sonho o avisou para estar lá o quanto antes. Posteriormente, ela me contou que no sonho Alcindo esteve lá e viu que uma batalha espiritual havia sido travada durante a última madrugada e que o poder de Luíza não havia sido suficiente para conter a ação de espíritos maus. Ele precisava agir rápido e nós deveríamos rezar muito para ajudá-los a combater esse mal.

Pediram minha colaboração para tentar conseguir um automóvel⁴¹ para levar Alcindo até o ponto mais próximo possível, pois eu tinha um telefone celular, o “quebra-galho” da aldeia. Começamos a fazer ligações. Sua agonia era contagiante e uma mobilização geral tomou conta da aldeia. Vários contatos foram feitos. A convicção de Alcindo na urgência do caso mobilizou a equipe da FUNASA, que foi chamada à aldeia pelo agente de saúde indígena. Levaram Alcindo e seu filho Geraldo até Tekoá Mirim Dju⁴².

Ao chegarem à aldeia encontraram Luíza passando mal. Ela havia sido picada por uma cobra algumas horas antes, mas os antídotos feitos com ervas da mata que haviam sido ministrados não estavam surtindo efeito. A chegada

⁴¹ Alcindo, apesar da idade, é forte e caminha grandes distâncias, está sempre disposto à longas viagens para realizar curas, rezas ou visitas. Porém, a urgência obrigava a valer-nos de um automóvel, pois da aldeia de Mbiguaçú até a nova aldeia, entre ônibus e caminhadas leva-se várias horas e Alcindo afirmava que não chegaria a tempo de ajudar.

⁴² Alcindo tem uma boa relação com os médicos e outros técnicos de saúde que atuam na FUNASA e na Ong que realiza o atendimento médico nas aldeias, chamada Fundação dos ex-rondonistas. Parte deste prestígio é devido à boa condição geral de saúde em sua aldeia (que tem taxa zero de mortalidade infantil há vários anos), sucesso creditado ao poder curador de Alcindo e Rosa. Além disso, sua postura de curador, aberta à complementaridade de tratamentos, facilita a relação entre instituições e lideranças/pessoas em geral da aldeia. Alcindo e Rosa aceitam e recomendam a intervenção dos técnicos em casos considerados “mal de djuruá” ou “doença de djuruá”. Nestes casos, quem deve curar é o médico e o remédio de *djuruá*. Quando o mal é diagnosticado como “doença Guarani”, o tratamento é feito por ele e Rosa, com alta eficácia.

do *karai* trouxe um grande alívio para todos. Um ritual de cura foi feito às pressas e Luíza foi levada a um hospital. Ela se recuperou rápido. Mas o projeto de permanecer naquela terra estava fatalmente abalado. O sonho de Alcindo havia vislumbrado a presença de *yvy andjágue* (espíritos maus, indesejáveis, inimigos) altamente perigosos, rodando aquela *tekoá*. A picada da cobra foi apenas uma manifestação deste mal que estava tentando se infiltrar na aldeia e indicava que Luíza poderia estar sendo ludibriada pelos *yvy andjágue* que a faziam crer estar recebendo mensagens divinas, mas que ao contrário, conspiravam contra o sucesso de ascensão espiritual do grupo. Segundo Alcindo, um *yvy andjá* é perito em se fazer passar por outros seres para ludibriar as pessoas e capturar seus espíritos.

Luíza acatou o conselho de Alcindo. A chegada dele não deixou dúvidas de que os *nhanderukuary* protetores estavam avisando-os que um perigo rondava a aldeia. Em poucos dias partiram, novamente em direção *nhe'egueretã*, passando por várias aldeias do litoral norte de SC e pelo PR, onde ficaram alguns dissidentes. Luíza seguiu em migração até o estado de ES.

Um assunto delicado de ser tratado, principalmente entre não-iniciados nos conhecimentos sobre os poderes xamânicos como eu, é o embate, a complementaridade e a contraposição de poderes entre xamãs. É assunto indesejável, *ivaékué vaé*, me diziam, "feio", "deselegante". Vai além da categoria *auvy apyapy* (algo como "fofoca") que classifica assuntos ligados à intimidade de outros, que também é socialmente reprovável, mas intensamente praticado. O episódio vivido por Alcindo e Luíza envolvia um emaranhado de fatos, que diziam respeito àquele grupo, mas que principalmente, que punham em evidência os níveis de hierarquia entre poderes xamânicos, neste caso, ambos em sintonia (o oposto também pode acontecer). Além disso, indicavam as interferências que o plano sobrenatural exerce sobre a estruturação de

uma *tekoá* e apontavam para classes de espíritos inimigos dos humanos, os *yvy andjá*. A noção do "mal" (*anhã*) rondando a aldeia é recorrente nas narrativas sobre a deflagração de movimentos migratórios Guarani (Meliá, 1990) e neste evento é dramaticamente vivenciada. Encarnado aqui na figura dos *yvy andjágue*, ameaça fatalmente a manutenção da *tekoá* e das pessoas que nela vivem. Manifestam-se em forma de animais agressivos, causam doenças graves, contaminam as pessoas promovendo transmutações em animais-monstros, capturam os *nhe'e* dos *nhandevakuery* (seres humanos) para serem seus animais de criação, o que resulta em doença e morte.

Todas estas questões nos colocam diante da concepção Guarani do cosmos: esta terra em que vivemos é uma terra imperfeita, chamada *yvy vaí*. Os seres que aqui existem são *ra'angá* (imagens, cópias) de seus equivalentes imortais ou perfeitos, que habitam outros mundos, sejam eles espíritos, plantas ou animais (incluindo os seres humanos, que estão numa categoria especial de animais, assim como as onças e os pássaros, por exemplo). Como aqui neste plano imperfeito, o tempo traz o perecimento de tudo que existe, o equilíbrio entre as forças construtivas e destrutivas é negociado a cada momento. Enquanto os *nhanderukuery* (deuses criadores deste plano) defendem e protegem a humanidade, representados nos mitos especialmente pela figura de *Kuaray* (o sol que vemos no céu), as forças destrutivas (representadas por *Anhã*) buscam corromper e tirar proveito do lado animal dos seres humanos para fazê-los sucumbir e perecer nesta terra, sem ascender aos planos celestes superiores. O embate entre os vários tipos de *nhe'egue* (espíritos) que povoam este mundo e reproduzem uma ordem que perpassa todo o cosmos, é constante e manifesta-se o tempo todo em situações que envolvem aldeias, pequenos grupos, uma pessoa, um animal. Cada vida existente está conectada à vontade e energia destas entidades sobrenaturais e seus poderes, assim como os espíritos presentes na natureza,

que os representam neste plano. Estes elementos fazem parte de um sistema de "trocas energéticas" nas quais os xamãs são atores fundamentais⁴³.

Voltarei a falar sobre os níveis de poder xamânico e das relações de reciprocidade negativas e positivas entre seres humanos, espíritos e deuses nos capítulos posteriores. Por enquanto, retorno às *oguatá*, sonhos e xamãs.

3 *Oguatá Tekoá Ymã* - Vésperas de viagem

As vésperas de viagens são dias especiais: Nenhuma das atividades rotineiras são realizadas pelos viajantes, que se ocupam de caminhar pela aldeia, visitando as casas de parentes, dando orientações aos que ficam sobre cuidados com os animais, com a roça, com os parentes, etc. No fim da tarde, todos da família do viajante devem participar da *opýredjaikeawã* (ritual de reza) para fortalecê-lo na viagem. O ritual anterior ao dia da viagem é fundamental, pois o viajante deve partir sabendo que todos ficarão rezando, para que ele vá tranqüilo, acreditando que encontrará todos bem em seu retorno. Este sentimento combate a *aetchanga'ú* (saudade), que pode adoecer o viajante.

No último final de semana previsto para meu trabalho de campo em Mbiguaçú um telefonema mudou radicalmente meus planos, outra viagem e outra migração xamânica passaram a fazer parte do *corpus* de dados de campo: Um de meus interlocutores principais mandava me chamar em uma aldeia distante dali. Era um chamado ao qual eu não podia me furtar: Eduardo Karai Guaçú Martins estava muito doente e pedia para me ver. Ele foi o

⁴³ A idéia de universo composto por "múltiplos níveis", ligados por "um princípio geral de energia" que conecta todos os níveis e tem na figura do xamã o mediador entre os diferentes mundos, é característica comum a inúmeros sistemas xamânicos (Langdon, 1996:27). Avançaremos nesta noção nos capítulos subseqüentes.

primeiro *karai* rezador a me acolher e a autorizar os mais novos a falarem comigo sobre temas tabu, como o xamanismo, por exemplo. Seus netos insistiram muito para que eu fosse, alegando que ele sabia que não viveria muito mais e que eu precisava estar com ele para registrar e aprender com suas últimas palavras. Eduardo Karai Guaçú, segundo diziam, contava mais de 100 anos⁴⁴ e morava na aldeia de Cacique Doble, no noroeste do RS. Ao contar a notícia sobre a saúde de Karai Guaçú Eduardo, na aldeia de Mbiguaçú, houve grande comoção. Alcindo e Rosa entreolharam-se longamente em silêncio e todos ficaram a observá-los. "*Petein tudja'í oota nhe'egue retã!*" disse Rosa finalmente. ("Mais um velhinho que se vai para *nhe'egue retã!*"). Quando eu disse que pretendia visitá-lo, eles dispuseram-se, determinadamente, a me acompanhar, e pôr um fim à promessa feita no dia em que saíram de lá, de não mais pisar em Cacique Doble⁴⁵. Eles narraram fatos da época em moraram em Cacique Doble, da importância dos ensinamentos de Eduardo na vida deles e de todos de sua família, na falta que ele fazia e concluíram que tinham que ver o velhinho mais uma vez.

A idéia de promover e testemunhar tal encontro me encantou e emocionou. Mas me trouxe também uma ponta de preocupação em viajar em ônibus com os dois velhos por mais de 1000 Km., para viverem emoções tão intensas. No entanto, Alcindo e Rosa são bastante autosuficientes, viajam

⁴⁴ A contagem do tempo cronológico não tem correspondência ao tempo da sociedade envolvente, característica comum a muitos povos indígenas, o que gera certas dificuldades de tradução do tempo e nas idades. Os "velhos" Guarani têm enorme orgulho da idade avançada. Por isso, algumas vezes tendem a aumentá-la um pouco. A essa característica cultural soma-se a precariedade dos registros documentais de nascimentos e óbitos, especialmente os mais antigos. No caso específico de Eduardo, sua certidão de nascimento, feita em Cacique Doble, em 1969, indica data de nascimento de 1902. Aplicando o método de comparar a idade da pessoa com a de seus filhos ou genitores, Eduardo poderia ter essa idade, pois afirmava ter se casado "velho". Sua filha mais velha tem entre 60 a 65 anos, o que deixa uma distância ampla, porém possível entre as gerações.

⁴⁵ Alcindo teve um desentendimento com uma liderança Kaingang e não pode contar com o apoio de seus parentes de lá. "Precisei sair" disse Alcindo, "para não fazer um mal ou me lastimar!".

muito. Além disso, havíamos viajado juntos distância semelhante alguns meses atrás, estávamos acostumados em dividir a estrada em viagens⁴⁶.

Por fim, ao ver que os pais estavam decididos e que eu hesitava, Geraldo Karai Okendá, filho deles, resolveu nos acompanhar. Nossos preparativos foram rápidos, Alcindo e Rosa reuniram roupas para serem distribuídas entre as pessoas de lá, sementes, algumas fitas cassete, o cd que o coral musical regido por Alcindo acabara de gravar e pusemos-nos na estrada.

As vésperas desta longa viagem tiveram em comum com outras vésperas de viagem que passei junto à família destes *karaikuery*: uma grande preocupação com os *aetchara'u* (sonhos). O que se sonha na véspera interfere diretamente nos preparativos e na decisão definitiva da partida. Questões práticas como preparação de malas e bagagens, compra de passagens, e mesmo a alimentação durante o percurso etc. (o que eu imaginava envolver ritualizações, como acontece com os alimentos em outras circunstâncias) foram resolvidas sem grandes cuidados, "em cima da hora". No entanto, muito tempo foi dedicado à *porái* (rezas) e *adjaputchiaká* (concentrações); e cuidados e atenções especiais dedicados aos sonhos *aetchara'u* da véspera da data marcada. Os participantes da viagem acordam e narram mutuamente seus sonhos. As crianças que quiserem participar desta roda (o que lhes é

⁴⁶ No final do ano anterior, em dezembro de 2002, nós havíamos viajado de ônibus até São Miguel das Missões e os dois passaram muito bem, tanto na estrada, quanto nos eventos relacionados às apresentações musicais, que foram o objetivo da viagem, o lançamento de um cd de músicas tradicionais Guarani, compostas por Alcindo (as músicas são recebidas em sonho). Não tiveram problemas sequer na visita que fizemos à aldeia Koendjú, onde encontramos condições muito precárias de acomodação e onde o calor e a dificuldade de obter água exauria até os jovens. Contudo, naquela viagem estavam conosco três de suas filhas mais jovens e seus dois filhos caçulas, o que me deixava na situação de "cuidada" e não de "cuidadora", como seria desta vez. A carga emocional que envolveria esta viagem era enorme, pois faziam mais de 30 anos que Alcindo e Rosa deixaram Cacique Doble e reencontrariam irmãos, sobrinhos, netos, bisnetos, tios, que não viam desde que seus filhos caçulas eram crianças. E principalmente, chegariam num momento de muita tristeza, pois Karai Guaçú era muito querido por todos e vê-lo tão idoso, ainda lúcido, sucumbindo a um mal do corpo era um golpe para todos.

facultativo) também narram seus sonhos, que recebem especial atenção. Pode-se desistir do projeto se assim parecer ter sido indicado pelos sonhos.

Na véspera de nossa viagem caminhamos pela roça durante toda a manhã, Rosa, Alcindo, Fabiana Moreira, a neta deles que ficaria responsável por cuidar da criação de galinhas e porcos, várias crianças e eu. Os velhinhos iam observando tudo e dando orientações à Fabiana e às crianças. Na parte da tarde descansamos e reunimos as bagagens, até o cair da noite. Fomos então para a *opy*, onde foi realizada a *opyredjaikeawã* (ritual) em prol nossa *oguatá* (viagem). Durante a ausência do casal de *karaikuery* (xamãs) a condução dos rituais ficaria a cargo de uma *cunhá karai*, Júlia Campos e dos *karai yvyraidjá* (xamãs auxiliares, aprendizes). No dia da viagem, levantamos às três horas da madrugada e nos aprontamos rapidamente. Enquanto Alcindo tomava seu *Kaá* e acendia o seu *petynguá*, eu e Rosa trançávamos nossos cabelos. Ele disse que sonhou muito e que passou por muita coisa. Alcindo nos perguntou, um a um, do que lembrávamos haver sonhado e por fim narrou seu próprio sonho.

Rosa sorriu. Disse que teve sonhos agradáveis, lembrava-se de sonhar que estava com alguns de seus netos, na roça da aldeia, no ponto de onde se vê o mar. Eles olhavam para o mar e viam muitos pássaros voando, que estavam longe, mas eles pareciam ver tão de perto... Era agradável a sensação que tinha quando recordava o sonho, disse ela.

Era minha vez de contar meus sonhos. O primeiro sonho foi com minha mãe, eu e ela estávamos juntas fazendo coisas triviais na casa em que morávamos quando eu era criança. (Eu não moro mais na mesma cidade que minha mãe há doze anos e nos vemos uma ou duas vezes por ano. O sonho transmitia uma sensação tranqüila e nada no seu enredo me havia marcado ou alarmado especialmente.) Narrei ainda um sonho que me pareceu estranho: Sonhei que acordei e me levantei, preparando-me para a viagem. Andei pela casa, fui até a porta que faz contato com a casa de Rosa e Alcindo para ver se

eles já estavam acordados. Vi a fumaça do fogo de chão. Então chegou Vanderlei, o filho caçula de Alcindo e Rosa. Ele vinha pronto para a viagem e dizia que estávamos atrasados. Eu pensei no sonho: Não era Vanderlei e sim Geraldo quem iria nos acompanhar. Neste momento eu acordei, desta vez de verdade, com uma incomodante sensação de *dejavú*. Rosa disse que meu *nhe'e* estava preocupado com minha família e me alertou para não ficar com saudades de minha mãe e nem de meus parentes, pois isso faria com que eu adoecesse⁴⁷.

Era então a vez de Geraldo: Ele narrou em guarani que se lembrava de caminhar num mato alto, mas não era uma floresta ou mata fechada, era um capoeiral alto. Ele andava rápido, mas não conhecia o caminho, não sabia onde estava ou onde ia chegar. Não pude compreender todos os detalhes de seu sonho porque as narrativas de sonhos usam um vocabulário que a mim soa menos compreensível que a linguagem cotidiana. (Creio que isso se deve a uma linguagem mais metafórica, pois ao tentarem me explicar ou traduzir algumas passagens usam sempre metáforas na língua portuguesa.) Não ficou dúvida, contudo, que o sonho não foi agradável e que causou sensações de apreensão e medo. Rosa o olhou séria e perguntou se ele sentia ou tinha sentido alguma dor ou visto alguém. Ele disse que não se lembrava. Rosa recomendou que antes de partirmos ele deixasse seu *mbaracá* com suas filhas para o *nhe'e* delas ficarem protegidos.

Alcindo ouviu todos os sonhos e desta vez não fez nenhum comentário sobre as narrativas. Começou então sua narrativa, (o fez em português, contudo dirigia-se à Rosa em guarani por várias vezes, para acrescentar detalhes ou pedir opiniões interpretativas, nas quais ela é especialista.) Ele começou dizendo em tom solene que havia sonhado com nossa viagem. Em seu

⁴⁷ Rosa sabia que minha avó estava muito doente, inconsciente e desenganada (e veio a falecer em setembro daquele ano).

sonho, nós havíamos chegado em Cacique Doble quando já era noite alta. Nós estávamos muito cansados da viagem, mas ao chegarmos à aldeia nos conduziram direto para a *opÿ*, para participarmos de uma *opyredjaikeawã*. Alcindo perguntava por Karai Guaçú, sem resposta. Ele olhava tudo, mas não reconhecia o lugar e nenhuma pessoa sequer. Começou então a cantar sua reza, mas ninguém lhe dava atenção. Ele tentava olhar as pessoas, procurava por Rosa, mas o *tataremby* (fogo de chão) que fica num ponto da *opÿ* estava muito fraco, não permitia enxergar nada que não a pequena distância. Ele cantava sozinho, ninguém colaborava com o coro nem com instrumentos, que é a participação habitual da assistência durante a reza. Aos poucos ele foi se dando conta que todos eram Kaingang e uma sensação de pânico tomou conta dele. Apesar do escuro, ele começou a reparar que seus sobrinhos haviam se transformado em Kaingang e não mais o reconheciam. Ele se sentia agoniado, cantava alto e seu fôlego já começava a faltar, mas ele não podia parar, pois era sua reza que estava mantendo a situação sobre controle. Pensava em Rosa e não a via...

Sua narrativa se encerra assim e ele completa ainda dizendo que se lembrava estar pensando muito no velho Eduardo, em seu sofrimento vivendo entre os Kaingang e relata a sensação de exaustão que ele experimentou tentando se comunicar com aquelas pessoas através de sua reza. Ele finalizou dizendo: "Já estamos nós todos na viagem! *Nhandetchi e Nhanderu omae'rã* (Nossas mães e nossos pais (as deusas e deuses) olharão por nós)." Rosa não fez nenhum comentário. Eu perguntei: "Será um sonho bom?"⁴⁸ Ele respondeu: "Vamos ver..."

⁴⁸ A categoria "sonho bom" (*aetchara'u porã*) é muito citada na literatura sobre sonhos Guarani. Etnografias recentes entre os Guarani registram algumas delas, como em Ciccarone (2001:184) e Oliveira (2004:66). Voltarei à análise, narrativas e categorias de sonhos no Capítulo V.

4 A última visita à aldeia Cacique Doble

Nossa viagem foi boa, amanheceu um lindo dia de sol, num frio mês de junho. O sol espantava um pouco o frio trazido pela massa de ar polar de baixíssimas temperaturas daqueles dias. Nós fomos conversando, falando histórias do passado daquele longevo casal, que são eloqüentes narradores. Chegamos à cidade de Cacique Doble ainda com luz do dia e fomos de táxi até a vila vizinha, que faz limite com os limites sul da TI, por onde se entra sem passar em frente de casas Kaingang, que seria o caminho natural para quem chega da cidade.

Nossa chegada à aldeia Guarani da Terra Indígena Cacique Doble foi bem diferente do sonho de Alcindo. Chegamos durante a noite, mas nos esperava a aldeia toda iluminada pelos fogos em frente às casas e as pessoas ansiosas pela chegada daquele casal de velhinhos que há tanto tempo não viam. Fomos em algumas casas, primeiramente à casa de Eduardo Karai Guaçú Martins, que já estava adormecido e foi acordado pela sua esposa. Foi um encontro emocionado e cheio de lágrimas. O velho Eduardo não enxergava mais há alguns anos e a audição começava a falhar. Ele custou a acreditar que se tratava mesmo de seus sobrinhos que saíram de lá ainda jovens, determinados a nunca mais voltar. Ele dizia muitas vezes: "*Ndatcheretcharáí ndere*" (algo como: "Então ainda nos vemos neste mundo! Eu não esqueci de vocês"). Se dirigiu a mim dizendo que eu havia sido feliz ao conseguir convencer aqueles dois a virem ali. E eu lhe disse que eles é que me trouxeram, pois queriam muito vê-lo, assim como eu. Eduardo agradeceu com duas palavras que ele usa como cumprimento especial e que eu gosto muito: "*Aeweté auinah*", que significa algo como "obrigado, isso vai trazer o que há de melhor". Eduardo entoou um canto para *Nhandetchi Djakairá*, (a deusa protetora das curas, das decisões acertadas) agradecendo por termos chegado bem. Sua voz tênue em

decorrência de seu estado de saúde tomou uma entonação bem mais forte, contrastando com sua fala debilitada pela doença e pela idade. Ele declamou várias frases formais, chamadas *ayvu porã*⁴⁹ numa performance articulada pela fala, acompanhada por movimentos com a cabeça, lançando-a bruscamente para os lados, em alguns momentos, e fazia gestos com as mãos e os braços (ele permanecia sentado no chão, como estávamos todos). A potência vocal daquele homem tão idoso impressionava-me todas as vezes em que o via cantar. Quando ainda estava saudável, Karai Guaçú tinha uma voz de barítono muito encorpada e afinada, que sobrepunha com sua força todas as vozes da casa de reza.

Sáimos de lá depois de quase uma hora e tivemos uma noite agitada. Fomos ainda às casas de dois dos irmãos de Rosa, Mário Pereira (que faleceu alguns dias depois de nossa partida, de um mal súbito. Naqueles dias estava bem e disposto, foi à roça buscar milho para Rosa e a acompanhou em várias visitas). Depois fomos à casa de Ernesto Kuaray Pereira e sua esposa Lurdes Ará Martins. Finalmente fomos à casa de Graciliano Moreira, sua esposa Lúcia Martins, Adriana Moreira e seus irmãos. Graciliano é irmão mais novo de Alcindo. Muito emocionado, nos acompanhou pelas casas em que fomos, desde nossa chegada. Passamos em todas as casas "dos mais velhos" naquela noite. Finalmente, fomos comer *mbodjapé* (pão) com café na casa do cacique Joel Pereira, sobrinho de Rosa, onde dormimos em nossa primeira noite na aldeia.

Na manhã seguinte, recomeçamos as visitas, que nos ocupou o dia todo. A noite houve a reza, que reuniu cerca de metade das pessoas da aldeia. Era um sábado e parte dos jovens preferiram participar de um baile que acontecia aos sábados numa vila próxima, na chácara de um "polaco", o que desagradou aos mais velhos.

O comportamento dos jovens foi diretamente criticado por Alcindo, que reafirmava a todo tempo que apesar de sua aldeia ser próxima às cidades e de

⁴⁹ Explicitarei mais elementos sobre as *ayvu porã* no capítulo V.

passar "asfalto dentro dela", ele não permitia que a reza fosse trocada por bailes ou pela tv. Rosa proferiu poucas palavras sobre a ausência dos jovens durante o ritual, mas no dia seguinte foi muito dura com seus irmãos e irmãs, pais e avós dos jovens em questão.

Os *karaikuery* da aldeia, Ernesto Kuanã Pereira e sua esposa, Lurdes Ará Martins (filha de Eduardo) convidaram Alcindo e Rosa a conduzirem rituais de cura diários. Eduardo Karai Guaçu se reanimou naqueles dias e mostrou mais energia. Conversou e rezou, sentou-se ao sol, o que não fazia há muitos dias, pois estava sem ânimo para se mover devido ao frio intenso, comeu melhor e fumou *petyngué*. Os quatro *karaikuery* revejavam-se em preparar várias "medicinas", remédios de ervas colhidos por Lurdes e Rosa. Constaram pequenas diferenças na forma de reza e na preparação das *poã guatchú* (remédios, "medicinas"), mas Rosa explicou que cada *karai* "trabalha um pouquinho diferente" e que aquilo fortalecia os rituais. A soma mostrou-se profícua, pois o velhinho reagia positivamente ao tratamento dia a dia.

No terceiro dia de nossa estadia, a neta de Érica Ywá (esposa de Eduardo) foi me procurar em minhas peregrinações pela aldeia. Encontrou-me na casa de Terezinha Pereira, e chamando-me a um canto, comunicou que havia chegado a hora de eu ser "rezada", Eduardo pedia para me ver. Minha conversa com Eduardo foi acompanhada por Érica e Lurdes. Elas introduziram a fala do velho, elencando várias de suas falas anteriormente registradas para serem reproduzidas naquele momento. A grande formalidade que cercou aquele evento deixou-me impactada. Eu percebia que não se tratava de uma conversa que se restringia àquele momento, havia sido cogitada anteriormente e apontava para desdobramentos futuros. Foi uma longa conversa, que durou talvez um par de horas e que muito me emocionou. Eduardo tomava a palavra (muitas vezes em tom de *ayvu porã*), e depois de intervalos silenciosos, as mulheres diziam-me traduções e interpretações a cerca, de forma sussurrada

(comportamentos usuais nas conversas sobre assuntos sérios). Em resumo, nesta conversa para qual Eduardo havia me convocado, ele passava-me meu novo nome⁵⁰ e as responsabilidades e competências que ele me traria. Pedia-me para olhar por seus *tcheradjykuery* (todos os seus "pequenos filhos") e previu alguns eventos de meu futuro.

Ficamos em Cacique Doble por cinco dias. Na noite posterior a minha conversa com Karai Guaçú, a véspera de nossa partida, Alcindo conduziu novamente o ritual, contudo desta vez ministrou uma medicina especial que ele tem usado bastante em Mbiguaçú: Era uma infusão feita da mistura de cinco ervas, dentro as quais, as duas chamadas por eles de *aguasca*, o cipó de *banisteriopsis caapi* que é a base da bebida conhecida também como *ayahuasca*. Estas plantas são muito usadas como plantas de poder e medicinais por índios amazônicos, mas não são usadas comumente por grupos Guarani. Muitas pessoas participaram daquele ritual de cura. Houveram reações diversas entre os participantes, alguns experimentando sensações agradáveis de leveza e cura, conforme seus relatos, outros desaprovando o uso daquela planta, alguns sentindo o efeito da "peia", a reação desfavorável que algumas visões proporcionadas pelo efeito da mistura de ervas provocaram.

Foi uma noite densa, iniciou-se com um pequeno conflito, que posteriormente se desdobraria: um cunhado de Rosa foi impedido por ela de tomar a "medicina" por estar alcoolizado. Ele ficou muito contrariado e ofendido, retirando-se da *opy*. O ritual aconteceu aos moldes de um ritual convencional *opyredjaikeawã* realizado por Alcindo e Rosa: Cantou-se e dançou-se, em seguida, os *karaikuery* reúnem-se em torno das pessoas que candidatam-se a uma sessão de cura, para o qual a figura central foi Eduardo Karai Guaçú. Finalmente, após todos estes procedimentos, os mesmos que

⁵⁰ Discorrerei sobre a importância dos nomes Guarani e suas implicações na vida e no destino das pessoas no capítulo III.

Ernesto e Lurdes procedem quando conduzem um ritual, Alcindo e Rosa ofereceram aos que desejassem ou necessitassem de fortalecimento espiritual *piá guatchú*, a mistura de ervas que continha a *aguaska*. Após aqueles que se candidataram a tal procedimento tomarem a primeira dose, iniciaram-se novamente os cantos. Os outros permaneceram rezando. Rosa fez um longo discurso sobre a importância de seus *kiwikurim* (irmãos menores) permanecerem rezando e valorizando o *orerekó* (sistema Guarani) e de manterem *piá guatchú* (força, coragem, determinação) não se corromperem com as imagens enganadoras produzidas por *djurukueryretã* ("o mundo dos brancos"). Uma nova dose da "medicina" foi oferecida a alguns poucos, a outros foi designada apenas uma dose. Desta vez foi Alcindo quem conclamou um longo panteão de *nhanderukuery* (deuses). Fazia referência aos deuses e elencava perigos que apenas eles poderiam controlar, pedindo proteção. As dificuldades do tempo atual, a proximidade da extinção desta terra e a necessidade de mantermos a visão clara perante as *ranga'á vaí* (os elementos corruptores que povoam este mundo). Pediu muitas vezes a seus *tcheretarã* (parentes) que mantivessem-se fortes e não sucumbissem a esses perigos. Enfatizou que o único caminho para tal era manterem-se unidos, rezarem todos os dias, estarem ao lado de Karai Guaçú até o último momento dele neste mundo, pois ele estava sobrevivendo ao perecimento do corpo para ajudar seus *raykurin* (filhos menores).

Este foi o ponto alto do ritual. Muitas pessoas choravam muito e muito alto. Outros permaneceram cantando e Karai Guaçú mantinha-se impassível, no centro da *opy*, sentado ao lado do fogo. O ritual durou ainda muitas horas. Lurdes Ará tomou a palavra e fez seu discurso em forma de canção. Falava com uma entonação melódica sobre eventos do passado, de pessoas já falecidas, da infância dos velhos que ali estavam. Relembrou as palavras que seu pai proferia quando ela era menina. Relembrou as últimas palavras de sua

mãe, Ernestinha Mariano, falecida há cerca de quinze anos. Passou a falar como se estivesse se dirigindo a ela. Emocionou-se e calou-se. Rosa a conduziu a um canto e lhe ofereceu a terceira dose da "medicina".

Ao final da madrugada, cantou-se à *nhanderu Kuaräy*, (a divindade que ilumina este mundo, o sol)⁵¹. Depois dos protestos de eterna gratidão à *nhanderu Kuaräy* e a seus parentes divinos, encerrou-se o ritual.

No dia seguinte, havia uma comoção geral. Muitas pessoas tiveram visões importantes para suas vidas. Foram recorrentes narrativas sobre reencontros com pessoas vivas e mortas durante o efeito da "medicina". A maioria das pessoas ansiavam falar de suas experiências sob efeito do alucinógeno. Houveram algumas pessoas que tiveram experiências desagradáveis. Uma mulher jovem se viu perseguida e morta por espíritos e passou a vagar por um mundo desconhecido, até que foi resgatada por Karai Guaçú. Outra mulher disse ter visto muitos de seus parentes mortos e foi tomada por uma tristeza profunda, que ainda a acompanhava, passadas mais de quinze horas da ingestão da substância. Um homem se viu em uma estrada onde onças espreitavam do meio da mata e ele se via em perigo eminente. Outras pessoas diziam ter visto antigos parentes (tipo comum de visão entre as pessoas de Mbiguaçú), receberam bons conselhos, sentiram-se felizes e aliviadas por relembrares coisas importantes de seu passado.

Como acontece com frequência nas sessões que Alcindo e Rosa conduzem pela primeira vez em outras aldeias, a repercussão do dia seguinte é polêmica. Alguns muito satisfeitos, outros muito contrariados. Além disso, o cunhado de Rosa, que foi impedido por ela de participar, foi um dos que mais

⁵¹ É importante enfatizar o que os *karaikuery* sempre reiteram: O sol que enxergamos não resume a extensão do poder ou a imponente existência dos *nhanderukuery* Kuaräy. O que enxergamos é apenas uma manifestação do poder dos Kuaräy, produto da tarefa que esse povo assumiu, de propiciar luz e vida a esse mundo. Da mesma forma, o que vemos no céu à noite, a lua e as estrelas, são apenas a manifestação do poder do povo de Djatchi. As estrelas *Tatadjatchi* são *nhanderukuery* filhos e netos de Djatchi (Lua).

criticaram a inovação trazida pelo casal. Ele e sua esposa (irmã de Rosa), que também não participou do ritual, disseram que Rosa e Alcindo misturavam sangue àquela bebida e essa era a razão do efeito negativo sentido por algumas pessoas. Esta informação, vinda de uma irmã da *cunhá karai*, gerou muito debate e divergências de opiniões. Nesta efervescência de ânimos, partimos.

O desfecho da nossa estadia lá me fez lembrar vividamente a narrativa de Alcindo sobre seu sonho. Toda a conduta dele e de Rosa durante nossa estadia em Cacique Doble foi muito crítica com relação à realidade que estavam vivendo ali naquela aldeia. Eles faziam longos discursos de repreensão e duras críticas à várias condutas morais e políticas que as pessoas de Cacique Doble vinham tendo. A abertura ao contato interétnico por parte dos mais jovens e seu afastamento dos rituais e das normas religiosas eram os pontos mais lembrados nas conversas formais que mantiveram com os grupos familiares.

No sonho de Alcindo, as pessoas daquela aldeia estavam-se tornando Kaingang ou deixando de ser Guarani. Em que medida o sonho da véspera da viagem havia influenciado o comportamento e a avaliação da realidade encontrada por Alcindo não consegui dimensionar. Porém, suas condutas e suas repreensões foram mais duras do que o normal em sua personalidade. Especulações reflexivas à parte, nossa estadia lá eclodiu uma aguda reflexão política. O fato da aldeia Guarani estar tão próxima e em situação assimétrica com os Kaingang foi invariavelmente fonte de conflitos interétnicos. A coabitação com os Kaingang vêm trazendo sérios problemas para aquelas famílias há anos, mas ultimamente vinha-se tornando insuportável. Muitos conflitos, devidos à uma série de imposições arbitrarias com relação à ocupação e ao uso da terra por parte dos Kaingang, geravam brigas físicas que já culminaram em mortes, levavam famílias a abandonar o lugar, e restringiam

cada vez mais o espaço agricultável, que já era ínfimo⁵². Ao problema político somava-se o comportamento violento dos Kaingang ao tentar impor sua supremacia aos Guarani, saqueando a roça, impedindo a chegada dos recursos materiais, como cestas básicas, agasalhos doados por várias instituições, impedindo visitas⁵³ e prendendo as pessoas que discordassem da liderança Kaingang. O retorno de Alcindo e Rosa, tantos anos depois, e numa situação social tão crítica, somada à eminente passagem do Karai Guaçú, causou uma profusão de reflexões. Muito se recordou sobre a saída traumática do casal e seus filhos, que fugiram durante a noite ou seriam encarcerados pelos Kaingang.

O exemplo que aquele idoso casal trazia, de terem conquistado a demarcação da terra que era antes habitada por seus falecidos primos, fruto de uma luta política árdua, o fato de não estarem submetidos a coabitarem com Kaingans, (ao menos não nessa condição de inferioridade), a saúde física por eles exibida, a firmeza da manutenção de vários preceitos religiosos, a respeitabilidade e a competência xamânica que um seus filhos caçulas já manifestava, todos esses elementos parecem ter tocado as pessoas de Cacique Doble. Segundo Rosa, Geraldo Karai Okendá tem uma conduta irrepreensível dentro das normas de comportamento esperado para um Guarani de sua idade (cerca de trinta e poucos anos). Ele é um karai competente e pai de uma família harmoniosa, o que muito honra seus pais diante dos parentes. A contundência de seus discursos rituais e da força da "medicina" que trouxeram foram elementos igualmente impactantes a todos.

Opiniões divididas e ânimos exaltados: esta foi a repercussão que tal visita trouxe àquela aldeia. Contudo, depois de muito se falar sobre aqueles

⁵² Os Guarani ocupavam uma área inferior a 10 ha., numa terra indígena de quase 5.000 ha.

⁵³ A minha presença na aldeia já havia sido impedida em outras oportunidades, por isso, eu sempre chegava a aldeia por um caminho alternativo, que não passava pela entrada principal da TI.

dias, conforme me relatou Adriana Kretchiú Moreira posteriormente, prevaleceu a opinião de Karai Guaçú. Ele reforçou as críticas de Rosa e Alcindo à conduta dos jovens, crítica que ele mesmo e o outro *karai opyguá*, xamã rezador da aldeia, Ernesto, sempre registravam. Sobre a *aguasca*, Eduardo Karai Guaçú, que tomou a mistura desde o primeiro dia, afirmou já conhecer a planta e enfatizou que se sentiu muito melhor, dizendo que o tratamento ministrado a ele pelo casal o fez recuperar a sensibilidade das pernas, que há meses não acontecia. Os *karaikuery* Ernesto e Lurdes reforçaram a opinião de Eduardo Karai Guaçú.

Nosso retorno foi tranqüilo e chegamos ao litoral contentes com a viagem. Os acontecimentos das últimas horas na aldeia não abateram Alcindo e Rosa que falavam animadamente para seus filhos, netos e bisnetos sobre tudo que passamos, sobre como encontraram cada família e repetiam cada detalhe quando chegava um novo ouvinte. Perguntei a Alcindo sobre conexões entre a situação da aldeia, o problema com os Kaingang e seu sonho da véspera da viagem, tentando travar uma conversa analítica sobre os eventos, os sonhos, as conjunturas políticas e sociais. Ele respondeu-me sinteticamente com uma afirmação que ele usa muito: "Claro, lá estão tudo castigado. Ai, meu Deus!". Eu quis insistir, pedindo maiores desenvolvimentos do sentido de sua resposta, mas ele encerrou o assunto. Não insisti mais, aguardando que ele posteriormente desenvolvesse o tema, se assim o desejasse. Em outras ocasiões ele já havia me explicado que os sonhos para os Guarani não são como para os "brancos", pois, segundo ele, não há uma explicação superficial para os sonhos e que certas coisas não devem ser ditas. Se fala muito deles, de como eles foram, do que se via, mas não se fala sobre sua interpretação aos que não estão aptos a interpreta-los. De qualquer forma, Alcindo assumiu a imagem de que seus sobrinhos estavam "virando Kaingang" como uma evidência real e a enfatizou em seus discursos sobre conduta em Cacique Doble.

Nos dias consecutivos ao nosso retorno a Mbiguaçú, as notícias que nos chegavam sobre Karai Guaçú Eduardo era que ele apresentava uma melhora notável, voltando inclusive a participar de algumas cerimônias noturnas de reza, o que ele não fazia há algum tempo. Sua neta, Adriana, disse que ele mostrou-se reanimado pela visita e pelo tratamento.

5 O fim da aldeia e a migração para *Ka'atÿ*

Entretanto, semanas depois de nosso retorno, notícias preocupantes começaram a chegar de Cacique Doble. A situação de conflito com os Kaingang tornava-se cada vez mais crítica. Houve mais um desentendimento entre Joel, o cacique da aldeia, e uma liderança Kaingang. Pressões violentas e intimidadoras por parte dos Kaingang impediam os Guarani de irem à cidade ou à sede do posto da Funai. Na seqüência deste fato tenso, o pai de Joel, Mário Pereira, adoeceu e morreu subitamente. O falecimento inesperado desse velho abalou o grupo: Suspeitas de feitiçaria⁵⁴ incomodavam deveras, principalmente porque Karai Guaçú Eduardo estava muito fraco para manter-se nas funções de luta e proteção contra essas forças e não havia no grupo alguém que equiparasse seus poderes.

O funeral de Mário Pereira teve um desfecho trágico. Enquanto os adultos velavam o corpo, a casa de Graciliano e Lúcia, onde estavam algumas crianças, incendiou-se, ou foi incendiada, queimando rapidamente. Felizmente as crianças foram tiradas a tempo, mas muitos animais, como porcos e galinhas, criados em cômodo contíguo à casa de madeira e taquara trançada, pereceram com o fogo.

⁵⁴ Feitiçaria é um tema que permeia o sistema xamânico Guarani. Um xamã pode enviar um mal ou uma doença para outra pessoa. Para neutralizá-lo outro xamã deve agir. Em muitos casos, a ação de feitiçaria é irreversível.

Eduardo Karai Guaçú reuniu sua grande família na *opye* e pediu a eles que tivessem coragem, pois havia chegado a hora da última *oguatá porã* que ele faria. Iniciou-se, pois uma *oguatá* que deslocou uma aldeia inteira. Iriam em busca de uma terra melhor. O destino era uma *tekoá* (aldeia) onde Eduardo Karai Guaçú havia morado na juventude, com a família de sua esposa, de onde foram expulsos. A decisão de partir de Cacique Doble vinha sendo cogitada há algum tempo. Algumas famílias já haviam abandonando a terra em direção a outras aldeias, mas família extensa central (família anfitriã) resistia em torno da figura de Karai Guaçú, e em respeito à memória dos "antigos" que ali viveram e morreram⁵⁵.

As primeiras *opyredjaikeawã* (rituais noturnos) foram destinadas aos discursos dos *karaikuery*, Eduardo, Lurdes e Ernesto nos quais falaram sobre o passado, sobre as pessoas já falecidas, de como era a vida no tempo "dos avós". Eduardo narrou fatos do passado para que os jovens soubessem histórias dos seus "*retarã ymã*" (antigos parentes) e pediu a todos para ajudá-lo a não morrer naquela terra. Ele ouvia e via em seus sonhos que era hora de partir de Cacique Doble. Distribuiu tarefas, "repartiu seu trabalho" xamânico, como explicou seu genro Ernesto, que recebeu "uma parte" de seus afazeres. Orientou João Maria Werá Mariano, seu cunhado (irmão de Ernestinha, sua primeira esposa), a contar aos jovens tudo que passaram na juventude e pediu-lhe que liderasse a família quando ele não mais estivesse entre eles.

A notícia do abandono da aldeia nos foi trazida por Adriana, que veio para Mbiguaçú visitar os tios e pedir ajuda para a realização do projeto. Seus pais haviam perdido todos os bens materiais com o incêndio da casa que, segundo ela, "queimou tudo, até as panelas". Adriana dizia que havia um "mal pesado" pairando sobre a aldeia. Karai Guaçú suspeitava que o que estava

⁵⁵ Lurdes Ará Martins, Joel Pereira e Siberiano Moreira foram os narradores principais dos eventos ocorridos naqueles dias.

acontecendo era sinal de espíritos poderosos, que estavam atacando naquela terra. Havia a suspeita que a doença súbita de Mário e causa do incêndio podiam ser ação de um feitiçeiro Kaingang. Se essa fosse a causa, então estava comprovado seu grande poder e o grande perigo que representava. Se não fosse, o que era mais provável, pois não havia notícia de um xamã com tão grande e maligno poder na região, a apreensão tornava-se ainda maior. Alguns rumores sobre o poder de Alcindo e sua postura enérgica surgiram, mas seu nome foi imediatamente defendido por vários, que argumentaram que seu poder nunca teve aspectos malignos, e que além disso, ele jamais se voltaria contra os próprios parentes. A opinião defendida pelo Karai Guaçú Eduardo era que tratava-se da ação de *yvy andjague* (espíritos inimigos) e que não eram ações isoladas, nem manifestação do poder de um humano. O mal que acometia a aldeia ali permanecia, na sepultura de Mário e nas cinzas da casa queimada. Era preciso agir rápido pois os riscos eram eminentes e progressivos.

Os mais jovens, como Adriana, estavam apavorados. Não compreendiam todas as nuances sobrenaturais que envolviam os acontecimentos, dependiam das opiniões dos mais velhos. Segundo suas ponderações, uma morte súbita é sempre um sinal preocupante e neste caso houve o agravante de não se saber exatamente quem ou o que era o causador. A suspeita de feitiço é sempre levantada em situações como estas, mas neste caso, era evidente que tal morte foi produto de ação de um grande poder, principalmente por ter sido seguida por um incêndio que também apresentava aspectos sobrenaturais. Refletia-se na possibilidade de um acidente causado pelas crianças ou em um atentado causado por alguma pessoa que tenha executado seu plano com muita mestria, mas ambas possibilidades exigiriam uma conjunção de coincidências enorme para que não fosse percebido a tempo de se tomar alguma providência que minimizasse os danos. Tudo aconteceu de forma tão rápida e eficaz, e o

fogo consumiu tudo de forma tão fulminante que não havia, para ela, como aceitar uma das duas possibilidades simplesmente.

Karai Guaçú preparava Ernesto e Lurdes para travarem uma batalha definitiva por seus netos. O casal de *karaikuery* passou a se revezar nas atividades rituais e todas as crianças foram convocadas para participarem das rezas noturnas, pois o poder das crianças fortalece deveras os rezadores e têm um grande poder contra os *yvy andjá* (espíritos do mal). As crianças são, aliás, o grande alvo destes espíritos, pois ao serem capturados, os *nhe'e* (espíritos) das crianças passam a ser como lindos *paracau* (papagaios) de estimação dos *yvy andjague*.

As pessoas da aldeia começaram a se preparar espiritualmente e materialmente para deixar aquela terra e livrarem-se das influências de tais espíritos. Tudo foi feito muito rápido, as rezas intensas, a reunião do que poderia ser transportados e uma queima ostensiva do que iria ficar. Tudo que não seria levado foi queimado, desde pequenos objetos a casas, roças e qualquer coisa que pudesse portar a energia de seus donos foram destruídas. Os cachorros, gatos e algumas galinhas foram levados. Os patos e porcos foram vendidos para vizinhança *djuruá*.

A viagem propriamente dita foi rápida. Um mutirão entre parentes e aliados foi montado para se obter as condições logísticas de tal deslocamento. O cacique da aldeia, Joel Pereira e seu cunhado, Siberiano Moreira, conseguiram apoio do CIMI e AER FUNAI para o deslocamento de Cacique Doble até Mato Preto, a cerca de 180 quilômetros de distância, na divisa entre os municípios de Getúlio Vargas e Erebango. Ao chegarem na nova terra, Eduardo Karai Guaçú orientou seus *yvyraidjá* (auxiliares) a como procederem. Reunia-se todas as noites com João Maria Mariano, o último de seus contemporâneos vivo. João Maria caminha com dificuldade e não ouve bem, porém é lúcido e sua postura enquanto liderança do movimento tem sido

vibrante. Ele fez duas viagens com as lideranças mais jovens para mostrar a terra, fazia sessões na *opy* narrando eventos do passado vivido naquela terra e arredores, fatos vivenciados pelas pessoas, etc. Incentivou e acompanhou os jovens nas negociações políticas necessárias para garantir a segurança do grupo, instrumentalizou a todos com elementos históricos importantes para a comprovação da antiga habitação, etc. João Maria Werá Mariano ocupa a função social de *tchondaro*, o que seu nome Guarani indica: Werá, um guardião das periferias, um caçador. Ele não foi formado para ser um *karai* nem atuar no centro da aldeia ou em posição de liderança, apesar disso, o papel de João Maria foi central, a firmeza de sua liderança determinante naquele momento.

O cacique Joel Kuaray Pereira, filho do falecido Mário Pereira, deu início ao trabalho político para garantir a permanência na nova terra, auxiliado por João Maria e Siberiano Moreira e reuniram dados fundamentais para dar início ao processo de retomada da terra junto à Funai⁵⁶.

Eduardo Karai Guaçú instruiu a todos sobre suas funções na ausência dele e assim seus filhos e netos tentam agir em seu dia-a-dia. Sua viúva e as outras mulheres da aldeia procederam com as crianças cuidados especiais nas rezas, para não adoecerem na falta daquele que lhes deu o nome. Ernesto e Lurdes acompanhados por alguns jovens, faziam longas excursões pelo entorno para pesquisar as matas e descobrir quais as ervas medicinais, plantas sagradas, árvores importantes para curas e para garantir a subsistência do grupo. As crianças eram longamente observadas, pois a reação delas à nova terra era o principal indício de que a nova terra era adequada. Terras ocupadas por espíritos predadores de humanos atacam preferencialmente as crianças,

⁵⁶ *Tekoá Ka'atý*, ou Mato Preto, é uma antiga aldeia Guarani, que foi extinta na década de 1920, quando o governo do Estado do Rio Grande do Sul expulsou os Guarani para implantar um projeto de colonização rural na região. No ano seguinte à ocupação, iniciou-se o processo de regularização fundiária da TI, com a formação do GT de Identificação e Delimitação no mês de agosto de 2004.

que lhes são mais vulneráveis. Se elas continuassem alegres, brincassem normalmente, não adoecessem e se não chorassem com saudade da antiga casa era sinal que aquela terra era apropriada.

6 A morte do xamã: Eduardo Karai Guaçú *omanã'i*

Algumas semanas após a chegada, passada esta primeira fase de adaptação, Eduardo Karai Guaçú deu por cumpridas suas tarefas. Pediu mais uma vez que todos reunissem-se na *opy'e* e iniciou sua despedida, informando que a hora de "sua grande viagem" se aproximava. Pediu que fizessem contato com Alcindo e Rosa, e os expôs sua derradeira intenção: Não podia mais ficar com seus parentes naquela terra em que eles agora deveriam assumir. Ele havia concluído sua missão e agora precisava deslocar-se para uma *tekoá* consagrada, para poder morrer e ser enterrado de maneira adequada. Deixou ordem expressa de que se morresse antes de seu projeto se realizar, ali não era lugar adequado para seu sepultamento. A determinação daquelas palavras fez todos seus descendentes mobilizarem-se para atender seu último pedido. Reuniu-se o dinheiro necessário à viagem, entre várias aldeias. Foi feita uma "campanha" de arrecadação de recursos e colaboração entre os aliados não-Guarani que freqüentavam as aldeias e conseguiu-se um carro que buscou Karai Guaçú em Mato Preto e o levou para Mbiguaçú.

Com a partida e o posterior falecimento de Karai Guaçú Eduardo, o grupo sofreu um abalo social. As pessoas responsáveis pelas lideranças políticas e religiosas dependiam diretamente de seus conselhos e determinações. Eduardo os havia preparado para manterem-se sem ele, várias funções foram atribuídas a suas filhas, genros e netos. Quando ele partiu para Mbiguaçú, todos sabiam que não o veriam novamente. Apesar disso, o grupo

passou por uma fase de desânimo e algumas famílias cogitaram a idéia de abandonar Mato Preto. A autoridade de Érica (a matriarca da maioria das famílias) e de Lurdes e Ernesto passou por um teste agudo, e passados alguns meses, conseguiram acalmar os ânimos e manter a coesão do grupo.

Eduardo Karai Guaçú chegou à Mbiguaçú no começo de novembro de 2003. Encontrou uma estrutura especialmente montada para recebê-lo. Sua nova casa foi construída no alto do morro, próxima a *opyj*, de onde se avistava o mar em toda a extensão do horizonte. Lúcia Djatchiuká Martins, sua filha, o esperava. Ela foi para Mbiguaçú algumas semanas antes dele, com seu marido (Graciliano Moreira, irmão de Alcindo) e filhos para preparar a mudança⁵⁷. Na casa recém construída ele foi recebido com toda formalidade. Todos da aldeia vinham visita-lo, trazendo alguma dádiva de alimento especial ou *petÿ* (tabaco, o presente ideal para os *karaikuery*).

Nas minhas visitas à Eduardo Karai Guaçú em Mbiguaçú tive a impressão que ele estava bem melhor do que o vi em Cacique Doble. Apesar de muito fraco, participava das rezas, gostava de ficar sentado próximo a crianças brincando. Estava bem mais animado e o fim do inverno e as temperaturas mais amenas e o tiraram do repouso absoluto. Cheguei a imaginar que ele estava restabelecendo sua saúde e que viveria ainda algum tempo.

Em dezembro de 2003 ele faleceu repentinamente. Nenhuma doença crônica o acometeu, o único sintoma distinto foi que cerca de 48 horas antes de seu passamento, ele passou a recusar alimentos, alegando que sua garganta estava "trancada". Algumas horas antes de seu falecimento, uma menina de pouco mais de um ano, trazida pelos pais para ser tratada por Rosa, faleceu. Quando a notícia se espalhou, todas as atenções voltaram-se à Karai Guaçú, pois entenderam que os *nhe'e* de ambos iriam viajar juntos. Era comentário

⁵⁷ Adriana Kretchiú Moreira (filha de Lúcia) já estava morando em Mbiguaçú desde junho de 2003, antes do abandono de Cacique Doble.

geral que a menina possuía um *nhe'e mbareté* (espírito auxiliar que acompanha o *nhe'e* que vem ao mundo compor um ser humano). Seu *nhe'e mbareté* tinha vindo buscar o *nhe'e* de Karai Guaçú, para acompanhá-lo até *Yvy djú* (mundo dos seres divinizados). Alcindo e Rosa afirmam que depois da morte de Karai Guaçú têm conseguido "viajar" até um mundo onde habitam seres imortais, alguns deles antepassados seus.

A menina de *nhe'e mbareté* e Karai Guaçú foram enterrados no final da tarde, depois de horas de rituais de preparação dos corpos e de uma caminhada fúnebre que percorreu os caminhos principais da aldeia. Os dois cadáveres iam acomodados e enrolados em tecido forte, ao estilo de redes e sustentados por hastes de madeira, presas como macas. Alcindo, Rosa, Júlia, os *karaikuery* da aldeia, e os *karai yvyraidjá* (aprendizes, auxiliares) iam entoando cantos por toda a caminhada. As pessoas acompanhavam em silêncio. Ao chegar num dos pontos mais altos da aldeia, já dentro da faixa de mata, inauguraram o cemitério da aldeia, que havia sido previamente escolhido por Rosa e Alcindo. Até aquele dia, desde que chegaram à Mbiguçú na década de 1980, não havia ocorrido nenhum falecimento na aldeia. Durante o enterro são proferidas *ayvu porã* (palavras rituais, "belas palavras") que são longos discursos que falam sobre a vida dos deuses e "antigos", dos outros mundos. São performances orais e gestuais. Alcindo, por exemplo, flexionava os joelhos durante todo o tempo em que as proferia, numa dança onde os pés ficavam fixos e os braços circundavam o corpo, alternando-se. Em alguns momentos, os braços eram estendidos ao alto. As *cunhá karai* Rosa e Júlia falaram por menos tempo e numa postura ereta, movendo os braços e a cabeça. Fechadas as sepulturas, os *karaikuery* foram para a *opÿ*, seguidos por algumas pessoas. Eu não fui convidada a entrar.

Nos dias seguintes ao falecimento de Eduardo eu visitei a família com frequência. A tristeza de Lúcia era silenciosa, um misto de resignação por um

acontecimento já esperado e revolta pelas dificuldades pelas quais toda a sua família passava. Ela e Adriana referiam à esperança de que os ensinamentos e as providências tomadas por Karai Guaçú antes de sua morte trouxesse logo seus frutos, porém queixavam-se de um leve temor pela ausência dele e pela nova vida que os esperava, pela primeira vez longe de Cacique Doble. Os filhos mais novos buscavam distrair Lúcia, que ficou muito calada e melancólica naqueles dias. Os filhos mais velhos temiam que ela adoecesse, pois sempre foi muito apegada ao pai. Os jovens mantinham-se mais calados e mais sérios que o normal. A pergunta que Adriana me fez quando me despedi dela no dia do sepultamento de Eduardo Karai Guaçú sintetizou estes sentimentos que percebi em Lúcia e seus filhos:

"--O que será de nós agora, sem ele para nos ajudar?"

Estes deslocamentos aqui descritos trazem elementos diversos para reflexões sobre temas correlatos à migrações, xamanismo, hierarquia entre xamãs, xamanismo feminino, parentesco, a morte como motivador de deslocamentos, feitiçaria, morte de karai guaçú (xamã maior, *nhanderu*) e ainda outros que possam despertar interesse aos leitores de etnografias Guarani e indígena. Estas narrativas pretendem apenas ser o preâmbulo para as análises que se seguem e abrir possibilidades para novas reflexões sobre temas clássicos.

CAPÍTULO II - *NHANDEVAKUERY RETARÃ* - AS ALDEIAS E AS FAMÍLIAS EXTENSAS E CATEGORIAS NATIVAS DE PARENTESCO

Neste capítulo exporei os dados de minha pesquisa de campo no âmbito da organização social. Entrelaçando histórias das famílias extensas dos *karaikuery* e de suas aldeias com elementos ligados à percepção nativa de parentesco, através de conceitos e terminologias nativas, discuto alguns temas debatidos pela recente etnologia das sociedades ameríndias, como afinidade, reciprocidade e consubstancialidade, por exemplo.

As análises sobre as relações de parentesco na etnologia brasileira estiveram relegadas ao segundo plano até os últimos decênios do século XX. As influências culturalistas orientavam as pesquisas etnográficas a estudos sobre o "contato" entre índios e a sociedade nacional, a aculturação das sociedades indígenas, etc. Na etnologia Guarani não foi diferente. O grande volume de obras sobre os Guarani históricos e a magnitude da sociedade missioneira os tornaram personagens ideais para as comparações passado x presente em que baseavam-se os estudos de aculturação, mas não para a análise sociológica. Quando, nas últimas décadas do século XX, começam a surgir boas etnografias sobre os povos indígenas americanos, o parentesco sai de moda no arsenal teórico da antropologia. Este "desencontro histórico" entre as trajetórias da antropologia indígena sul-americana e da teoria antropológica geral (Viveiros de Castro, 1995:7) deixou a etnologia Guarani à margem dos estudos de parentesco. Alguns estudos sobre terminologias de parentesco Guarani trazem um esforço de conexão entre essas terminologias e etnografia. A maioria, contudo, dedica-se a pesquisas bibliográficas, reduzidos à sistematizações terminológicas, muitas vezes oriundas de informações de segunda mão sem respaldo etnográfico, de fontes históricas, sem contexto cronológico de cada termo, restritos ao enfoque lingüístico. Para mais

informações sobre o estudo do parentesco Guarani no século XX ver Pereira, 1999 e 2004.

Neste contexto, julguei apropriado trazer uma etnografia onde os conceitos e categorias nativas conduzissem a discussão teórica, evitando repetir a metodologia de abordagem do tema dos trabalhos do século passado.

1 Categorias nativas e conceitos antropológicos sobre parentesco

1.1 *Tcheretarã* - Família Extensa⁵⁸

O conceito de família extensa é usado para descrever "o modelo sociológico mais difundido" na organização social ameríndia (Clastres, 1974). Na definição clássica, reproduzida por Clastres, o conceito "família extensa" define: ou "um grupo composto por um homem, sua mulher - ou suas mulheres, se ele é polígino -, seus filhos com as esposas, se a residência pós-marital é patrilocal, suas filhas solteiras e os filhos de seus filhos"; ou se ao contrário, a "regra para residência for matrilocal, um homem vive cercado por suas filhas com os maridos, seus filhos solteiros, e os filhos de suas filhas" (P. Clastres, 1974:38). Tal conceito, muito usado nos estudos do *Handbook South American Indians*, passa a ser discutido e revitalizado a partir dos trabalhos de Lowie, Clastres e Lévi-Strauss.

Uma família extensa Guarani é composta pela associação de várias famílias nucleares⁵⁹, unidas entre si por relações de parentesco e afinidade,

⁵⁸ Os usos do conceito de "família extensa" variam de acordo com a escola teórica que o utiliza. A definição básica usada atualmente é de um "*groupe résidentiel regroupant des familles apparentées de même générations ou de générations différentes*" (Barry, 2000:154).

⁵⁹ Família nuclear é aquela composta por uma mulher e um homem que vivem na mesma casa de forma marital e seus filhos. Também é considerada família nuclear uma mãe ou um pai solteiros (ou separados) com seus filhos.

tendo como referência um ou mais casais de ancestrais ou progenitores comuns, chamados de *tchedjuaryi* e *tcheramoi*.

No exemplo de família extensa que os Guarani trazem aos estudos de parentesco ameríndio, com residência matrilocal e uxorilocal, a definição mais adequada de seu modelo ideal, segundo a lógica do conceito de Clastres seria: Uma "família extensa" Guarani equivale a um grupo composto por uma mulher (ou um *sibling*⁶⁰ de irmãs), seu marido - ou seus maridos, se ela é poliândrica -, suas filhas com seus esposos, seus filhos solteiros e a/os filha/os de suas filhas.

A tendência matrilocal e uxorilocal é observada por Schaden entre os Kaiowá. Ele conceitualiza a família Guarani como "família grande", sendo constituída pelo "casal, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte" (Schaden, 1974:73). Ele afirma também que "(...) os filhos crescem à sombra da mãe. Os laços que os prendem a ela e aos parentes maternos são bem mais fortes (...)" (Idem: 72).

Enquanto estrutura social, a família extensa abrange muitos grupos domésticos, dispersos por várias aldeias diferentes. Um grupo doméstico é composto por um núcleo habitacional, uma casa, e é socialmente composto por uma família nuclear ou pela associação de duas ou mais famílias nucleares ligadas entre si por relações de parentesco, geralmente fundadas na descendência a um casal de progenitores idosos. Os grupos domésticos Guarani, em geral, dispõem-se em torno de um ou mais casais de idosos, e são formados pelos seus filhos/as casados com respectivos cônjuges e filhos, filhas/os solteiros e eventuais agregados. São unidos entre si por relações de parentesco consanguíneo e/ou afinidade. Alguns grupos domésticos são compostos por duas ou mais casas, construídas muito próximas entre si. Unem-

⁶⁰ *Sibling* ou *germain* - significa grupo de irmãos de qualquer sexo. Em alguns sistemas de parentesco ameríndios os *siblings* são formados por irmã/os do mesmo sexo, o que algumas vezes acontece entre os Guarani.

se a uma família extensa anfitriã famílias nucleares que hospedam-se na aldeia e estabelecem relações de reciprocidade positiva com o grupo local, relação que pode desdobrar-se em casamentos entre seus membros.

A consubstancialização também é uma categoria parental considerada na composição de um grupo doméstico e em vários deles encontram-se pessoas que estão temporaria ou provisoriamente ligadas às outras pessoas do grupo que, apesar de não terem vínculos de parentesco, vivem agregadas a um grupo doméstico. O parentesco fundado e reforçado através da consubstancialização possui três níveis:

Aos parentes de "sangue"⁶¹ chama-se *tcheretarã*. Àqueles parentes ligados por relações de afinidade chama-se "*tchetovadjá*"⁶². Trata-se por *guapepó* aquelas pessoas que coabitam com um grupo doméstico sem pertencerem às duas primeiras categorias.

Consangüíneos e afins dependem da consubstancialidade para que mantenham-se ativos seus laços de parentesco. Os *guapepó* são considerados parentes, não apenas por serem afins potenciais, mas igualmente pelas relações de consubstancialização que mantêm com a família anfitriã. A categoria de *guapepó* coloca em evidência um elemento sempre presente no discurso social Guarani: afirmar que "todos na aldeia são parentes"⁶³. O que torna o *guapepó* parte da família anfitriã é "comer no mesmo fogo". Dividir o alimento é a melhor metáfora do ideal de coesão e solidariedade no

⁶¹ Parentes de sangue ou *uguyretarã* é a maneira com que as pessoas referem-se a esse tipo de parentesco, em português ou em guarani.

⁶² *Tchetovadjá* é o termo para designar o irmão da esposa ou o marido da irmã e é também o termo genérico para se referir a qualquer parente afim. Em piadas ou referência jocosa a algum afim, inverte-se o termo para seu feminino *tcheke'í*. Usado convencionalmente no dia-a-dia, em certas ocasiões o uso deste termo é sinônimo de galhofa, de ironia e sempre motivo de risos.

⁶³ Esta noção é recorrente na etnologia indígena sul americana, em especial nas sociedades com tendência endogâmica, nas quais o pensamento social sobre parentesco estrutura-se em torno da afinidade. Entre os Wari, por exemplo, a cognação (consubstancialidade) constrói parentesco entre todas as pessoas que convivem. Eles também afirmam "somos todos parentes entre nós" (Vilaça, 1992:32).

pensamento social Guarani. Através desta conduta criam-se novos laços de reciprocidade, compartilham-se condutas, agregam-se novos elementos rituais e mundanos ao cotidiano, aumenta-se a capacidade de mão-de-obra produtiva e aumenta-se a possibilidade de novos casamentos entre seus membros. Curiosamente, mas não sem razão lógica, *guapepó* significa também panela, ou caldeirão grande, onde se cozinha o feijão.

A reunião em torno de um fogo de chão nas conversas matinais, nas refeições e no fim do dia é a representação cotidiana mais evidente de um grupo doméstico. A representação espacial de um grupo doméstico é apenas parcialmente observável, pois em aldeias com áreas de maiores dimensões, as casas são construídas distantes umas das outras, contudo a circulação das pessoas pelas diferentes casas de seu grupo doméstico acontece o tempo todo. A coabitação determina o uso de uma terminologia distinta para parentes próximos e parentes distantes (principalmente em relações de afinidade). Por exemplo, em alguns casos *tovadjá* (cunhados) passam a estabelecer relações tão próximas, de extrema cooperação, simpatia e afeição mútua que passam a chamarem-se *rikey* (irmãos).

O grupo doméstico, que em alguns casos abrange todos os moradores de uma aldeia, é a manifestação espacial da estrutura social fundada na família extensa, mas não esgota sua complexidade social. Isso porque uma família extensa é uma estrutura social e política que extrapola as relações de coabitação.

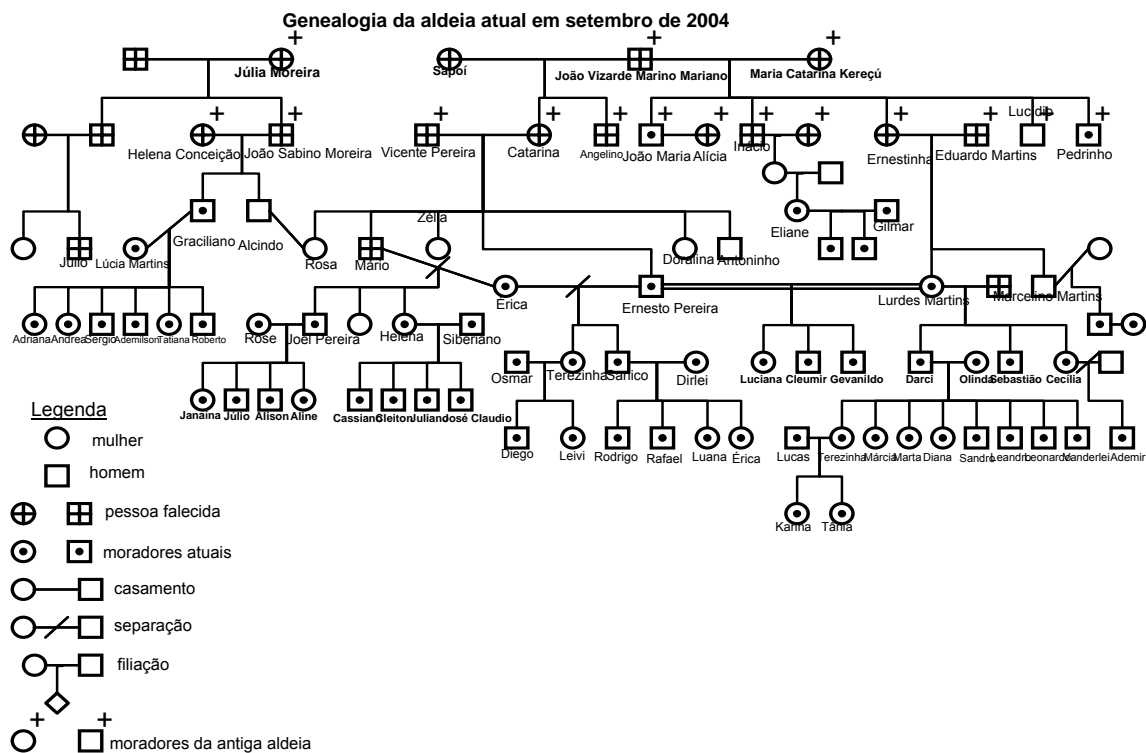
As relações de reciprocidade em seus vários níveis possíveis nesta sociedade criam uma nova dimensão de parentesco, produzida no âmbito social e sobrenatural. Estas relações de reciprocidade arrebanham as famílias extensas em uma rede social produzida por distintas interações, individuais e coletivas. A rede social que conecta as famílias e as diferentes aldeias é produzida, acionada e alimentada ininterruptamente pelos constantes

deslocamentos realizados por seus membros. Tais deslocamentos, as visitas às "terras de parentes" (Mello, 2001), como as definem os Guarani, propiciam a efetivação de vários preceitos sociais ligados ao *nhemonguetá* (casamento) e às relações de afinidade.

Segundo o discurso de muitos interlocutores, a constituição ideal de uma aldeia é que todos os seus membros estejam conectados por relações de parentesco, afinidade (*to vadjá*) ou consubstancialização (*gua pepó*). É muito comum e desejável que os grupos domésticos unam-se através do casamento entre dois ou mais de seus membros. A aldeia de Cacique Doble é um exemplo desta estrutura social que reúne todos os membros de uma aldeia em uma única família extensa.

Abaixo temos um gráfico genealógico da família extensa que compunham a extinta aldeia de Cacique Doble, em setembro de 2004. Todos os 62 moradores da aldeia eram descendentes dos mesmos cinco ancestrais comuns: Júlia Moreira e seu marido Karai Moreira e João Visarde Mariano e suas duas esposas, Sapoí e Catarina.

Genealogia 1 - Genealogia da aldeia de Mato Preto
(em setembro de 2004)



1.2 *Nhemonguetá* - Casamento, incesto, localidade e lateralidade

Os arranjos matrimoniais são amplamente debatidos por toda a família. Uma aldeia inteira pode fazer uma viagem para definir-se um arranjo matrimonial, e essa viagem pode durar meses, quando não desencadear uma mudança definitiva. Opiniões pessoais sobre a personalidade, a conduta ritual e o humor das pessoas com que se travará aliança são sociabilizadas diariamente nestes momentos. Respeito formal e jocosidade alternam-se nas conversas sobre a família que virá a tornar-se *tovadjá* (parentes por afinidade).

Os deslocamentos entre aldeias em torno dos arranjos matrimoniais são fundamentais para garantir a característica fortemente endogâmica das famílias extensas, que a manifesta no sentido restrito, parental, e num sentido mais amplo, cultural, étnico, identitário, uma vez que os casamentos interétnicos são socialmente rejeitados, apesar de ocorrerem com alguma frequência.

Neste sentido, um dos aspectos centrais da "mobilidade inter-aldeias" é o deslocamento de "parentes estrangeiros" (que vieram de outras aldeias), que circulam pelas aldeias da rede de solidariedade de sua família extensa em busca de cônjuges. Esta circulação viabiliza os casamentos preferenciais e refuta a mestiçagem com as etnias envolventes.

O casamento preferencial é aquele realizado entre parentes *tcheretarã* que estejam fora das categorias incestuosas. A terminologia nativa de parentesco veta casamentos com prima/os cruzados e paralelos, pois na geração de Ego (GO) prima/os cruzados e paralelos fazem parte de uma classe especial de parentes, como veremos adiante.

Casamentos entre pessoas pertencentes à essa classe de consangüíneos da GO podem ser socialmente aceitos em alguns casos, em outros criticados. Os *karaikuery* citados no capítulo anterior, Alcindo Rosa, Lurdes e Ernesto

realizaram casamentos dentro desta classe, que a princípio pareceria incestuosa, já que são irmãos terminológicos. Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira são primos em segundo grau (filhos de primas paralelas). Assim, Rosa chama Alcindo de *tchekiwikuri*, (meu irmão menor, mais novo) e Alcindo a chama *tcherendy* (irmã maior). O casamento deles foi arranjado por seus pais, quando eles ainda eram crianças, sendo Alcindo "adotado" por seus futuros sogros, (o que posteriormente também aconteceu com seus dois irmãos menores). Lurdes Ará Martins e Ernesto Kuaray Pereira são primos paralelos (filhos de duas irmãs). Também denominam-se mutuamente de irmãos, segundo a terminologia Guarani (não se chamam assim no dia-a-dia). Suas uniões são socialmente valorizadas, consideradas exemplares. O fato de serem ambos casais de *karaikuery* (xamãs) interfere diretamente na neutralização do perigo potencial envolvido neste tipo de casamento. Para ambos foi o segundo casamento.

Estes tipos de arranjos matrimoniais tocam o limite do incesto. *Mbora'ú* (incesto, literalmente comer a si mesmo)⁶⁴ tem uma conotação desagradável e enjoante (*ombo apyká*) para as pessoas com quem conversei sobre isso, que o definiram como algo altamente reprovável socialmente e perigosíssimo cosmologicamente. Considerado uma conduta animalesca é tratado com certo constrangimento. Contudo, os casamentos dentro da classe formada pela geração de consangüíneos GO tem referência nas práticas divinas dos *nhanderukuery* (deuses protetores dos humanos). E acontecem entre pessoas que são ou possuem potencialidades de serem *karaikuery* (xamãs).

Há um limite do tabu que é intransponível: As relações sexuais entre pais, filhos e irmãos *memby evy* "da mesma barriga" ou "irmãos de sangue". Na sociedade Guarani não há restrição ao ato sexual antes do casamento. O

⁶⁴ A palavra *mbora'ú* pode ser usada, como sua conotação literal indica, "comer aos seus" ou literalmente, "comer a si mesmo", para atos de antropofagia, ou metaforicamente para indicar as relações sexuais entre parentes próximos.

incesto para um Guarani está diretamente ligado às *djapiré* (relações sexuais) e nunca ao *nhemonguetá* (casamento). Não existe a possibilidade lógica de *nhemonguetá* entre incestuosos. Se ocorre o *nhemonguetá* é porque os *karaikuery* agiram no sentido de tornar aquela relação humana e socialmente aceitável, mesmo em casos em que se dão entre pessoas de categorias terminológicas próximas, como aconteceu no caso de Alcindo e Rosa, Lurdes e Ernesto.

O incesto na classe GO tem uma dimensão construída e/ou neutralizável. O casamento entre irmãos classificatórios pode acontecer se for um arranjo social e cosmologicamente favorável. Os *tchedjuarikuery* (avós) devem aprová-los e os *karaikuery* que celebrarem-no devem avaliar que não há riscos para as famílias. Se tal união for considerada imprópria, o casal deve manter-se afastado, pois as conseqüências da prática de *mbora'u* atingem não só seus praticantes, mas também suas famílias, a aldeia e parentes em aldeias distantes.

Eu acompanhei alguns arranjos pré-matrimoniais enquanto estava em campo. Foi notório o quanto as atividades ligadas aos rituais e procedimentos do *nhemonguetá* agitam a família extensa. Por vários meses, providências diversas são tomadas e acontecem aconselhamentos formais freqüentes, nos quais os noivos recebem em suas casas seus futuros *tovadjá* para conversarem sobre a vida de casado e sobre o temperamento dos noivos.

Outro tipo de casamento recorrente são os casamentos sororais. Esses casamentos configuram um assunto delicado de ser abordado, da mesma forma que acontece com o incesto, mas por razões opostas. Exemplos freqüentes nas aldeias em que pesquisei, os casamentos sororais levantam alguns pontos de reflexão sobre as práticas matrimoniais Guarani no que diz respeito à poligamia e ao adultério. O casamento sororal é um tipo de arranjo matrimonial

comum a outros grupos Tupi-Guarani, como os Kamayurá (Bastos, 1985), por exemplo.

Há indícios de poliginia e poliandria relacionados aos casamentos sororais. O tema da poligamia é discretamente evitado, assim como outras práticas sociais sobre as quais os Guarani evitam referir-se em conversas triviais. Ao mesmo tempo, o adultério é um assunto corriqueiro, todos sabem e comentam quem está "namorando" fora do casamento.

A literatura aponta muito recorrentemente exemplos de poliginia de chefes e xamãs. Os exemplos de poliginia e poliandria que encontrei em campo são relativamente disfarçados, sendo uma das uniões indicada (ao menos para os brancos) como a oficial. Alguns exemplos etnográficos indicam que a prática destes casamentos está presente, ao menos para as gerações mais velhas. As irmãs da cunhá karai Luiza da Silva, Ana e Jurema foram casadas com o mesmo homem. Ambas têm filhos com ele, em idades intercaladas. Os casamentos de Érica Ywá da Silva com Ernesto e Mário Pereira também apontam para indício de período de poliandria. Contudo, até pela idade das pessoas envolvidas seria impossível abordar diretamente o assunto com as pessoas, senão com perguntas laterais.

Acompanhei um exemplo: a mãe de uma jovem, casada pela primeira vez, veio a mim pedir ajuda para visitar a filha, pois estava preocupada com a situação que soube estar ela vivendo. Ela casou-se com um rapaz e posteriormente passou a viver maritalmente também com o sogro, depois que este enviuvou. A aflição da mãe da moça se dissipou depois da visita, que constatou que eles pareciam viver em harmonia. Os filhos da moça são declarados filhos de seu primeiro marido (o filho).

Poucas vezes consegui obter informações sobre assuntos considerados tabu na cultura Guarani, o que ocorreu em conversas reservadas, sempre com pessoas com que eu já tinha intimidade. Nessas ocasiões, a principal razão

apontada pelas pessoas para não se falar sobre a poligamia é o fato de ser uma conduta que causa muito estranhamento aos *djuruá* e que, ao mesmo tempo, é uma conduta muito antiga, que alguns jovens Guarani consideram ultrapassada e difícil de ser tolerada pelos envolvidos. Outros jovens, contudo, consideram uma conduta sagrada e prova de pertencimento ao grupo de descendentes dos "verdadeiros" Guarani ancestrais.

Nhemonguetá (casamentos) entre *siblings* ocorrem com frequência. Observei casos em que dois, três ou mais irmãs/os casam-se com as/os irmãs/os de outra família. Encontramos exemplos de casamentos entre *siblings* na família Pereira: Os irmãos Alcindo, Graciliano, Dario Moreira casam-se com as irmãs Rosa, Zélia e Doralina Pereira e na geração posterior Terezinha, Joel e Sanico Pereira casam-se Osmar, Rose e Dirlei Bento.

Matrimônios definidos ou aconselhados pelas avós são outro tipo de arranjo recorrente. A *tchedjuarÿi* (avó) é central na organização familiar, na ordenação social e nos rituais xamânicos e têm ampla influência sobre a escolha dos pares pré-nupciais, em especial no primeiro casamento de cada pessoa. Ela tem papel fundamental nas *ayvu porã* conversas formais com os futuros *tovadjá*. Em torno dessa nova relação de parentesco a ser construída gira a importância do *nhemonguetá*, que definirá a futura constituição da família extensa e da aldeia. As avós maternas e paternas opinam abertamente a favor ou contra a realização da união e as pessoas cujas avós moram distantes ou já faleceram lamentam a falta desta "iluminação".

Os casamentos interétnicos ocorrem com certa frequência, apesar de serem socialmente desaprovados. Os casamentos com *djuruá* muitas vezes têm como consequência a necessidade de abandono da aldeia, passando o casal a morar nas *tetã* (cidade, local fora de uma aldeia, lugar "do branco"), tanto para o homem, quanto para a mulher. O novo casal morará na aldeia apenas se o cônjuge não-Guarani passar a assumir todos os hábitos e condutas de um

Guarani, deixando-se "guaranizar" completamente. Para ser aceito no grupo familiar o estrangeiro não Guarani deve passar a morar na aldeia, aprender a língua, comer da comida Guarani, freqüentar a *opy*, etc. Da mesma forma, filhos mestiços devem viver o *orerekó*, devem viver como um Guarani para ser socialmente aceito. Os casamentos entre pessoas Guarani e Kaingang são um pouco mais conflituosos. Dificilmente um Kaingang se adapta ao modo de ser Guarani e quando há tentativas são tratadas com franca hostilidade, na maioria das aldeias. Em todos os exemplos que conheço, com exceção do que acontece em Mbiguaçú, são as mulheres ou os homens Guarani que passam a morar nas aldeias Kaingang. Vejamos agora aspectos decorrentes das relações fundadas pelo casamento, as relações de localidade e lateralidade entre grupos familiares.

Os arranjos matrimoniais envolvem a construção da nova casa, que na maioria dos casos, ocorre posteriormente à realização do enlace. Mesmo que um dos membros do casal já tenha sido casado e eventualmente possua uma casa independente, é praxe que o novo casal conviva intensamente na casa dos pais de um deles. A tendência residencial do novo casal é uxorilocal e matrilocal, como já dito. Ocorrem arranjos distintos, especialmente quando a família do marido tem prestígio social ou está em processo de expansão da *tekoá*. Entretanto, a localidade feminina pós-matrimonial é bem mais freqüente que a masculina, o que configura um padrão de residência em que a maioria das famílias nucleares de uma aldeia é composta pelas filhas e netas dos casais progenitores, os "antigos" (*tchedjuarÿi* e *tcheramoi*), e seus cônjuges.

Do rapaz jovem espera-se que ele viaje bastante por entre várias aldeias, principalmente se ele for aprendiz de assuntos políticos ou de agricultura. E que nessas andanças ele encontre sua esposa e eleja sua nova aldeia. Da moça espera-se mais recato, menos viagens, sobretudo sozinha, quando solteira. Na prática esta regra também não se efetiva propriamente,

pois muitas mulheres solteiras circulam pelas aldeias, seja as jovens que nunca casaram, seja as que romperam o casamento e buscam uma nova vida.

Os padrões de localidade oscilam às conjunturas em que se efetiva cada casamento. Nas famílias extensas que visitei a uxorilocalidade é a prática mais comum, com parentesco cognático e tendência matrilocal, especialmente das filhas mulheres. No decorrer de suas vidas, os homens circulam e viajam muito mais do que as mulheres, que estabelecem um vínculo mais duradouro e efetivo com o lugar em que vivem. Com os arranjos matrimoniais acontece o mesmo. O noivo deixa a casa de seus pais e passa a viver e a trabalhar no lugar em que vive a sua futura esposa, prestando obediência a seus sogros⁶⁵. A uxorilocalidade é padrão de residência pós-matrimonial em muitos grupos indígenas. Teorias sobre as relações sogros x genros são aplicáveis a vários povos indígenas (Turner (1979), Riviere (1984), por exemplo). Lagrou (1991) constata entre os Kaxinawá a mesma tendência uxorilocal, devendo o homem morar junto com a família de sua mulher. Desrespeitar esta regra é comportamento anti-humano, é como agem os espíritos (*yuxin*) que, ao se casarem, levam embora suas esposas das casas de seus pais e não se sociabilizam com eles.

Para um homem adulto, seu sogro é a imagem masculina que mais impõe respeito, já que o pai muitas vezes vive distante dos filhos homens, que, nos casos de separação, em geral ficam com a mãe e depois que eles se casam,

⁶⁵ Sobre as relações entre sogra/o com genros e a tendência de residência uxorilocal, trago um exemplo alegórico: Numa história para crianças, um rapaz casa-se com uma linda jovem e passa a morar com ela, na casa de seus pais. Porém, ele era preguiçoso, não cumpria as tarefas que lhe determinavam os sogros, e sua sogra era muito brava. Ela lhe causava tanto pavor que ele sonhava seguidamente que ela tentava matá-lo. Então, uma manhã, ele estava acordando de um desses sonhos quando ouviu a sogra entregar um machado e mandar o sogro ir matar algo. Ele não entendeu o que, e pensando que a vítima seria ele, saiu correndo pela porta a fora e foi para muito longe daquela aldeia, sofrendo de amor pela bela esposa que deixou. Contudo, a sogra pedia ao sogro que matasse uma cobra que estava se entocando no quintal. Histórias deste tipo, contadas amiúde para as crianças, provocam sempre muitos risos, mesmo já sendo conhecidas de todos, e ilustram as representações feitas sobre as tensões que envolvem as relações de afinidade e de residência dentro das famílias.

muitos mudam para aldeia da esposa. A localidade originária do pai, neste contexto uxorilocal, torna-se uma referência distante e desconhecida, na medida em que o pai de uma família nuclear muitas vezes também é um "parente estrangeiro" da família extensa local.

A tendência matrilinear acaba sendo uma consequência dos arranjos sociais decorrentes desta tendência de residência pós-matrimonial, pois a proximidade e a consubstancialização reforçam os vínculos com a família materna. Além disso, é a mãe da noiva quem tem laços consangüíneos com a maioria das pessoas da aldeia, o que se reverte em conhecimentos específicos sobre a terra e os costumes de onde se vive. Mesmo quando a família paterna fica na aldeia em que o novo casal viverá, a casa da mãe é a referência mais forte de sociabilidade cotidiana.

A uxorilocalidade também estrutura reciprocidade entre as aldeias, consolidada pela "circulação de noivos", ou seja, circulação de rapazes em busca de esposas. Há uma literal "troca de homens" entre as aldeias e isso fornece condições para que mantenham-se os hábitos endogâmicos. Esta tendência mostra-se também na recorrência de casamentos entre filhos homens adotivos com as filhas naturais do casal, reforçando os laços entre o filho adotivo e seus pais, que tornam-se sogros.

O padrão de residência é uma perspectiva interessante para se pensar os conflitos decorrentes das relações de afinidade e co-residência entre as pessoas. Ora, se o padrão de residência mais freqüente é a uxorilocalidade com tendência matrilinear, é o marido que passa a morar na aldeia e na casa da esposa e a conviver com seus afins, portanto, é o cunhado (*tovadjá*) estrangeiro que incorpora a alteridade dentro da família.

A co-residência define dimensões específicas para as relações de parentesco que estão ligadas à aspectos característicos do pensamento nativo, como a consubstancialização, por exemplo. Um parente que reside próximo,

com quem se cresce junto é considerado mais próximo do que os que moram distante. Pessoas que moram na mesma aldeia, mas que não necessariamente têm o mesmo sangue podem ser consideradas parentes mais próximas dos que os consangüíneos que vivem distantes. As pessoas com as quais se coabita tornam-se dia-a-dia parentes mais próximos devido a consubstancialização, produzida através da alimentação e da troca de fluídos corpóreos⁶⁶.

A matrilocidade não impulsiona necessariamente os deslocamentos, como no caso da uxorilocalidade, porém, pode os orientar. O lugar da mãe é geralmente a referência mais forte para os filhos retornarem de algum casamento desfeito ou de uma mal-sucedida tentativa de buscar um novo lugar. O relevo que as relações de matrilocidade têm na determinação do lugar de ocupação de cada família extensa indica a necessidade de ponderarmos sobre a literatura a respeito do parentesco Guarani, na qual as famílias extensas são descritas como estruturando-se principalmente na relação "sogro x genro".

Nas relações de produção, esfera onde esta equação se coloca mais claramente, podemos observar os desafios cotidianos que este novo membro da família enfrenta. O noivo deve, mesmo antes do casamento, trabalhar para a família de sua mulher, especialmente nas atividades da roça e no mato. Numa unidade produtiva familiar muitas atividades estão centradas na relação sogro x genro, que implementa a roça, regula as relações externas com não-índios e com o mercado, controla a caça e a coleta de insumos no mato, por exemplo, em consonância ao modelo de produção indígena muito usado nos estudos ameríndios (Turner ((1979), Clastres (1978) e Schaden (1974), por exemplo).

Entretanto, na estrutura familiar e sua relação com o espaço e estruturação das atividades de subsistência, a figura da sogra está

⁶⁶ Marido e mulher, por exemplos tornam-se parentes de sangue, um termo com curiosa amplitude de aplicação na língua nativa: *ygyretarã*, literalmente parente de sangue, porque trocam fluídos corporais *apyindjy*. *Apyindjy* é o termo usado para descrever genericamente as secreções sexuais masculinas e femininas.

desprestigiada pela teoria. A *tchedjuarÿi* é figura central na ordenação da divisão social do trabalho e assim como o *tcheramoi*, é figura central na integração de um novo membro à família, ou na escolha de um novo lugar para a família extensa. A sogra é tão respeitada e temida quanto o sogro, contudo, tem um peso social maior, que se reveste de autoridade. Devido à tendência uxorilocal e matrilocal, que gera maior proximidade parental entre mulheres que entre homens⁶⁷, além de um maior controle social detido pela esfera feminina, (feito muitas vezes através das *ayvu apyapy* (fofocas), há uma ascendência da autoridade da sogra). Assim sendo, a alteridade "genro x sogra", principalmente no caso de genros estrangeiros, que nasceram e cresceram em de outras aldeias, é bem mais contundente.

Efetivamente, as relações entre sogras, sogros e genros e noras estruturam várias atividades produtivas de um grupo Guarani, como a preparação e manutenção da roça, a construção de casas, a caça, a pesca e as excursões à mata em busca de mel, frutos, plantas que proverão a alimentação familiar, etc, além do processamento e produção de alimentos e de corpos, tarefas femininas. As primeiras seriam as atividades principais destinadas aos homens jovens, que devem por obrigação ajudar os velhos chefes da família extensa a realizá-las. As plantações individuais, as roças domésticas, a coleta de plantas medicinais na mata feitas são tarefas feitas por ambos os sexos. Contudo, o planejamento do plantio, a seleção das sementes boas para o plantio, as decisões sobre o que, quando e onde plantar são, em geral, atribuições femininas, controladas pela *tchedjuarÿi*.

⁶⁷ Se por um lado as mulheres são mais próximas parentalmente e convivem mais entre si no cotidiano, os cunhados criam entre si estreitos laços de amizade e intimidade. A relação entre cunhados, quando é boa, é similar à relação entre dois irmãos homens, no sentido de companheirismo nas atividades diárias, nas caçadas na mata, nas viagens às cidades. Este aspecto também é observado por Ciccarone (2001), entre os Guarani no Espírito Santo.

As relações de gênero na sociedade Guarani carecem ser mais exploradas e o viés do parentesco e do xamanismo mostram-se privilegiados. As informações contidas no decorrer deste texto apenas apontam caminhos a serem percorridos. Somados a estudos que buscam o recorte do gênero na etnologia Guarani (como Ciccarone, 2001, Montardo, 2004, entre outros), pretende fornecer dados para futuros estudos sobre o tema.

1.3 Terminologias de parentesco⁶⁸

A terminologia de parentesco Guarani que apresento abaixo foi resultado das interações sobre parentesco e categorias nativas a ele associadas em distintas aldeias. Testada com distintos interlocutores, apenas um termo apresentou diferença entre os Mbyá e os Chiripá: O termo 'mãe' - que para os Mbyá é *aiy*, e para os Chiripá *tchi* ou *cy* (o mesmo termo com uma pequena variação de sotaque entre os Chiripá do oeste, que o pronunciam curto e com som de 's' *cy* e no litoral, som mais longo e carregado no som de 'tx' *tchy*). O termo 'filho' tem duas possibilidades *piá* ou *memby avá* quando dito por uma mulher, mas pode ser encontrado em ambas as formas nas duas etnias, sendo a primeira forma a mais usada.

Vejamos alguns quadros descritivos e analíticos das categorias terminológicas entre consangüíneos e afins e algumas considerações a respeito:

⁶⁸ Convenções terminológicas: "O termo "Ego" designa a posição a partir da qual se traçam as relações. Os símbolos *G+2*, *G+1*, *G0*, *G-1*, *G-2* indicam os níveis geracionais em relação a um Ego, respectivamente o nível de seus avós, de seus pais, de seus irmãos, de seus filhos, de seus netos. Para indicar os termos uso abreviaturas em português. Assim, P=pai, m=mãe, I=irmão, i=irmã, F=filho, f=filha, seguindo a mesma lógica para as composições, Im=irmão da mãe, fiP=filha da irmã do pai. Os símbolos dos diagramas genealógicos são: Círculos representam mulheres, quadrados representam homens, estes símbolos cortados por barras em cruz significam indivíduos falecidos.

Uso ainda o seguinte recurso 'a/o' para especificar alguns termos que na língua portuguesa são referidos apenas no gênero masculino ou o plural de ambos os gêneros registra a forma masculina como a forma geral. Irmãos, por exemplos, é o plural de irmãos e irmãs. Na língua guarani os termos sofrem flexão de acordo com o gênero do ego falante, as mulheres referem-se ao plural de irmãos e irmãs pelo termo feminino, *tcherike*. O gênero do falante é elemento central nas distinções dos termos, em alguns casos, mais evidentes que o gênero da pessoa referida.

Quadro 1: Quadro descritivo das categorias terminológicas Guarani
(consangüíneos)

G +2

	Ego feminino	Ego masculino
Mãe da mãe	Djuarÿi	Djuarÿi
Mãe do pai	Djuarÿi	Djuarÿi
Pai da mãe	Ramoi	Ramoi
Pai do pai	Ramoi	Ramoi

G+1

	Ego feminino	Ego masculino
Mãe	Tchi ou aiy	Tchi ou aiy
Pai	Ru	Ru
irmã da mãe - im	Tchi'í	Tchi'í
irmã do pai - iP	Djaitché	Djaitché
Irmão da mãe - Im	Tutÿ	Tutÿ
Irmão do pai - IP	Ruvy	Ruvy

G0

	Ego feminino	Ego masculino
Irmã	Rike (mais velha) Kipy (mais nova) Rikewaimi vevaé (mais velha de todas) Kipykuri vevaé (mais nova de todas)	Rendy (mais velha) Rendykuri (mais nova) Rendywaimi vevaé (mais velha de todas) Rendykuri vevaé (mais nova de todas)
Irmão	Kiwi (mais velho) Kiwikuri (mais novo) Kiwi tudja vevaé (mais velho de todos) Kiwikuri vevaé (mais novo de todos)	Rikey tudja (mais velho) Rikey kuri (mais novo) Rikey tudja vevaé (mais velho de todos) Rikey kuri vevaé (mais novo de todos)
	Ego feminino	Ego masculino
Filha da irmã da mãe	Rike (mais velha) Kipy (mais nova)	Rendy (mais velha) Rendykuri (mais nova)
Filha do irmão da mãe	Rike (mais velha) Kipy (mais nova)	Rendy (mais velha) Rendykuri (mais nova)
Filha da irmã do pai	Rike (mais velha) Kipy (mais nova)	Rendy (mais velha) Rendykuri (mais nova)
Filha do irmão do pai	Rike (mais velha) Kipy (mais nova)	Rendy (mais velha) Rendykuri (mais nova)
Filho da irmã da mãe	Kiwi (mais velho) Kiwikuri (mais novo)	Rikey tudja (mais velho) Rikey kuri (mais novo)
Filho do irmão da mãe	Kiwi (mais velho) Kiwikuri (mais novo)	Rikey tudja (mais velho) Rikey kuri (mais novo)
Filho da irmã do pai	Kiwi (mais velho) Kiwikuri (mais novo)	Rikey tudja (mais velho) Rikey kuri (mais novo)
Filho do irmão do pai	Kiwi tudja (mais velho) Kiwikuri (mais novo)	Rikey tudjá (mais velho) Rikey kuri (mais novo)

G-1

Filha/o	Ego feminino	Ego masculino
Filha	Memby	Radjy
Filho	Memby avá Piá	Ray
	Ego feminino	Ego masculino
Filha da irmã mais velha	Memby kuri	Djatchipé
Filha da irmã mais nova	Memby kuri	Djatchipé
Filha do irmão mais velho	Pein	Radjy kuri
Filha da irmão mais novo	Pein	Radjy kuri
Filho da irmã mais velha	Memby kuri	Ri'y
Filho da irmã mais nova	Memby kuri	Ri'y
Filho do irmão mais velho	Pein	Radjy kuri
Filho da irmão mais novo	Pein	Radjy kuri

G-2

	Ego feminino	Ego masculino
Filha da filha	Emearirõ	Amyminõ
Filha do filho	Emearirõ	Amyminõ
Filho da filha	Emearirõ	Amyminõ
Filho do filho	Emearirõ	Amyminõ

Quadro 2: Quadro analítico da terminologia de parentesco Guarani
(consangüíneos)

Geração	mulher falando para mulher	homem falando para mulher	mulher falando para homem	homem falando para homem
G + 2	Djuarÿi		Ramoi	
G + 1	Tchy (ou Aiy) (m) Tchi'í (im) Djaitché (iP)		Ru (P) Ruvy (IP) Tutÿ (Im)	
G0	Ryketudjave'vaé Ryke Kipy Kipykurive'vaé	Rendywaimive'vaé Rendy Rendy kuri Rendykurinve'vaé	Kiwitudjave'vaé Kiwi Kiwi kuri Kiwikurinve'vaé	Rikeytudjave'vae Rikey tudjá Rikey kuri Rikeykurinve'vaé
G - 1	Memby Memby kuri (fi) Pein (fi)	Radjy Radjy kuri (fi) Djatchipé (fi)	Memby avá (ou piá) Pein (FI) Memby kuri (Fi)	Ray Ray kuri (FI) Ry'i (Fi)
G- 2	Emearirõ	Amyminõ	Emearirõ	Amyminõ

Quadro 3 - Diagrama de classes geracionais (parentesco consanguíneo)

G +2	ramoi ♂	♀	djuaryi
------	---------	---	---------

G + 1	Paralelos			Cruzados	
	ru ♂ (lin)	ruvy ♂ (col)	tchy ♀ (lin)	tchi'í ♀ (col)	tuty ♂

G-0	homem falando				mulher falando				
		♂				♀			
	++ rikeytudjave'vae + rikey tudjá - rikey kuri - - rikeykurinve'vae		rendywaimive'vae rendy rendy kuri rendykurinve'vae			kiwitudjave'vae kiwi kiwi kuri kiwikurinve'vae		ryketudjave'vae ryke kipy kipykurive'vae	
G - 1	linear	colateral	cruzado	linear	colateral	cruzado	linear	colateral	cruzado
	ray	ray kuri	ri'y	radjy	radjy kuri	djatchipé	memby	memby kuri	pein

G-2	emearirö	amyminoö
-----	----------	----------

Quadro 4: Quadro descritivo da terminologia de parentesco (afins)

		mulher falando	homem falando
G+2	Pais/mães dos pais/mães	to vadjá (ou o termo consangüíneo = djuaryi/ramoi)	to vadjá (ou o termo consangüíneo = djuaryi/ramoi)
G+1	Mãe do marido	mecy	_____
	Pai do marido	meru	_____
	Mãe da esposa	_____	raytcho
	Pai da esposa	_____	raytchiru
	Esposa do pai	tüy	tüy
	Marido da mãe	ru'q	ru'q
G0			
	Esposa	_____	raytchy ou embirekó
	Marido	me	---
	Irmã do marido	ke'i	----
	Irmão do marido	to vadjá'i	----
	Irmã da esposa	----	to vadjá'i
Irmão da esposa	----	ro vadjá	
G-1			
	Nora	guatchã	guatchã
	Genro	pe'ü	pe'ü
	Filha do parceiro/a	radjyrangã	membyrangã
Filho da parceira/o	rayrangã	membyrangã	
G-2	Filha/os dos filha/os	to vadjá (ou o termo consangüíneo = emearirö/amy mirö)	to vadjá (ou o termo consangüíneo = emearirö/amy mirö)

Os quadros de terminologia apontam características interessantes deste sistema terminológico. A primeira delas é o fato da geração de ego, *GO*, usar vários termos para irmã/os e prima/os paralelos e cruzados, indistintamente. Estes termos distinguem apenas os mais velhos e mais novos, homens e mulheres, mas não relações lineares ou colaterais em relação aos respectivos genitores. Se na geração *G+1* e *G-1* as distinções entre cruzados e paralelos é marcada por termos distintos, na *GO* há critérios especiais para distinguir os tipos de irmãos: A idade relativa, o gênero do falante e o gênero do referido, o que produz dezesseis termos distintos, todos para referir-se a 'irmã/os', sem haver um termo genérico para as resuma. Para referir-se a um consanguíneo de *GO* é preciso localiza-los nestes critérios e multiplicidade de termos. Não há um termo que distinga irmãos de primos, ou primos cruzados de paralelos, na geração *GO*. Contudo, nas gerações *G+1* e *G-1* estabelecem-se diferenças entre lineares e colaterais, indicando que as referências de proximidade/distância estão ativas. Os limites do incesto em *GO* é o ponto intrigante deste sistema. Esta terminologia aponta para relativa restrição à casamentos entre as pessoas desta classe, o que na prática não se efetiva, como o exemplo dos casamentos dos dois casais de *karaikuery* (Alcindo Moreira e Rosa Pereira, Lurdes Martins e Ernesto Pereira) nos mostra.

A terminologia de parentesco Guarani tem referências clássicas na literatura antropológica, onde tais peculiaridades possuem alguns registros⁶⁹. No século XX vários estudos buscaram sistematizar estas terminologias e organiza-las em possíveis "sistemas" de parentesco. Wagley & Galvão (1946a e 1946b) e Watson (1944 e 1952) produzem análises comparativas entre terminologias de séculos anteriores e aquelas produtos de etnografias na década de 1940 entre os Kaiowá, tentando compor um "sistema Tupi". Meliá,

⁶⁹ Desde Montoya e Anchieta podemos encontrar algumas terminologias de parentesco de grupos Tupi e Tupi Guarani.

Grunberg & Grunberg (1976) elaboraram tabela terminológica que compara vários termos de parentesco entre as distintas etnias da língua Guarani. Algumas comparações feitas por tais autores trazem elementos interessantes para a terminologia Guarani Kaiowá, como aponta Pereira (1999:31), que observa que as similaridades entre os sistemas Tupi-Guarani e Dakota são marcantes. Na organização social Guarani atual, há alguns termos distintos entre os Guarani e outros Tupi-Guarani. Na primeira geração ascendente, a "fusão bifurcada" não se produz integralmente, onde G-1 registra (P= IP # Im). No caso Guarani P e IP termos ligeiramente distintos (P= ru e IP= ruvy). A primeira geração descendente também sofre pequena distinção, com o aditivo do termo *kuri* (para ego masculino F= FI *kuri* # Fi e para ego feminino F = Fi *kuri* # FI).

A classe de consangüíneos de GO ou "super classe de irmãos" (Pereira, 1999) tem dimensões sociais evidentes. Nas relações cotidianas, promove inicialmente uma solidariedade intensa entre pessoas da mesma idade, que juntas nas diversas fases da vida, dividem as responsabilidades sociais concerníveis a cada uma delas. Outra decorrência disso é a produção de um grande número de restrições a casamentos e relações sexuais entre pessoas de uma mesma aldeia, o que promove a circulação de jovens em idade de se casar por distintas aldeias em busca de cônjuges. Por contraste, nesta geração as distinções relacionais de gênero e de faixa etária são hiper-evidenciadas, havendo vários termos distintos, variando segundo gênero do falante, do referido e de idade relativa, como podemos observar nos Quadros 1, 2 e 3.

Na geração ascendente G+1, distingue-se descendentes paralelos de cruzados. A/os tia/os distinguem os seus sobrinhos paralelos, que são chamados "filhos menores" (*memby kuri*)⁷⁰. A/os sobrinhos cruzados formam a

⁷⁰ Há tendência de usar os mesmos termos para tia/os e primos paralelos de mesma faixa etária.

categoria menos restrita a casamentos e intercursos sexuais para Ego (designados pelos termos (*ry'y*, *djatchipé* e *pein*) sendo considerada fora da categoria de incesto, na qual se insere também os sobrinho/as paralelas (*radjy kuri*, *ray kuri* e *memby kuri*). O casamento entre sobrinha/os e tia/os não são uniões desejáveis, mas existem exemplos destes tipos de arranjos matrimoniais.

Em G+1 a terminologia marca as distinções de gênero. As tias maternas são chamadas de *tchi'i* (mãezinha ou mãe menor). Para a mulher, a/os filha/os de suas irmãs são chamados filhas/os menores (termo formado pela palavra correspondente à filho acrescido do termo *kuri*, de acordo com a relação etária. Como dito anteriormente, os sobrinhos cruzados não entram na categoria de filha/os para falantes mulheres (*pein*), apesar dos prima/os cruzados figurarem na categoria de irmã/os de Ego. Os filhos dos irmãos de uma mulher são tratados pelo termo *pein*. *Pein* é uma classe de parentes masculinos, de geração posterior a ego feminino, na qual os casamentos são semi-restritivos, mas acontecem com certa recorrência. O contrário acontece entre os cruzados de mesma geração (classe dos consangüíneos de G0), relacionamentos considerados interditados tanto para relações sexuais quanto para casamentos.

Sobrinha/os cruzados, assim como os *guapepó*⁷¹ em visita a uma aldeia, são chamados pelos mais velhos (e às vezes também pelos prima/os de mesma

⁷¹ Como já dito, *guapepó* é a categoria nativa que identifica uma relação de "afinidade simbólica" marcada pela consubstancialização, a comunhão de um mesmo fogo de chão e a reciprocidade de bens e serviços. Não se trata de uma categoria de parentesco simbólico propriamente, ou de parentesco espiritual (*parenté spirituelle*) onde funda-se laços de parentesco simbólico através de relações de compadrio, por exemplo (Heritier Augé & Copet-Rougier, 1995). Classifico de afinidade simbólica pois uma família recebe um *guapepó* com explícitas intenções de torna-lo um afim.

As famílias unidas pelas relações de *guapepó* realizam sempre reciprocidade positiva. Se problemas religiosos, políticos ou econômicos afetarem as normas de reciprocidade, desfaz-se a relação, levando a família visitante à abandonar a aldeia de seus anfitriões. Nas relações entre *tovadjá* pode-se estabelecer relações de reciprocidade negativa, que vai desde a

idade) de *tovadjá* (cunhada/o), apesar da regra indicar que deveriam chamarem-se mutuamente de irmã/os. A alteridade, a distância espacial entre parentes produz um distanciamento que reverte-se em aliança potencial. Estas nuances da terminologia sugerem que a teoria nativa de aliança Guaraní prevê a endogamia entre parentes cruzados e percepção concêntrica do parentesco, na qual a proximidade ou distância espacial define distintos graus de consangüinidade e afinidade.

Nas gerações $G+2$ e $G-2$ há apenas a distinção de gênero do falante, podendo os termos neta/os e avó/os serem usados para marcar distinções geracionais e não exclusivamente parentesco consangüíneo.

Um elemento para reflexão sobre terminologia e incesto são as práticas divinas nos mitos, que são tomados como modelos de conduta ideal, em ações como os deslocamentos, os rituais de canto e dança, por exemplo. As práticas dos *nhanderukery* (deuses) parecem indicar algumas influências também no parentesco. Os arranjos matrimoniais praticados pelos deuses e os incestos ocorridos no tempo da criação deste mundo são recorrentemente referidos nos mitos. A vida sexual de Kuaray e Djatchi, os irmãos Sol e Lua, é tema de muitas histórias. As esposas para os dois irmãos são encontradas nos mais distantes mundos, tendo eles se casado inclusive com as filhas de Anhã, a alteridade máxima, o inimigo (casamento que dura pouco, pois Djatchi devora sua esposa na noite de núpcias e passa mal. No dia seguinte, os dois irmãos seguem viagem e desafiam suas esposas a segui-los. Elas se perdem no caminho⁷²). Porém, os casamentos mais estáveis realizados por estes deuses são aqueles realizados com suas irmãs, com seus múltiplos desdobrados de si

interrupção de trocas matrimoniais e de bens e insumos à troca de "feitiços". Contudo, o vínculo permanece. Mesmo que o casamento se desfça, os ex-companheiros permanecem sendo parentes terminologicamente. Os ex-companheiros do cõnjuge atual também são *tovadjá*.

⁷² Uma versão deste mito pode ser encontrada em Nimuendaju (1987:149).

mesmo ou dos corpos de seus pais. Desde Nhamandú, as famílias dos deuses são produzidas por autogeração ou desdobramento⁷³. Os *nhanderukuery* (os deuses dos humanos, "nossos pais" (e mães) são irmãos entre si, porém casam-se entre si. Os casamentos incestuosos não são prerrogativa de qualquer humano, mas aos humanos que podem igualarem-se aos deuses, os *karaikuery* (xamãs).

Os mitos referem-se à casamentos incestuosos. Conduta que a princípio parece alvo de punição, reverte-se no alcance da imortalidade. Aos que têm potencialidades xamânicas é permitido construir através das práticas rituais estado de *aguydje* (perfeição, ascensão espiritual, fortaleza) a partir da conduta incestuosa. O mito do incesto entre uma tia paralela *tchií* e seu sobrinho *memby kurin*, que narra o fim da primeira terra é bastante difundido⁷⁴. A conduta incestuosa foi punida pelos deuses com a destruição do mundo através de uma grande inundaçãõ. Muitos se salvaram transformando-se em pássaros, em rãs ou em besouros. Os *karaikuery* incestuosos mantiveram-se como humanos e cantaram, dançaram, rezaram e atingiram *aguydje* (perfeição), construindo para si um mundo indestrutível e tornando-se *nhanderukuery*.

A terminologia de parentesco das relações de afinidade é bem mais sintética. O termo *tchetovadjá* é um termo genérico para referir-se aos parentes por afinidade. *Tchetovadjá* é o termo usado para se referir aos cunhados homens pelo ego masculino, mas pode ser usado por qualquer um para definir um parente do qual não se sabe explicar exatamente a categoria de parentesco a que tal pessoa pertence. É usado também por um homem para referir-se ao ex-marido de sua esposa. Indica que o referido é parente, "mas não de sangue", me explicou alguns.

⁷³ Para mitos que referem-se à autogeração dos deuses ver Cadogan ([1959] 1992) e Clastres (1990), por exemplo.

⁷⁴ Cadogan ([1959] 1992:96-9) registra uma versão bilíngüe deste mito.

A mulher chama seu esposo de *tcheme* e seus sogros, o pai e mãe dele, de *tchemeru* e *tchemecy*, literalmente pai do meu marido e mãe do meu marido. Para o homem, os termos para sogros não tem esta correlação. O homem pode referir-se à sua esposa por três categorias distintas, com distinções qualitativas à relação: O termo genérico para esposa é *embirekó* usado para designar "aquela com quem se convive". Após o nascimento do primeiro filho, o homem passa a referir-se a ela como *raytchi*, literalmente "mãe do meu filho". É assim que ele vai referir-se a todas as mulheres com quem ele tem filhos. O termo usado pelo homem para referir-se à sua esposa indica nuances na relação. Um homem que teve vários casamentos ou é adúltero chama de *embiayvu* a mulher "oficial". O mesmo termo é usado por um homem jovem que ainda não se casou nenhuma vez, mas tem uma amante e assim se referirá a ela. Significa literalmente "predileta", "aquela que eu prefiro entre outras".

Em G+2 e G-2 não há distinções de gênero do falante ou do referido, usa-se indistintamente o termo *tovadjá*. Em muitos casos de coresidência, os afins tratam os avós de seus afins pelos mesmos termos que os consangüíneos (*tchedjuaryi* e *tcheramoi*, podendo os termos neta/os e avó/os serem usados para marcar distinções geracionais e não exclusivamente parentesco.

2 As famílias extensas e suas aldeias

As aldeias e as famílias extensas aqui apresentadas são destacadas entre as outras famílias e aldeias visitadas por estarem ligadas aos cinco *karaikuery* (xamãs) centrais às análises desenvolvidas: Eduardo Karai Guaçú Martins, Lurdes Ará Martins, Ernesto Kuaray Pereira, Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Tupã Moreira. Suas respectivas famílias extensas: Mariano,

Pereira, Martins, Moreira e Silva serão objeto de algumas reflexões e estudos de caso. Os membros destas famílias distribuem-se por uma rede social formada por "aldeias irmãs"⁷⁵, onde habitam pessoas das etnias Chiripá e Mbyá, que mantêm estreitas relações de reciprocidade entre si.

As famílias estão aqui denominadas por seus sobrenomes ocidentais⁷⁶. O uso nativo dos sobrenomes ocidentais reproduz a forma habitual da sociedade nacional, transmitindo aos filhos os sobrenomes paternos.⁷⁷ A tradição patrilinear do sistema de nomeação da sociedade nacional contrasta com a tendência à matrilinearidade da organização social Guarani. Influenciada pela matrilocalidade, a percepção cognática de pertencimento da pessoa mantém por mais tempo a conexão genealógica com os parentes matrilineares que patrilineares. Por isso, o sobrenome paterno é às vezes abandonado quando pai e filhos não residem na mesma aldeia e não têm contato efetivo, como por exemplo acontece com os filhos de Sônia Moreira, Agostinho e Luciana, que são filhos de Júlio Benites, mas assinam o sobrenome Moreira.

De qualquer forma, o sobrenome ocidental auxiliou na tarefa de mapear relações de parentesco e conexões históricas entre os grupos familiares dispersos pelas aldeias. O sobrenome Mariano, por exemplo, agrupa várias

⁷⁵ Chamo de "aldeias irmãs" as aldeias que estão conectadas entre si por estreitas redes de parentesco e reciprocidade.

⁷⁶ Organizo as famílias pelos sobrenomes em português, apesar deles não ocuparem lugar relevante no pensamento social nem na onomástica nativa. No entanto, me vali deles como recurso metodológico para sistematizar os dados e nomear os grupos familiares, uma vez que o sistema de nomeação Guarani não diz respeito ao parentesco social, como acontece em outros grupos indígenas, nos quais a onomástica informa diretamente posições sociais, relações de parentesco, etc. O sistema de nomeação Guarani, como veremos no capítulo seguinte, refere-se ao parentesco cosmológico. Seria um "sistema canibal" ou "exonímico" de nomeação (Viveiros de Castro (1986), Gonçalves (1992), no qual os nomes "vêm de fora", indicam relações de parentesco extra-sociais.

⁷⁷ Claro que esta regra não funciona incondicionalmente na nossa sociedade (e nem na Guarani). Na sociedade nacional brasileira, o sobrenome materno muitas vezes é utilizado antes do sobrenome paterno, formando sobrenomes compostos. A regra desses sobrenomes compostos é que, nas gerações consecutivas, os nomes paternos permaneçam e os maternos sejam suprimidos.

famílias em diversas aldeias e evidencia um grupo social de importância histórica fundamental na constituição atual das aldeias. Explicita o contraste entre as duas formas de linearidade, pois é o sobrenome das matriarcas, que desaparece nas gerações seguintes (os filhos destas mulheres portam os sobrenomes Moreira, Pereira, Martins e Silva). Contudo aponta elementos de relevo para as reflexões sobre o tema do parentesco, linearidade, localidade e constituição das aldeias.

A maioria das aldeias referidas são *tekoá* formadas por uma família extensa que mantém-se mais prolongadamente numa terra, a que chamo "família anfitriã", em associação com famílias visitantes que podem residir ali por dias, meses ou anos. Na maioria dos casos, a família anfitriã tem relações etnohistóricas com a terra e a região, expressas principalmente nas referências a antigos avós que ali viveram. A família visitante hospeda-se naquela aldeia devido a relações de parentesco consanguíneo ou por afinidade com alguma pessoa central nesta rede de parentesco, ou ainda, circula por aldeias vizinhas buscando ampliar suas alianças sociais.

A forma com que uma aldeia Guarani se organiza social e politicamente varia razoavelmente de uma para outra. Dentre as aldeias que visitei, as diferenciações devem-se a inúmeros elementos, que vão desde a enorme diversidade de fatores fundiários e ambientais das áreas onde localizam-se as aldeias e seus entornos, a diferenças na orientação das lideranças religiosas ou à intensidade e caráter das relações interétnicas. Contudo, muitos elementos comuns podem ser encontrados, como a proeminência da liderança religiosa nas tomadas de decisões, e o uso exclusivo da língua nativa, por exemplo. Na grande maioria delas, a intensa vida ritual é marcante, havendo algumas, no entanto, onde não há sequer uma *opy* (casa de reza) e os rituais nunca acontecem.

No que diz respeito às regularidades, vários aspectos da organização social das aldeias repetem-se a despeito da distância espacial e das diferenças ambientais e do entorno de cada uma. A primeira semelhança na organização social compartilhada por estas aldeias gira em torno do papel da família extensa. Uma aldeia, *petein tekoá*, no discurso nativo, deveria ser o equivalente a uma família extensa, onde todos fossem parentes e prestassem obediência a uma *tchedjuarÿi* e um *tcheramoi* comuns⁷⁸.

A configuração espacial também é um elemento que repete-se na maioria das aldeias nas quais estive. As casas da família extensa anfitriã dispõem-se em torno da casa dos casais mais velhos, as lideranças internas. Na maioria das aldeias, esses casais ocupam a função de lideranças religiosas, estando a *opÿ*, casa de rezas, ao lado da casa dos *Karai*, ou xamãs. As pessoas pertencentes a uma família extensa, que habitam a mesma aldeia, dispõem-se em casas próximas umas das outras, habitadas por famílias nucleares. As roças familiares ocupam o espaço intermediário entre as casas, a roça coletiva ocupa o espaço intermediário entre o centro da aldeia e a mata. Há uma faixa de mata que é intensamente manejada, onde se cultivam e selecionam as plantas e árvores preferenciais e armam-se os *mundeó*, armadilhas do tipo arapuca, que aprisionam desde pequenos roedores e tatus a mamíferos de grande porte, nas aldeias onde a mata ainda os provêm.

A organização social das relações internas a uma aldeia pressupõe uma elaborada divisão social e sexual das funções. As lideranças das aldeias

⁷⁸ *Tchedjuarÿi* e *tcheramoi* são as palavras em guarani que significam literalmente "minha avó" e "meu avô". São usadas também como um título que designa as pessoas antigas e sábias, e ao mesmo tempo estão relacionadas ao título de liderança de uma família extensa. Por exemplo: todas as crianças, jovens e alguns adultos, chamavam Eduardo Karai Guaçú Martins de "*tcheramoi*". Suas filhas Lúcia e Lurdes, quando falavam diretamente com ele, o chamavam de "*tcherú*", (meu pai), mas quando não estavam em sua presença também referiam-se a ele como "*tcheramoi*". Este tratamento relaciona-se ao fato dele ter sido o "pajé grande" e ter nomeado grande parte das pessoas da aldeia.

dividem-se entre as esferas política externa, interna e religiosa. A liderança política, o cacique ou *mburuivitchá* é uma autoridade que surgiu recentemente na maioria dessas aldeias Guarani. Segundo meus interlocutores, uma aldeia em situação ideal não tem um *mburuivitchá* (cacique) porque não precisa lidar com demandas políticas externas, como acontece atualmente. A função do *mburuivitchá* é exclusivamente de interlocução com a sociedade envolvente e sua autoridade igualmente restringe-se a essas interlocuções. Este cargo é, em geral, ocupado por um homem jovem, bom conhecedor de português e eleito pelas pessoas da aldeia numa espécie de conselho, onde todos opinam e discutem as ações e decisões do cacique, nas quais espera-se que ele seja um representante das decisões do grupo. Da mesma forma, ele deve rechaçar a influência do modo de ser *djuruá* ("dos brancos")⁷⁹. A característica mais indesejável que esta liderança pode manifestar é ser *akãteí*, mesquinho, apegado aos recursos materiais que eventualmente provenham de suas atribuições. A figura do *mburuivitchá* é mencionada na literatura colonial como sendo o título conferido ao cacique de uma aldeia, o responsável pelas decisões políticas, que muitas vezes concentra também autoridade sobre o grupo familiar.

A liderança interna tem sua representatividade máxima na figura da *Karai Cunhá* ou do *Karai avá*, principalmente quando esta função está associada a um lugar de alto prestígio social, o de *tcheramoi* e *tchedjuaryi*. Nos casos de grande dedicação e elaboração de seus poderes xamânicos, o título que recebem é *nhanderu* ou *nhandetchi*. As tomadas de decisões internas à aldeia são definidas dentro de um sistema de autoridade xamânica e etária. As

⁷⁹ Os caciques jovens são escolhidos, em muitos casos, por serem capazes de transitar plenamente pelos dois mundos que colocam em interlocução. São eles mesmos "guaranizados" ou "guaranizadores", mestiços que foram sociabilizados na parte Guarani de sua família, homens casados com mulheres de outras etnias bem sucedidos na inserção de sua esposa e filhos ao universo Guarani, no estabelecimento de alianças externas favoráveis a seu grupo familiar, pessoas que estudaram "na escola do branco", etc.

peessoas que ocupam posição diferenciada ou autoridade sobre as outras o fazem através de conselhos e não de ordens, um poder é obtido através do reconhecimento social de sua sabedoria *arandú porã*, que é reflexo da capacidade de comunicação com outros planos. Desta forma, estas pessoas reúnem a liderança política interna e a liderança religiosa.

Nessas posições de autoridade interna, a figura feminina é recorrente, explicitando uma divisão sexual do trabalho político, no qual os homens cuidam de assuntos externos e as mulheres de assuntos internos. As distinções entre os vários tipos de xamãs, por exemplo, indica outro nível de autoridade ou poder de decisões que escapa ao âmbito da política externa. Dentre as pessoas mais velhas de uma aldeia é evidente a distinção dada àquelas que dedicam-se a funções xamânicas. Em uma aldeia pode ter uma ou mais pessoas que desempenham funções xamânicas, contudo, todos os xamãs de uma aldeia devem trabalhar juntos, ou a ordem social e cosmológica da aldeia fica ameaçada, podendo culminar numa cissão entre o grupo.

A *tchedjuarÿi* (avó) e o *tcheramoi* (avô) são as lideranças da família extensa, no sentido de decidirem as estratégias e as tarefas que cada membro da família deve desempenhar para garantir a subsistência material e a manutenção das regras morais e de comportamento das pessoas do grupo. São estas pessoas idosas que exercem também o papel de liderança religiosa do grupo, na função de *opyguá* (rezador/a), *ivyraidjá* (guardiã/o da casa sagrada), *mbodja'úá* (parteira), etc. e são figuras centrais na estruturação social, política e religiosa de uma aldeia.

Vejamos um quadro lista estas aldeias:

Quadro 5 - Aldeias Guarani referidas no texto

Aldeias visitadas durante a pesquisa de campo		
Aldeia	Nome do Tekoá	Município/UF
1. Mbiguaçu	Yynn Morothi Werá	Biguaçu/SC
2. Mato Preto	Tekoá Ka'atÿ	Getúlio Vargas e Erebango/RS
3. Cacique Doble	Tekoá Tchi	Cacique Doble/RS
4. Morro dos Cavalos	Tekoá Ymã	Palhoça/SC
5. Vy'á Porã	Vy'á Porã	Palhoça/SC
6. Massiambú	Ka'acupé	Palhoça/SC
7. Cambirela		Palhoça/SC
8. Cachoeira dos Inácios	Marangatú	Imaruí/SC
9. Morro Alto	Yvy Ivaté	São Francisco do Sul/SC
10. Pindotÿ	Pindotÿ	Araquari/SC
11. Jabuticabeira	Ywa purun	Araquari/SC
12. Tarumã		Araquari/SC
13. Tiaraju	Pirai	Araquari/SC
14. Cantagalo	Djataitÿ	Viamão/RS
15. Salto do Jacuí	Yynn ovy	Salto do Jacuí/RS
16. Estrela Velha	Tata'itchi	Salto do Jacuí/RS
17. Serrinha	Não tem, é kaingang	Ronda Alta/RS
18. Sete Barras	Peguaó'tÿ	Cananéia/SP
19. Pindotÿ	Pindotÿ	Pariquera-açu/SP

Aldeias relacionadas à rede social mapeada		
Aldeia	Nome do Tekoá	Município
20. Rio da Várzea	Não tem, é kaingang	Nonoai/RS
21. Votouro	Caeté	Benjamim Constant/RS
22. Espírito Santo	Koendjú	São Miguel das Missões/RS
23. Estiva	Nhu'undy	Viamão/RS
24. Itapuã	Pindó Mirim	
25. Campo Bonito	Figueira Guapo'í	Torres/RS
26. Araçá'í	Araça'í	Saudades e Cunha Porã/SC
27. Treze Tílias	Não têm, ambas são na zona rural	Treze Tílias/SC
28. Ibicaré		
29. Mangueirinha	TI Kaingang	Palmeirinha/SC
30. TI Xapecó	Limeira	Xanxerê/SC
31. Bugio	TI La Klãnõ/Ibirama, é área coabitada por Xokleng, Kaingang e Guarani	José Boiteux/SC
32. Ribeirão dos Óleos (TI Ibirama)	TI La Klãnõ/Ibirama, é área coabitada por Xokleng, Kaingang e Guarani	Dom Pedrito/SC
33. Amâncio	Tekoá Mirim Idjú	Biguaçu/SC
34. Ilha do Mel	(extinta)	São Francisco do Sul/SC
35. Bracuí		Angra dos Reis/RJ

Dentre as trinta e cinco aldeias, grande parte delas têm população oscilando entre 40 e 70 pessoas, como acontece em Cacique Doble, que em 2004 reunia 62 pessoas e Mato Preto, que em 2005 contava com 55 pessoas ou Marangatú, que antes da cissão contava com cerca 45 pessoas. No litoral de Santa Catarina há algumas bem maiores que a média, como Mbiguaçú, que tem população que oscila entre 140 a 180 pessoas, já tendo comportado perto de 200 pessoas entre 2002 e 2003. A população de Morro dos Cavalos também oscila acima de 100 pessoas. Há outras que comportam um grupo familiar bem menor. Cambirela, situada entre Morro dos Cavalos e Mbiguaçú, possuía uma população de 15 pessoas entre 2003 e 2004. Conquista e Tarumã, no litoral norte de SC no mesmo período contavam 32 e 20 pessoas respectivamente.

As aldeias que tem população de no máximo 70 pessoas são todas compostas por uma família extensa ou uma associação delas, que unem-se por laços de afinidade ou descendência a um ancestral comum. Quando este laço não existe e não há arranjos matrimoniais potenciais a serem engendrados, muito provavelmente a família visitante não permanece mais que um ou dois ciclos agrícolas (cerca de 2 anos, de acordo com os ciclos de milho, feijão e mandioca). Há casos em que a complementaridade entre a família anfitriã e visitante se dá por razões xamânicas. Nestes casos, como acontece com a família de Júlia Campos em Mbiguaçú, a permanência do grupo familiar e suas relações sociais e de parentesco (exemplo ideal de *guapepó*) mantem-se independente de arranjos matrimoniais e/ou relações de produção possíveis.

2.1 As famílias extensas - genealogia e história

2.1.1 O *sibling* Mariano

O *sibling*⁸⁰ Mariano é formado pelas irmãs Catarina Xapecó Mariano, Ernestinha Mariano, Helena Conceição, Lucídio Mariano, Inácio Mariano (falecidos); João Maria Mariano, com cerca de 98 anos (mora em Mato Preto) e Pedrinho Mariano, com cerca de 78 anos (mora em Serrinha). Este *sibling* Chiripá ocupa posição central na constituição de várias aldeias Guarani do oeste do RS e SC, entre elas, Cacique Doble, Mato Preto, Serrinha, Araçaí, Nonoai, Votouro, etc.

As irmãs e irmãos do *sibling* Mariano são progenitores de cerca de 20 famílias mapeadas. O sobrenome Mariano apesar de não constar nos nomes de várias das pessoas referidas no texto, por ser o sobrenome materno, é um ponto de referência inicial para o levantamento genealógico deste grupo social. O *sibling* Mariano, em especial as três mulheres, constroem as relações e mantêm ativas as alianças entre várias famílias. Eduardo Karai Guaçú Martins, Vicente Karai Okendá Pereira e João Sabino Pereira unem-se em casamento à geração das genitoras dos xamãs aqui descritos (Rosa, Alcindo, Ernesto e Lurdes). Este grupo de xamãs e de irmãos e cunhados entre si, centraliza as relações sociais de uma grande rede de aldeias conectadas entre si pelo parentesco e por relações de reciprocidade, entre as quais várias pessoas dessas famílias extensas circulam frequentemente, desenhando redes de deslocamentos, que configuram a concepção de território dessas famílias, a "terra de parentes".

Catarina Xapecó Mariano era casada com Vicente Karai Okendá Pereira e são os genitores de Rosa, Ernesto, Zélia, Antoninho e Mário Pereira.

⁸⁰ Como já dito, *sibling* ou *germains* são termos usados para definir grupos de irmãs e irmãos. Para a composição de um *sibling* é aqui considerado a partir das categorias nativas de irmãs e irmãos.

Ernestinha Mariano era casada com Eduardo Karai Guaçú Martins, e são genitores de Lurdes Ará Martins (casada com Ernesto Pereira), Lúcia Martins (casada com Graciliano Moreira) e Santa Martins (ex-mulher de Dário Moreira). Helena Conceição era mãe de Alcindo, Graciliano e Dário Moreira. Apesar das mães não terem legado seus sobrenomes aos filhos, seus descendentes utilizam o sobrenome Mariano. Rosa Poty Pereira, apesar de não trazer "nos documentos" esse sobrenome, por várias vezes se identifica como Rosa Mariano.

Como visto, João Maria Mariano é o mais velho dos dois irmãos ainda vivos. Ele mora em Mato Preto e foi um dos líderes da retomada da aldeia. Exemplo raro nas famílias pesquisadas, ele e sua falecida esposa, Alicia Mariano, não tiveram e nem adotaram filhos. Ele e sua esposa sempre viveram muito próximos de Lurdes Ará Martins, sobrinha cruzada de João Maria, que até hoje cumpre as funções sociais de filha para o velho, acompanhando-o em várias atividades diárias e ordenando às netas que realizem as tarefas de lavar roupa e cuidar de sua casa e criação. Desde o casamento de Lurdes com Ernesto Kuaray Pereira, que também é sobrinho cruzado de João Maria (ambos são filhos de suas irmãs), ele faz as refeições junto ao fogo de chão desta família nuclear.

O caçula dos irmãos é Pedrinho Mariano. Ele mora na aldeia de Serrinha, município de Ronda Alta, RS. Trata-se de uma aldeia Kaingang, onde há algumas poucas famílias Guarani, que vivem inseridas à organização social local. Não há uma aldeia Guarani em separado, como acontece em outras aldeias em que ocorre coabitação. Devido a seu segundo casamento com Eva da Silva, mulher Kaingang, Pedrinho passou a morar entre os parentes dela, depois de ter vivido muitos anos em Cacique Doble com os parentes de sua primeira esposa, Maria Oliveira, que faleceu muito jovem.

Sua trajetória de residência exemplifica a tendência uxorilocal que se repete nas histórias de vida de muitos homens Guarani, assim como alguns exemplos de arranjos matrimoniais e de residência. Em Serrinha moram seus filhos José Virgílio, (filho de seu primeiro casamento e liderança política), Aristides, Roseli, Fátima e Luci. Ademar, casado com uma prima paralela do lado paterno (neta de Inácio Mariano), vive em Votouro, com a família da esposa, Sandra. Etelvino Mariano casou-se pela primeira vez com uma prima cruzada pelo lado paterno, (neta de Rosa Pereira, bisneta de Catarina Mariano. A esposa de Etelvino, Marines Takuá da Silva, é *emearirõ* de seu pai, ou seja, (bis)neta da irmã de Pedrinho, Catarina Mariano e tem sido uma de minhas interlocutoras principais.

A história deste jovem casal, Etelvino Mariano e Marines Takuá da Silva, agora separados, ilustra vários outros aspectos que quero ressaltar sobre parentesco e organização social, como a matrilocidade e os arranjos familiares envolvidos na realização e na dissolução de um *nhemonguetá*. As duas filhas deste casamento não moram com os pais, e sim na aldeia dos bisavós maternos-maternos, com suas *tchedjuarÿi*. Fabiana Djatchiuká Mariano, hoje com cerca de 9 anos, está sendo criada por Alcindo, Rosa (bisavós materno-maternos) e Sônia (tia-avó materna-materna). Tânia Mariano está sendo criada por Santa Moreira, sua avó materna. Os argumentos que sua mãe, Marinês, usa para explicar a decisão de deixar as filhas com a mãe e a avó, é o fato de que assim elas permanecerão "na sua família própria", continuarão a "serem Guarani" e não sofrerão discriminações por parte da família de seu atual marido. Este tipo de arranjo não parece causar incômodo à mãe nem às meninas, que alegam preferirem estar com as *tchedjuarÿi* (a bisavó, a avó e a tia-avós, todas evocadas pelo mesmo termo) "onde há mais crianças para brincar". Da mesma forma, as *tchedjuarÿi* alegram-se com a presença de crianças na casa, e repetem com orgulho o nome dos netos que já

"criaram". Rosa Poty e Alcindo "criam" outra *emearirõ* (neta), Marcelina Tika'í, filha de Sônia Moreira, que vive na casa contígua a deles. Mesmo a mãe estando tão próxima, Rosa afirma que Tika'í é sua *memby* (filha) e a menina chama a ela e a Alcindo de *tchetchi* e *tcherú* (minha mãe e meu pai), apesar de reconhecer sua verdadeira mãe e também trata-la como *tchetchi*. O pai de Tika'í não vive em Mbiguaçú e Sônia, já com idade avançada (provavelmente com bem mais de 50 anos), tem dois outros filhos já adultos e netos mais velhos que Tika'í, (Agostinho e Luciana Moreira, fruto de seu casamento com Júlio Benites). Tudo indica que Tika'í foi fruto de um relacionamento efêmero e a menina é celebrada como prova de forte saúde de sua mãe.

A exemplo da circulação dessas crianças pela rede de parentesco de matrilinear, tenho dados de vários outros casos em que os filhos de casamentos desfeitos são considerados pertencentes aos *tchedjuaryi* e *tcheramoi* (avós) matrilineares.

Marines Takuá da Silva, a mãe das duas meninas referidas é ela própria outro exemplo disso. Marines Takuá é filha de Santa Moreira e Vitorino da Silva. Quando sua mãe separou-se de seu pai, ela já estava casada com Etelvino. Santa deixou Cacique Doble para ir ao encontro de seus pais, Alcindo e Rosa. Marines permaneceu em Cacique Doble alguns anos e sua separação se concretizou quando ela viajou com as filhas em companhia de seu tio materno, Agostinho Moreira, para a aldeia de Cantagalo/RS. De lá ela não mais retornou para Cacique Doble, seguiu direto para Mbiguaçú onde estava sua mãe. A trajetória de Marines Takuá me proporcionou a construção da compreensão de grande parte das interações políticas-sociais-familiares que ligavam as aldeias nas quais ela viveu neste período. O lugar onde reside a mãe é sempre uma referência muito forte para os filhos. A avó materna também personifica esse lugar, sendo em muitos casos, a criadora de seus netos e chamada de *tchetchi* por eles.

Marines Takuá é uma das minhas principais interlocutoras. Assim como Adriana Kretchiú Moreira, a conheci há oito anos em Cacique Doble, e de lá para cá nos encontramos com muita freqüência. No ano de 2000, quando eu vim morar em Florianópolis e conheci seus avós Alcindo e Rosa, Marines ainda estava em Cantagalo/RS. No ano seguinte Marines Takuá veio morar em Mbiguaçú, e eu e ela acompanhamo-nos mutuamente as diferentes fases de nossas vidas. A sua trajetória, que resumo acima (com seu consentimento para tal), foi repleta de momentos difíceis, porém ela tinha como referência um ponto de apoio, a casa de seus avós maternos.

Em Mbiguaçú, Takuá conheceu Waldemar Gonçalves, seu atual marido. Waldemar é irmão de Adelino Gonçalves, uma das lideranças e agente de saúde indígena da aldeia de Mbiguaçú, casado com Helena Moreira, filha de Alcindo e Rosa, portanto, cunhado da mãe de Marines Takuá. Ela se casou com Waldemar e passou a acompanhar a família de seu marido, praticando a localidade inversa ao padrão mais freqüente.

Os pais de Waldemar e Adelino são Marcílio Gonçalves e Juliana Eusébio. Eles moraram em Ibirama, onde se casaram. A família de sua sogra, Juliana Eusébio é uma das famílias estáveis e antigas em Ibirama. Seu irmão, Albino Eusébio é a liderança política do grupo e seu *kiwikurim* (irmão mais novo). Luís Eusébio, também *kiwikurim* é a liderança política de Pegua'o'ty, uma aldeia no município de Pariquera-acú, sul do estado de São Paulo, com a qual as famílias têm freqüente contato. Juliana Eusébio e Marcílio Gonçalves, acompanhados de seus filhos e da irmã de Juliana, Alzira Eusébio, (que faleceu há alguns meses) vieram para Mbiguaçú na década de 1990. Depois de alguns anos em Mbiguaçú, foram para Morro Alto, no início do ano de 2001, seguidos por alguns de seus filhos. Adelino Gonçalves, o filho mais velho, casado com Helena Moreira, filha de Rosa e Alcindo, ficou com a família da esposa.

2.1.2 Os Moreira e os Pereira

A família Mariano, pensada em matrilinearidade, transforma-se nas famílias Moreira e Pereira e compõe boa parte da população de seis das trinta e cinco aldeias referidas. No litoral de Santa Catarina, há membros da família extensa Moreira em Mbiguaçú, Morro dos Cavalos, Morro Alto, Amâncio, Marangatú. Representada pelo casal Rosa Pereira e Alcindo (e seus irmãos, que também realizaram casamentos com grupo de irmãos Pereira), a família Moreira espalha sua influência pelo litoral de RS, onde a família extensa Moreira e suas alianças compõem as famílias anfitriãs das aldeias de Cantagalo, Estiva e Itapuã. Há membros desta família em Campo Bonito e Mato Preto.

Para todas estas aldeias, a família extensa Moreira, liderada por muitos anos pelos falecidos Júlio e Isolina, serviu de família anfitriã para as famílias que chegaram posteriormente. Com o falecimento de Júlio, na década de 1980, Alcindo, assume esse papel. As aldeias de Morro dos Cavalos, Tekoá Vy'á Porã (extinta), Massiambú, Cambirela e Marangatú são desdobramentos das relações da família Moreira e famílias visitantes. Estas aldeias têm uma organização social muito semelhante entre si.

A história de Morro dos Cavalos e da família Moreira ilustra a noção de "família anfitriã", pois Morro dos Cavalos foi um ponto estratégico de ocupação no litoral para muitas famílias vindas do oeste de SC, RS, Paraguai e Argentina. Algumas famílias paravam por pouco tempo, outras uniam-se em relação de afinidade com o grupo local e permanecia.

O filho de Júlio, Milton Moreira, foi cacique de Morro dos Cavalos, e posteriormente de Mbiguaçú. É casado Roseli Moreira, filha de Rosa e Alcindo. Atualmente o casal mora na aldeia de Conquista, litoral norte de SC. O filho do

casal, Uiral Moreira, é atualmente cacique de Mbiguaçú. As irmãs de Milton Moreira, Nadir, Rosalina e Lúcia permanecem na região de Morro dos Cavalos. Lurdes Moreira passa a morar em Mbiguaçú onde seus dois filhos casaram-se e constituíram família.

A antiga aldeia de Morro dos Cavalos ocupava dimensões bem mais amplas que a atual e foi cortada ao meio pela BR101, na década de 1960. Os Moreira ocupam o litoral há muitas gerações, e os relatos indicam vários locais de ocupação e habitação indígena que foram usurpados pela sociedade nacional.

Ligadas por relações de parentesco a esse grupo, outras famílias chegaram ou retornaram ao litoral nas últimas décadas do século XX, formando as aldeias de Massiambú, Marangatú, Morro Alto, Ilha do Mel, Pindoty, Jaboticabeira, Tarumã e Tiaraju, por exemplo. Tekoá Mirim Idjú (Amâncio), a ocupação mais recente feita no litoral, fruto do deslocamento descrito no capítulo anterior, está ocupada atualmente pela família extensa de Carlito Pereira, que participou do movimento liderado pela cunhá karai Luíza da Silva.

No Rio Grande do Sul, outra grande ramificação da família Moreira está na aldeia de Cantagalo (Djataity). Oriundos de Cacique Doble, este grupo de famílias Chiripá (que porta também os sobrenomes Benites, Gomes e Gonçalves) chega á grande Porto Alegre na década de 1970. Posteriormente, o grupo desdobrou-se dando origem às aldeias de Estiva (Nhu'undy), Itapuã (Pindó Mirim), Campo Bonito (Figueira Guapo'í). Algumas dessas famílias vieram para as aldeias do litoral de Santa Catarina.

No oeste do Rio Grande do Sul permanecem famílias extensas ligadas a estes grupos, muitas identificadas pelos sobrenomes Natalício e Mariano. Várias aldeias do oeste e suas histórias e trajetórias podem ser recortadas a partir da história da extinta aldeia de Cacique Doble, como Salto do Jacuí,

Estrela Velha (Ita'itchi) e Serrinha, que têm suas histórias de ocupação ligadas à primeira.

A duas aldeias do litoral sul de São Paulo referidas, Peguao'ty e Pindoty mantêm constantes relações de intercambio e reciprocidade com a rede formada pelas aldeias do litoral de Santa Catarina. Em Peguao'ty (município de Pariqueira-açú), várias pessoas circulam entre estas aldeias. O cacique da primeira, por exemplo, Luís Eusébio é *kiwikurim* dos irmãos Albino, liderança de Ibirama, Alzira e Juliana Eusébio, mulher de Marcílio Gonçalves, liderança em Morro Alto. Em Pindoty (também em Pariqueira-açú) encontrei Teresa Benites, mãe de José e Jorge Benites, lideranças políticas de Massiambú, no ano de 2003. Filha de Elis Ortega, que mora em Salto do Jacuí, Teresa e seus filhos já viveram em Cacique Doble. Moram em Massiambú, mas Teresa viaja vários meses por ano, visitando as aldeias onde estão seus filhos. Tanto os Eusébio quanto os Benites têm ligações de afinidade com os Moreira e os Pereira, reforçadas por vários casamentos.

A aldeia de Mbiguaçú, onde vive a maior parte da família extensa de Alcindo e Rosa, foi fundada pelo casal e é precursora em vários aspectos das aldeias do litoral. O primeiro deles foi a luta pela terra, o que por muito tempo foi evitado pelos Guarani. Algumas lideranças mais ortodoxas não aceitavam a idéia de "lutar com os brancos" por um pedaço de terra, por entenderem que esta conduta fere a concepção cosmológica de terra e *tekoá*. Para eles, aceitar a demarcação de uma terra é de certa forma aceitar "uma cerca dos brancos". Alcindo e Rosa decidiram "bancar esta briga" e permanecer na terra até garanti-la, pois constaram que sua família perdia paulatinamente suas terras para a expansão da ocupação *djuruá* (não-índios). Em sucessão ao falecido casal Moreira, eles mudaram-se do oeste para o litoral, assumindo o papel de família anfitriã no litoral, quando Júlio Moreira morreu. Durante sua doença, ele havia pedido à Vicente Pereira e Catarina Mariano, os pais de Rosa, visitantes

costumazes das aldeias do litoral, que viessem tomar conta de seus filhos, no caso de sua morte. Júlio deixou várias filhos sem ninguém mais velho para orienta-los, o que é caótico para uma família Guarani. O velho casal Catarina e Vicente delegou a tarefa a seus filhos mais velhos, Rosa e Alcindo.

Os falecidos Júlio e Isolina Moreira e seus filhos moravam em uma antiga aldeia, que hoje deu lugar a Morro dos Cavalos, atualmente habitada por vários outros grupos familiares, além dos netos, bisnetos e tataranetos dos "antigos" Moreira. Alcindo e sua família moraram em Morro dos Cavalos por vários anos. Sua filha, Roseli, casou-se com Milton, o filho mais novo de Júlio e Isolina Moreira. Na década de 1980, saíram de Morro dos Cavalos e foram para Mbiguaçú, uma região em que seus falecidos parentes haviam morado e por eles considerada "terra sagrada", como define Milton (ver Moreira, 1989). Mbiguaçú hoje é uma aldeia com uma população que varia entre 150 e 200 pessoas. Grande parte dessas pessoas estão ligadas à família extensa anfitriã, formada pelas/os filhas/os, netas/os, bisnetas/os de Rosa e Alcindo e seus respectivos cônjuges. Há também famílias visitantes, que vêm até ali em busca de tratamento xamânico e permanecem maior ou menor tempo, dependendo da adaptação à rigorosa autoridade ritual do casal e da efetivação ou não de casamentos com membros da família extensa anfitriã.

Devido a essas relações de afinidade, instalou-se na aldeia um grupo familiar Kaingang, chamados pelos Guarani da aldeia de "pongue". Os *pongue*, mestiços com Kaingang, são parentes de Celina Antunes, esposa do atual cacique, Uiral Moreira. Oriundos da Terra Indígena Xapecó/SC, onde há aldeias Kaingang e Guarani em coabitação, os *pongue* submetem-se à autoridade Guarani, exemplo único nas aldeias que conheço, onde sempre os Kaingang impõem sua autoridade sobre os Guarani, na maioria das vezes

através de violência generalizada, praticada inclusive pelas mulheres⁸¹. Várias das pessoas de origem *pongue* não integram-se completamente nas atividades rituais e de produção cotidianas, o que gera certa indisposição entre os dois grupos. Outros, contudo, esforçam-se em adaptar-se ao "sistema" Guarani, aprendendo a língua e freqüentando os rituais da *opy* e participando dos mutirões e rituais de produção e consagração do milho e outros alimentos da roça coletiva.

2.1.3 Os Martins e os Silva

Os Martins e os Silva são outro desdobramento da família Mariano. Ernestinha Mariano casou com Eduardo Martins (Mbyá proviniente do Paraguai) e ele passou a integrar a rede social uxorilocal. Eduardo, por sua ascendência xamânica, tornou-se uma referência regional para as aldeias, considerado um dos "últimos" *nhanderu* existentes⁸².

A família Silva une-se a esta rede através de Érica Ywá da Silva e seus três casamentos. Viúva de Eduardo Karai Guaçú, Érica é a *tchedjuarÿi* que lidera a família extensa anfitriã de Tekoá Ka'atÿ. Ela foi casada com dois irmãos Pereira, Mário e Ernesto. Seus filhos com o falecido Mário, com seu ex-marido, Ernesto Kuaray Pereira, e os filhos dele com a atual mulher, Lurdes Ará Marins (filha de Eduardo e Ernestinha) são ascendentes diretos de todas as pessoas jovens do grupo (com exceção de alguns poucos afins).

⁸¹ As mulheres Kaingang são extremamente hostis às Guarani, recorrendo a ataques de "tocaia" nos capoeirões quando sentem-se enciumadas por alguma Guarani especialmente bela.

⁸² Eduardo Karai Guaçú Martins figura numa relação de alguns nomes de *nhanderu* e *nhandetchi* (xamãs que assemelham-se aos deuses e que são divinizados depois de sua morte), conhecidos na maioria das aldeias do sul do Brasil. Entre eles, os mais recentes falecimentos são Júlia Ara Takuá Moreira, Vicente Karai Okendá Pereira, Maria Candelária Tatãti, Juancito Karai Oliveira.

Com Lurdes Ará Martins, Ernesto Pereira, constitui o casal central da aldeia *Tekoá Ka'atÿ*. Formada por quatorze famílias nucleares, unidas numa única família extensa, Ka'atÿ é a *tekoá* retomada pela população de Cacique Doble. Nesse exemplo, família extensa e aldeia são sinônimos, pois todas as pessoas que lá habitam são pertencentes à mesma família extensa, composta pela associação de oito grupos domésticos.

Esta aldeia já existia com praticamente a mesma configuração populacional antes do casamento de Eduardo e Érica. Os dois casaram-se já com idade avançada, alguns anos depois da viuvez de Eduardo e da separação de Érica. O "casamento de velhos" *nhemonguetá tudjá* pelos dois realizado (durou quase dez anos, até a morte de Eduardo) foi um arranjo social que evitou o rompimento do grupo em dois blocos familiares e o deslocamento maciço de parte das pessoas que a habitavam. Depois desse casamento, mesmo com o abandono da aldeia de Cacique Doble, a migração do grupo para Mato Preto e o falecimento de Eduardo, o grupo continua coeso, mantendo a população média entre 60 e 70 pessoas.

3 Mbyá e Chiripá: Identidades Étnicas, autodenominações e descendências.

Partamos agora para uma reflexão sobre o tema das distinções étnicas entre os Guarani Mbyá e Guarani Chiripá do sul do Brasil a partir do exemplo destas famílias e aldeias. Estes "antigos" citados no bloco anterior são os progenitores dos xamãs e seus descendentes aqui citados. A partir do *sibling* Mariano, no qual irmãos e irmãs Chiripá casam-se com pessoas Mbyá, temos um exemplo concreto da construção do pertencimento das pessoas a um ou a outro grupo.

A invisibilidade da etnia Chiripá é o primeiro ponto a abordar. Os Chiripá do sul do Brasil, na literatura etnográfica, ou ficam subsumidos entre os Mbyá ou são equivocadamente associados aos Nhandeva. Os Chiripá criticam tal invisibilidade e o desconhecimento por parte da sociedade nacional das diferenciações que possuem perante os outros sub-grupos Guarani. Lideranças e professores Guarani têm trazido pontos interessantes para a reflexão sobre os etnônimos Guarani e indicando a necessidade de atualização dos mesmos⁸³.

Ainda hoje, a literatura produzida sobre os Guarani, usa como referência as categorias definidas por Schaden em *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* (1974), que a partir de seu campo nas décadas de 1940 e 1950, descreve os Guarani no Brasil divididos em três subgrupos: Kaiowá, Mbyá e Nhandeva (ou Chiripá). Nhandeva e Chiripá são considerados como dois etnônimos que nomeiam o mesmo subgrupo. Atualmente, as pessoas de ambas as etnias (Chiripá e Nhandeva) rejeitam a identificação dos dois grupos como sendo um único. Os Chiripá vêm reforçando sua presença no contexto

⁸³ O tema das distinções entre etnônimos, subgrupos, parcialidades ou etnias Guarani do Brasil têm sido abordado em pesquisas feitas pelos professores Guarani do Programa de formação de professores Guarani do sul e sudeste do Brasil. Os resultados obtidos por eles nas aldeias denotam grande divergência entre as categorias nativas de autodenominação de subgrupos e os etnônimos utilizados pela sociedade nacional.

identitário entre os Guarani do sul do Brasil. Reivindicam reconhecimento dos Chiripá enquanto uma etnia distinta dos Nhandeva.

Nos aspectos lingüístico, cultural (expressos pelas características rituais, mitológicas, de cultura material) e histórico, pode-se constatar distinções entre os Chiripá e os Nhandeva, mais contundentes do que as diferenças entre os Mbyá e os Chiripá, por exemplo.

Os Chiripá hoje estão muito próximos dos Mbyá, espacial e parentalmente, a ponto de muitas vezes, vários de meus interlocutores Guarani ficarem em dúvida se são "mais Chiripá ou mais Mbyá", devido aos elementos históricos e culturais aos quais me refiro a seguir, como a coabitação histórica e o grande intercuro matrimonial entre os dois grupos. Nestes casos, o pertencimento a um ou a outro grupo deve-se à conjunturas locais, baseados em aspectos morais, políticos, religiosos e familiares.

A invisibilidade Chiripá é reforçada pelo fato da maioria das aldeias onde os Chiripá coabitam com os Mbyá, serem denominadas pelos *djuruá* (instituições governamentais, ONGs, pesquisadores, etc.) como sendo uma aldeia Mbyá (em vários casos em consonância com as próprias lideranças das aldeias, que entendem ser essa a autodenominação mais politicamente favorável.) Esse aspecto evidencia uma questão conceitual que empobrece a compreensão da realidade atual das aldeias Guarani, na medida em que restringe a compreensão da diversidade interna às aldeias.

A reflexão sobre as relações de parentesco e os processos históricos que conectam aldeias umas as outras, sobre os discursos e práticas xamânicas, que explicitam distinções cosmológicas entre os grupos, por exemplo, têm produzido uma efervescência nas discussões sobre etnônimos e autodenominações nas aldeias Guarani, interna e externamente. A emergência de discursos políticos e identitários dentro das aldeias Guarani atuais traz à

voga elementos de distinção entre os atuais subgrupos *Guarani*, e traz novos elementos para a atualização das classificações étnicas dos *Guarani* do século XXI, que corroboram para um entendimento mais amplo e menos congelado no tempo da sociedade *Guarani*.

Os *Guarani* do século XXI, no sul do Brasil representados pelos *Mbyá*, *Chiripá* e *Nhandeva* (no PR), estão marcando suas diferenças. Os atuais *Mbyá* do Brasil diferenciam-se de seus ancestrais, os antigos *Mbyá* paraguaios. Os *Chiripá*, descendentes dos antigos *Guarani* do sul do Brasil, receberam em suas aldeias os *Mbyá* que chegavam do Paraguai, passando a apresentar alterações sociais decorrentes dessa interação cultural. E há ainda os grupos *Mbyá* que migraram recentemente do Paraguai e da Argentina para o Brasil, que apresentam características culturais e lingüísticas distintas de ambos primeiros. Os *Nhandeva* habitam os estados do Paraná⁸⁴, São Paulo e Mato Grosso do Sul e afirmam possuir língua e cultura distintas tanto dos *Mbyá* quanto dos *Chiripá*. São também bastante distintos dos *Chiripá* no que diz respeito à organização social, à condutas sociais e a religiosidade, sendo o grupo *Guarani* no sul onde há mais pessoas convertidas ao cristianismo. Suas referências de parentesco são as aldeias do Mato Grosso do Sul e do interior de São Paulo. Não há famílias *Guarani Nhandeva* vivendo em Santa Catarina nem no Rio Grande do Sul, segundo meu levantamento pessoal e meus interlocutores *Guarani*, em especial, os professores que participam do Programa de formação de professores.

A questão da religiosidade *Nhandeva* grifa uma distinção marcante aos *Chiripá*. Em todas as aldeias onde estive, os *Chiripá* são praticantes de rituais indígenas, rejeitam e criticam amplamente a conversão ao cristianismo. Os *Nhandeva* passam por processos sociais e históricos distintos em suas aldeias

⁸⁴ Na aldeia de Laranjinha reside um de meus principais interlocutores *Nhandeva*, Claudinei Alves, que muito têm colaborado para meu entendimento deste tema das distinções étnicas.

e a conversão ao cristianismo funciona como marcador de identidades (Barros, 2003).

Além das distinções entre Nhandeva e Chiripá, as semelhanças entre Chiripá e Mbyá tem sido tema de reflexão entre os Guarani. Um dos professores Guarani mais velhos e com mais tempo na profissão de professor bilíngüe, Agostinho Moreira, filho de Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Moreira, define a sua percepção sobre o assunto:

“Hoje a gente fala a mesma linguagem (os Mbyá e os Chiripá). Agora antigamente o Chiripá já tinha outra linguagem diferente dos outros Guarani. Por exemplo, Werá Tudjá, meu pai, o velho pai ali que mora aqui em Biguaçu, ele fala o Chiripá. Até eu muitas vezes não entendo a língua dele. eu já tô morando a parte, já tô mais convivendo com outros guarani, vou dizer, os Tambeopé (ou Mbyá). É. Tem muitas diferenças a linguagem. Mas só que agora, nós não temos mais diferença, tá tudo misturado. Então é isso que nós estamos vivendo agora. O guarani é todos, Mbyá é todos, que chamam nós agora. Por isso que muitas pessoas dizem Chiripá ou Mbyá. É Chiripá, mas falam a mesma linguagem, o mesmo dialeto que o tal do Mbyá. Então não tem como a diferença. Foi a única linguagem diferente que eu me lembro, quando eu fiz o estágio no Rio das Cobras (PR). Os Guarani lá era toda linguagem diferente. Lá são tudo o Nhandeva. A linguagem não era daqui. Eu entendia um pouquinho, mas eles não ocupavam o dialeto daqui do Sul. Tem uma explicação: Nhandeva, na nossa aldeia, quando fala assim, na nossa linguagem: ‘chegou um guarani aí’. Aí o mais velho fala ‘Mbyá? Nhandeva?’ Se fala Mbyá, aí a gente vai ter que saber que linguagem que vai usar com ele. Então se fala, ‘o Mbyá chegou, né, chegou’. Então quer dizer que nós vamos saber que ele usa a linguagem Mbyá, então nós vamos ter que falar Mbyá com ele. Então, se é Nhandeva, talvez muitas palavras se vai falar com ele e ele não sabe ou pode ter outro sentido. É linguagem diferente. Diz que antigamente falavam Mbyá quando a pessoa é de fora, porque não pertence aquele povo. Se ainda não conhece né? Que não é nosso. É nesse sentido que entende Mbyá, que não é nosso, estrangeiro. Porque pode ser índio também, mas não faz parte da cultura guarani, então a gente chama de Mbyá, estrangeiro... Hoje, Mbyá não existe, não é o Guarani”.

A história das famílias extensas desenha um eixo de fundações e esvaziamentos de aldeias, que abrangem um território de parentesco formado espacialmente pela região leste do Paraguai e Argentina, passando pelo oeste dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul até o litoral sul e sudeste do Brasil. Neste movimento, casamentos entre os Guaraní "paraguaios", identificados nas narrativas de seus descendentes como sendo Mbyá, e os Guaraní brasileiros, chamados de Chiripá, Paim e ou Tambeopé, resultam numa fusão de condutas e hábitos sociais, normas e padrões morais, aspectos mitológicos e religiosos, reembaralhando os aspectos constitutivos de pertencimento a cada etnia, assim como os elementos de definição das mesmas.

A autodenominação dos narradores e a memória dos descendentes que narram estas histórias nem sempre registram com consenso a etnia a que pertenciam cada um destes personagens. Assumi as narrativas dos mais velhos como as mais consistentes, assim como os jovens me orientavam a fazer.

As distinções étnicas, etnônimos e autodenominações utilizadas nas aldeias Guaraní desde o início da pesquisa entre as aldeias referidas colocaram-se como de difícil consenso. As respostas à pergunta: "Você é Guaraní Mbyá, Nhandeva, Chiripá ou Kaiowá?" têm muitos níveis. Numa situação superficial, de interação com um *djuruá* indistinto, a resposta imediata será ligada à etnia com a qual se identifica a liderança política da aldeia. Na cidade ou em interações com visitantes nas aldeias, os moradores vão construir uma imagem de um grupo identitário, a não ser que seu grupo familiar esteja em divergência declarada com posturas políticas e/ou religiosas das lideranças. Num nível mais profundo, quando a pergunta é feita em correlação com parentesco e descendência, como tenho feito, as respostas dificilmente são diretas, como: "Sou Mbyá", por exemplo. Em geral, as pessoas devolvem a

pergunta com uma reflexão sobre a construção destas categorias e explicitando este aspecto social fundamental das categorias étnicas.

3.1 Descendências e construção de identidades étnicas

A definição de pertencimento das pessoas a cada um dos grupos étnicos tem um caráter eminentemente político nas aldeias em que pesquisei. Nessas aldeias, é explícito o fato de que a distinção entre Chiripá e Mbyá não trata apenas de diferenças identitárias puramente genealógicas, mas que envolve um conjunto de condutas e competências que aproximam e afastam pessoas a um ou outro grupo.

A construção de uma identidade étnica é um processo complexo e dinâmico. A etnicidade não resume-se apenas a um conjunto de "traços culturais" transmitidos de geração a geração, como a língua, regras de conduta, práticas culinárias, de vestimentas, etc. (Lapierre 1998:11), ela reflete processos históricos e políticos que definem um grupo enquanto tal. E resulta fundamentalmente da necessidade de um grupo se definir em oposição a um ou mais "outros".

Desta forma, as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre na organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles, que provoca ações e reações entre um grupo e o outro, em uma organização social que não cessa de se redefinir diante dessa dinâmica (Poutignat 1998:152).

Sendo tal antagonismo o componente central de uma identidade étnica, a coabitação de dois grupos étnicos que definem-se um em distinção ao outro, não como inimigos ou vizinhos em reciprocidade negativa, mas ao contrário,

outros que definem-se como parentes e realizam amplas relações de reciprocidade positiva, e nesta associação desenvolvem um processo histórico de "reterritorialização" (Garlet 1997) que dura cerca de 150 anos, é um mote instigante para pensarmos o processo de construção de identidade entre os Guarani do século XXI.

O principal critério nativo de diferenciação é a língua. Porém, como os próprios reconhecem, a fronteira entre o "nós" e os "outros" é muito tênue quando todos falam o guarani. Distinguir um Guarani de um não-guarani é simples: Desconhecer a língua é o sintoma mais evidente de não pertencimento ao universo Guarani. Ser filho de pai e mãe Guarani (não ser mestiço) é outro sintoma, que será, porém, atenuado se desde a infância a criança viver entre os Guarani e compartilhar seu modo de ser. Distinguir um Chiripá de um Mbyá, quando ambos moram na mesma aldeia e são descendentes de ancestrais comuns, não é uma tarefa assim tão fácil, sequer para os próprios Guarani, pois há ainda outro elemento de complexificação deste processo de construção de identidades étnicas e suas correlações com as autodenominações. Na teoria nativa, os Guarani dividem-se nos seguintes povos: *Tambeopé, Paim e Chiripá ymã*.

A autodenominação étnica que cada pessoa assume para si é composta por vários elementos e é pensada e construída em distintos níveis. Quando esta pergunta é formulada por um não indígena, ela chega ao interlocutor guarani carregada de um apelo político, uma vez que há uma longa luta das lideranças das aldeias em que trabalhei para obter junto à sociedade nacional o reconhecimento dos direitos sobre suas terras e sua decorrente demarcação. Neste contexto, declarar-se Mbyá ou Chiripá pode ser visto como uma forma de reforçar a imagem de coesão do grupo. Nesta lógica, Mbyá e Chiripá seriam oposições que têm mais sentido para os não indígenas, e os Guarani se apropriaram destas categorias porque constataram que não há

ressonância nem compreensão na sociedade envolvente de suas autodenominações. O prestígio que a etnia Mbyá tem obtido junto aos órgãos governamentais, instituições e pesquisadores não passa despercebido dentro das aldeias. Muitas pessoas que reconhecem-se Chiripá, em eventos, reuniões, entrevistas, etc. autodenominam Mbyá por compreender que os *djuruá* associam a palavra Mbyá a um sinônimo de Guaraní e desconhecem a palavra Chiripá⁸⁵.

Internamente há certo grau de divergência na definição do que é ser um Chiripá ou um Mbyá até mesmo entre duas pessoas da mesma etnia. Muitos dos meus interlocutores mais jovens se confessaram confusos ao estabelecer o que diferencia um Mbyá de um Chiripá, e que só os velhos são capazes de refletir com mais propriedade sobre o assunto. Contudo, quando as pessoas com que interagi na coleta de dados para minha pesquisa percebiam que as minhas perguntas sobre distinções entre Chiripá e Mbyá vinham atreladas a um interesse de compreensão da história da família e não a questões eminentemente políticas, elas dispunham-se a refletir mais profundamente sobre o tema.

A história da família Mariano e dos quatro casais que iniciam a saga das famílias extensas que pesquisei⁸⁶, três deles são formados por jovens rapazes Mbyá provenientes do Paraguai, fugindo do grave processo de expropriação de terras sofridos pelos Guaraní no final do século XIX. Estes rapazes chegam às aldeias no Brasil, onde casaram-se com moças Chiripá. O quarto casal é formado por uma mulher Tambeopé e um homem Chiripá. Os filhos dos três primeiros casais autodefinem-se Chiripá, etnia das avós e suas famílias. Alguns

⁸⁵ Esta constatação foi feita por Joel Pereira, liderança Chiripá, que afirma haver "muito preconceito contra os Chiripá" por parte dos "djuruá". Segundo ele, em algumas oportunidades lhe foi dito que os Chiripá "não eram mais índios" e que apenas os Mbyá tinham direitos indígenas reconhecidos.

⁸⁶ A descrição desta história e o desenvolvimento destas considerações podem ser melhor compreendidos em Mello (2001).

deles, os que habitam as aldeias do oeste, dizem-se Mbyá. Os filhos do quarto casal, que se separou quando os filhos ainda eram crianças, dizem-se Tambeopé como a mãe, mas questionam a existência de uma diferença efetiva entre as duas etnias. Em geral, afirmam que são todos Guarani, e o que importa é se "são Guarani ou não são Guarani". Para essas pessoas, a definição de "ser Mbyá" serve apenas para que os não-indígenas entendam que eles são *orerekóeté, nhandevakuaryeté* ou "Guarani de verdade".

Um exemplo mais atual poderia ser tirado da oposição entre as famílias de Tekoá Marangatú e Mbiguaçú. Boa parte dos Guarani da aldeia de Mbiguaçú se identifica como Chiripá, principalmente aqueles que são ligados por parentesco à família extensa que fundou a aldeia. O casal que fundou a aldeia de Mbiguaçú são filhos de dois dos casais citados, cujos homens eram Mbyá e as mulheres Chiripá. Eles autodenominam-se Chiripá. Este exemplo parece indicar uma tendência a assumir a etnia da mãe, mas não é exclusivamente este o critério considerado pelos descendentes. Nas outras aldeias, a maioria se dirá Mbyá ou apenas Guarani, sendo que há muitos que se autodefinirão como Paim ou Tambeopé, ou uma mistura entre estas duas etnias quase "extintas", segundo eles. Há os que afirmem que hoje os Guarani são "castiçados"⁸⁷, são mestiços das antigas etnias guarani e que a etnia Mbyá seria uma dessas etnias em extinção. Porém, o termo "mbyá" pode ainda se aplicar adequadamente ao Guarani que consegue viver segundo as normas e condutas preconizadas pelos deuses, seja esta pessoa filha de Chiripá, Paim, Tambeopé ou Mbyá, afirmam alguns.

⁸⁷ A teoria nativa de mestiçagem também está atrelada às reflexões sobre a construção de identidades. Um exemplo parecido pode ser encontrado em Gow (1997).

3.2 Etnônimos X Autodenominações:

A nomenclatura das etnias indígenas nas Terras Baixas da América do Sul tem sido algo controverso desde os primeiros registros ocidentais sobre estes povos. Desde o século XVI, os viajantes, literatos e posteriormente, estudiosos e cientistas, vem designando grupos indígenas por nomes obtidos das mais diferentes formas. A maioria dos etnônimos encontrados nestes registros históricos para identificar os diferentes povos indígenas eram nomes atribuídos por outros e não um nome adotado pelos próprios. Por isso, etnônimos históricos dificilmente coincidem com a autodenominação dos grupos, são alcunhas e não nomes próprios. Produto de uma tentativa de nomear os diferentes povos, na qual usava-se uma característica mais evidente do grupo denominado, por exemplo, como no caso Chiripá, que se refere a um tipo de vestimenta usada antigamente. Outras vezes, eram nomes atribuídos a um grupo por seus vizinhos ou inimigos, e nesses casos, são alcunhas consideradas pejorativas pelo próprio grupo, como no caso do etnônimo Kaiowá, que significa comedor de macaco, por exemplo.

Muitas dessas denominações são rejeitadas pelos grupos indígenas por elas identificadas ou não apresentam continuidade histórica com a maneira com que tal povo se autodenomina. A questão da continuidade e do desaparecimento de etnônimos dentro da macroetnia Guaraní é um grande desafio para a historiografia e a etnologia.

Nos últimos cinco séculos, etnias emergiram e desapareceram do grande etnônimo Guaraní. O etnônimo "Mbyá", por exemplo, aparece pela primeira vez na literatura por volta da metade do século XIX, designando os Guaraní habitantes da região do Rio Mondai no Paraguai (Garlet 1997). No início do século XX os Mbyá provavelmente já haviam chegado ao litoral de São Paulo,

conforme relato sobre a família de Guarani paraguaios que Nimuendajú acompanhou numa pequena parte de seu deslocamento até o litoral (Nimuendaju, 1987).

Como já dito, os Chiripá do Brasil eram chamados de Nhandeva na literatura (Schaden 1974, Cadogan 1992) porém, rejeitam este etnônimo, considerando-o pejorativo. Para os Chiripá o termo Nhandeva é uma palavra genérica para designar os seres humanos. *Nhandeva* significa qualquer Guarani, ou qualquer ser humano, levando a palavra ao sentido literal - nós humanos (*nhande* - nós, *ava* - homem, *ser humano*). Os Chiripá com quem dialogo sobre este assunto explicam sua rejeição ao etnônimo Nhandeva empregado pelos Guarani do norte dizendo que o termo pode ter um significado pejorativo dependendo do contexto em que for empregado, significando "qualquer gente", em oposição aos verdadeiros Guarani. Essa é a mesma leitura que os Apapocuva fazem do termo Mbyá. Para os Apapocuva, Mbyá significa "gente", mas no sentido pejorativo, de "gente atrasada", "ralé" (Nimuendaju 1987:7).

No Paraguai, os grupos chamados de Chiripá preferem-se autodenominarem Ava-Katu-eté, "os autênticos, os verdadeiros humanos" (Bartolomé 1977), curiosamente, sinônimo da tradução dada ao termo Mbyá pelos Guarani que atualmente assim se autodenominam.

Autodenominações do tipo "gente", "nós, os humanos", os verdadeiros humanos" etc. é uma constante para vários povos indígenas, como os Araweté, os Yaminawa, os Waiapi e muitos outros. Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 1996:126), propõe que estas alcunhas autoreferenciais são pronomes cosmológicos e não nomes próprios. Eles servem para marcar o lugar de onde se fala, o nós do grupo, como no caso de *nhande* e *ore* na língua Guarani, por exemplo. Os dois termos significam nós (1ª pessoa do plural). Contudo, *nhande* é um termo inclusivo, refere-se a qualquer "nós" e *ore* é um termo exclusivo,

que refere-se apenas a um nós específico, muitas vezes ligado à categorias étnicas.

O termo Chiripá, conforme meus interlocutores, define um grupo étnico, na acepção mais convencional do termo, que se constrói em oposição às duas outras etnias Guarani do sul do Brasil: Os Tambeopé e os Paim. Os Chiripá reconhecem-se descendentes dos antigos Guarani habitantes do litoral e dos vales dos rios do oeste dos estados do sul, com o rio Paraná, o Uruguai e seus afluentes. Reconhecem-se também como parentes dos Mbyá que chegam ao litoral, até porque a maioria das pessoas das famílias Mbyá têm relações de parentesco com pessoas Chiripá e vice-versa. A uma pessoa filha de Mbyá e Chiripá não é posta em dúvida sua identidade Guarani. Contudo, seu pertencimento a uma ou a outra etnia é construída no decorrer de sua vida e dependerá de qual parte da família interferiu mais na educação da pessoa, de qual dialeto ela domina melhor, e do contexto social em que esta identidade será definida.

A mestiçagem genealógica, mas também cultural e lingüística entre os dois grupos ocorridas nos dois últimos séculos é um dos aspectos principais na complexificação das distinções entre Mbyá e Chiripá, porque uma das diferenças mais notáveis estaria na língua. Diferenças de sotaque e de vocabulário marcam essas duas formas distintas de se falar o idioma guarani⁸⁸. Segundo meus interlocutores, os Mbyá e Chiripá possuem falas distintas, que variam, contudo, em poucos aspectos. Um deles seria o sotaque: nas palavras de uma guarani moradora de Cambirela, Etelvina Fontoura, "o Mbyá fala

⁸⁸ Não conheço a língua guarani o suficiente para aprofundar a discussão sobre estas distinções dialetais. O que fica evidente a mim é a diferença de vocabulário, pois acostumada a dialogar em aldeias habitadas pelos Chiripá e Mbyá brasileiros, encontro grandes dificuldade em compreender a fala dos Mbyá recém chegados ao Brasil e a fala dos Nhandeva. Meus interlocutores referem-se sempre à diferenças de vocabulário, de sotaque, de diferenças na velocidade da fala, na pronuncia de palavras e uso de termos diferentes para denominar coisas. Os verbos e as conjugações verbais praticamente não apresentam distinções.

diferente do Chiripá da mesma maneira que um paranaense fala diferente de um gaúcho". Agostinho Moreira, morador de Cantagalo, no Rio Grande do Sul, disse ter encontrado dificuldades iniciais para compreender o que diziam as pessoas Mbyá que habitavam o litoral, quando ele saiu de Cacique Doble, onde a fala é Chiripá, como é a fala de seus pais ainda hoje, que vivem em Mbiguaçú/SC.

A forma com que se vive é outro traço que os diferencia. Condutas rígidas, tabus alimentares, total rejeição aos valores exógenos (em especial a tudo que venha do mundo dos "*djurud*", da sociedade nacional) e fundamentalmente uma vida voltada à espiritualidade, marcada por freqüentes visitas a *opy* (casa de rezas), definem a maneira ideal de viver um Guarani. Dentre estas condutas, está o hábito de realizar deslocamentos territoriais como forma de restabelecer a ordem cósmica e social abalado por algum evento e fundar novas terras livres destes males.

Os mais conservadores diante destes preceitos seriam os Mbyá. Os Chiripá reconhecem os mesmos códigos de condutas, normas sociais, os tabus alimentares etc. Contudo, concebem de forma diferente um conceito fundamental para a definição das condutas capazes de trazer divindade para o espírito, o *nhanderekó* ou *orerekó*, (sistema de normas e condutas sociais preconizadas pelas divindades criadoras da humanidade).

Porém, o discurso nativo das lideranças tem marcado que há que se reconhecer que "o mato está acabando", o que impossibilita viver da mesma forma com que viviam os antigos Guarani. Portanto deve-se encontrar novas estratégias que permitam continuar vivendo minimamente dentro do *nhanderekó* (o modo de vida Guarani). Dentre estas estratégias estariam a necessidade de garantir algumas porções de terra, de conhecer a "lei dos brancos", para obter finalmente a demarcação de suas terras e nelas

estabelecer os *tekoá porã*, as aldeias boas, onde se possa praticar o *nhanderekó*.

Isso coloca uma questão política conjuntural: Em muitas aldeias em que coabitam pessoas das duas etnias, a aldeia é identificada por seus moradores pela etnia declarada pelas suas lideranças. A distinção étnica entre os Chiripá e Mbyá, nesse caso não está centrada exclusivamente nas diferenças de idioma e em algumas distinções nos preceitos morais e na mitologia. Há uma dimensão política nesta autodenominação.

A autoidentificação Mbyá não define uma etnia, em sua acepção mais abrangente, e sim um grupo moral, que marca sua identidade pela competência em realizar uma série de princípios religiosos. Politicamente torna-se mais interessante autodefinir-se Mbyá, na medida em que já perceberam que para a sociedade nacional interessa ouvir discursos de "autenticidade", o que facilita a garantia de alguns direitos.

Na visão Chiripá, a autodenominação Mbyá, que os Chiripá também traduzem por "Guarani verdadeiro", pode ser reivindicada por pessoas pertencentes à qualquer etnia Guarani, sempre que estas pessoas julgarem viver dentro dos preceitos sagrados ditados por Nhanderú e Nhandecy (divindades supremas), ou o mais perto possível destes preceitos, conseguindo desprezar ao máximo elementos e valores da sociedade envolvente. Portanto, autodenominar-se Mbyá é uma prerrogativa de qualquer Guarani "verdadeiro".

A autodenominação Mbyá envolve também, invariavelmente, descendência dos Mbyá do Paraguai, o que, devido ao grande intercuro matrimonial entre as duas etnias constatado pela etnohistória dos dois últimos séculos, e aos inúmeros deslocamentos territoriais realizados pelas famílias, tal descendência é característica comum à maioria das pessoas das aldeias atuais.

Os deslocamentos territoriais dos Guarani são tratados na literatura clássica sobre o tema como "nomadismo" ou "migração", invariavelmente associados ao mito da Terra sem Mal. Atualmente os Guarani associam seus deslocamentos não como a busca pela terra sem mal propriamente, mas à busca de um lugar que propicie condições de vida condizentes com as prescrições divinas, o *nhanderekó* (ver Mello, 2001). Essas duas noções não são antagônicas ou excludentes entre si, ao contrário, estão conectadas. Contudo, os estudos mais recentes sobre estes temas apontam outros aspectos da vida social e cosmológica associados a eles, não só na esfera do discurso, mas também na observação de eventos que os deflagram (Darella, 2004). A problematização destes conceitos e os aspectos culturais e históricos envolvidos nestes movimentos têm sido enfatizados, gerando novos conceitos para defini-los, como "expansão territorial" (Brochado 1969, Noelli 1996), "circularidade" (Diaz Martinez 1991), "mobilidade" (Ladeira 1992) etc. Em minha dissertação de mestrado (Mello 2001) trabalho com três categorias de movimento que estão englobadas pelo conceito de "deslocamento": A "mobilidade" ou "circularidade", que consistem em visitas mais ou menos duradouras a outras aldeias, ligadas às relações de parentesco e reciprocidade, movimento tradicional na organização social Guarani; a "migração por expropriação", movimentos deflagrados por conflitos violentos com outras etnias; e "migração tradicional", movimentos xamânicos de busca de uma nova terra, que tem por motivadores a reconstrução da ordem social e/ou cosmológica abalada na terra atual.

O hábito do deslocamento é um desses tipos de condutas que diferencia os Chiripá e Mbyá. Deslocar-se com frequência é considerado característico das famílias Mbyá, em oposição a uma postura mais sedentária dos grupos Chiripá. Esse aspecto marca uma postura política distinta de relacionamento com os não indígenas e o sistema de direitos da sociedade nacional brasileira.

Não por acaso, as famílias anfitriãs, são majoritariamente Chiripá e as visitantes, Mbyá. A definição "antiga" do termo Mbyá como "estrangeiro" descrita nas páginas anteriores na fala de Agostinho Moreira, explicita uma questão sociológica interessante: Chiripá e Mbyá são grupos complementares na organização social de uma aldeia. Os Chiripá estão ligados ao centro, à articulação, à política. Os Mbyá estão nas margens, são visitantes, efêmeros, "do mato" e por isso controlam o núcleo duro da tradição, a língua antiga, a religiosidade sem interferências, o afastamento de outras etnias, a endogamia. Não se trata de ser "mais ou menos Guarani", são os dois lados da mesma moeda, relação necessária para a continuidade das aldeias.

Os Chiripá têm tomado a dianteira nas reivindicações de reconhecimento de seus territórios, que passou a ser garantida na legislação brasileira a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988. Os Mbyá brasileiros têm acompanhado o movimento de manter-se por mais tempo numa terra para alcançar reconhecimento destas áreas como fazendo parte de um território tradicional, ou de uma "terra de antigos parentes". Algumas lideranças mais idosas Mbyá ou Chiripá, e os Mbyá vindos do Paraguai ainda rechaçam a idéia de demarcação de suas terras, temendo a reprodução das políticas de confinamento e assimilação que foram praticadas pelo governo brasileiro nos séculos XIX e XX (Garlet, 1997).

Efetivamente, os Mbyá deslocam-se muito mais que os Chiripá, o que fica explícito quando comparamos a extensão territorial que seus deslocamentos atingem. Os Mbyá atualmente habitam e circulam por áreas no Paraguai, Argentina, e no Brasil nos estados de RS, SC, PR, SP, RJ, ES, MS, MA. Os Chiripá deslocam-se com menor intensidade por áreas no Paraguai e Argentina, e no Brasil pelos estados de RS, SC, PR, SP e RJ, configurando um território de deslocamento bem menos abrangente.

3.3 *Orerekó* - Guarani de verdade

Para as pessoas das aldeias em que trabalhei seus deslocamentos, ou seja, as várias mudanças de local de viver que realizam durante suas vidas, definem sempre a superação de uma situação desfavorável ou de busca de uma situação desejável. O ato de deslocar-se de uma aldeia para outra, seja só em busca de um cônjuge ou de parentes, ou com a família, abandonando uma terra por alguma mazela, é visto como um mecanismo de preservação cultural, uma forma de luta para a manutenção do *nhanderekó*, ou *orerekó* (o "sistema Guarani", o modo de vida próprio da cultura Guarani).

No discurso nativo atual, os deslocamentos territoriais são associados diretamente à busca do *nhanderekó* e possuem um espectro muito amplo de conexões com a estrutura social. A "busca da terra sem mal", que por tanto tempo permeou a literatura sobre os deslocamentos Guarani não se mostra como o elemento cosmológico central na definição deste ethos migratório dos Guarani.⁸⁹ A busca do *nhanderekó* define várias orientações de fundo cosmológico sobre aspectos ambientais e práticas sociais, propicia a busca de condições materiais e sociológicas para realização de comportamentos sociais, preceitos morais e de modo de produção.

As narrativas de pessoas Chiripá e Mbyá com que trabalhei indicaram que o "caminhar" (*oguatá*) é uma conduta própria dos Guarani, preconizado

⁸⁹ As relações entre a Terra sem Mal e os deslocamentos dos grupos Guarani foram amplamente abordadas na literatura. Aqui não procuro aprofundar tais conexões e sim enfatizar os outros aspectos cosmológicos contidos no substrato ideológico destes movimentos. A busca da "Terra sem Mal" dissociada da concepção de um paraíso mítico cunhado pelos missionários, traz a idéia de superação de um plano cósmico "imperfeito", no qual habitamos, e da possibilidade de alcançar outros planos cósmicos, através de rituais, seja momentaneamente, nas viagens xamânicas e nos sonhos, seja definitivamente, superando a existência terrena através da morte ou da divinização do corpo.

pelos deuses⁹⁰, e que em si já consiste numa conduta sagrada que reforça os laços com as divindades, purificando e fortalecendo o espírito, e propiciando a realização de condutas e normas sociais indispensáveis ao "seguir sendo Guarani", uma forma de buscar condições de levar uma vida mais adequada aos preceitos culturais e de se afastar, obviamente, dos problemas que os ameacem. Para além do discurso socio-político e cosmológico-religioso relacionado a este ethos migratório, há também o discurso identitário, uma vez que a busca que parece mover os Guarani atualmente é a busca por uma terra que permita viver dentro dos preceitos sociais sagrados da cultura Guarani, a busca do *nhanderekó*, e só aqueles que vivem conforme o *nhanderekó* podem considerar-se Guarani "verdadeiro" independentemente do pertencimento a uma ou outra etnia.

Dentre estas condições para a manutenção do *nhanderekó* estão um conjunto de regras e condutas sociais, como preceitos matrimoniais que rejeitam casamentos interétnicos e estabelecem relações de reciprocidade entre as aldeias pelas quais as pessoas circulam. É através deles, por exemplo, que se estruturam arranjos matrimoniais, (em grande parte dos casamentos entre jovens, o rapaz circula pelas aldeias da rede de parentesco de sua família colateral, em busca de uma noiva. Ao encontrá-la, ele passa a viver na terra de seus parentes afins). E são as redes de parentesco e reciprocidade que orientam as rotas de deslocamentos pelas quais seguem as famílias em suas migrações, que dão-se sempre para "terra de parentes". Os deslocamentos propiciam também um amplo sistema de troca de informações, notícias sobre as aldeias distantes, conselhos de conduta e resolução de problemas com os grupos envolventes, troca de sementes, víveres e artesanato, sementes sagradas, curadores e seus pacientes, enfim, os bens e

⁹⁰ "A gente está nesta terra não para ficar quieto, mas para se movimentar, fazer o eles que nos enviaram gostariam que a gente fizesse" (Perumi, liderança de uma família extensa que atualmente habita o litoral do RS. Colhido por Ciccarone, 1996: 216)

saberes que circulam nas redes que unem as aldeias Guarani num sistema de reciprocidade que chamo de complexos de "aldeias-irmãs".

A inserção de um mestiço na sociedade guarani, neste contexto apresentado, teoricamente pode ser um pouco complexa, mas na prática ela é algo corriqueiro. O mestiço torna-se um legítimo guarani por viver entre eles. Com o tempo, aprendendo a língua e compartilhando o cotidiano, os alimentos, o trabalho com seus parentes, ele passa a ser aceito plenamente. Apenas moralmente resta o mal estar de que regras rígidas que proíbem intercursos sexuais e/ou casamentos com não guaranis foram quebradas.

Além disso, a busca da nova terra propicia a busca de condições ambientais e materiais que subsidiem esta organização social, a busca por terras adequadas à realização das roças tradicionais, como milho, mandioca, feijão, batata doce, etc. e do manejo de elementos fauna e flora característica à dieta alimentar Guarani, como por exemplo, uma mata onde se possa manejar as árvores sagradas como o cedro, a palmeira pindó e a tarumã, ervas medicinais, e se possa praticar a caça pelos mundéo (armadilha tipo arapuca), enfim, condições de manutenção de uma dieta alimentar e um sistema de cura, próprios da cultura Guarani, um fator extremamente importante no equilíbrio social e de saúde individual das pessoas.

Estratégia privilegiada de manutenção do *nhanderekó*, o hábito de deslocar-se, de mudar de aldeia várias vezes durante a vida e a forma e frequência com que são realizados, definem a identidade Mbyá e Chiripá. Os Mbyá reivindicam para si o ethos de povo migrante, e identificam-se como os "verdadeiros" Guarani, capazes de resistir aos apelos da sociedade envolvente e manter o *nhanderekó*. Para eles, a postura Chiripá, de assumir relações políticas ou de trabalho com pessoas da sociedade envolvente dificulta a prática do *nhanderekó* e descredencia os Chiripá ao título de Guarani "de verdade".

Para os Chiripá, por sua vez, evitar deslocamentos excessivos e permanecer na terra em que se habita é uma postura política necessária para lidar com a sociedade envolvente, uma forma de assegurar a posse "ao menos de um pedacinho" do antigo território, e garantir as mínimas condições de manutenção do *nhanderekó*, já que o "mato está se acabando neste mundo". Para eles, lutar pela terra não significa deixar de ser Guarani, é ao contrário, a forma de resistir às perdas progressivas de terras, às lutas, às expulsões e ao risco de "se acabar" enquanto povo (o que é praticado efetivamente apenas pelas lideranças, e sua família extensa, já que o fluxo das outras famílias Chiripá que habitam as aldeias é igualmente intensa, comparável ao fluxo Mbyá).

Na visão Chiripá, muitos dos que se dizem os "*Mbyáetéi*", os "autênticos Mbyá", são "gente do mato", "sem cabeça", pois não agem politicamente, não reconhecem que "do jeito que as coisas estão nestes dias em que estamos vivendo," "com os matos se acabando" e os "brancos se criando muito" permanecer com o antigo hábito de deslocamento é temerário, na medida em que para se obter o direito definitivo perante a lei "dos brancos" é preciso comprovar a permanência na terra⁹¹.

Assim, apesar de nem sempre se confirmar na prática, o discurso sobre os deslocamentos é muitas vezes construído pelos narradores Guarani como sendo algo característico ao *ethos* Mbyá, em oposição a uma posição menos afeita a constantes deslocamentos, associada aos Chiripá. A complementaridade entre os dois grupos indica o porquê de tão recorrente relação de coabitação: As condutas Mbyá e Chiripá são complementares como as condutas do *karai* (xamã) e do *tchondaro* (guerreiro, caçador), com a

⁹¹ Lembrando que a grande maioria das terras Guarani do sul do Brasil não é demarcada, e os processos de demarcação fundiária por ocupação tradicional promovidos através do órgão estatal responsável pela regularização das terras indígenas no Brasil, não reconhecem a mobilidade como forma de ocupação tradicional.

relação centro x periferia invertidas: O Chiripá é o centro político (família anfitriã), é o guerreiro, enfrenta os inimigos, fala a língua do inimigo, se casa com o inimigo. E garante o direito à permanência em suas aldeias. O Mbyá é a periferia, é a família visitante, é o efêmero, o que está sempre pronta a se esquivar das relações e embates com os não-Guarani. Não fala a língua, não come a comida, não casa com o inimigo. Contudo, Chiripá e Mbyá dependem mutuamente da reciprocidade que estabelecem entre si para seguirem vivendo dentro dos costumes dos "Guarani antigos".

Estas oposições funcionam hoje como alegorias à antigas identidades dos primeiros povos criados pelos deuses: Os mitos Mbyá associam o hábito de deslocar-se aos hábitos divinos praticados pelos deuses, quando moraram na terra, e que hoje é preconizado por eles aos seus "filhos caçulas", os Mbyá, criados no centro da terra, o *Yvy mbyté*. Na mitologia Mbyá, o território onde hoje chamamos Paraguai, é o lugar ancestral onde os deuses criaram a humanidade verdadeira, os Mbyá, para espalharem-se pelo mundo. É o centro da terra. Os Chiripá, que em oposição aos Mbyá identificam-se como habitantes do litoral desde um passado remoto, em sua mitologia reconhecem *yvy mbyté* como o centro da terra e local de criação da "humanidade verdadeira" (*nhandevakuary etê*), o mesmo local mitológico de onde proviria os Mbyá. Entretanto, contestam a autodenominação de Mbyá para o grupo que atualmente assim se define. Para os Chiripá, Mbyá é um termo que qualifica um povo Guarani muito antigo, que foi de fato criado em *Yvy mbyté*, onde "os brancos" chamam de Paraguai. Porém, atualmente, afirmam os Chiripá, só pode se dizer Mbyá quem vive realmente de acordo com o *nhanderekó*. *Nhanderekó* ou *orerekó* é a maneira ideal de um Guarani viver, segundo os mitos sagrados, seja esta pessoa pertencente à "raça" Guarani "Chiripá", "Paim", "Tambeopé" ou Guarani "Paraguaia".

Diante de tantas nuances entre as diferentes identidades, as distinções entre as três etnias Guaraní permitem as seguintes sistematizações: O processo histórico de mobilidade Mbyá evidencia a estratégia de alteração espacial e constância identitária. A oposição extrema a essa conduta seria representada pelos Nhandeva, com constância espacial e alteração identitária (explicitada pela inserção de língua e religião externas). Na mediação entre as duas identidades estão os Chiripá, aliando relativa constância espacial e identitária.

CAPÍTULO III - DJERÁ KARAI, ORE RETARÃ: XAMANISMO E PARENTESCO

1 As imbricações entre xamanismo e parentesco

Neste capítulo discorrerei sobre a imbricação entre parentesco e cosmologia, que tem no xamanismo seu mecanismo acionador, característica comum a vários grupos indígenas. *Karai* é o termo nativo para se referir a um xamã, no sentido genérico do termo⁹². Uso o termo *xamã* como sinônimo de *karai* por compreender que o sistema xamânico Guarani apresenta várias das características principais para os sistemas xamânicos ameríndios. O *karai* Guarani apresenta inúmeras semelhanças com xamãs de várias outras culturas. Igualmente, características gerais a sistemas xamânicos ameríndios (Langdon, 1996) são encontradas na cosmologia Guarani: O universo xamânico é pensado como sendo composto por vários níveis e planos cósmicos. Há um "princípio geral de energia que unifica o universo", interligando todos os "ciclos de produção e reprodução, vida e morte, concepção, "crescimento e decomposição". E é esta energia que confere o "poder xamânico" ao xamã e o coloca no papel de mediador entre os mundos. Estes sistemas xamânicos apresentam potencialidades de "transformação dos corpos", onde a corporalidade dos seres é algo transmutável. Esta potencialidade confere visões perspectivas "do mesmo elemento visto de lados diferentes da realidade ou em domínios diferentes do universo". O xamanismo ameríndio também se vale com frequência "experiências extáticas como base do poder xamânico" para travar comunicação com outros planos ou outras perspectivas. O uso do tabaco como principal planta de poder ("substância de mediação

⁹² *Karai* é a forma masculina e singular do termo, porém pode ser usado para referir genericamente a uma mulher, apesar de haver a forma feminina do termo: *Cunhá Karai*. O plural de ambos os gêneros é *karaiquery*.

xamânica”), os sonhos como forma de fazer xamânico, assim como o canto e a dança, o reconhecimento de vários tipos de xamãs, entre outros, são aspectos do xamanismo Guarani comuns entre sistemas xamânicos ameríndios, segundo características apontadas por Langdon (1996:27-9).

Estes sistemas xamânicos apresentam uma “qualidade perspectiva” (Arhem 1993 apud Viveiros de Castro 1996) que refere-se a “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. Esta qualidade tem pressupostos e conseqüências “irredutíveis” ao conceito de relativismo e para alcançá-la é necessário superar os opostos binários clássicos de Lévi-Strauss [em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1969)] representados pela oposição natureza/cultura (Viveiros de Castro 1996:115).

A sobrenatureza é uma variável necessária à equação de equilíbrio cósmico nestas formas de pensamento. Natureza e sobrenatureza não se opõem, ao contrário, estão no mesmo pólo. Segundo Viveiros de Castro, “é a etnografia dos Guarani atuais que mostra maior elaboração de uma teoria da Pessoa e das almas, desenvolvendo maximamente a distinção entre os princípios celeste e terrestre do ser humano; ali também se encontra a mais completa operação de uma matriz triádica, Natureza/cultura/Sobrenatureza. É onde, por fim, a posição do xamã conhece maior destaque (...) Os Guarani distinguem, grosso modo, uma alma de origem e destino divinos, ligada ao nome pessoal e às rezas individuais, à palavra e à respiração, e uma alma de destino terrestre, de conotação animal, ligada ao temperamento individual e à alimentação, à sombra e ao corpo-cadáver. A primeira é dada, e pronta, e manifesta a presença dos deuses, a história do cosmos; a segunda cresce com a pessoa, e encarna sua historicidade. Estas distinções são semelhantes à dos

dois -a'o we Araweté, conquanto mais elaboradas: progressão à Sobrenatureza, regressão à Natureza" (Viveiros de Castro, 1986:638).

Para estas sociedades ameríndias, consubstancialização e transformismo entre diferentes seres que habitam o mundo desvendam um dos aspectos de tal imbricação entre xamanismo e parentesco, onde a percepção cosmológica das relações de parentesco conecta humanos, animais e espíritos, relações nas quais os xamãs desempenham papéis centrais na interlocução entre os diferentes seres.

O *oreeté*⁹³ (corpo humano) é algo construído e cultivado, que pode ser transformado através de condutas específicas. Há várias possibilidades de transformação corpórea (positivas ou negativas) relacionadas à práticas sociais ligadas ao parentesco (incesto ou afinidade). Se houver quebra de algum tabu, contágio ou consubstancialização através de relações sexuais, ou de ingestão de substâncias, por exemplo, e não houver um tratamento xamânico adequado, a pessoa desenvolverá uma espécie de doença e decairá a alguma forma ligada à animalidade intrínseca à sua forma, mais imperfeita que o *oreeté*, o *odji potá*. Ao contrário, se a pessoa fizer um grande esforço durante a vida, mantiver rígidas condutas rituais, dedicar-se à concentração (*odjaputchakâ*), às rezas, aos cantos e cerimônias, ela pode transformar seu corpo em uma forma de ser mais perfeita, que supera este plano de existência e se lança num plano imortal e imperecível, o *aguydje*.

O transformacionismo, ou a potencialidade de transformação dos corpos presente na mitologia Guaraní remete a um fazer xamânico: intermediar relações entre humanos e outros seres, evitando perder seus parentes humanos, salvando-os da consubstancialização e conseqüente transformação

⁹³ *Oreeté* é o termo genérico para "o nosso corpo humano", corpo característico aos humanos. *Tchedjavi* é a palavra que indica "o meu corpo" e é o termo mais usado no cotidiano, uma vez que *oreeté* é um termo formal, "sagrado", na medida em que seu uso é quase que exclusivamente ritual ou mítico.

em outro ser. Há inúmeras histórias de transformações de humanos em animais⁹⁴, nas quais a consubstancialização e o intercuro sexual instauram e/ou revelam relações sociais que conectam os diferentes seres, ligando-os em relações de parentesco. E apenas um *karai* muito forte pode tentar neutralizar estes vínculos.

A nomação é outro aspecto que exemplifica esta imbricação. Enquanto vários sistemas de nomação Tupi-Guarani fazem referêcia ao parentesco social, todos os elementos de nomação Guarani referem-se ao parentesco cosmológico. O nome de uma pessoa Guarani remete a seus parentes em outros mundos. É um nome eminentemente "canibal"⁹⁵ (Viveiros de Castro, 1986) pois captura seus nomes fora da sociedade humana, entre seus parentes divinos, os *nhanderukuery* e *nhe'erukuery* (deuses).

Uma pessoa adulta trará em seu nome a identificação dos vários parentescos cosmológicos que ela possui, os de nascença e também os que foram adquiridos, herdados e/ou construídos por condutas cotidianas e rituais. A nomação de crianças e adultos depende essencialmente da atuação de um *karai*. O conhecimento, a "visão" *aetchá* de um nome só é dado pelos *nhe'erukuery* (deuses que enviam os espíritos e revelam seus nomes), a *karaikuery* (xamãs) poderosos.

O primeiro nome de uma pessoa, recebido alguns meses depois do nascimento, refere-se ao par de deuses que enviaram seu *nhe'e*⁹⁶ a *yvy vaí*,

⁹⁴ As mulheres são vítimas mais costumazes destas "doenças". Como veremos em exemplos de mitos no decorrer do texto, muitas histórias referem-se à mulheres que são alvo dos "donos" dos bichos (na verdade *karai* (xamãs) de seus grupos), com eles casam-se e passam a pertencer ao mundo do marido, 'morrendo' para o mundo dos humanos.

⁹⁵ "Sistemas canibais" são aqueles "onde os nomes vêm dos deuses, dos inimigos mortos, dos animais consumidos; onde se obtêm os nomes do Outro (:...)(Viveiros de Castro, 1986:384). Para uma discussão sobre os sistemas de nomação a partir da oposição entre os sistemas canibais e sistemas centrípetos ou dialéticos, ver Gonçalves (1992).

⁹⁶ *Nhe'e* é um termo que denomina vários tipos de espírito e é a palavra genérica para denomina-los. O *nhe'e* humano provem de outros "mundos" ou outros planos cósmicos e é enviado a este mundo *yvy vaí* pelos deuses *nhanderukuery* chamados *Nhe'eru*.

esse mundo. As dádivas de *nhé'egue* (um dos espíritos que compõem os *nhandevakuary*, seres humanos), enviadas pelos *nhe'erukuery* (deuses nomeadores) aos humanos, também devem-se a uma questão de parentesco: Os *nhe'erukuery* zelam pelos Guarani devido ao fato deles serem seus *orekiwikurim* (irmãos menores).

Uma mulher conceberá um filho durante um ato sexual (*djapiré*) apenas se estiver sendo observada pelos *nhe'erukuery*. A concepção é a manifestação da vontade dos deuses protetores da mãe do bebê, que "se lembram" dela e a presenteiam com um novo ser humano.

A corporalidade evoca o lado terreno da existência e é o *locus* de construção diária de pertencimento ao mundo dos seres humanos. As conexões entre a terminologia de parentesco e as partes do corpo humano, do aparelho reprodutor feminino e masculino também serão aqui apresentadas.

Na seqüência, veremos alguns elementos desse duplo aspecto do parentesco Guarani: o cosmológico, através da noção nativa de constituição de um novo ser humano, e o social, abordado inicialmente através das terminologias de parentesco. Ambos aspectos desdobram-se em relações e papéis sociais e configuram a organização social das aldeias.

Pensemos um pouco sobre a noção de pessoa Guarani para compreender esta lógica que conecta o nome e as relações de parentesco sobrenatural que ele expressa:

2 A concepção de um novo ser humano: Pessoa e Corporalidade

A pessoa Guarani é a combinação de vários *nhe'egue*, (espíritos ou essências vitais)⁹⁷. Uma *nhandevakuery* (pessoa humana) constitui-se através do equilíbrio de seus dois espíritos principais, o *nhe'e*, oriundo dos planos cósmicos superiores a este (mais perfeitos, perenes, indestrutíveis) e o *aã*, também chamado *nhe'é vaé'kué*, a parte mundana da alma, ligada ao corpo, ao sangue e à carne, um duplo terreno do *nhe'e*, cuja presença se manifesta através da sombra do corpo. O *aã* ou *nhe'é vaé'kué* é altamente corrompível e perecível, sujeito a contaminações através de fluídos, substâncias ou palavras de outros seres deste mundo. É o canal para a comunicação com os espíritos predadores ou animais, para a consubstancialização com humanos e não humanos e para o transformismo.

A "alma" Guarani é formada por, no mínimo estes dois espíritos distintos, *nhe'é* e *aã*. O *nhe'e* é o espírito que vem ao mundo enviado pelos deuses protetores dos humanos, os *nhe'erukuery*, que habitam quatro diferentes planos cósmicos⁹⁸, de onde provêm os *nhe'egue*. Ele vem

⁹⁷ A percepção do ser humano (ou a alma humana) como sendo formada por várias partes de origens distintas é característica do pensamento ameríndio. Lagrou, (1991) registra o entendimento Kaxinawa sobre o tema: Da mesma forma, os Wari percebem a sombra associada a um duplo do corpo, fonte de eminente perigo (Vilaça, 1992). A literatura Guarani registra esta multiplicidade também: Nimuendaju ([1914] 1987) relata duas partes principais da alma humana: *ayvu cué*, a parte "divina" e *acyiguá* parte "animal" Para os Apapocuva, a "alma humana" é formada pelo *ayvu cué* e o *acyiguá*, a "alma animal". "As disposições boas e brandas do homem (são atribuídas) ao seu *ayvucué*, as más e violentas ao seu *acyiguá*. A calma é uma manifestação do *ayvucué*, o desassossego, do *acyiguá*. O apetite por alimentos vegetais e leves provém do *ayvucué*, o por carne, do *acyiguá*. As qualidades do animal que contribuíram como *acyiguá* para a formação da alma humana determinam o temperamento da pessoa em questão." Nimuendaju ([1914] 1987:33-4). Cadogan (1992:81) define a alma Mbyá composta por duas partes: Ñe'eng e Tekó achy kué ou Tupichua, a primeira, a "palavra-alma" enviada pelos deuses, a segunda, produto das imperfeições, relacionadas à animalidade, à idéia de "alma animal" Cadogan (1992:81).

⁹⁸ São: Karai, Tupã, Djakairá e Nhamandú (ou Kuaray). Os dois primeiros casais responsabilizam-se de enviarem novos seres humanos, os dois últimos mandam espíritos auxiliares para fortalecerem humanos merecedores. Em raros casos, os Kuaray enviam novos

acompanhado por um *nhe'e mbareté* (espírito auxiliar que acompanha o espírito das crianças. É um duplo do *nhe'e* da criança, provido de racionalidade própria). O *nhe'e* do *mintãim*⁹⁹ (bebê) deve ser seduzido pela família humana da criança, para que se "acostume" a este mundo. Esta sedução é um processo que dura muitos meses e inicia-se junto com a gravidez, feito através de uma série de condutas rituais e cotidianas, tabus alimentares, *imembypytã'i* (resguardo feminino e masculino), desempenhada pelos pais e outros parentes e observado pelo *nhe'e mbareté*.

Uma pessoa passa a existir neste mundo no momento de sua concepção, contudo não é ainda um ser humano. No momento da concepção, quando os *nhe'erukuery* (deuses protetores da mãe e do bebê) resolvem presentear aquela mulher, sua família e a humanidade, com um novo humano inicia-se um longo processo que dará origem à nova pessoa humana, o que pode durar anos. Durante um ato sexual os *nhe'erukuery* enviam um espírito para morar no *memby* (útero) daquela mulher. A conduta dos pais, em especial a da mãe, durante um *nhangarekó* (namoro, paquera, envolvimento físico) é determinante na constituição do *nhe'e* da *mintãim* (criança) que virá a nascer.

As mulheres que agem de maneira consonante com os preceitos preconizados pelos *nhanderukuery* serão merecedoras dos *nhe'e* mais antigos, acostumados com as imperfeições deste mundo e, portanto, a elas menos sensíveis. As mulheres que conduzirem-se mal durante a concepção e gestação de seu bebê, praticando adultério ou outras condutas reprováveis, dificilmente conquistarão a confiança dos *nhe'erukuery*. É preciso inspirar muita confiança aos *nhe'erukuery* para merecer receber um novo *nhe'e* em *yvy vaí* (neste

seres e os Djakairá, se o fazem é por ordem de seus pais, pois não gostam da tarefa, ocupam-se mais em tratar os malefícios e doenças deste mundo. Os *nhe'e* de Djakaira têm dificuldade de se acostumar aqui, por ter um certo nojo de *yvy vaí*. As crianças com *nhe'e* de Djakaira não adoecem com tanta frequência quanto as outras, mas podem morrer subitamente.

⁹⁹ Para um estudo sobre "categorias de idade" da infância e puberdade entre os Guaraní de Mbiguaçu ver Santana de Oliveira (2004:42-8).

mundo), pois é muito desagradável a eles presenciarem certas ações humanas, reprováveis nos mundos de onde são oriundos, nos quais a imperfeição não existe. Alguns *nhe'egue* nunca estiveram em *yvy vaí* antes, portanto, são muito susceptíveis a não gostar daqui e voltar para seu mundo. Neste caso, na maioria das vezes, a criança morre e quando não morre, terá seqüelas irreversíveis e será uma pessoa de difícil trato, mais agressiva, mais irritável, menos inteligente, menos sociável, pois sua alma será composta apenas pelo seu espírito terrestre, o *aã*.

Junto com o *nhe'e*, os *nhe'rukuery* enviam o *tchekamby* (leite que alimentará a criança), que fica armazenado no *memby* junto com o *mintãim* (feto). O leite materno é fundamental para a permanência do *nhe'e* neste mundo. Quando a mãe não tem leite, a criança deve imediatamente passar a ser alimentada pela avó ou um tia materna. Se isso não for possível, a existência plena daquela nova pessoa está comprometida e sua sobrevivência física e/ou espiritual ameaçada. A importância do leite materno extrapola a esfera nutricional ou fisiológica do corpo e está diretamente ligada à formação da pessoa no sentido espiritual. É interessante notar que o exemplo Guaraní distoa da maioria das percepções ameríndias sobre a relação sangue x sêmen, leite x ossos e afasta-se da noção de "colaboração seminal" presente em vários sistemas cosmológicos ameríndios. A produção do corpo no contexto amazônico é recorrentemente relacionada ao encontro entre o sêmen do pai e o sangue da mãe, como pensam os Kamayurá ou os Wari, por exemplo. O sêmen alimenta o bebê durante a gestação, porém o corpo do novo ser humano será constituído pelo sangue da mãe. Se a mãe for adúltera ou polígama enfim, se tiver relações sexuais com mais de um homem durante a gestação, poderá gerar gêmeos,

risco que se reduz caso os dois homens sejam irmãos, pois teoricamente terão o mesmo sêmen¹⁰⁰.

No caso Guarani, a essência vital é enviada dos deuses à mãe¹⁰¹ (juntamente com o leite, que também não é produto de processos fisiológicos ligados ao corpo humano). O pai colabora para formar o corpo, porém, um processo paralelo produz outras esferas da pessoa.

¹⁰⁰ A noção de equivalência nas essências reprodutoras de dois irmã/os paralelos aparece em várias esferas do pensamento Guarani. Na terminologia, os sobrinhos paralelos são chamados de filhos, o que não acontece com os cruzados (*memby kurin* para mulheres e *radjy e ray kurin* para homens, literalmente filhos menores em todos os casos). Em casos concretos de casamentos sororais, por muitas vezes as pessoas me afirmam que os filhos de mesma mãe e pais irmãos são tão irmã/os quanto os filha/os de mesmo pai e mesma mãe. O mesmo não acontece com irmã/os filha/os de pais diferentes, que pertencem à categoria de irmã/os, mas ocupam uma categoria mais distante. Essas nuances entre a proximidade do/as irmã/os do mesmo sibling têm vários graus, o que interfere na consideração sobre o incesto. Os filha/os de mesmo pai e mães diferentes estão um pouco mais distantes, principalmente porque em geral não vivem juntos, não compartilhando o parentesco por consubstancialização.

¹⁰¹ A importância de conduta da mãe no processo de "captura" do *nhe'e* e na adequada construção e manutenção de seu corpo pode ser observada em Ciccarone (2001:35) onde as doenças das crianças aparecem associadas à quebra de tabus de conduta, como intercursos sexuais com não-Guarani, por exemplo.

A generalidade¹⁰² é considerada um sintoma de anomalia no processo de formação da pessoa. A produção de gêmeos indica que houve colaboração seminal na constituição do corpo do bebê (que a mulher teve relações sexuais com mais de um homem). O nascimento de gêmeos indica grande perigo àquela mulher, à sua família e à sua aldeia. A produção de dois corpos para um único *nhe'e* é uma disfunção cosmológica que trará conseqüências incomensuráveis e funestas para os parentes destes seres. Os gêmeos serão criaturas meio-humanas, meio-espíritos e porão em risco a ordem do mundo dos humanos. Apenas xamãs poderosos são capazes de neutralizar o perigo que eles representam.

Da concepção ao nascimento há muitos cuidados que os pais devem observar para que o *nhe'e* que acompanha o *mintãim* não abandone este mundo. Durante todo o tempo, o *nhe'e* observa sua nova família, pairando sobre sua

¹⁰² Os gêmeos são figuras com grande importância cosmológica. É a ocorrência da manifestação de duas essências antagônicas postas em relação. Pode conter em si múltiplas possibilidades: Que as duas formas sejam iguais em sua aparência, porém opostas em essência (a mais perigosa, pois o encontro de ambas no mesmo plano e momento provoca desarranjos e destruição.), podem ser semelhantes em suas essências e iguais em aparência, ou ainda, um pouco desiguais em sua aparência e essência (onde o risco de desordem destrutiva se neutraliza, pois a generalidade reduziu-se a germanidade).

A presença de duplas de irmãos ou gêmeos é freqüente nos mitos. Os irmãos e seus múltiplos são personagens dos tempos da criação e do tempo atual de *yvy vvaí* (este mundo).

A figura de gêmeos pode ser a forma de materialização de espíritos inimigos, que interagem com humanos. Darci da Silva contou-me uma história do dia em que quase perdeu sua filha para espíritos que apareceram a ele na forma de gêmeos: "Eu estava andando na estrada, passando pelas fazendas dos djuruá, procurando por trabalho, pois minha família estava com muita fome, não era época de caça nem de lavoura. Então, num peiral havia dois meninos, parados, de pé num sol bem quente. Um deles me chamou, falando em língua dos índios (Kaingang). Quando eu fui chegando perto não conseguia ver o rosto de um deles, pois ele estava com o boné assim, bem abaixado. O outro me falou: Homem, o meu pai tem uma lavoura de soja lá em baixo, precisa de gente para ajudar. Você desça lá e me diga: É você o pai de uma guarania que toma banho ali no Cambuim, com os irmãos menores? Eu nem pensei em nada e já ia respondendo para ele, quando vi no boné do outro uma estrela, que me chamou a atenção. Então, arrepiado, vi que os dois meninos eram iguais, que eram gêmeos, e a minha garganta trancou. Ele falou de novo: Vamos homem, você é mudo? Entendi o que estava acontecendo e corri para minha casa, sem olhar para trás. Quando cheguei lá a Marta já estava com febre e a noite meu avô (o velho Eduardo Karai Guaçú) não deixou ela dormir, todos cantamos e dançamos a noite inteira, ou eles teriam levado ela..."

mãe. Manifestações de cólera e mesquinharia são altamente desaprováveis a qualquer co-residente da futura mãe.

Oikotama mintãin (hora do parto) é cercada de cuidados. Quando a mulher entra em trabalho de parto, chama-se a *mbodja'úá* (parteira). O parto pode ser acompanhado pela mãe e a avó da gestante, (muitas vezes é uma das duas a parteira), que auxiliam diretamente nos cuidados com a placenta. Mulheres jovens só podem participar se forem aprendizes de *cunhá karai*. É desejável que o pai participe do parto e ajude com a placenta, pois o bebê ao nascer procurará o pai, especialmente se for um menino, e não o encontrando, se aproximará de outro parente masculino, e pode se ligar definitivamente a ele e perder-se do pai¹⁰³. A parteira põe água para ferver em uma *guapepó* (panela grande). Depois dá um pouco desta água misturada com cinzas para a mãe beber e a criança nascer mais rápido. Quando o parto é fácil, depois que toma a água, a mãe senta na posição de cócoras, começa a fazer força e logo a criança "vem". Se o parto for difícil, deve-se trazer penas de *parakau* (papagaio, caturrita), pois o *nhe'é* se encantará com a beleza das penas e trará seu corpinho para fora, para poder olhar melhor¹⁰⁴.

¹⁰³ É comum meninos pequenos ficarem muito ligados ao avô materno ou a algum tio materno. Nestes casos, com frequência, ele refere-se ao avô por *tcheru* (pai) não por *tcheramoi* (avô). Quando isso acontece, o que gera um certo ciúme no pai, as pessoas comentam "também, ele não ajudou no parto..." Aos tios maternos *tuty*, em geral quando os rapazes ainda são solteiros e vivem na casa dos pais, é uma grande consideração se o filho ou filha de sua irmã se afeiçoa a ele. O *tuty* algumas vezes se empenha em "agradar" a criança, tomando parte nos cuidados básicos com ela, como manter no colo, limpar as fezes, etc. Sérgio Moreira, irmão mais novo de Adriana Moreira, assumiu esta função, quando ela, depois de separada de seu marido Kaingang, retornou à casa dos pais. A menina passou a chamar o avô de pai, mas aceitava o colo, quando não da mãe e da avó (que ajudou a amamenta-la) apenas de seu *tuty*. A menina, que hoje tem sete anos, tem uma relação de intimidade e jocosidade com o tio, e refere-se a ele, para provoca-lo dizendo: "*Tcheé adjapó epotchi ndé*", literalmente "eu já caguei em você", o que provoca risos a todos.

¹⁰⁴ Durante minha estada nas aldeias aconteceram dois partos. Acompanhei intensamente a movimentação externa à casa em que acontecia o evento em Cacique Doble. O parto mobilizou toda a aldeia e a criança era a primeira de uma nova geração, que hoje já se constituiu. Foi em 2000, era o nascimento da primeira filha de Terezinha da Silva, a filha mais velha de Darci da Silva. Quem fez o parto foi a avó materna da mãe do bebê, Érica Ywá da Silva. Ambas as

Depois do nascimento, a placenta deve ser enterrada atrás da casa. Não pode ser jogada no rio nem sobre a terra, para que seres da água ou urubus não tenham contato com ela. Mesmo enterrada, deve-se cuidar para que não seja comida por ratos. Crianças que nascem em hospitais, onde a placenta é jogada no lixo, são mais frágeis, pois o *nhe'é* fica perdido da família.

Logo após o parto, a mãe deve tomar banho com água de cinza e *guiné* (também chamada em guarani de *peperi*) para afastar maus espíritos. A parteira amarra um pano firme na barriga da mãe e ela deve fazer as necessidades perto da casa e enterrar bem. A mãe deve se banhar e a parteira limpar bem a criança antes de amamentar, pois não pode haver mais nenhum resíduo de sangue. O banho de cinza que a mãe toma depois do parto faz o leite derreter no *memby* e ir para os seios.

Nem mãe nem criança devem sair de casa por alguns dias, nem receber muitas visitas, apenas os parentes próximos. A mãe tem uma dieta baseada em mingau de milho e banana, sem carne, *kumandá* (feijão preto) ou sal. O pai também deve seguir o *imemby pytã'i* (couvade) nos primeiros dias após o nascimento do bebê. Assim como a mãe, não deve tomar banho frio, não pode comer batata doce ou feijão. Também não pode comer *pirai* (peixe), carne de caça, ou carne da cidade. Nem nada muito salgado, doce ou ácido (laranja, limão e pimenta, por exemplo). O pai também não deve fazer serviço pesado, não pode cavar buracos, jogar futebol, brigar ou namorar outra mulher. Quando ele sair de casa deve carregar um galho e ir marcando o caminho com ramos em cada encruzilhada por onde passar. Se estiver na cidade, deve cuspir

bisavós são *mbodjau'a* e moram na mesma aldeia. (A família do pai da criança mora na aldeia de Bracuí, no Rio de Janeiro). A avó paterna da mãe da criança, a cunhá karai Lurdes Ara Martins me disse que queria participar, mas não o fez porque o bebê era da "família delas". Além disso, Érica era esposa do pai de Lurdes (Eduardo Karai Guaçú), portanto sua "sogra", segundo Lurdes. Isso indicava que Lurdes deveria colocar-se em posição de acatar a vontade de Érica neste caso. (As relações entre estas duas mulheres são extremamente polidas e a reciprocidade entre suas casas é intensa. Contudo, elas raramente se falam e dificilmente são vistas juntas. Além de ser "sogra" de Lurdes, Erica também é ex-mulher de seu marido).

no chão em cada esquina que dobrar e andar o máximo possível em linha reta, porque o espírito da criancinha o acompanha e pode se perder.

Quando a criança apresenta sintomas tais como soluço recorrente, choro manso e insistente, gemidos ou sons agoniados, é sinal de que o *nhe'e* está ausente. Ela deve imediatamente ser levada a um *karai*, para que ele traga o *nhe'e* de volta.

Até a fase em que o *mintãim* começa a engatinhar e proferir as primeiras palavras, que são invariavelmente termos de parentesco, o *nhe'e* está totalmente fora do corpinho. Ele paira sobre o *mintãim* e flutua sobre seus pais, observando-os, aprendendo com eles a tornar-se humano. Os pais precisam seguir uma série de preceitos rituais para evitar que o *nhe'e* de seu filho volte para seu mundo de origem, por ficar *apotchy*, (enojar-se, não "se acostumar") neste mundo.

Quando a fala torna-se freqüente, o *nhe'e* "tomou assento, baixou, entrou" na criança. *Nhe'e* também é o termo que se usa para "palavra". Quando a criança emite palavras, ela tornou-se um ser humano completo. Seu *nhe'e* juntou-se a seu *aã*. Espera-se que a primeira palavra do bebê seja *tchi* (mãe) ou *tchi'i* (mãezinha), o termo para referir-se às tias maternas. Frequentemente é o que acontece, até porque a criança é amplamente estimulada para tal e começa a chamar todas as pessoas e coisas de *tchi*. A linguagem começa a se sofisticar pelo incremento de termos de parentesco. Entre os nove e quatorze meses, mais ou menos, a criança já consegue diferenciar alguns destes termos, e aplica-os corretamente a seus respectivos designatários, além de chamar com freqüência por outras crianças, *kurin*. O fato da linguagem básica de uma criança referir-se ao parentesco põe em relevo o lugar social daquele novo ser humano: ela está conclamando aos seus parentes a atenção e os cuidados necessários para consolidar sua existência neste mundo. Gow (1997) reflete sobre esta característica da

linguagem básica dos bebês entre os Piro na qual o "uso de termos de parentesco para se obter atenção e cuidado é o aspecto mais saliente e poderoso" da capacidade de comunicação de um novo ser humano, o que indica que o bebê possui *nshinikanchi*, "mente, inteligência, memória, respeito, amor" (Gow, 1997:45), o que a faz ser, *djerá* (tornar-se) humano.

A primeira infância é a etapa de atração e captura por parte dos humanos ao *nhe'é*¹⁰⁵. Este processo de "captura" praticada pela família humana define o conceito de infância no pensamento Guarani. A infância só começa quando o *nhe'é* "baixou", tomou assento no corpo do *mintãim*. Os sintomas imediatos de que a captura do *nhe'é* está acontecendo é o bebê começar a erguer-se sozinho e a proferir as primeiras palavras.

Nesta fase, o *nhe'é* da criança é seduzido através da "palavra, linguagem". Mais do que ser estimulada a falar e a conversar, a criança é cativada por inúmeros cuidados e atenção geral. Todos os seus gestos são celebrados e suas pequenas intervenções em conversas de adultos são comemoradas, na maioria das vezes com sonoras risadas. As crianças maiores desempenham papel fundamental na sedução deste *nhe'é*. Um bebê desta faixa etária está sempre cercado por outras crianças, que o estimulam a caminhar e a segurar e atirar coisas para as outras. A interação é ação central para se conquistar a fala, que deve vir espontaneamente. Se um bebê demora a falar, não se insiste com ele a proferir palavras, ao contrário, respeita-se seu "silêncio" e reforça-se as atenções diárias e as sessões noturnas de reza na *opy*, devendo os pais deste bebê permanecer nas rezas noturnas até o último acorde dos instrumentos. Assim, se o *nhe'é* ainda estiver presente, se alegrará e se manifestará.

¹⁰⁵ Crianças são sempre alvo de predação dos espíritos que vivem nesta terra. A fase da pré-adolescência é a mais atraente aos espíritos predadores desta terra, pois na primeira infância, em geral, os espíritos das crianças mortas retornam para *nhe'egue reta*, seus locais de origem.

A linguagem tem uma importância cosmológica fundamental no estabelecimento dos corpos de seres humanos. O *nhe'e* toma assento na garganta *tchedjerevi* de um corpo humano e esta combinação produz a voz humana. A linguagem, certas regras e códigos de conduta sociais estabelecem o limite entre a humanidade e as outras formas de existência e são trabalhadas através da corporalidade.

O corpo humano *oreeté*¹⁰⁶ é apenas uma manifestação da origem e da trajetória da pessoa, formada por várias essências distintas que associam-se neste mundo *yvy vaí*, e não a resume. O corpo, para ser humano, precisa ser produzido. A construção diária do corpo humano envolve condutas sociais, alimentação adequada, observância de tabus e participação efetiva em rituais religiosos, onde o canto *oporai* e as palavras sagradas *ayvu porã* efetivam a comunicação com os *nhanderukuery*, os deuses protetores. Fora da *opy*, no dia-a-dia, os perigos são inúmeros que ameaçam a tênue associação *nhe'e* e *oreeté*.

A puberdade é outra etapa marcante para tal associação, onde os rituais ligados ao corpo, tabus alimentares, abstinência sexual e rígidas regras de conduta, como a reclusão e o corte de cabelo feminino, são fundamentais para o equilíbrio e harmonia das duas essências.

Nas mulheres, o cuidado principal envolve a *angue* (menstruação). O sangue é ameaça poluidora para aquela pessoa e para os que a cercam¹⁰⁷. Os cabelos longos também são um elemento que torna a mulher vulnerável neste

¹⁰⁶ A corporalidade no pensamento Guarani remete ao contexto ameríndio de percepção do corpo humano. A construção da corporalidade é um "idioma simbólico" que sinaliza códigos sociais e sobrenaturais e que "privilegia uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias". O corpo é uma matriz de símbolos na qual "a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social." (Seeger et alli, 1979:20). O exercício dos sentidos e os trabalhos de construção cotidiana da corporalidade e da linguagem definem o que é propriamente humano, como Mccalum (1998) observa entre os Kaxinawá, por exemplo.

¹⁰⁷ O sangue menstrual é associado à idéia de poluição em muitas sociedades, discussão consagrada em obras como "Pureza e perigo" de Mary Douglas (1976). A percepção do sangue menstrual como elemento poluído e transformador é característico para os povos ameríndios. Para os Guarani, os cuidados com o sangue menstrual são inúmeros.

período. Na menarca eles devem ser cortados e deles faz-se uma trança *tetymakuaá*, que deve ser usado pelo pai ou o avô, amarrada à barriga da perna *etymã*. Ela deve ficar sentada ou deitada. Não deve ficar do lado de fora da casa. Só lhe é permitido sair para fazer necessidades no final da madrugada, nos primeiros raios de luz, nunca sozinha, acompanhada da *tchi*, *tchedjuarÿi* ou *tchi'i* (da mãe, da avó ou das tias maternas). Fora da casa, ela não deve olhar para as coisas de cabeça baixa nem fixar os olhos em animais ou plantas. Não deve conversar muito e nunca falar em outra língua. Durante as primeiras menstruações, a menina não deve fazer comida, pois isso dará gases nos homens da casa. Se estiver frio, deve se embrulhar num cobertor para não tomar friagem. Assim, ela evitará "se perder no sangue" através do contato com espíritos predadores e sofrer a ação de *odji potá*, virando bicho do mato¹⁰⁸.

O *tetymakuaá* é um marcador de identidade humana. Símbolo da fertilidade feminina, reverte-se em importante objeto de poder masculino, usado como proteção contra espíritos da mata, indispensável em caçadas e caminhadas¹⁰⁹. Da mesma forma, depois de adulta, a mulher deve prender os cabelos, trançar de preferência, com a ajuda de uma mulher mais velha, sempre que estiver menstruada, se for andar na mata ou na estrada.

Para os homens, os rituais corporais de puberdade estão diretamente ligados ao *nhe'e*. A puberdade para o homem é marcada pelo engrossar da voz *nhe'eguçu*. Transição não tão perigosa socialmente como a que acontece no corpo das mulheres, os riscos ligados à mudança de voz também existem. Para que as boas palavras *ayvuporã* sobreponham-se às palavras sem espírito

¹⁰⁸ Alguns cuidados rituais que devem ser tomados durante a puberdade para se evitar o *odji potá* são referidos em Santana de Oliveira (2004:46).

¹⁰⁹ Uma trança de *tetymakuaá* é usada por um homem por muitos anos. Ernesto Kuaray Pereira, em 2004, quando da migração do grupo de Cacique Doble para Mato Preto, usava a sua *tetymakuaá* com os cabelos de sua filha caçula entre as mulheres, Luciana Pereira, que teve a menarca cerca de sete anos antes.

mba'eayvu, perfura-se o lábio inferior do rapaz e insere-se no furo um filete de bambu, o *tembekuaá*.

A linguagem, assim como a visão, são os caminhos de intercâmbio com os seres dos outros mundos. O exemplo da história narrada por Darci da Silva nos mostra os riscos da comunicação, em especial, como é o caso dele, os riscos de se falar várias línguas. Darci fala bem o português e o kaingang e os espíritos que queriam levar sua filha se comunicaram com ele usando o kaingang, uma língua que não era a sua. Segundo sua narrativa, se ele tivesse falado com os gêmeos sua filha estaria perdida. Lima (1996) faz referência às "palavras alheias" que definem a linguagem e as canções "dos mortos e dos inimigos", para os Araweté. (Lima, 1996:32). No caso de Darci, estabelecer comunicação através das palavras alheias com aqueles seres sobrenaturais representaria a predação sobrenatural de sua filha. Para os Juruna analisados por Lima, a linguagem também produz a perda da humanidade ou da existência humana. Os caçadores, por exemplo, não podem gritar ao temer os porcos do mato, com o risco de em um deles se transformar, por "perder sua alma", ter a alma capturada pelos inimigos.

A linguagem humana é a língua dos parentes, é o guarani, e deve ser cultivada e trabalhada a partir do corpo e dos cuidados com a corporalidade. Um homem pode falar outras línguas, mas não pode deixar de falar o guarani, mesmo que esteja na cidade. Não deve pensar em outra língua e nem sonhar em outra língua. Para as mulheres, os riscos de predação são mais evidentes e se comunicar em outras línguas, em especial no período da menstruação¹¹⁰, é perigosíssimo. Na cosmologia Piro há um paralelo interessante para esta noção

¹¹⁰ O curso de formação para professores Guarani é formado na sua maioria por alunos homens. As poucas mulheres presentes, quando estão menstruadas, evitam assistir as aulas e quando o fazem, evitam falar em português. Se saem do quarto, usam os cabelos amarrados ou trançados e envolvem uma faixa vermelha por baixo das roupas para se protegerem do *odji potá*, a essência transformacionista.

Guarani. Em ambas, a linguagem humana é a principal característica desta forma de existência, que se expressa na infância da pessoa, quando a "linguagem básica" consiste em termos de parentesco (Gow, 1997:45). A perda da linguagem é um risco eminente para a pessoa Piro, a exemplo do que aconteceu com os cachorros, que segundo os mitos, possuíram uma linguagem sofisticada como a humana, contudo a perderam por desacatar certos tabus, ficando restritos a uma linguagem precária, limitada a grunhidos, latidos e uivos.

A fala explicita outras conexões entre o corpo humano, a noção de pessoa e suas inserções cosmológicas que emergem da concepção de um novo ser humano. O corpo da mãe e o bebê possuem vínculos literalmente viscerais. Quando eu vou dizer em guarani "nasceu o filho de fulana" eu digo: "*Djerá ae memby*", literalmente, "o útero de fulana floresceu, frutificou, germinou". O sistema reprodutor feminino é a evidência mais conclusiva desta interconexão. Também é o *locus* privilegiado de ocorrência de transformacionismo e seus aspectos.

O órgão central do aparelho reprodutor feminino é a *memby*. *Memby* é o termo que nomeia o órgão onde o bebê *mintãim* é gestado. A tradução mais próxima seria "útero", contudo, o termo *memby* é mais amplo que isso. Dentre os vários órgãos que compõem o aparelho reprodutor feminino, *memby* é o órgão central, onde ocorrem os processos fisiológicos envolvidos na produção de novos corpos, inclusive o armazenamento do leite. É a *memby* da mulher que recebe o leite (*tche kambý*) que já vem com o *nhé'e* do *mintãim* do outro mundo. O leite, como já vimos, não é produzido pelo corpo da mãe em decorrência da gravidez, é uma dádiva que os *nhé'erukery* enviam para esta mulher com o propósito de auxiliá-la a reter o *nhé'e* de seu bebê neste mundo. Os outros órgãos estão ligados à nutrição do bebê e da mãe no período da

gestação e da lactação e são exclusivos aos corpos femininos. Na *memby* da mãe é depositado também o *tcheruguy* (sangue) do novo ser.

E finalmente, *memby* é o termo usado pela mãe para chamar e se referir à suas filhas. Os filhos são chamados pela mãe de *piá* (ou *memby avá*). *Piá* também é uma palavra usada para definir órgãos internos do abdômen humano, porém não tem conexões diretas com a reprodução. Corresponde a um órgão ligado à digestão de alimentos e à produção de alguns sentimentos. É o *piá* que ronca quando estamos com fome e é também ele que dói quando estamos nervosos. É um órgão correlato, porém distinto do *piá guatchú*, ou coração, que bate no peito, responsável pela sustentação do corpo e do equilíbrio entre o *nhé'e* e o *aã*. Os corpos masculinos também possuem *piá*.

O *nhé'e* localiza-se na *tchedjerevi* (garganta) e o *aã* assenta-se sobre *tcheatchi'í* (ombros). Os fluídos corpóreos como a saliva (*tcherendyri*), o sangue (*tcheruguy*), *tcherendyrai* (sêmem, secreções corpóreas) relacionam-se diretamente com a produção do corpo do bebê por seu aspecto de consubstancialização. Durante o ato sexual (*djapirá*) o homem introduz no corpo da mulher *tcherendyrai* (substância que alimenta o *mintãim*), o faz crescer, indicando que esta substância age diretamente nos ossos (*tchedjopy*) do feto. Se a mãe não tiver relações sexuais durante a gravidez, o bebê se desenvolverá normalmente, contudo será um pouco fraco devido a estranheza que isso causará ao *nhé'e*. Ao nascer, depois de mamar o leite, o bebê passará a desenvolver o *tchekangüe*, uma forma distinta de osso, um osso de humano e não mais de espírito como é o *tchedjopy*, que acompanhará o desenvolvimento e crescimento do corpo.

3 *Orerery* - Onomástica

Como vimos o sistema de nomação Guarani refere-se às relações de parentesco entre os seres humanos e os seres de outros mundos. A onomástica Guarani refere-se exclusivamente ao parentesco cosmológico não revelando nada sobre o parentesco social, nem fornecendo elementos para mapear os grupos familiares através dos nomes, como aconteceria em sistemas de nomação "centrípetos" ou "dialéticos"¹¹¹, nos quais os nomes designam relações e funções sociais. Nos sistemas de nomação "canibais" ou "exonímicos" (Viveiros de Castro, 1986:382) os elementos que são colocados em evidência são as relações entre humanos, deuses, espíritos e animais. Neste complexo de relações com Outros, a figura dos *karaiquery* é fundamental para intermediar o recebimento dos nomes e *nhe'e* das pessoas e o equilíbrio entre as suas distintas naturezas. Os *karaiquery* são as pessoas capazes de "ver"¹¹² o nome de uma pessoa e "recebê-lo" para repassar ao nominado num ritual xamânico de suma importância *nhemongarai* (ritual de nomação de crianças e batismo de milho verde, que marca o início do ano Guarani).

Uma pessoa Guarani acumula vários nomes no decorrer de sua vida, o que revela o aspecto altamente individualizante desse sistema onomástico¹¹³. A somatória de nomes de uma pessoa registram procedência dos *nhe'e*,

¹¹¹ Os sistemas de nomação "centrípetos" ou "dialéticos" são aqueles onde os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva, e são contrapostos a 'antônimos' especulares que têm função de construir, mediante, o sujeito-nome; e onde a transmissão inter-vivos é essencial para a continuidade social". (Viveiros de Castro, 1986:384).

¹¹² A visão é o sentido principal de um *karai*. Se a audição e a fala estabelecem comunicação entre os vários seres do mundo, é na a visão que consiste o poder do *karai*, capaz de enxergar a essência real de um ser ou de um espírito, independente do corpo com que ele se transveste.

¹¹³ A onomástica Guarani moderna depende do xamanismo e está vinculada a uma origem divina do nome-alma (...) Os nomes Guarani, embora entrem em 'classes' (remetem a diferentes divindades e posições celestes), possuem uma forte conotação de individualização (...)" (Viveiros de Castro, 1986:386).

características de personalidade, as trajetórias e escolhas de uma pessoa no decorrer de sua vida, por exemplo. Não há nomes próprios para os *aãgue*, (espíritos animais da alma) porque eles não possuem individualidade nem racionalidade. Suas influências são refletidas na composição final de um nome, que pondera sobre as combinações realizadas entre as essências divinas e animais. Os *aãgue* interferem diretamente na personalidade de uma pessoa, mesmo nas que possuem *nhe'e* fortes. Quando os nomes realmente espelham a composição da alma, eles ajudam a controlar o ímpeto do espírito animal, aproveitando dele apenas os "bons poderes".

Os nomes são revelados pelos *nhe'erukuery* (seus emissários) à pessoa responsável pela nomeação, uma *Cunhá Karai* ou um *Karai* (xamãs). Isso geralmente ocorre algum tempo depois que a criança começa a engatinhar e erguer-se sozinha, sinal de que o *nhe'e* não está mais pairando sobre ela, que começou assentar-se no corpo. É o *nhe'e* que faz a criança erguer-se, ter curiosidade, falar. E é o *aã* que a faz mamar, chorar, ter fome, fazer necessidades fisiológicas, por exemplo. Os nomes refletem a combinação de ambos¹¹⁴.

O primeiro nome de uma pessoa é recebido na infância, geralmente entre o nascimento e o segundo ano de vida. Este nome é a identificação do *nhe'e* (espírito) que "toma assento" no corpo e compõe a pessoa propriamente humana, em equilíbrio entre seu espírito animal e divino. Este primeiro nome, algumas vezes formado por um par de nomes, registra a composição dos primeiros *nhe'e* de uma pessoa (faz referência ao local onde o *nhe'e* é proveniente e dos *nhe'erukuery* (deuses) que os enviaram e do espírito terreno que nasce com o corpo.

¹¹⁴ As relações entre os nomes, almas e características pessoais é explorado por Nimuendaju ([1914] 1987).

O segundo nome, que também pode ser um nome composto, indica características sociais desta pessoa, as potencialidades de atuação que seu nome lhe confere dentro de seu nome social¹¹⁵.

Esta composição com dois ou mais nomes nomeia o entrosamento das duas essências da pessoa: uma vinda do mundo dos *nhe'erukuery* e ao nome terreno, que reflete a característica mais evidente do *aã*, sua essência animal. Esta composição nem sempre é socialmente revelável, devendo ser conhecido em todos os aspectos apenas pela pessoa, a mãe, pai ou avós e a *mbodjauá* (parteira).

Os vários outros nomes que uma pessoa portará até o final de sua vida refletirão aptidões e condutas que essa pessoa desenvolverá em suas relações cotidianas com seres e coisas deste e de outros mundos. O nome Guarani indica a procedência do *nhe'e* de uma pessoa, a combinação de deuses *nhe'erukuery* que o enviaram, a afinidade ou incompatibilidade entre o *nhe'e* e o *aã* e as funções sociais (além de, essencialmente, as funções de parentesco, uma vez que a pessoa vem ao mundo para compor sua família) que esta pessoa está prestes a desempenhar. É formado por várias categorias de *nhe'e*, que alterna-se no decorrer da vida de uma pessoa, de acordo com os processos sociais e cosmológicos vivenciados.

Os nomes, portanto, dizem respeito à combinação de *nhe'egue* e *aã* de uma pessoa, além de refletir a evolução ou involução desta combinação, que ocorrerá ao longo de sua vida. Desta forma, uma pessoa terá vários nomes durante sua existência neste plano.

Há ainda uma lista vasta de apelidos, relacionados às características físicas e/ou de personalidade da pessoa. Muitos deles enfatizam as "semelhanças psicológicas entre o homem e o animal". Entre os apelidos de

¹¹⁵ Para o desenvolvimento de conexões entre o nome e funções sociais ver Ladeira (1992:115-7) e Ciccarone (2001:132-4).

animais, há "tendência a atribuir às mulheres os nomes de pássaros e aos homens os de animais terrestres" (Ciccarone, 2001:135).

Abaixo, temos dois quadros com alguns dos nomes mais comuns e seus *nhe'erukuery*, os deuses nominadores¹¹⁶. O quadro 1 lista os primeiros nomes e suas composições. Do quadro 2 constam nomes secundários, que completam o primeiro nome (e/ou suas composições com outros nomes).

¹¹⁶ Cadogan (1992:81) realiza um esforço de sistematização dos nomes Guarani, tomando por referência os nomes e considerações de Nimuendaju ([1914] 1987) e dados de seu próprio campo. Produz um quadro onde relaciona os nomes e as divindades que os enviam, que serve de inspiração para os quadros a seguir. Há dois pontos de distinção que merecem relevo: No quadro de Cadogan os nomes masculinos e femininos estão associados com os deuses homens e mulheres, respectivamente. Entre meus interlocutores, esta relação não é fixa: Um deus homem pode enviar um nome feminino e vice-versa. Por isso, relaciono os *nhanderu* e *nhandetchi* que enviam nomes (*nhe'erukuery*) como categorias e não como *personas*. O segundo ponto é a ausência do nome Takuá, muito comum entre os Guarani Chiripá e Mbyá de meu campo, que não aparece em sua lista.

Quadro 6 - Nomes da composição do primeiro nome Guarani

1º nome	
Nomes femininos	Nomes masculinos
Karai ¹¹⁷	
Kretchiú Kretchiú Poty Takuá Takuá Reté	Karai Karai Nhe'ery Karai Tataendy Karai Rokaendju
Tupã	
Para Para Mirim Para Reté Para Poty Para Djatchiuká	Werá Werá Tupã Werá Mirim Tupã Guyra
Nhamandú	
Femininos	Masculinos
Djatchuká Ara í Ara Mirim Ara Poty Ara Djerá	Kuaray Kuaray Mirim Kuaray Mimby Kuaray Endyju
Djakairá	
Ywá Tatãtchi	Djeguaká Atãtchi

¹¹⁷ As categorias dos *nhanderukuery* (Karai, Tupã, Nhamandú e Djakairá) engloba todos os múltiplos que pressupõe esta categoria. O responsável pelo envio do *nhe'e* pode ser qualquer membro da família dos Tupã, por exemplo. Se uma das filhas de Nhanderueté "o casal maior" de Tupã enviar um *nhe'e* a este mundo, isso fará dela uma *Nhe'etchi* e o nome da criança será um nome de Tupã. Cada um dos nomes divinos é obtido dessa maneira.

Quadro 7 - Nomes da composição do segundo nome Guarani

2º nome	
Nome feminino	Nome masculino
Karai	
Cunhá Karai Kretchiu Ará Kretchiú Ywá Djatakuá	Karai Karai Nhe'ery Karai Tataendy Karai Iapuá
Tupã	
-- Djekupé Djatchuká Riapuí Para Poty Para Djatchiuká Ara Poty	-- Djekupé Werá Tupã Werá Mirim Tupã Guyra
Nhamandú ou Kuaray	
Djerá Papadju Poty Mbodjeré	Endyju Idju Tataendy Mbodjeré
Djakairá	
Ywá Tatatchi Reté	Atatchi Reté

3 *Odji Potá* - A perda da humanidade: Transformação, parentesco e afinidade

*Odji potá*¹¹⁸. Termo assustador e encantador para um Guarani. É o termo que define alguns processos de transformação que podem atingir um ser humano. A humanidade é estado instável e provisório para um Guarani, e o *odji potá* é uma forma de abandoná-la. É encantador porque é o sinônimo de paixão aguda e irracional. Complexificação interessante da imagem da paixão romântica, as histórias de *odji potá* têm um 'quê' shakespeariano, o drama de uma paixão incontrollável entre seres de mundos distintos, de inimigos. O final é algo trágico, como um "Romeu e Julieta". Envolve morte, a paixão apenas se realiza se alguém se entregar ao outro. Mas, o final feliz, que é ir morar com a sogra em outro mundo¹¹⁹ não satisfaz a maioria dos transformados míticos, que sentem falta dos parentes e querem voltar para seu mundo de origem. Ou, em outra possibilidade de final feliz neste tipo de mito, o apaixonado é trazido à razão, salvo por um *karai* de grande poder, e volta para seus parentes antes que a transformação definitiva se efetive. Ou ainda, o transformado enfrenta uma longa estrada na tentativa de retornar para sua família¹²⁰.

¹¹⁸ A transformação horizontal representada pelo *odji potá* é bastante referida na literatura Guarani. Schaden (1974) registra entre Guarani das aldeias de Bananal e Araribá de SP (nas décadas de 1940 e 50) "*odjepotá*" como "encantamento sexual" desencadeado por contágios com espíritos em forma de animais, animais em forma de humanos. Associa as medidas que ele chama de "resguardo" como prevenção nos momentos de maior risco: O parto, o pós-parto, a menstruação e a puberdade (Schaden, 1974:79-88). Cadogan ([1959]1992) coleta mitos sobre "*ojepotá*" entre os Mbyá do Paraguai. Em um dos exemplos, um rapaz humano casa-se com uma moça kotchi (porco-do-mato) Cadogan [1959] 1992:245). Em outro, uma mulher namora um espírito (Cadogan[1959]1992:257). Santana de Oliveira (2004) reproduz a explicação de um de seus interlocutores da aldeia de Mbiguaçu/SC: "O *odjepotá* ocorre quando vai ao mato ou ao rio e é seduzido por um homem ou mulher muito bonito, que na verdade é um bicho. Ao envolver-se com o bicho", a pessoa "torna-se o bicho" Santana de Oliveira (2004:46).

¹¹⁹ No mito da moça que se casa com anta (registrado nas páginas seguintes), uma moça humana é levada por seu marido anta para viver na terra da sogra e nunca mais volta para seus parentes.

¹²⁰ Em Cadogan (1992) há um mito de um jovem Mbyá que é levado pela família de sua nova esposa, que ele encontra na mata, como uma linda mulher, que na realidade era uma kotchi

A mais intensa e irreversível forma de transformação, a que envolve intercursos sexuais com seres não humanos, possível na vida real, não é tão romântica como nos mitos. A vítima de um *odji potá* por intercuro sexual sofre dores físicas e espirituais horrendas, quando a doença não for fulminante. O tratamento pode ser longo, mas se o *karai* não for muito forte, a vítima fatalmente morrerá depois de meses, ou mesmo anos de sofrimento. Os que se salvam é porque conseguiram um novo *nhe'e*, portanto, foram curados pelos deuses. Para mulheres, as maiores vítimas, a cura pode vir acompanhada de uma gravidez humana¹²¹.

Pode se contrair *odji potá* por vários meios. A ingestão de substâncias é uma das formas mais comuns de contágio com uma essência de outra natureza, de uma natureza não humana, que determina uma transformação gradual. Como, na visão Guarani, nosso corpo é diariamente constituído pelo alimento que ingerimos, o que se come, e com quem, vai se transformando no que se é. Existe a comida própria para os Guarani, para os *djuruá*, para os cachorros, para as aves, etc. Alimentar-se com a comida do Outro, com o Outro, transforma em Outro. E para além de transformação processual causada pela dieta alimentar, há algumas substâncias que ao serem ingeridas desencadeiam transformação imediata. O sangue é uma dessas substâncias.

A linguagem também pressupõe intercâmbio entre seres de mundos distintos. A comunicação, que se dá não apenas através da fala e da audição, mas também da visão, é uma das formas usadas pelos espíritos predadores mais poderosos para capturar *nhe'e* de humanos. Ver, ouvir ou falar com o Outro, dependendo do poder de predação que ele possui, pode dar início ao processo de transformação.

(porca-do-mato). Ele não se acostuma com o tipo de vida e nem com a comida do povo de sua esposa e faz uma longa viagem na tentativa de voltar para sua terra (Cadogan, 1992:245-53)

¹²¹ Há histórias que narram gravidezes de filhos não humanos produtos de um *odji potá*.

*Aguydje*¹²² é o antônimo simétrico de *odji potá*. Termo sagrado, igualmente assustador e encantador, envolve uma transformação vertical, de ascensão aos planos celestes, que perpetua o humano neutralizando suas imperfeições. É a superação da existência limitada pelo corpo humano, na medida em que o que se transforma é o *nhe'e*, que passa a viajar pelos mundos sem precisar se livrar do corpo humano ou passar pela morte. É uma troca de "roupa" sofisticada, para pouquíssimos merecedores, na qual se preserva a antropomorfia, mas se transforma em um ser imperecível, insensível às mazelas e fraquezas da existência humana, como a fome, a doença, a dor e a morte.

Pensemos um pouco sobre estes dois tipos de potencialidades transformáticas dos humanos: Transcender verticalmente, ao plano divino, através da purificação, do ascetismo e de rituais xamânicos de comunicação com deuses ou transcender horizontalmente, ao plano e à perspectiva da corporalidade animal, através do contágio ou consubstancialização, acionada pela ingestão de alimentos, pela troca de substâncias corpóreas dadas pelo intercuro sexual, etc. e que se efetiva pelo compartilhamento da linguagem e da sociabilidade do animal ou do ser em que se transforma.

O primeiro tipo trata do aspecto de pensamento Guarani que impressionou aos europeus, desse os contatos com grupos Guarani ancestrais: A divinização do corpo humano. O sistema cosmológico Guarani pressupõe a possibilidade do *nhé'e* influir tão intensamente na composição de um *nhandevakuary*, a ponto de sublimar o corpo humano e transcendê-lo a outros planos cósmicos, sem passar pela morte, ou sem passar pela putrefação. Isso

¹²² Ao contrário de *odji potá*, *aguydje*, a transformação vertical, foi bastante explorada analiticamente. Aparece em Montoya ([1639] 1876), associada à idéia cristã de ascensão ao paraíso e é referida por vários autores, que a associam com a "busca da terra sem mal", como Nimuendaju ([1914] 1987), Cadogan ([1959] 1992), Clastres, H. (1978), Clastres, P. (1978 e 1990), entre outros.

se dá através de intensos rituais de sublimação do corpo humano, que obtém leveza e pureza. As caminhadas em busca de *yvy mara ey* (terra sem mal), *djeroky* e *djerodjy* (as danças), as dietas alimentares, a ingestão de substâncias sagradas, o abandono de tudo que é material e está ligado aos prazeres da carne são meios de se atingir a leveza e a pureza necessária ao corpo humano para se transformar num ser imortal.

Tal transição é a tarefa mais árdua a que pode se propor um *karai*. E apenas pode acontecer se houver o auxílio de outro *karai*. É necessário um grande poder para a superação do plano imperfeito em que vivemos. Atingir o estado de perfeição humana necessária para tal transformação exige conjunturas difíceis de se reunir atualmente. A impossibilidade de manter a dieta alimentar necessária para preparar o corpo para tal transformação e manter as condutas sociais que impedem consubstancializações poluidoras, por exemplo, são algumas das maiores dificuldades. Segundo Alcindo, "o Guaraní hoje está muito castiçado", "misturado com o *djuruá* ("branco") e o *pongue*" (Kaingang). Segundo ele, "se uma pessoa da família já está morando com um *pongue*, todos tornam-se um pouco *pongue*. Estes dificultadores que o cotidiano impõe aos *karaikuery* exigem deles esforço redobrado em "seu trabalho".

Para se atingir a *aguydje*, um *karai* precisa rezar dia e noite, acompanhado por sua família extensa, sempre que possível. O *karai* e sua família devem comer apenas comida da roça: *avati eté* (milho), *kumandá* (feijão), *mandio* (mandioca) e *andai* (abóbora). Não deve comer carne de animais domesticados, como galinhas ou porcos, por exemplo. Na mata, deve caçar apenas o *kotchi* (porco de mato), única carne permitida, entre muitas outras prescrições e restrições.

Apesar do desejo de ver seus netos trabalhando nas roças de milho e feijão e vivendo da caça na mata, Alcindo e Rosa reconhecem que hoje é

impossível a uma criança ou um adulto alimentar-se exclusivamente com estes produtos. A área que eles ocupam é muito pequena (59 ha.), as cidades avançam sobre as aldeias, expulsando e desterrando as famílias. A contaminação com alimentos dos "brancos" é inevitável, mas deve ser controlada e combatida. Outro elemento de contaminação, a língua do *djuruá* deve ser controlada. Uma vez que não há como impedir as crianças de aprenderem o português, pois elas precisarão entender coisas do "mundo do branco" para garantir alguns direitos fundamentais como a posse de suas terras, por exemplo, Alcindo e Rosa propõem que a escola deve servir como um duplo da *opÿ*, onde as crianças devem aprender coisas do mundo de *djuruakuery*, mas "lembrar como era o mundo no tempo de seus antigos avós". A língua portuguesa deve ser ferramental para garantir condições de manter o *orerekó* (modo de ser Guarani).

As conjunturas do mundo atual exigem muito esforço para manter-se "puro", em condição de *aguydje*, segundo me disse o jovem Werá Tupã, Leonardo da Silva Gonçalves (que participou da caminhada liderada pela cunhá karai Luiza, descrita no primeiro capítulo). Tanto esforço se deve ao fato de que "este mundo já se acabou. Nós ainda não podemos perceber isto porque estamos vivendo aqui agora. Mas os deuses, os seres que olham para cá de outros mundos já conseguem ver isso". As coisas deixadas em seu curso natural caminham para a destruição, por isso, é preciso que o ser humano reze, cante, dance, caminhe, reproduza as condutas criadoras dos deuses. Este mundo já surgiu condenado à destruição, por isso, sua história é um ciclo que oscila entre a reconstrução e a destruição. As ações humanas indicam em que ponto desta espiral do tempo o *nhe'é* que representa a pessoa vai construir seu lugar de pertencimento.

Segundo Leonardo Werá Tupã, os deuses ainda vêm pessoalmente, ou enviam seus filhos, para buscar alguém "sem morrer", "com o mesmo corpo",

quando julgam que algum *karai* e sua família merecem ser transformados em imortais. Contudo, é muito difícil atingir o estado necessário para fazer a passagem por este meio. Ele narrou a história de um velho *karai* que foi visitado por um dos filhos de *Tupãrueté* (o "casal maior" dos deuses que habitam *tupãretã*).

Numa aldeia distante, no meio do mata viveu um *karai* muito poderoso. Ele rezava todos os dias e toda a sua aldeia vivia de acordo com o *orerekó*. Ele ostentava sempre seu *popyguã*. Usava *tetymakuaã* de suas bisnetas, cantava e dançava todas as noites na *opij*. Os nossos avós que vivem no mundo de *Tupã* tiveram pena dele e mandaram um de seus filhos caçulas vir a *yvy* vai visitá-lo e avaliar se ele estava pronto para ir viver com eles.

Tupāray veio a este mundo vestido como um índio pobre, faminto, descalço e com a roupa rasgada. Ele trazia um *petynguaã* e um *popyguã* como o do velho *karai*. Ao chegar na entrada da aldeia ele fez soar seu *popyguã* e seus parentes vieram recebe-lo, reconhecendo pelo som que chegava um parente, pois portava um *popyguã*. Todos o trataram bem, não se importaram com seu aspecto. Ele foi levado para a *opij*, uma vez que o visitante portava os instrumentos de *karai*. Lá foi recebido pelo velho *karai* que lhe ofereceu *mbodjapé* e os alimentos que se oferecem a quem está muitos dias na estrada. Depois foram rezar e todos rezaram com muita força. No dia seguinte, rezaram novamente e *Tupāray* decidiu que deveria levar o velho *karai* se ele passasse no último teste. Ele chamou o velho *karai* e lhe disse: Eu posso leva-lo para *tupãretã*, já chegou sua hora de ir. Para isso, você precisa vir comigo agora, pegar todo o alimento que tiver aqui na sua aldeia, me entregar e partir comigo. O velho *karai* acreditou em *Tupāray*, mas não quis dar os alimentos de seus filhos, com pena deles passarem fome. *Tupāray*, então, partiu sem o velho.

Leonardo Werá Tupã da Silva Gonçalves, Morro dos Cavalos, 2005.

Leonardo contou esta história em meio a uma conversa sobre os deuses e seus poderes. Eu lhe pedi uma interpretação do porquê de *Tupãray* não ter levado o velho *karai*. Ele disse não saber ao certo. "Há muita coisa que a gente nunca vai saber". Talvez tenha sido porque o *karai* "hão acreditou que *Tupãray* não deixaria seus filhos passarem fome", ou então "porque não se pode ser *akãtei* (mesquinho) com a comida".

Todos os elementos conjunturais que impedem atingir *aguydje* expõem a humanidade à inúmeros espíritos predadores, que percebem a fraqueza e o perecimento dos espíritos que vivem aqui. Eles "são como urubus, nos olham e sentem nosso cheiro como se fosse carniça".

Esta noção de predação desvenda o segundo tipo de potencialidade transformática Guarani: *Odji potá*. Estas transformações, "trocas de roupa", ou trocas de corpo, estão relacionadas à um tipo de comunicação ou intercâmbio com seres não-humanos que habitam este plano ou se movimentam pelos diferentes mundos.

A perda da humanidade por *odji potá* se dá em dois estágios: o de contaminação e o de transformação irreversível. Na fase da contaminação acontece a consubstancialização, onde se compartilha alimentos, fluídos corporais, palavras, etc. Namorar pessoas estrangeiras ou desconhecidas por todos, falar com gente que anda na mata ou na estrada, olhar fixamente para sombras ou vultos, por exemplo, podem dar início ao processo de transformação. Não é bom sinal sonhar que se está conversando com gente que já morreu e pior é sonhar que se come com eles. Não obstante, fatal é sonhar que faz sexo com alguém que já morreu (comum nos casos de viuvez recente).

Trocar substâncias corpóreas, ingerir os alimentos do outro, ver, ouvir ou falar com um não humano como se falasse a um humano dão início à

transformação. No caso Juruna, exposto por Lima, por exemplo, a fala é um elemento de comunhão e de sociabilidade que liga diferentes mundos. Ao falar a linguagem do outro, contamina-se com sua essência, transformando-se no outro (Lima, 1996). A visão do outro também estabelece contágio: ver é como ser visto e falar é como ser ouvido ou como ouvir o outro.

Homens e mulheres podem ser "encantados" por seres não humanos e seduzidos a um intercuro desta natureza. As mulheres são mais susceptíveis por sua natureza de produtoras de corpos. Quando menstruadas¹²³ são muito atraentes para seres ou espíritos poderosos. E neste período, o seu sangue a conecta com sua essência mais terrena, tornando-a vulnerável ao *odji potá*. O ser que deseja preda o espírito de uma mulher menstruada aparece a ela "como um homem do jeito que ela sempre sonhou", me explicou Adriana Moreira. O *odji potá* nubla a consciência da vítima, altera sua visão; e uma vez contaminada pela consubstancialização com este ser, ela passa a se transformar no que ele é, assumindo o seu ponto de vista, abandonando a perspectiva e a sociabilidade humana. Este intercuro evoca idéias de desejo extremo ou "paixão", que em muitos casos é considerada uma doença, e é passível de cura através de intervenção xamânica. Numa das minhas conversas com mulheres sobre *odji potá*, me foi narrado por Fátima, filha de Rosa e Alcindo, a seguinte história de transformação:

¹²³ A menstruação em si aparece em alguns mitos como o produto do intercuro sexual entre as mulheres e Djatchi, no tempo em que os irmãos Kuaray e Djatchi moravam nesta terra. Rosa contou-me uma história que sua avó sempre lhe contava quando era moça: Contrariado por ter que partir deste mundo e aqui deixar suas namoradas humanas, Djatchi exige ao irmão e aos outros deuses, seus parentes que chamavam sua presença, que em troca de sua partida, todas as mulheres deveriam ser suas esposas, antes de terem seu primeiro marido. Daquele dia até hoje, as mulheres menstruam porque Djatchi "mexe" com as moças quando elas estão se tornando mulher. O sangramento mensal que as mulheres têm é um reflexo, um sinal da ação sobrenatural de Djatchi, o "primeiro marido" das mulheres. *Djatchi ire* é um dos termos para designar a menstruação. Quando uma mulher queixa-se de dores, fica brava, ou recusa ter relações sexuais, seu marido zomba, rindo e comentando em público que ela está *djatchi ire* ("na lua") e que seu primeiro marido voltou para ela.

Numa aldeia havia uma jovem de quinze anos que não tinha com quem se casar porque todos os homens da aldeia eram seus irmãos. Então, quando ela foi lavar roupa no rio, viu uma anta se aproximar. A anta era diferente das outras. A menina gostou de anta e a anta foi se aproximando cada vez mais, fazendo coisas para agradar a menina. Então, todos os dias quando a menina ia lavar roupa, anta estava lá e virou o namorado da menina. Quando iam se encontrar, da pele de anta saía um homem muito bonito. A menina, depois de algum tempo, começou a ficar diferente. Um dia, brigando com seu irmão, ela arranhou o braço dele e ele viu que a marca das unhas da irmã eram como as de unha de anta. Ele contou a seu pai, que era Karai. Então, o pai foi até uma árvore bem alta, onde ficava uma colméia de abelhas em forma de panela. Ele subiu com a filha até o alto e pôs a mão dela dentro da colméia para as abelhas picarem. O veneno das abelhas cortou o encantamento de anta. Porém, a menina estava muito apaixonada e voltou para o rio. Lá namorou de novo com anta, que levou a menina para conhecer sua sogra no mundo de anta. A menina nunca mais voltou.

Fátima Moreira, Mbiguaçú, 2002.

Neste exemplo de transformação houve intervenção xamânica, a possibilidade de neutralização do *odji potá* e interrupção da transformação. Contudo, o olhar da menina já estava irremediavelmente mudado, ela não via mais o mundo dos humanos como desejável e aceitou viver no mundo de seu amante. Ela foi "conhecer sua sogra". Sua família passaria a ser a família afim, a família anta. O parentesco entre humanos e não humanos grifa o papel da alteridade como aspecto fundamental do parentesco. A residência do novo casal também indica quem vai se transformar em quem.

Em outros mitos, encontramos a alteridade dentro de uma relação entre humanos e não humanos no momento da dissolução de um desses casamentos.

A afinidade aparece como mote central em outros mitos. Vejamos dois deles: o *takuaidjá*, espírito do bambuzal que namora uma humana e o casamento entre o filho do karai com a mulher *kotchi*, nos quais jovens humanos são seduzidos a estabelecerem casamentos com não-humanos.

Os intercursos sexuais entre humanos e não humanos estão presentes nos mitos desde o tempo de criação deste mundo. A mãe de Kuaray e Djatchi era uma humana que namora um ser não humano, um deus. Kuarayru vem ao mundo na forma de uma *ururkurea'i* (coruja), mas copula com Nhandetchi como humano¹²⁴. Mensagem antológica dos problemas da afinidade entre cônjuges, o casal apaixonado posteriormente se separa e a mulher enfrenta uma saga inglória em busca da terra de seu marido.

O transformacionismo também tem outros aspectos. Manifesta-se, por exemplo, em casos de predação do *nhe'e*. As crianças são as vítimas preferenciais neste caso. O mito abaixo, no qual um menino estava se transformando em "bicho do mato" é muito narrado às crianças para alertar sobre os perigos de se brincar fora de casa no horário em que está escurecendo. Depois da chegada da luz elétrica em algumas aldeias, as crianças passaram a ter mais autonomia à noite, o que não acontece em aldeias sem eletricidade, quando todos se recolhem às suas casas assim que escurece. A única saída possível para uma criança é ir à *opy* na companhia de seus pais, o que é feito antes do sol se pôr.

O horário mais perigoso para crianças é quando o sol começa a se pôr. Nesta hora, os espíritos estão saindo de suas casas para caçarem ou viajarem. É uma hora de muito trânsito no mundo dos espíritos. Por isso, ao verem em

¹²⁴ Em Cadogan, a concepção de Kuaray teria acontecido quando Coruja passa as asas na cabeça da mulher. Lurdes Ará Martins achou muita graça nesta imagem. Ela disse que Kuarayru usava mesmo o corpo de coruja para ficar aqui na terra, mas que ele e Nhandetchi namoravam como os humanos fazem hoje, ou seja, copulavam como dois humanos. Em suas palavras: "Eles faziam que nem gente. Ele era que nem gente, só parecia como coruja".

seu caminho uma criança ou crianças brincando sem proteção, iniciam ali mesmo sua caçada. Os sintomas de que o *nhe'é* de uma criança está sendo vítima de tentativas de predação variam de acordo com a força do espírito predador e do contato ocorrido. Vai desde febre e diarreia leves ao definhamento repentino ou febre alta, que pode levar ao falecimento rápido se não for tratado de imediato.

O mito a seguir refere-se a um destes tipos de predação:

*Um menino andava adoentado. Ele não tinha energia como as outras crianças. Ficava deitado, sonolento, não queria brincar e nem comer. A mãe e o pai estavam muito preocupados e mandaram chamar o tio do menino, que era um karai em formação, um curador. Ele veio para ver o menino. O tio chegou, proferiu as *ayvu porã* e olhou o menino. Conversou, conversou e fumou o seu *petynguaá*, defumando a criança. Ficou muito tempo em silêncio. Depois falou: Agora vamos comer e nos preparar para dormir, porque a noite já vai cair. Amanhã falamos mais.*

*Todos foram deitar. O tio se deitou ao lado da porta. Deixou mais lenha no chão para o *tatá* (fogo de chão) dizendo que tinha frio. E fechou os olhos.*

*Todos dormiram, menos o tio. Depois de algumas horas, o menino levantou silencioso. O tio viu que o menino andava dormindo. Com passos leves, ele tentou sair pela porta, mas a lenha que o tio deixou ali impediu a sua passagem. Ele então caminhou encurvado, meio que farejando até o cesto de caça de seu pai, onde estava um guaxinim que seu pai havia caçado e a sua mãe prepararia de manhã. O menino comeu o guaxinim cru, e ainda roeu os ossos. O tio, espantado, entendeu a doença do menino, e ficou imóvel para que ele não acordasse com o susto e perdesse seu *nhe'é* para sempre.*

*No dia seguinte, o tio levou o menino até o karai *guaçú* e explicou o ocorrido. O karai iniciou as rezas contra o *anhangá* que tentava levar o espírito do menino para o mundo dos bichos. À tarde, o karai *guaçú* e o tio cantaram e dançaram as músicas sagradas, e por toda a noite o menino cantou e dançou junto com eles, sem dormir.*

E assim passaram todo o dia seguinte. Na noite seguinte, o karai velou o sono do menino, rezando. Depois disso tudo, o anhangá não conseguiu mais tomar o corpo do menino e ele se salvou.

Lúcia Ará Martins, Cacique Doble, 2003.

A transformação em *odji potá* nos casos de contágio com sangue ou carne crua se concretiza após a morte da pessoa. De ser humano a um tipo de monstro, misto de humano e animal, o cadáver da vítima deste tipo de *odji potá* configura uma ameaça medonha para seus parentes vivos e todas as pessoas próximas àquela sepultura.

Tais monstros, seres relativamente raros, surgem nos mitos do tempo antigo, mas também são relatados em eventos recentes. Milton Moreira, um especialista em narrar mitos, me descreveu a transformação de um *odji potá* e uma história "verídica" acontecida em Mangueirinha:

Segundo Milton, alguns dias após a morte de uma vítima de contaminação por *odji potá* através de ingestão de carne crua, o corpo do cadáver começa a sofrer a transformação: As unhas e cabelos crescem rapidamente. O coração, ao invés de apodrecer, começa a se bipartir. Juntamente com o crescimento e divisão do coração, os ossos começam a encurvar e os ossos da face ganham formato do animal carnívoro. Os dentes crescem e as mãos transformam-se em grandes patas com garras. Todo este processo estará completado em menos de uma lua após a morte, então a terra da sepultura começará a rachar. Quando isso acontece, *odji potá* já está solto e ataca e devora pessoas e animais. Se desenterrado, poderá se constatar estas mudanças no corpo do cadáver, que continua inerte, porém seu duplo, formado pelo *aã* se desprende daquele corpo e anda por este mundo.

Apesar de ser muito mais forte que um humano, ele é mais vulnerável à predação. Para os humanos é impossível matá-lo ou subjugá-lo, porém, para outros espíritos, ele é presa fácil. A existência de um *odji potá* no corpo de um parente é um risco que vai potencializando-se. Na forma de monstro, ele vaga sobre a terra, como um predador irracional e com existência efêmera. Se predado por um espírito, ele transforma-se num espírito predador racional, com corpo imortal, que lembra-se de sua família e que busca trazer para si seus parentes.

Por isso, ações efetivas e imediatas devem ser tomadas após a morte de uma pessoa suspeita de *odji potá*. Todos os pêlos do cadáver serão retirados antes do sepultamento e a família deve cantar e rezar todas as noites até completar um ciclo de lua do falecimento. O *karai* deve visitar a sepultura todos os dias e avaliar atentamente eventuais sonhos que ele ou algum parente do morto tenha. Decorrido este primeiro ciclo de lua, a família do morto deve mudar-se para outra aldeia. Seu viúvo ou viúva deve desfazer-se de todo e qualquer objeto que pertenceu ao morto e não pode chorar e nem *aetchá nga'u* (ver a pessoa através da saudade).

A transformação pode acontecer sem que a vítima chegue ao estado de cadáver. Segundo Milton, em Ibirama, até poucos anos atrás, vivia uma velhinha que era *odji potá*. Ela vivia numa cela, cuidada por sua família. Sua contaminação havia acontecido há muitos anos, mas ele não morria. Incapaz de falar ou conviver em grupo, ela passou a tentar atacar e devorar crianças. O que pode acontecer quando ela morrer, segundo Milton, é um mistério, só um grande *karai* pode dizer.

Odji potá, um devir do ser humano não tão nobre quanto *aguydje* sofreu certa obliteração na literatura Guarani, talvez por não servir aos propósitos analíticos que encontravam no primeiro subsídios para estudos de conversão religiosa, aculturação, etc. Seu significado mostra-se polissêmico: serve para

denominar uma doença que transforma o humano em outro, é uma paixão irracional pelo outro, que produz um casamento entre desiguais. É uma transformação monstruosa em um assombração, um espírito predador. Desencadeado por poluição pela comida, pela predação através da fala e pelo contágio sexual, *odji potá* atinge homens, mulheres e crianças. E evidencia outro "trabalho" fundamental dos *karaikuery*: Assegurar que os *nhe'e* que sua família, sua aldeia e seu povo têm recebido dos deuses permaneçam nesta terra e garantir a humanidade de seus parentes.

CAPÍTULO IV - *PIÁ GUATCHÚ*: INICIAÇÃO, PODER E FACULDADES XAMÂNICAS

1 *Djerá karai* - Tornar-se *karai*

Como os eventos narrados nos capítulos anteriores apontam, as funções sociais de uma *cunhá karai* ou de um *karai* vão muito além das atividades curativas e das conduções de rituais. O fio norteador de todas as atribuições dos *karaiquery* é a comunicação com diferentes seres e mundos e as faculdades de controle e limitação dessa comunicação.

Para ser um *karai* é preciso ter *piá guatchú*¹. *Piá guatchú* não é uma característica humana ou terrena e sim uma característica conferida aos *karaiquery* por deuses e espíritos de outros mundos. Quem recebe esta característica dos *nhanderukuery* vai apresentar diante da dor, da ira e do medo condutas distintas das pessoas normais.

Segundo me disse um jovem que ainda não desenvolveu suas faculdades xamânicas, mas trabalha para isso "seguindo seu nome", que é *Karai Nhe'ery*, *piá guatchú* faz dele uma pessoa diferente das outras. Seu *piá guatchú* manifesta-se desde a infância. Lembra-se claramente de eventos que presenciou quando era "pouco maior que um bebê", algo raro, segundo ele. A maioria das pessoas não conseguem lembrar nada do que viveram senão depois dos 5, 6 anos. *Karai Nhe'ery*, quando criança, contava para sua mãe histórias dos parentes que já morreram. Ele "enxerga" até hoje seu tio que morreu quando ele era bebê, em seus sonhos e em sua memória. Recorda-se, inclusive quando o tio lhe deu um jacaré de madeira, um *ranga'ái* (esculturas de madeira

¹ *Piá guatchú* é um termo com múltiplas acepções. Literalmente: *Piá* - coração, órgãos internos, *guatchú* - grande, grandeza de coração, coragem. Pode significar também fortalecimento espiritual, poder xamânico, potência xamânica.

que reproduzem animais) poucos dias antes de morrer afogado. Além da memória e a "visão do passado" mais desenvolvidos, seus sentimentos também são diferentes dos da maioria. Ele nunca chora e nem se enfurece. Se ofendido, consegue rapidamente se controlar, quando outros "desmaiariam". Não guarda raiva, rancor ou "faz cara feia" quando desagradado. Pode carregar um morto e não sentir nada: "É como se carregasse um vivo", o que, segundo ele, já aconteceu. Ele não sonhou com isso depois, não ficou com medo do morto, nem nunca o viu em sonhos. Também não sente saudades nem nunca se apaixonou, apesar de ser casado pela segunda vez e ter tido várias namoradas. Seu dom da fala também é desenvolvido. Pode falar bastante em público e não fica nervoso nem suado, quando a maioria das pessoas fica *aintchin* (envergonhada). Não precisa pensar nas palavras que vai pronunciar, elas vêm naturalmente. Em seus sonhos ele às vezes pode voar.

Piá Guatchú, portanto, é uma faculdade inata que determina características de personalidade distintas e determina o nível de poder da cada *karai*. Não é, contudo, suficiente para determinar o desenvolvimento xamânico de uma pessoa, o que só alcançará se estiver disposto (ou se "agüentar") ao processo de aprendizado, que dura por toda a vida. Pode-se nascer com *piá guatchú* e nunca chegar a ser *karai*. Ter o nome de um *Karaikuery* igualmente não é condição suficiente para se tornar *karai*. Também é possível tornar-se um *karai* sem ter nascido com *piá guatchú*, ou nome vindo de *Karaikuery*. Tornar-se um *karai* no decorrer da vida.

Os *karaikuery* mais fortes são aqueles que possuem *piá guatchú* desde o nascimento. Os outros serão mais fracos e nunca alcançarão o poder máximo, de "viajar", de curar sozinho, etc. Um *karai* que nasceu com pouco *piá guatchú* necessitará de auxiliares, mas assim mesmo dificilmente poderá curar doenças graves, o que só pode fazer um *karai* com *piá guatchú*. Eles precisarão muito apoio dos *nhanderukuery* e para isso terão de ter conduta irrepreensível. Pode

acontecer de uma aldeia ficar temporariamente sem um *karai*, e nestes casos, alguém da aldeia, segundo seu nome, deverá iniciar-se nas atividades xamânicas, sem ter se dedicado a isso anteriormente. Nestes casos, esta pessoa se deslocará esporadicamente até a aldeia de um *karai* poderoso para aprender com ele técnicas de cura e reza. Alcindo e Rosa são os formadores de vários jovens *karaikuery* das aldeias do litoral de SC, pois estão especialmente dedicados a "dividir seu trabalho" com seus netos.

A maioria dos processos de formação xamânica começa na infância². As crianças, por estarem no estágio de transição espiritual de um mundo para outro, são auxiliares fundamentais em vários rituais xamânicos e presença indispensável nos rituais. Algumas pessoas iniciam o processo de aprendizagem xamânica na idade adulta, desencadeado por algum evento que cause "sofrimento" extremo.

O processo de iniciação xamânica está diretamente relacionado com algum "sofrimento"³ e com a "força para agüentá-lo". O aprendizado xamânico Guarani é longo, mas há sempre eventos que testam a "força" (*piá guatchú*) do xamã contra o medo. Esta "força para agüentar" as etapas de desenvolvimento e de aprendizado xamânicos é condição para vários processos de aprendizado xamânico entre outros grupos indígenas e em sistemas xamânicos em geral. Hayamon (1982) define a "*maladie initiaque*" como uma característica de vários sistemas xamânicos (Hayamon, 1982:20). Para os Kaxinawa, assim como para os Guarani, o aprendiz tem que "agüentar" e "ter o coração forte". Caso contrário,

² A participação das crianças em rituais e os processos de aprendizado xamânico na aldeia de Mbiguaçú são analisados por Santana de Oliveira (2004:49-71)

³ O filho caçula da Rosa e Alcindo, que é *yvyraidjá*, fala sobre o sofrimento no aprendizado xamânico: "Existe um processo que muitos *karai* passam. É difícil aprender a sabedoria do nosso *nhanderu*, que a sabedoria do *nhanderu* é tão imensa que você não consegue entender, às vezes não consegue compreender, às vezes não consegue interpretar. É sofrido também. Se a pessoa sente medo ou tá sentindo dor, tudo isso é sofrimento para a pessoa. Dessa forma, é assim que muitos não agüentam. Desistem".

adoecerá ou mesmo morrerá, pois a morte muitas vezes é "conseqüência do colapso do coração com medo". A iniciação xamânica, para estes índios, também pressupõe sonhos e viagens como meios de alcançar sabedoria xamânica, que eles definem como *Muka* (Lagrou, 1991 :35-7).

2 *Mava'é Karaikuery* - Quem são os *karai*

O xamanismo Guarani possui várias especializações e vários níveis de *arandú*, "poder" ou "sabedoria". Muitas pessoas numa aldeia podem deter poderes xamânicos. Contudo há uma hierarquia bem definida entre estes xamãs, seus fazeres e seus poderes. Estas diferenciações e especializações podem ser observadas em vários aspectos. Os nomes das pessoas e suas características espirituais refletem em parte esta hierarquia. Há vários nomes que indicam potencialidades xamânicas e seus possuidores distribuem-se em uma elaborada tipologia de *Karaikuery*. O poder de um xamã é fruto de vários elementos e os nomes expressam alguns dos quais nascem com as pessoas. Os outros são desenvolvidos no decorrer da vida de uma pessoa, de acordo com suas trajetórias, experiências etc.

Numa generalização, teríamos que os primeiros nomes de cada pessoa indicam a que tipo de potencialidades xamânicas seus *nhe'e* estão ligados. Os nomes provenientes de *Karai* teriam faculdades para *nhengarai* - rezadores comuns, os nomes de *Tupã* podem ser *nhe'eoikó* - curadores ou bons conselheiros, assim como os nomes de *Djakaira*, ligados à curas e batalhas espirituais. Os *karai oporaíva* (cantores) também são mais frequentemente portadores de nomes de *Tupã* e *Kuaray*.

A pessoa que aceita o nome de *karai* passa a dedicar parte de suas atividades cotidianas ao aprendizado de assuntos ligados ao mundo dos

espíritos e em se qualificar na condução de vários tipos de rituais. Os trabalhos relacionados ao fazer xamânico são diários, completam e fundam normas de conduta de um *karai*, e exigem dedicação e abnegação para serem cumpridos na totalidade. Tornar-se um *karai* é um processo longo e difícil, que envolve "sofrimento" para a pessoa e para as pessoas próximas a ela. Por isso, apenas os possuidores de *piá guatchú* conseguirão agüentar.

Porém, nem todos os assim nominados irão desenvolver suas faculdades xamânicas. Há pessoas que passarão toda a vida sem desenvolver a potencialidade xamânica que seu nome lhe confere. A recusa das potencialidades de um nome deve-se a inúmeros fatores, ligados às escolhas pessoais de cada indivíduo ou a um equívoco do *karai* nominador. Em alguns casos, um nome pode tornar-se "muito pesado" para a pessoa e caberá ao *karai* analisar a necessidade de troca do nome. Se o nome não está nominando adequadamente o *nhe'é* da pessoa, ela adoecerá. Para os *karai* que optam por desenvolver voluntariamente seu *piá guatchú* o nome de seu *nhe'é* pode receber acréscimos que indicam seu "esforço" para tal. Para isso é necessário que um *karai* poderoso interceda junto aos *nhe'erukuery* para o aprendiz receber um novo *nhe'é* e um novo nome para continuar seu desenvolvimento xamânico.

Os *karaikuery* mais sábios e poderosos são aqueles que manifestaram afinidade com seu nome xamânico desde a infância. Entre os *karaikuery* outra hierarquia se coloca ligada à quantidade de poder potencial de cada um: A "força" para agüentar um nome inato e desenvolver seus poderes e o "esforço" para atingir uma conduta que o torne merecedor de um nome xamânico. As pessoas podem acumular vários nomes xamânicos, que refletirão seu poder e suas funções, num complexo jogo de complementaridade entre os vários *karaikuery* de uma aldeia ou grupo familiar.

Vejamos abaixo uma relação com os tipos de especialidades xamânicas:

Especializações xamânicas mais comuns e seus nomes:

Nhanderu ou *Nhandetchi* - termo genérico para os xamãs que acumulam as funções de *tcheramoi* ou *tchedjuaryi*, líder de família extensa e liderança política.

Karai yvyraidjá ou *Cunhá karai yvyraidjá*⁴ - termo que se refere aos aprendizes desenvolvidos a ponto de "agüentar" ajudar ao *karai nhe'eoikó* ou *Cunhá karai nhe'eoikó* a realizar as curas.

Karai yvyraidjá tenondé ou *Cunhá karai yvyraidjá tenondé* - termo que se refere ao aprendiz mais desenvolvido dentre todos. É quem substitui o/a primeira/o *karai* em sua ausência.

Karai nhe'engaraí ou *Cunhá karai nhe'engaraí* - rezadores comuns.

Karai nhe'engaraí opyguá ou *Cunhá karai nhe'engaraí opyguá* - guardiões da *opy*, rezadores especialistas (detentores de maior poder e mais sabedoria). Em geral são pessoas idosas, ou as mais velhas do grupo. Quando um *Karai nhe'engaraí opyguá* ou *Cunhá karai nhe'engaraí opyguá* está presente, mesmo numa *opy* em outra aldeia, ele é chamado a participar da condução dos rituais.

Karai nhe'eoikó ou *Cunhá karai nhe'eoikó* - termo restrito aos curadores. Todos os *karaiquery* são, em maior ou menor grau, *Karai nhe'eoikó* ou *Cunhá karai nhe'eoikó*. Ou seja, o *Karai nhe'engaraí* ou *Cunhá karai nhe'engaraí* realizam rituais de cura, que, na maioria das vezes, acontecem durante o ritual de reza cotidiana, a *opyredjaikeawã*. Contudo, apenas os mais poderosos podem

⁴ O termo *yvyraidjá* tem muitas acepções. No sentido estrito do termo significa "dona/o das árvores". É usado também para denominar o cedro, a árvore muito importante na cosmologia Guarani. É usado para designar os aprendizes de *karai* que demonstram-se poderosos. É o nome que se dá a uma série de espíritos da mata, que são igualmente auxiliares dos *karai*. Pode significar ainda um gênero musical relacionado ao treinamento dos *tchondaro*, guardiões da aldeia (descritos no capítulo V). O termo associado à iniciação xamânica aparece em Nimuendajú ([1914]1987:42). Santana de Oliveira (2004), que fez seu trabalho de campo em Mbiguaçu, utiliza-o, conforme uso nativo, como 'auxiliar do xamã'. Da mesma forma, Montardo (2002) assinala o uso do termo para designar o "auxiliar do xamã" Ambas as autoras registram os múltiplos significados do termo.

dar conta das doenças mais graves. *Karai* *nhe'engarái* ou *Cunhá karai* *nhe'engarái* menos poderosos devem trabalhar em conjunto com outros *karaikuery* ou ter vários *karai yvyraidjá* auxiliando na cura, pois ficam exposto/as a "ataques" dos espíritos que estão causando a doença no paciente durante a cura.

Karai oporaíva ou *Cunhá karai oporaíva* - cantores, receptores de músicas com várias funções xamânicas, como curas e adivinhações.

Karai mbodja'uá ou *Cunhá karai mbodja'uá* - parteiras, especialistas em partos, gestações, doenças infantis. Função majoritariamente feminina, que pode vir associada às funções de recepção do *nhe'e* e nomeação.

Karai *nhe'egué* ou *Cunhá karai* *nhe'egué* - nominadores, receptores de nomes.

Karai Guaçú ou *Cunhá karai Guaçú* - detentores de várias das especialidades acima, podendo reunir todas elas, como era o caso de Eduardo *Karai Guaçú*, que podia inclusive fazer partos e tratar doenças femininas e infantis, trabalho majoritariamente desempenhado pelas *cunhá karai*.

Os cinco *karai* que cito no decorrer do texto atingiram os mais altos níveis de sabedoria e poder, detendo várias especializações ou especialidades xamânicas e sendo considerados por todos os mais poderosos de suas respectivas regiões. Eduardo *Karai Guaçú*, por sua longevidade e sabedoria detinha um *status* raro de *Karai Guaçú*. Alcindo e Rosa, apesar não contarem com idade tão avançada, desfrutam de *status* semelhante dentro de sua família extensa. Lurdes e Ernesto são respeitados como herdeiros de Eduardo, e se esmerarem-se em seu ininterrupto processo de aprendizado e aprimoramento, poderão atingir o mesmo nível que ele.

Há algo de extraordinário em suas condutas que para mim os representa: Sua energia e disposição para agir sempre que necessário. As curas, as reuniões em que se trata de política, as demandas da escola indígena

recém instalada, todos estes eventos imprescindem da presença deles, que nunca se furtam a participar ou colaborar.

Assuntos políticos internos e externos à aldeia são decididos em reuniões que ocorrem dentro da *opy*, com frequência de duas ou três vezes por semana e é papel dos *Karaikuery* refletir e aconselhar sobre as decisões. Divergências políticas e religiosas podem determinar a cisão de um grupo e os *karaikuery* são peças chave nestes eventos⁵. As figuras do *karai* e da *cunhá karai* são centrais na estruturação política e social interna de uma aldeia. Externamente, nas relações entre diferentes aldeias também. Condutas xamânicas, procedimentos rituais, maior ou menor sucesso nas curas realizadas dividem os grupos familiares em "clientelas" xamânicas (Tassinari 1998). Divergências entre as clientelas xamânicas produziram as mais graves cisões e crises políticas que tive conhecimento nas aldeias. Elemento comum a vários povos indígenas, constatado entre os Karipuna do Baixo Oiapoque, as clientelas xamânicas são "compostas por grupos que têm em comum a confiança em determinado pajé" e pelo "reconhecimento no conjunto de seres sobrenaturais" considerados aliados de tal xamã (Tassinari 1998:219).

Os cinco xamãs que acompanhei detêm um relativo monopólio das clientelas xamânicas em suas aldeias e famílias extensas, devido a seu alto poder. Nas outras aldeias, as clientelas xamânicas não são tão estáveis, o que se reflete nos intensos deslocamentos de famílias em busca de *karaikuery* poderosos para resolver diferentes problemas.

As religiões ocidentais não disputam espaço relevante com a atuação destes xamãs em suas aldeias. A maioria absoluta dos Guarani destas aldeias rejeitam as doutrinas cristãs pregadas pelos Kaingang e pelos não-indígenas. A medicina ocidental também não ameaça a atuação dos sistemas xamânicos,

⁵ O tema da oposição entre as esferas do político x religioso nas sociedades Guarani já rendeu muitas reflexões, como em Metraux 1927, Clastres, 1978 etc., mas vale lembrar que ainda está atuante.

sendo usada sempre como recurso complementar para cura de doenças. Em geral, são procuradas para tratar as “doenças de branco” ou as “doenças do corpo”, como fraturas, sintomas de gripe, diarreia etc., na maioria dos casos, com a indicação de um *karai*.

Nas aldeias Guarani do oeste do RS e SC, Eduardo Karai Guaçu Martins era uma unanimidade. Era procurado por pessoas de aldeias distantes para curas de casos graves que não puderam ser solucionados pelos *karai* locais, por não indígenas e por índios Kaingang.

A interação das pessoas Guarani com sacerdotes e praticantes de outras religiões é intensa. Apesar de não estarem abertos a um processo de conversão, muitas aldeias recebem apoio rotineiro em forma de doações de roupas e alimentos de igrejas católicas do entorno. Em Cacique Doble, por exemplo, Eduardo Karai Guaçu não se opôs à construção de uma pequena capela católica, onde aconteciam missas e batizados. A figura do sacerdote, frei Gilceu, era o vínculo de confiança que ligava o grupo àquelas doutrinas. Frei Gilceu fazia a intermediação entre as pastorais da criança e da saúde, além de ser membro do CIMI-Sul e articular discussões políticas com o grupo. As missas que ele celebrava na aldeia eram rápidas e limitavam-se a repetir palavras que reforçavam os dizeres de Eduardo. Eram variações sobre o tema de que não importa com que palavras nos referimos a deus ou aos santos, o importante era elevarmos nossos pensamentos ao criador, para orar e agradecer. Estes discursos ecumênicos tinham boa aceitação entre as pessoas da aldeia e eram acompanhados de perto pela *cunhá karai* Lurdes Ará Martins. Ao final da celebração, que geralmente tinha frequência mensal, o coral de crianças cantava músicas Guarani e algumas músicas da liturgia da igreja católica, mas sem o uso dos instrumentos musicais utilizados nos rituais de reza e canto da *opÿ*, exceto o *mbaracá* (violão).

A associação com Frei Gilceu ampliou a clientela de Eduardo Karai Guaçú Martins, uma vez que acirrou a vinda de pessoas não-guarani à aldeia em busca de "benzimentos" a vários problemas de saúde. O que antes da chegada do Frei era feito por famílias rurais do entorno da aldeia e considerado pela maioria das pessoas da cidade de Cacique Doble como "um tipo de macumba", foi aos poucos convencendo a comunidade católica que os "índios também eram tementes a Deus", segundo me relatou Frei Gilceu. As pessoas envolvidas com a Pastoral da saúde, grupo ligado à igreja católica, divulgavam tratamentos a base de fitoterapia e valiam-se da colaboração da *cunha karai* Lurdes Ará Martins para indicar plantas com propriedades medicinais. Este era o caminho para as pessoas buscarem o tratamento completo, que envolvia as rezas e a preparação dos chás e poções. Frei Gilceu mantinha-se discretamente neutro em relação à realização dos benzimentos de Eduardo, e Lurdes, num papel diplomático, garantia ao pai que não iria "ensinar tudo" sobre as plantas, pois Eduardo sempre alertava para a característica mais contundente dos brancos: Eles "roubam" a sabedoria dos índios.

O fato é que a eficácia curativa das rezas de Eduardo Karai Guaçú convenciu cada vez mais usuários não indígenas e trazia mais doações de roupas e alimentos para dentro da aldeia, que eram importantes para a qualidade de vida de toda a aldeia, que vivia precariamente com os víveres que tiravam da ínfima área onde os Kaingang os permitiam plantar.

Em Mbiguaçú, a clientela xamânica de Alcindo e Rosa também corresponde à grande maioria das pessoas de sua aldeia e de outras aldeias do litoral. Além da grande procura por seus poderes de curadores e visionários, as pessoas das aldeias do litoral os procuram também para desenvolver potencialidades xamânicas ou iniciar processos de formação xamânicos. As aldeias do litoral também são refratárias às religiões ocidentais, com exceção de pequeno número de pessoas convertidas ao pentecostalismo, a maioria

oriunda da TI Xapecó. A maioria dos moradores da aldeia de Mbiguaçú freqüenta apenas os rituais xamânicos Guarani, contudo há indivíduos que freqüentam grupos neo-xamânicos ligados ao Santo Daime em Florianópolis e região. As religiões cristãs não têm ressonância entre a população.

A clientela do casal é ampla: Alcindo e Rosa detêm um certo monopólio das clientelas xamânicas das aldeias do entorno. São considerados os mais poderosos e capazes de tratar as doenças mais difíceis. Segundo um *karai* de outra aldeia, também curador, "eu trato muitas doenças aqui, mas algumas eu não posso. Mando lá para o Alcindo. É como para o branco: Eu sou médico Guarani e Alcindo é hospital".

As inovações levadas por estes xamãs a suas aldeias os fortalecem politicamente ou aumentam seus poderes, embora nem sempre sejam acatadas por todos os membros de suas clientelas xamânicas. A introdução da Ayahuasca por Alcindo foi um ponto de grande polêmica no início da década, por exemplo. Evento que mobilizou distintas opiniões, a introdução da "guasca" nos rituais teve o intuito de fortalecimento do *nhe'e* dos *karai* e de doentes, de auxiliar na cura do alcoolismo etc. As discordâncias à inovação desencadearam profundo embate entre alguns *karai*, que passaram a disputar a clientela que rejeitava a ayahuasca, "guasca" ou "aguasca", como chamam a planta. Por alguns anos, várias pessoas recusaram se tratar com Alcindo e buscaram os *karaikuery* de outras aldeias. Por outro lado, vários *karaikuery* passaram a freqüentar Mbiguaçú com maior assiduidade, buscando fortalecimento de seus poderes através das "visões" da guasca e muitos buscando a cura do alcoolismo.

A polêmica sobre a guasca arrefeceu-se quando Eduardo Karai Guaçú veio para Mbiguaçú, tendo escolhido ali para ter sua *yvykuá ymã* (sepultura), por ser, em sua opinião, uma das poucas *tekoá* onde se vive de acordo com *orerekó* (sistema tradicional Guarani). O apoio da *cunhá karai* Júlia Campos,

uma idosa senhora que morou por muitos anos em Peguaty, no município de Pariquera-açú em São Paulo, também foi determinante para acalmar os ânimos e reestabelecer a reciprocidade entre as aldeias vizinhas no litoral. Contrapor-se a tais opiniões, de velhos tão respeitados, passou a ser socialmente delicado. Júlia Campos é sogra do cacique de Morro dos Cavalos, Artur Benites. Ela deixou Morro dos Cavalos para ir morar em Mbiguaçú, onde, segundo ela, seu *nhe'e* ficava mais feliz.

Artur foi uma das pessoas que teve "peia", reação adversa ao uso da ayahuasca, e passou a ser um dos mais críticos ao uso da planta. Com o passar do tempo, principalmente depois de seu neto ter nascido doente e recebido o diagnóstico de caso grave por parte técnicos de saúde da Funasa, Artur mudou de opinião e sua família voltou a fazer parte da clientela xamânica de Alcindo.

A doença do menino (que é bisneto de Alcindo e Rosa por parte de pai e neto de Artur por parte de mãe) foi um dos casos de cura de Alcindo bastante comentado nas aldeias. Sua clientela usava este exemplo para argumentar a favor de seu poder de curador: Com alguns meses de vida o bebê começou a apresentar crescimento desproporcional da caixa craniana. Os médicos da Funasa diagnosticaram hidrocefalite e prescreveram tratamento cirúrgico e longo tempo de internação. Aos meus olhos leigos, era perceptível que a criança tinha problemas fisiológicos, pois apresentava retardamento nas funções de um bebê de sua idade e tinha a caixa craniana muito desenvolvida, desproporcional ao corpo. O pai do menino o levou para Mbiguaçú, para ser tratado pelos bisavós. Depois de alguns meses, a criança começou a apresentar melhora e o crescimento desproporcional da caixa craniana regrediu. Hoje, passados alguns anos do início do tratamento com Alcindo, os médicos da Funasa não prescrevem mais cirurgias e avaliam através de exames que os sintomas da doença estacionaram. Atualmente, com quatro anos, o menino é

uma criança muito esperta, tem estatura normal em comparação às outras crianças de sua idade e começa a dominar a linguagem.

Agora que já temos um contexto da atuação e níveis de poder dos cinco xamãs, passemos à suas histórias de vida e seus processos de aprendizados.

3 *Nhynroi Karaikuery* - Cinco Xamãs

Apresento aqui a história de vida e os processos de formação xamânica destes cinco *karaikuery* nos quais me inspiro para tecer as considerações sobre os eventos etnográficos apresentados através de estudos de caso. As histórias de vida a partir do processo de formação xamânica e a posição social destas pessoas em suas famílias e suas aldeias são o mote para pensarmos exemplos de pessoas que ocupam este papel social tão ímpar: o de *karai*.

Eduardo, Lurdes, Ernesto, Alcindo e Rosa são o fio norteador desta etnografia, e aqui esboço suas histórias, esperando fazer jus a confiança que todos me concederam ao expor a mim suas vidas para que eu pudesse realizar a pesquisa que ora os instigava, ora desagradava. Registro este bloco como uma homenagem, nunca como uma exposição indiscreta de suas vidas. Os temas que ressaltou foram temas sobre os quais muitas vezes conversamos e durante a pesquisa evitei recorrer em pontos que eu percebia muito indiscretos ou desagradáveis a eles, buscando consensuar meus objetivos e os limites que eles impunham à suas privacidades. Expliquei várias vezes que escreveria algumas informações que eles estavam me ensinando e que seus nomes seriam citados "com respeito" em meu trabalho. Os cinco concordaram colaborar e ensinar um pouco sobre a sabedoria Guarani para os "*djuruá* da faculdade", os "pesquisadores", como Ernesto e Lurdes referem-se a mim e meus colegas de profissão. Durante o processo de redação, uma de minhas preocupações

principais foi não expor eventos ou informações que eram revelados a minha pessoa somente e que não deveria tornar-se de conhecimento público.

Cheguei a cogitar usar o recurso metodológico de troca de nomes para preservar a intimidade das pessoas. Contudo, depois de consultar a todos, ter muitas conversas com Alcindo a este respeito, no período final da redação, decidi manter os nomes verdadeiros das pessoas centrais que concordaram com serem citadas por mim. Alcindo foi taxativo ao quase exigir que seu nome constasse no meu texto. Ele argumentou que se eu me propus a fazer um trabalho desta natureza, falando das aldeias e das famílias, pessoas e eventos serão reconhecidos pelos que conhecem o contexto com nomes reais ou nomes fictícios. Ele não aprovou a opção metodológica de troca de nome assumida por outra pesquisadora que esteve com eles anos atrás (Coutinho, 1999). Disse-me que depois de tanto trabalho para ensinar alguma coisa aos *djuruá* ninguém vai saber que foi ele quem falou o está dito ali no *kuatchiá* (papel). "Pode escrever lá o que eu falei, mas faz tudo certinho, que meus meninos vão ler, você sabe", me dizia Alcindo em tom de brincadeira. Rosa também prefere ser citada nominalmente⁶. Lurdes e Ernesto riram da idéia de trocar seus nomes por outros e a rechaçaram. Mostraram-se envaidecidos de saber que seus nomes, suas fotos e coisas que me ensinaram figurariam ao lado dos de Eduardo Karai Guaçú e de Alcindo e Rosa. Mantenho com eles o trato que fiz inicialmente com Karai Guaçú: Ele me autorizou "a ensinar aos *djuruá* apenas uma parte da sabedoria Guarani, mas não revelar nada que desse "poder aos outros contra os Guarani", nem ridicularizasse ou banalizasse suas crenças "sagradas". Aceitei o trato e aqui estou, na difícil tarefa de neutralizar as dimensões mais íntimas ao retratar histórias de vida e de aprendizados xamânicos.

⁶ É importante assinalar que Alcindo Werá Tupã Moreira e Rosa Poty Djerá (Cavalheiro Mariano) foram citados em várias teses, dissertações e artigos, como por exemplo em Montardo (1996 e 1999), Coutinho (1999), Pereira (1999), Mello (2001), Santana de Oliveira (2002) e (2004), Darella (2004), entre outros.

Estes cinco *karaikuery* não são os únicos xamãs com que tive contato, contudo, eles são pessoas centrais na rede social que mapeei durante meu trabalho de campo. As redes de parentesco e reciprocidade, que revertem-se também em grupos de "clientelas xamânicas" e em grupos étnicos, são acionadas e mobilizadas pelas lideranças destes velhos e representam parte significativa das mais de trinta aldeias aqui citadas. De qualquer forma, através das histórias de vida destes *karaikuery*, seus processos de formação xamânica e suas inserções na organização social das aldeias pesquisadas, trarei alguns elementos sobre o mote central da tese, as imbricações entre xamanismo e parentesco. Temas clássicos e conceitos nativos sobre parentesco, os arranjos matrimoniais, a cosmologia, a importância dos sonhos no aprendizado e a na atuação xamânica, os rituais atuais, o uso de plantas xamânicas, por exemplo, tomam cor a partir da análise de exemplos e narrativas deles e de seus parentes. Passemos então à história de vida destes *karaikuery*.

3.1 Eduardo Karai Guaçú Martins

O mais velho dos cinco *karaikuery*, o falecido Karai Guaçú Eduardo Martins, foi referência no aprendizado xamânico dos outros quatro *karaikuery*. As relações de parentesco entre ele e os outros são próximas, como vimos nos capítulos anteriores. Ele é o responsável direto pela formação de outros dois *karaikuery* citados, sua filha, Lurdes Ara Martins e seu genro Ernesto Kuaray Pereira.

Eduardo Martins nasceu numa *tekoá* às margens de um rio chamado *Yynn Ovy*, provavelmente nos últimos anos do século XIX ou nos primeiros anos do século XX, não se sabe ao certo se no território brasileiro ou paraguaio. Faleceu na *tekoá* *Yynn Moroti Werá*, aldeia de *Mbiguaçú*, em dezembro de 2003.

Eduardo narrava com frequência uma lembrança marcante de sua infância, que pode ser tomada como o início de seu aprendizado xamânico: o dia em que sua aldeia foi destruída. Ainda pequeno, chamado *Werá*, ele assistiu a uma "guerra" em sua aldeia. Os *djurua* invadiram as casas, mataram e prenderam muitos. Os homens sobreviventes foram levados para "a guerra dos brancos", inclusive seu pai. Ele, sua mãe e sua irmã conseguiram fugir pelo mato e ele, pela primeira vez, aprendeu a enfrentar os perigos do mato e do mundo "dos brancos".

Seu processo de aprendizado das técnicas e apreensão de "sabedoria", *arandú porã*, sobre as coisas dos mundos se deu durante muitas viagens ou deslocamentos. Sua sabedoria é enfatizada por seus netos e bisnetos invariavelmente com frases do tipo: "ele viu muita coisa, ele conhece muito do mundo, ele viajou muito".

Seus deslocamentos e as histórias sobre suas viagens, algumas deliciosamente fantásticas, me lembram tramas borgianas⁷, que falam sobre cidades, vilas e locais distantes e exóticos. Eduardo é protagonista de grandes aventuras, lembradas diariamente por seus netos, bisnetos e tataranetos. Ele viajou pelas matas, pelos rios, em navios, naves e *mbaeru* (um tipo de veículo de transporte, difícil de descrever, que nenhum dos narradores jamais viu), passou vários dias escondido por um amigo no fundo de um barco carregado de fumo de corda para não ser preso pelos brancos; conheceu cidades onde as pessoas não morrem nunca, era "antigo" o suficiente para se lembrar de um dia quando as águas dos rios e dos mares cobriram toda a terra; e assistiu o dia em que uma aldeia perdeu a chance de conquistar a imortalidade por duvidar do espírito de seu *karai*, que logo após morrer, voltou para ensinar o caminho para os outros. A sua "sabedoria" *arandú*, seu conhecimento, estão representados em suas viagens.

Sua mulher e filhos raramente o acompanhavam em suas viagens. Apesar de suas inúmeras andanças, sua família mantinha-se fixa em algumas aldeias de parentes de sua mulher. Em comparação a outras famílias Guarani, eles realizaram poucas mudanças de aldeia. As filhas, especialmente Lúcia (que declara ser a filha mais apegada ao pai, com anuência das irmãs), ao relembrem essa fase de suas vidas, dizem ter "sofrido" muito pela ausência do pai.

⁷ Uma das primeiras histórias de Eduardo que me foram traduzidas por sua neta Adriana, envolvia espelhos e seres em forma de peixes que viviam no "outro lado". Lembrei-me imediatamente de um texto de Borges (1989:6-15) que falava sobre seres que viviam num mundo paralelo e que os espelhos eram portais para este mundo. Desde então, Eduardo e Borges, para mim, passaram a estar associados, através das divertidas similitudes em elementos narrativos fantásticos que eu percebia nas narrativas de ambos. Posteriormente, constatei que os "Animais do espelho" de Borges foi inspirado em escritos do Padre Zallinger, membro da Companhia de Jesus. Zallinger esteve América do Sul e publicou seus escritos em Paris na metade do século XVIII, baseado em histórias colhidas entre os nativos. Então percebi que a minha brincadeira associativa provavelmente tinha um fundamento concreto em sua origem.

O sofrimento que envolve a formação e a atuação de um *karai* afeta a pessoa em formação (*yvyraidjá*), e aqueles que estão próximos a ela. Um *karai* deve ser uma pessoa pouco emotiva e isso também é fonte de sofrimento. Por isso, me disse Lurdes, alguns *karai* optam por não ter filhos.

A decisão de Eduardo por se casar numa idade já avançada para os padrões sociais Guarani está ligada a este aspecto de seu aprendizado. Ao que consta, Ernestinha Mariano foi sua primeira esposa, e o casamento realizou-se quando ele estava com mais de trinta anos. Ela era cerca de quinze anos mais moça, provavelmente com vinte. Não há notícias entre seus descendentes em Cacique Doble, Mato Preto ou Mbiguaçú que ele tenha tido outros filhos antes deste casamento, o que também é incomum, pois um rapaz, mesmo que em relações não muito estáveis, têm filhos antes dos vinte anos e não deixa de reconhecê-los como seus, mesmo se criados distante de si.

Depois de nascidos os filhos, Eduardo "sofria" muito por ter que deixá-los por tanto tempo. A saudade (*aetchá nga'u*) enfraquece um *karai* e os espíritos fracos podem adoecer por causa dela⁸.

Para garantir o bem estar de sua família, Eduardo cultivou estreitas relações de reciprocidade com seus *tovadjá*. A família de Ernestinha Mariano, era grande e estruturada enquanto rede social. Isso orientou os deslocamentos que o casal e os filhos realizaram após o casamento e constituiu a vasta clientela xamânica de Eduardo.

Quando Eduardo casou-se com Ernestinha, passou a morar na aldeia onde estavam seus sogros e cunhados, na antiga aldeia Guarani na TI Nonoai, RS, e ali viveram algum tempo, enquanto Eduardo "ajudava" seus sogros,

⁸ Esta ênfase que as filhas davam ao sofrimento e fraqueza gerada pela saudade me remete a alguns pontos de reflexão: A saudade, dos vivos e dos mortos, enfraquece o *nhe'e* de uma pessoa. Helene Clastres (1974:), em sua tipologia dos *carai*, confere o status de mais alto grau de poder ao *carai* que é solitário, que caminha pelas aldeias e não tem vínculos de parentesco com pessoas de nenhuma aldeia.

conforme antiga tradição muito valorizada entre eles, de o rapaz inserir às relações de produção que provem o sustento da família de sua noiva por algum tempo. Viveram ali até nascer sua primeira filha, Lurdes Ará Martins. Segundo suas filhas, Eduardo considerava que a mulher deveria estar com sua mãe até nascer seu primeiro filho. Criticava os mais jovens, afirmando que "hoje já não querem mais seguir" esta regra, enfatizando sua importância.

Quando deixaram Nonoai, foram para Mato Preto, *Tekoá Ka'atÿ*, onde viviam alguns irmãos de Ernestinha. De lá foram para Caeté (localidade próxima à atual TI Votouro Guarani, que antigamente abrangia toda mata ao redor), onde tiveram mais três filhos: um homem, Marcelino Martins, que atualmente vive na TI Guarita, e duas mulheres, Lúcia Djatchiuká Martins e Santa Martins. Lurdes e suas irmãs viveram em Cacique Doble desde a juventude⁹. Cacique Doble foi o local onde viveram por mais tempo e é considerado por Lurdes sua "querência". Lurdes Ara Martins, filha de Eduardo e Ernestinha, relembra um pouco da trajetória de seus pais durante sua infância:

O pai morou lá em Nonoai quando casou com a mãe. Ficou com a minha avó e o vô, né? Depois eles vieram aqui em Mato Preto e no Caeté... no Votouro...prá cá do Votouro. É, o Caeté mesmo fica fora da reserva, porque naquela época não tinha o branco ainda... Eles moravam pra cá, eu lembro aquela vez que eu vim (...) O pai falava pra nós também, que no tempo deles era tudo mato, não tinha fazenda, nada ainda, e que eles vinham andando perto dos rios, só no caminho do mato. Ali ele montava a casa, ficava um ano, dois anos, fazia roça, depois andava de novo.(...) Então, eu nasci lá em Nonoai. E diz que me trouxeram de lá bem pequenininha e me criei no Caeté. De lá fiquei de onze a doze anos que eu vim pra cá em Cacique Doble. De lá nunca mais eu saí, fiquei lá até agora, que viemos pra cá, em Mato Preto... (Lurdes Ará Martins, Mato Preto, agosto de 2004).

⁹ Com a extinção da aldeia, as duas filhas mais velhas, Lurdes e Lúcia e suas famílias acompanharam o pai na mudança para Mato Preto. A caçula, Santa Martins, permaneceu no local onde morava, pois casou-se com um homem não indígena e atualmente mora na zona rural, no entorno da TI.

Ernestinha Mariano faleceu em Cacique Doble, no início da década de 1990. Eduardo casou-se com Érica Ywá da Silva alguns anos após ficar viúvo, ele com cerca de noventa anos e ela com cerca de sessenta e cinco anos. Viveu com Érica por quase dez anos, até ter sua morte anunciada pelos deuses. A partir de então reiniciou seus deslocamentos, indo para Mato Preto e posteriormente para Mbiguaçú sem a companhia da esposa, que assumiu a liderança política da família extensa.

Érica Ywá da Silva, sua segunda esposa, é uma pessoa de destaque neste grupo social. Liderança familiar fundamental, Érica não é *cunhá karai*. Seu papel de liderança envolve tomadas de decisão política e de relações cotidianas entre as famílias. Os três casamentos de Érica costuraram relações de parentesco entre vários grupos familiares. Seus seis filhos são lideranças familiares fortes e arrebanham-se em torno da mãe. Estruturaram as famílias nucleares que, por sua vez, formam a grande família extensa que reúne as cerca de 70 pessoas da aldeia de Mato Preto e da antiga Cacique Doble.

Ela é figura central no tocante às orientações sobre decisões e comportamentos dos mais jovens da aldeia. As funções de coesão e de orientação política eram compartilhadas com seu marido, Eduardo, contudo Érica demonstrava ter proeminência nas tomadas de decisão em certos assuntos. Na nova aldeia, Mato Preto, Érica é a pessoa chave na articulação entre os grupos domésticos dentro da família extensa que compõe o grupo. Contudo, apesar de todos possuírem laços de parentesco muito estreitos entre si, a ausência de Eduardo evidencia novamente os pontos de fissura na coesão social da família extensa referida.

Sua posição dentro da família extensa que compõe a aldeia indica em parte a razão de seu prestígio. Matriarca doce com as crianças, netos e bisnetos, Érica é discretamente enérgica com seus filhos. Sua autoridade é patente. Seus genros e noras se desdobram em agradá-la com pequenos mimos

e homenagens. Ela é mãe do atual cacique, Joel Pereira e seus filhos, filhas e genros mais velhos, como Terezinha Pereira, Darci da Silva, Sanico Pereira auxiliam na função de solução de problemas políticos na aldeia. Seus dois ex-maridos são irmãos. Ernesto e Mário são os pais de seus 6 filhos.

Os casamentos de Érica, que envolvem levirato e um "casamento de velhos" indicam práticas recorrentes entre famílias de xamãs. Os arranjos matrimoniais praticados por seus filhos igualmente trazem elementos que estimulam reflexões sobre os temas de matrilocalidade, de casamentos sororais e entre *siblings* recolocando o lugar feminino nestas práticas.

O casamento de Eduardo e Érica foi declaradamente uma estratégia de coesão do grupo que compunha Cacique Doble. Eduardo tinha muita influência sobre as pessoas do grupo. Nenhuma decisão da vida pessoal ou política, por mais simples que fosse, era tomada por seus netos e pelos mais jovens da aldeia, sem antes ouvir a opinião do "tcheramoi" (avô) Eduardo. Ele incorpora o termo *Nhanderu*, que muitos Mbyá usam para referir-se aos velhos que acumulam as categorias de *tcheramoi* (progenitor de família extensa), liderança política e *karai*. É costume entre os Guarani que as pessoas casem-se mesmo em idade avançada, para "não viverem sozinhos", como eles dizem. Mas neste caso, interesses maiores estavam em jogo, e esta costura política teve sucesso. O casamento dos dois velhos foi um evento de *ayvu porã*. Foi uma ação ritual que, neste caso, teve explícitas intencionalidades políticas. As cerimônias rituais que envolveram o enlace eram discursos que reforçavam a necessidade de união do grupo e de respeito aos laços de parentesco que conectavam as famílias. A aldeia passava por sérios problemas de subsistência, em parte por conflitos interétnicos com os Kaingang. Uma crise interna bastante grave se instaurou e a aldeia poderia ter se dividido em duas, pois um grupo, que representava cerca de 40% da população, planejava deixar a aldeia e deslocar-se para a aldeia de Cantagalo, litoral de RS. A união dos velhos

empoderou a liderança política que estava se firmando, Joel Pereira, e uniu novamente o grupo. Joel Pereira é filho de Érica e *amyminõ* (neto) de Eduardo (a tia-avó paterna de Joel, Ernestinha, foi a primeira esposa de Eduardo). O casamento de Eduardo e Érica reativou algumas relações de reciprocidade baseadas no parentesco, estabilizou o conflito social interno, evitou a cisão da aldeia e garantiu maior coesão social ao grupo.

Quando do casamento de Eduardo e Érica, fazia vários anos que ela estava separada de seu segundo marido, Mário Pereira. Seu primeiro marido foi Ernesto Kuaräy Pereira.

Abaixo temos fotos de Eduardo Karai Guaçú Martins e de sua segunda esposa, Érica Ywá da Silva:



Foto 1



Foto 2

Nas fotos 1 e 2 temos imagens externa e interna da casa de Eduardo e Érica, em Cacique Doble. Abaixo (foto 3) Eduardo fumando seu cachimbo *petynguá* cercado por seus bisnetos, o que costumava fazer nos fins de tarde, quando as crianças se reuniam ao redor dele para que contasse histórias do passado. Na foto 4, Eduardo diante da casa de seu neto. Fotografias tiradas por Flávia Cristina de Mello, em Cacique Doble, agosto de 2000, arquivo de fotos da pesquisa desenvolvida durante trabalho de mestrado (Mello, 2001).

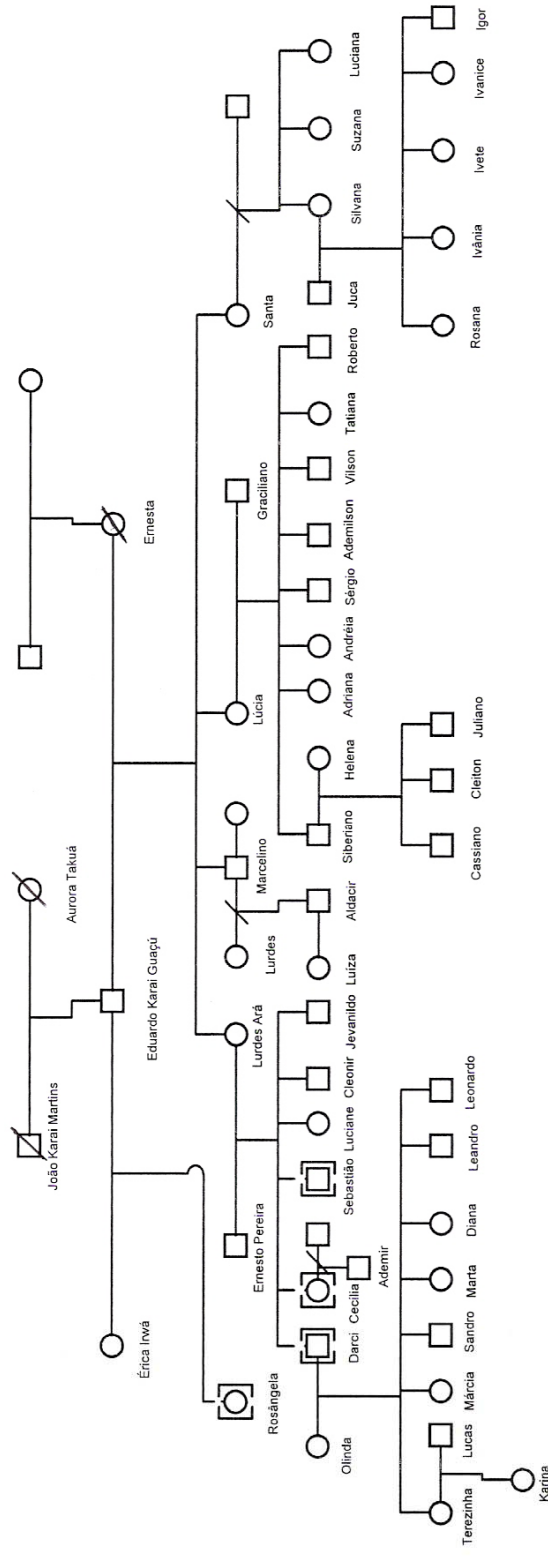


Foto 3 - Eduardo fumando seu *petynguá* enquanto contava histórias para as crianças



Foto 4 - Eduardo e seus netos

Família extensa de Eduardo Karai Guaçu Martins



- Legenda**
- mulher
 - homem
 - ⊘ pessoa falecida
 - ◻ pessoa adotada
 - casamento
 - separação
 - ◊ filiação

Como descrito no capítulo I, o falecimento de Karai Guaçú foi para sua família extensa e toda a rede de “aldeias irmãs” uma perda inenarrável. Sua figura tinha grande importância social, política, religiosa. Ele reunia características raras de serem concentradas em uma mesma pessoa, além de ter atingido uma longevidade que o fazia famoso entre as aldeias. Ele era uma liderança espiritual, rezador e cantor respeitado e o mais competente curador Guarani entre várias aldeias. Era conhecedor de muitas coisas sobre os mundos, e suas narrativas são repetidas por seus filhos, netos e bisnetos, exaltadas como um precioso legado.

O nome *Karai Guaçú* indica que ele atingiu um dos mais altos graus de poder xamânico dentro da cosmologia Guarani, condição raramente alcançada nos tempos atuais. Este nome indica que seu portador é capaz de acionar poderes raros a um *karai* humano e certas ações de Eduardo eram consideradas sobre-humanas por todos. Além disso, apesar de quase cego pela idade, ele tinha uma percepção aguçada do que acontecia ao seu redor, o que era interpretado como sendo reflexo de seu *status* de *nhanderu*.

Os arranjos que cercaram sua morte retratam este seu lugar na sociedade. Para seus descendentes e sua clientela xamânica, a partir do momento que ele predisse sua morte e passou a orientar providências para preparar “seus filhinhos”¹⁰ para sua ausência, houve comoção geral. Várias pessoas e mesmo aldeias mobilizaram-se para tais preparativos. Filhos, netos, bisnetos e tataranetos de outras aldeias eram chamados por ele. Estas visitas duraram vários meses e eram situações solenes, onde cada um era recebido particularmente na *opy* (que passou a ser a residência de Eduardo). Eduardo rezava e benzia o visitante, em alguns casos, lhes dava mais um nome, e legava-lhe incumbências ligadas ao funeral ou ao desempenho de tarefas herdadas do *tcheramoi ymã* (antigo avô).

¹⁰ Ele costumava dizer: “*Apy aekuery'mã tche ray í*, aqui são todos meus filhinhos”

Depois de todas estas visitas concluídas e da ocorrência dos eventos funestos narrados no início do texto (refiro-me ao falecimento de Mário Pereira e ao incêndio na casa de Graciliano Moreira e Lúcia Martins), Eduardo organizou o abandono da aldeia de Cacique Doble e a retomada de Mato Preto. Como todo movimento migratório de vulto, o seu projeto passou a ser o projeto de um grupo social muito maior do que o que coabitava com ele. De Cantagalo (litoral do RS) a Mbiguaçú (litoral de SC) várias aldeias passaram a dar suporte à retomada de Mato Preto. Os velhos de outras aldeias, ao saberem do projeto e da situação de Eduardo, deslocavam-se para aconselhar os mais jovens. As comunidades de várias aldeias reuniram dinheiro, incrementaram as vendas de artesanato e de animais para dar suporte financeiro ao projeto. E finalmente, quando Mato Preto já estava ocupada, casas construídas, crianças acostumadas ao novo lugar, e Eduardo decidiu ir buscar o local onde seria sepultado, muitos visitaram Mbiguaçú em busca de fortalecimento espiritual e para vislumbrar o "portal" que conduziria Eduardo pelo mar até *yvy dju*. A morte do xamã e a reestruturação social do grupo, as sucessões das funções desempenhadas pelo falecido foram eventos marcantes de meu trabalho de campo. A disputa pela herança de seus poderes envolveu tacitamente seu último deslocamento: Sua ida a Mbiguaçú. E continua latente na disputa pela família de sua filha Lúcia Martins. Lúcia e Graciliano Moreira estão em Mbiguaçú desde então, mas são esperados por seus parentes em Mato Preto.

Falemos um pouco dos sucessores xamânicos de Eduardo, sua filha e genro Lurdes Martins e Ernesto Pereira e dos outros dois *karaikuery*, aos quais Eduardo se reuniu nos últimos dias de vida, Alcindo Moreira e Rosa Pereira:

3.2 Lurdes Ara Martins e Ernesto Kuaray Pereira

Lurdes Ará é a única dos filhos de Eduardo Karai Guaçú a também dedicar-se às funções xamânicas. Ela é *cunhá karai*, especializada nas funções de *cunhá karai oporaíva* (cantora) e *cunhá karai nhe'engaraí opyguá* (rezadora "forte"¹¹). As especificidades de sua atuação xamânica vêm em complementaridade às funções desempenhadas por seu pai e por seu marido Ernesto Kuaray Pereira, exímios *Karai nhe'eoikó* (curadores). Lurdes trabalha junto com curadores desde o início de seu desenvolvimento xamânico. Uma *cunhá karai oporaíva* recebe músicas com várias funções xamânicas de curas. Através de seus sonhos, os deuses enviam músicas que curam doenças que estão atingindo alguém próximo e ela apresenta a performance desta música na *opy* durante as *opyredjaikeawã* (rituais noturnos).

O aprendizado xamânico de Lurdes não prescindiu de muitas viagens. Seu aprendizado e sua atuação xamânicas são baseados nos sonhos, mensagens e inspirações que ela recebe das músicas que os *nhanderukuery* (deuses) a enviam. Estas inspirações são recebidas nos sonhos e durante os rituais, mas podem vir aos ouvidos de repente, "como uma rajada de vento", descreve ela. A música têm papel fundamental em seu aprendizado e os instrumentos musicais são para a ela e sua família nuclear, objetos de poder e proteção.

Lurdes também registra o grande sofrimento que passou na juventude como sendo momento crucial na sua iniciação como *cunhá karai*. Ela enviuvou muito moça, durante a gravidez de seu segundo filho. Seu pai estava em uma longa viagem, seu irmão já havia se casado e suas irmãs mais novas eram solteiras. Seu marido provia o grupo familiar com o trabalho masculino e ela tinha com ele uma vida muito boa. A dor daqueles dias a deixou transtornada

¹¹ Como vimos no capítulo anterior, *cunhá karai nhe'engaraí opyguá* é o título conferido à mulheres rezadoras especialistas, que coordenam os rituais da *opy* (detentoras de maior poder e mais sabedoria).

espiritualmente e sentiu-se fraca e desamparada sem o pai. Poucos meses depois, teve um parto complicado, no qual ela e o bebê quase morreram e seu filho ficou com seqüelas que até hoje o acompanha.

Deste evento em diante, Lurdes afirma ter passado a rezar "com muita força" para ter de volta sua força e saúde, para cuidar de si mesma e de sua família. Naquela época, morava em Cacique Doble uma *cunhá karai* muito sábia, a *tchedjuaryi* Júlia Moreira, que a introduziu nas técnicas de *adjaputchiaká* (concentração nas "rezas"), que elevam o espírito das dores carnis e reconectam com as forças dos *nhanderukuery*. Lurdes relembra: "aquela velhinha me aconselhou muito. Todos os dias ela falava para mim como eu tinha que fazer, cuidar do meu filhinho, não chorar mais. Se não fosse ela, eu e meu filho não estaríamos mais aqui!".

Com a orientação de Júlia, Lurdes conseguiu aprimorar seus sonhos, teve força para "lutar" por seus dois pequenos filhos. Ela repetidas vezes afirmou que teria morrido se não conseguisse tornar-se *cunhá karai*, pois era preciso muita força para superar o sofrimento pelo qual passou. Quando seu pai retornou de viagem encontrou a ela, seus filhos, sua mãe e suas irmãs, todos com saúde, refeitos do golpe.

Alguns anos depois, Lurdes casou-se com seu primo materno (paralelo), Ernesto Kuaray Pereira, por quem sempre teve muita amizade, desde criança. Ernesto havia se separado de sua primeira esposa, Érica Ywá da Silva, alguns anos antes e com quem teve quatro filhos.

O casamento de Lurdes e Ernesto é considerado por eles e por sua família como sendo uma união harmoniosa. É o segundo casamento de ambos e eles orgulham-se e repetem com freqüência, como já vi alguns outros casais de velhos fazer, que tiveram sorte e sabedoria em encontrar a união ideal e longa. São extremamente bem humorados, falantes e extrovertidos, o que contrasta com a seriedade e "braveza" de algumas pessoas de sua faixa etária. Sua

clientela xamânica de fora da aldeia inclui os Kaingang e não-indígenas que tornam-se seus "compadres"¹², muitos deles conhecidos nos bailes de vanerão regionais, que o casal frequenta animadamente. A disposição e alegria do casal de "antigos" é citado aos jovens por seus pais como exemplo de diversão "boa", pois eles nunca se desentendem por ciúmes, ficam em harmonia com os Kaingang e *djuruá* e não consomem bebida alcoólica.

Do casamento de Lurdes e Ernesto nasceram três filhos, Luciana Ywá, Cleomir Karai e Gevanildo Karai. Lurdes afirma que sua primeira filha com Ernesto é muito "forte": *"Ela já nasceu com piá guatchú. Coitadinha. Quando nasceu já olhou para tudo mundo, não chorou. Ela já conhecia aqui, né? Voltou para ajudar."*¹³

Luciana acompanha os pais nos rituais e auxilia as lideranças da aldeia, escrevendo cartas, lendo documentos, acompanhando as reuniões onde se discutem questões políticas internas e externas. Desde seu nascimento até sua puberdade, seus pais tiveram todos os cuidados necessários com seu desenvolvimento espiritual. Casais de *karaikuery* nem sempre recebem filhos com *nhe'é* que já esteve neste mundo. É uma grande dádiva, mas também uma grande responsabilidade, pois exige conduta mais ascética e dura por parte dos *karaikuery*. Isso acontece para ajudar aquela família a evoluir espiritualmente.

¹² O compadrio é uma das formas de aliança que alguns Guarani estabelecem com não-indígenas. Apesar da maioria absoluta das crianças Guarani não serem batizadas, a partir dos trabalhos do Frei Gilceu na aldeia de Cacique Doble, as famílias Guarani passaram a travar relações com casais ligados à pastoral da criança, que apadrinharam crianças e convenceram seus pais a batizá-las. Ernesto e Lurdes, apesar de não terem batizado seus filhos, possuem vários "compadres e comadres", que são assim considerados por virem visitar e trazer dádivas a eles e a seus filhos, geralmente buscando benzimentos.

¹³ O fato de um bebê não chorar quando nasce é considerado como sinal de força do *nhe'é* que formará a criança. Os pais precisam ter atenção redobrada com suas condutas, pois aquele *nhe'é* os observará com muito mais intensidade.

Abaixo, Lurdes Ará Martins fumando seu cachimbo *petynguá* e Ernesto Kuaray Pereira mostrando um filhote de ave que ele estava curando.



Foto 5 - Lurdes Ará Martins.
Cacique Doble, 2000.

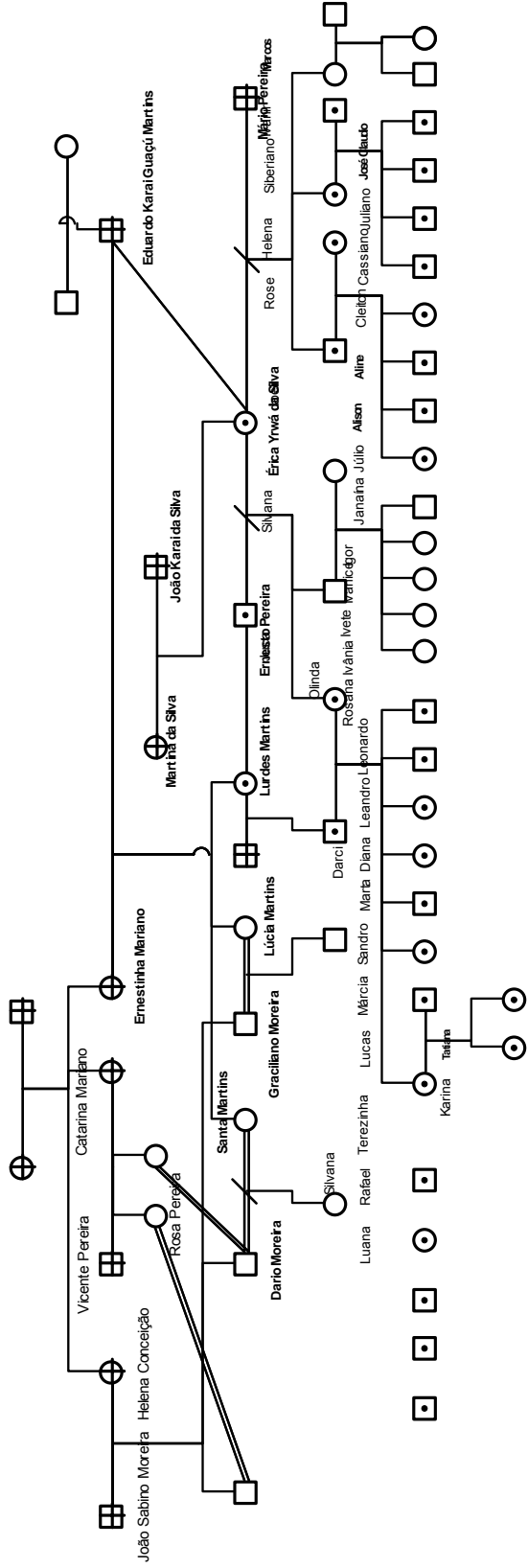


Foto 6 - Ernesto Kuaray Pereira.
Mato Preto, 2004.

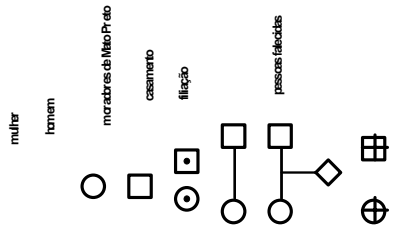


Foto 7 - Lurdes e Ernesto (centro) e parte de sua família. À esquerda de Lurdes, João Maria e Pedrinho Mariano, tios dela e de Ernesto. À sua direita: Ernesto, Luana, Sanico (com sua filha Érica, no colo) e Darci. Mato Preto, 2004.

Genealogia da família de Lurdes Ará Martins



Legenda



Lurdes e Ernesto trabalharam com Eduardo por muitos anos, tanto nas rezas, quanto nas curas. Com o falecimento de Eduardo, o casal acumulou todas as funções xamânicas necessárias a uma aldeia. Segundo palavras de Ernesto:

"Eu é que trabalho com remédio de erva do mato agora, na minha língua poã guatchú (...) E o falecido sogro (Eduardo) que me passou isso, eu ajudava ele a fazer remédio de todos. Às vezes até um branco vinha de fora pedindo remédio e ele trazia tudo pronto o remédio, depois era só cozinhar, depois arrumar num litro, e assim fui aprendendo com ele também. Então, isso aprendi e também uma parte em Deus, e se uma pessoa está doente, eu faço meu trabalho de noite. Por isso tô aqui, trabalhando com a minha gente. Agora que faltou o velho para nós, é só eu e a mulher que temos que cuidar da nossa gente.

Então eu faço meu trabalho de noite, com a reza nossa dos antigos, nossa reza em Guarani, isso aí eu não esqueço. (...) Até alguma parte o sogro Eduardo me repartiu do trabalho dele, por isso tô trabalhando. Solito, mas tô trabalhando. Eu precisava uma companhia comigo, mas... e tomara que o Graciliano volte¹⁴ pra junto de nós aqui, porque ele trabalhava junto comigo, é, o Graciliano trabalhava comigo.

Solito para curar é difícil, aí precisa da força dos espíritos das crianças junto. A sorte é que as crianças estão me reforçando! Senão uma pessoa só não vence também! Tem uma parte numa doença que a gente tem, que não é só doença, né. Tem uma parte que é o mal dum pessoa também, o espírito mal, que vem na gente, né. É perigoso também. E qual é o Deus que vai ensinar isso aí, a gente tem que saber tudo isso. Então uma parte eu

¹⁴ Graciliano Moreira, irmão mais novo de Alcindo, ora vive em Mbiguaçu. Ele também é *karai* e está fazendo o tratamento de fortalecimento do *nhe'e*. Há uma certa "disputa" entre os dois grupos familiares pela família de Graciliano Moreira e Lúcia Martins. A escolha do casal e seus filhos por Mbiguaçu criou vínculos sociais quase imediatos: Adriana e Andréia, as duas filhas mulheres mais velhas, não tinham cônjuges potenciais no grupo familiar que forma a aldeia de Mato Preto. Adriana já foi casada com um Kaingang e Andréia é mãe solteira de um menino. As duas moravam com os pais. Em Mbiguaçu ambas se casaram e estabeleceram redes sociais que favorecem seu grupo familiar, tanto da perspectiva das relações produtivas, quanto de valorização do papel xamânico e clientela de seu pai.

trabalho pro estudo do Deus. Então *Nhanderu* manda *arandú* na idéia, e eu trabalho. Então, o que reforça nós também são os mais velhos, os mais velhos, com boa atenção de explicação deles aí. E não é só por parte deles que vem, é por parte dos *Nhanderukuery* que sempre mandam pra vim com reforço, pra dar explicação dessa história com eles, que estão vindo. Isso eles que mandam, e eu de minha parte, é que tô chamando pra eles virem. Então eles vêm, contentes com nós aqui, que, se estamos rezando, estamos cantando, se lembrando lá de cima. Por isso que eu faço o meu trabalho!

Ernesto Kuaray Pereira teve um aprendizado voltado para a cura. Desde jovem ele buscou aprender sobre plantas e remédios, *poã guatchú*, a força de espírito para enfrentar as doenças e sobre as rezas sagradas. Os *karaikuery* mais velhos ensinaram a ele muitas coisas "sobre o mato".

"Quando eu era criança, aprendi muito com o finado meu tio, o finado João Sabino (pai de Alcindo). Esse faleceu também, mas ele era muito sabedor demais de erva do mato! Eu trabalhei junto com ele, pra eu aprender um pouco. Ele gostava muito de mim, aquele meu tio, e eu era muito curioso. Onde ele ia, eu ia. Andava pelos matos, dormia embaixo de árvore, enxergava com ele os espíritos das plantas que brilham de noite, tudo isso eu fazia! Não aprendi tudo, mas aprendi uma parte (...)"

A falecida *cunhá karai* Julia Moreira também participou do processo de aprendizado xamânico de Ernesto, que descreve algumas das potencialidades xamânicas dela ligada à sua capacidade de transformação e de comunicação com animais:

"A finada Velha Júlia me ensinou muita coisa. Ela era mulher do mato. Diz que virava onça. Não era onça ruim, virava onça boa, pedia pros parentes não atacar seu povo. E pode ver, quanto esses velhos andavam no mato, nunca acontecia nada. É, a senhora veja bem! Porque o bicho ensina a gente também. (...) Como é que os bichos vivem? O bicho não pode cozinhar,

ele não tem faca, então o que é que eles fazem, os bichinhos? Então, o porco-do-mato, ele ensina muito remédio. Ele tem uma presa desse tamanho assim, ele chega ali na cabriúva e mete-lhe o dente, aquela presa, risca toda ela. Então ali ele pega umas lasquinhas, mastiga, engole, aquele é o remédio dele. E daí todos os bichinhos vão atrás, porque ela cria aquela regina, e vai saindo aquela regina pelo pedaço que ta golpeado pelo porco-do-mato, e tudo quanto é bichinho vem se esfregar ali. E lambar. Então, vai o veado, o tatu, o cateto, o quati, até o quati coitadinho, que é o mais perseguido, fica o pelo dele onde ele andou lambendo.

Em sua infância Ernesto viajou muito. Ele relembra: "A minha querência era Nonoai. Nasci lá, cheguei a conhecer lá. É, naquela época os Guarani não paravam, ficavam um ano ou dois e depois vão noutro... Daqui diz que eles foram pra Araçai e de lá fizeram a volta de novo lá pro tal de Rio Pesqueiro que dizem lá. Lá tinha uma terra que era do Estado, e até eu também estive lá. E de lá fizemos a volta e viemos vindo de novo, sabe que naquele tempo os antigos não param. Sempre até eu dizia pras minhas irmãs: 'Por que é que o pai da gente não pára nos lugares?' Sempre os velhos, onde iam, eles nos carregavam, e a gente ia tudo juntinho. Agora os novos já estão se lembrando pra ver se paravam. Eles são mais estudados, tão vendo mais pro lado dos djuruá. E também, no tempo dos antigos, não tinha que ter essa preocupação porque tinha muita terra. Hoje tem que pensar isso porque o mato tá acabando..."

Filho de Catarina Mariano e Vicente Karai Okendá Pereira, Ernesto faz parte do grupo de irmãos do *sibling* Pereira da 1ª geração. Seus pais valorizavam muito as antigas tradições sociais Guarani e criou os filhos dentro destas regras "sagradas". Os precoces casamentos de seus filhos refletem isso: Três das irmãs Pereira (Rosa, Zélia e Doralina) casam-se com três irmãos

Moreira (Alcindo, Graciliano e Dário). Ernesto e seu irmão, Mário, casaram-se com a mesma mulher, Érica Ywá da Silva, e seus dois casamentos são exemplares para o estudo de caso realizado: o primeiro casamento envolvia levirato e o segundo, casamento entre irmãos terminológicos. Os arranjos matrimoniais, as freqüentes viagens e o aprendizado xamânico mostram-se intimamente relacionados na percepção de Ernesto sobre sua infância e juventude.

A música é outro elemento que ele considera fundamental em seu "trabalho". Assim como para Lurdes, a música tem importância central no cotidiano. Ambos são *karai oporaiva* (cantores) e em sua casa sempre tem alguém cantando. Os instrumentos musicais são companheiros inseparáveis. Ernesto carrega seu *mbaracá mirim* (violão) por toda parte. As músicas para ele são "rezos" e ele as recebe em sonhos. Contudo, suas músicas não são da mesma natureza das músicas de sua esposa. As delas são mensagens dos deuses e espíritos que alertam sobre doenças e procedimentos curativos, e algumas vezes, sobre condutas necessárias para evitar o advento de algum mal. As deles são orações para "alegrar" aos deuses.

3.3 Alcindo Werá Tupã Moreira e Cunhá Karai Rosa Poty Djerá Pereira

Como vimos, Alcindo e Rosa, filhos de João Sabino Moreira e Helena Conceição Mariano e Catarina Mariano e Vicente Pereira, cresceram acompanhando os mais velhos em suas viagens, onde iniciaram seus aprendizados xamânicos. O aprendizado xamânico de Alcindo e Rosa, assim como Ernesto, iniciou-se com a *cunhá karai* Júlia Moreira, que liderava o grupo em seus deslocamentos. Ela ensinou as ciências das plantas do mato para João Sabino, um de seus mais poderosos aprendizes, e os meninos Alcindo e Ernesto

acompanhavam os rituais e coletas das *poá guatchú*. Para Rosa ela ensinava sobre a "sabedoria das mulheres antigas", conhecimentos sobre crianças, *nhe'e*, plantas e animais, os *nhanderukuery* que protegem as mulheres etc. Rosa hoje é uma das *cunhá karai* que detem maior "sabedoria das mulheres antigas", segundo Lurdes e Ernesto.

Quando Júlia morreu o grupo passou por uma cisão. Alcindo e Rosa continuaram com os "velhos". "Porque ali, a finada minha avó, bisavó, ela que mandava nós, não tem? Fazia a roça, tem que fazer isto, *reipotá temitj* (...) como ia ser. Como é que o parto ia ser. Então, ela que ficava dominando. A gente sabe disso, né? A mesma coisa que se a sra não compreender desde o começo, nunca mais. Não é verdade? Então, desde o começo, a gente tem que ver como é que faz. Então aí, essa velhinha aí (Júlia) ela dominava tudo nós, iluminava tudo nós, e faleceu. Aí, do lado dela (Rosa), do lado meu, o pai, a mãe disse: "Olha, nós vamos andar mais pro mundo afora, só ficar ali já não dá". Então, nós dois se combinava. Nós deveria acompanhar aqueles velhinhos onde é que eles vão? Então eu digo (para Rosa): "A sra que vê. Se a sra disser: 'Não dá, não posso', então ficamos por aqui" (...) [Rosa: É.] Aí ela me disse: "Eu acho que dá". E então saímos. (...) "Por lado da parte minha, a mãe e o pai, por parte dela também queria sair, porque a nossa avó tinha morrido, eu sei que então, pelo menos, você conhece mais um pedacinho.

O casamento vitalício do casal, exemplo relativamente raro, foi arranjado por seus pais quando Rosa e Alcindo eram crianças. Como já vimos, eles são primos paralelos, assim como Lurdes Ará Martins e Ernesto Kuaray Pereira. A mãe de Rosa, Catarina é prima paralela por parte de mãe de Helena Conceição. Dentro da terminologia Guarani, Catarina é *rike* de Helena, portanto seus filhos estão na categoria de irmãos. Alcindo e Rosa reconhecem que são parentes muito próximos. Alcindo, em um dos relatos que me fez há alguns anos, disse que seus sogros foram seus "pais verdadeiros", pois antes de se

casar com Rosa, ele havia sido adotado como filho por seus sogros (os quais chamava de pai e mãe) para se casar com Rosa. Os antigos criavam os filhos "de casalzinhos", segundo Alcindo. Quando se combinavam, se casavam.

Este tipo de casamento arranjado pelos pais parece ter tido ocorrência freqüente nas gerações anteriores. Contudo, apesar de muito precocemente definido, havia uma agência muito grande por parte dos jovens, que eram analisados em sua convivência.

No caso de Alcindo e Rosa, o arranjo matrimonial entre os pais das crianças foi amplo. Alcindo e seus dois irmãos menores foram morar com os futuros sogros ainda meninos em idade impúbere. O casamento de Alcindo e Rosa, o primeiro dos três casamentos que acontecerem entre estes dois grupos de irmãos, só veio a se consumar muitos anos depois. Vicente e Catarina promoveram as uniões de seus filhos seguindo orientações de Júlia. Como já vimos, as três filhas mulheres (Rosa, Zélia e Doralina) casaram-se com três irmãos, os filhos de Helena (Alcindo, Graciliano e Dário). (Graciliano casou-se com Zélia, com quem teve uma filha e depois separou-se e Dário casou-se com Doralina, com que teve quatro filhos e vivem juntos até hoje. Os dois homens, Mário e Ernesto, casaram a mesma mulher, Érica). Em tom de galhofa Alcindo relembra que o começo do casamento foi difícil e que Rosa o "fazia sofrer", porque era muito bonita, e por ser mais velha que ele, era "muito namorada" pelos outros rapazes, que achavam que ele era "bobo ainda" e queriam "tomá-la" dele. Ele diz que sofria muito, temendo que ela se apaixonasse por outro e desistisse do casamento com ele. Rosa respondeu dizendo que ele é que dava trabalho a ela, que desde pequena "cuidava" dele, que segundo ela, "nunca parava".

Por algumas vezes abordei com eles o tema do incesto, sendo eles tão eloqüentes em falar de seu casamento. Tema muito delicado, que provoca grande constrangimento nas pessoas em geral, com eles, conversava

tranquilamente sobre exemplos de uniões e quando um casamento era ou não considerado incesto. Talvez por serem mais velhos, por já conhecerem há algum tempo a mim e a minha curiosidade esquisita, ou talvez por serem eles os que falam sobre todos os assuntos, este tema foi encarado com naturalidade. Numa dessas conversas perguntei a Rosa (Alcindo estava ao lado) por que o casamento dela não havia sido proibido, ao contrário, estimulado por seus pais, se ela era *Alcindorendy* (irmã mais velha de Alcindo), uma vez que um casamento entre dois jovens que estavam na mesma categoria de irmãos que eles havia sido desaconselhado há algum tempo atrás. Alcindo respondeu por ela, me olhando balançando a cabeça negativamente, falando em português: "A mesma coisa, não tem? Se os velhos já sabem que não vai dar certo, então é porque já ouviram também. Já vem dito lá de cima que não funciona. Ah, se o velho diz: Assim vai dar bem, e o caszinho vai vivendo bem, então é para a vida inteira. Não vê eu e esta velha aqui?"

As categorias incestuosas, ao que parece, têm uma faixa de negociação no que diz respeito ao casamento entre consangüíneos de mesma geração. E a atuação dos xamãs é fundamental para garantir a efetivação de alianças seguras nesta faixa limite. Os dois casamentos dos xamãs, irmãos classificatórios, não só são socialmente aceitos, como "agradou aos deuses". Prova disso é que Rosa e Alcindo também receberam de volta um *nhe'e* que já esteve neste mundo. O *nhe'é* de Karai Okendá, um dos filhos do casal, veio mandado do mundo onde está o *nhe'e* do pai de Rosa. Este nascimento, num momento crítico da vida da família, que estava sendo expulsa de uma das aldeias em que viviam, forçaram Rosa e Alcindo a um movimento migratório, iniciando seu deslocamento em direção ao litoral. O pai de Rosa reconheceu em sonho o *nhe'e* do menino, e ele vem sendo preparado para suceder o pai nas atividades xamânicas ligadas à cura. Do nascimento deste filho em diante, eles avaliam que seus poderes aumentaram de forma significativa.

A complementaridade xamânica de Alcindo e Rosa é uma das razões do alto desenvolvimento de poder que eles atingiram. Ambos podem curar, mas, em geral, trabalham juntos, na *opÿ*. Rosa promove curas e benzimentos mais simples durante o dia, fora da *opÿ*, em crianças, que são levadas a ela pelas mães ou avós. Esta cura é menos ritualizada e consiste numa investigação detida sobre o corpinho do bebê, seguido de uma reza e defumação com o *petynguá*. O bebê é segurado próximo ao fogo de chão e despido completamente. Rosa examina o corpo todo, apalpando e olhando, primeiro os braços e pernas, e por fim olhando longamente para o abdômen e as costas. Algumas vezes orienta sua filha mais velha, Sonia, a buscar alguma erva em seu herbário, que fica ao lado da *opÿ* e aplica emplastos de folhas maceradas na parte onde está a doença. Quando a criança tem febre, Rosa aplica também emplasto de *peperi* (erva com muitas propriedades curativas e cheiro muito forte) na testa. O benzimento consiste em soprar fumaça do *petynguá* sobre a parte afetada pela doença e a declamação de *ayvu porã*. Em alguns casos, Rosa dirige a palavra diretamente para o *nhe'e* da criança, falando com voz doce, olhando o bebê nos olhos. Ela ministra chá feito de infusão de ervas distintas e a mãe da criança leva algumas ervas com a orientação de servir a infusão à criança e as vezes a si mesma. Se a doença persiste, o bebê é levado à noite para a *opÿ*, onde será benzido novamente.

Alcindo cura preferencialmente na *opÿ*, sempre acompanhado por Rosa, que fica "protegendo-o". Seu poder o permite circular pelos mais distintos ambientes e "voltar", como descreve seu filho caçula. Ele é um poderoso viajante, pode ir a ambientes que outros não poderiam, pois seriam corrompidos, contaminados ou expostos a graves perigos e doenças. Ele possui o poder de vários animais auxiliares, o que compõem suas faculdades xamânicas. O seu processo de aprendizado xamânico envolve esta capacidade

de viajar. O filho caçula¹⁵ de Alcindo e Rosa é *yvyraidjá*, passa por um processo de aprendizado xamânico com seus pais e reflete sobre os poderes do pai: "Meu pai sempre conta que existem planetas que são superiores a esse planeta. E a consciência, a sabedoria do meu pai vem através de lá. Quando ele fala que existe outro planeta, com certeza que ele já veio de lá, está sempre indo. Porque um karai, às vezes, vive na terra, às vezes ele não está na terra. É as duas coisas ao mesmo tempo. Então ele fala isso porque ele tem consciência do que existe mesmo.

Eu creio que algum dia o cientista possa descobrir também essa realidade. Eu vi num jornal que todas as estrelas que aparecem no céu são as mesmas estrelas, mas na verdade existem bilhões de estrelas que não foram descobertas ainda pelo djuruá. Os cientistas falam que existe um buraco negro, que existe lá no céu. Eu acho que, pra mim, a minha consciência, que aquele é o portal pra outro planeta. Então eu sempre falo isso pra mim mesmo, se eu conseguir aprender mais, com certeza eu chego lá. Se eu vejo uma parede aqui na minha frente, eu enxergo. Se eu quiser ver do outro lado da parede com certeza não é através do meu olhar, é através do meu espírito. Então é dessa forma que os pajés enxergam, sempre enxergam dessa forma. Por isso que eles conseguem interpretar sua vida e ao mesmo tempo ensinar você, como e pra onde ir, seguir seu caminho. Assim é o meu pai, ele pode enxergar, não com os olhos dele, mas com o espírito. Ele conversa com os *nhanderukuery*. Tudo neste mundo, para um *nhanderu*, é uma simples bolinha de gude, ele pode ver até lá no meio, e a gente tá dentro dela. E a gente não consegue enxergar, porque às vezes a nossa mente é tão fraca, nossos olhos não conseguem enxergar aquilo que é preciso ver. A mesma coisa o olhar de um karai. Como se diz em muita lenda guarani, existem vários tipos de animais que ajudam os *karaikuery*. Um deles é a águia. A águia enxerga muito mais do que a gente, então um karai consegue

¹⁵ Para uma entrevista biográfica com Vanderlei Karai Djerá Poty Djú ver "Entrevista com Vanderlei Karai Djerá Moreira", no site "biografias de líderes indígenas" (www.nessi.ufsc.br/entrevistas).

enxergar através dela. Que a águia é uma ave sagrada, muito sagrada. Então, o pajé, ele consegue ver isso, através dela. Meu pai enxerga assim, através do seu olhar, através de um animal sagrado. Que existe também lá no céu, existe tanto aqui na terra quanto lá no céu esses animais. São muito sagrados, são *karai* esses animais que existem aqui no planeta terra, neste mundo *yvy va'i*, são o grande *karai*. Só pro nosso ver, pro nosso olhar, que é um animal. Parece que as vezes muitas pessoas falam que o animal é irracional. Na verdade são mais inteligentes do que a gente. O animal também tem espírito, tem a consciência.

Alcindo viaja muito, sempre acompanhado por Rosa. Viaja para realizar rituais de cura, e para participar de rituais de outros xamãs. Sua grande capacidade de inovação é subsidiada por sua abertura a novas experiências e contatos com outros xamãs não-Guarani. Entre seus companheiros xamãs, que também o visitam em seus rituais, presenciei em Mbiguaçu o encontro de dois xamãs de renome internacional no contexto xamânico indígena, Aurélio Díaz Tekpankalli (xamã Ashaninka, que difunde o uso da Ayahuasca ou *kamarampi*, como é chamada na língua Ashaninka, família lingüística Arauk) e Sapaim Manauca Kamayurá (xamã Kamayurá, de poder amplamente reconhecido no contexto xinguano, perito em "pajelanças" - rituais de cura interétnicas), por exemplo. Ambos atualizam Alcindo sobre o contexto xamânico amazônico e participam ativamente dos rituais de *opyredjaikewã* promovidos por Alcindo. As visitas propiciam também intensas trocas de presentes, na maioria dos casos, plantas e objetos de poder. Nestes encontros que acompanhei, ele presenteou seus visitantes com *petyngua*, *popyguá*, vários tipos de sementes, safras especiais de *pety* etc. Seus hóspedes retribuem com sementes e outros objetos de poder. O *ambá* (altar) da *opy* de Alcindo tem uma parte reservada a um tipo de relicário, onde ele guarda alguns destes presentes. Lá ele tem um cocar Kamayurá trazido por Sapaim, além de vários outros cocares que ganhou,

tem muitas imagens de animais xamânicos, como uma imagem de um grande cão, águias, corujas etc. Nas paredes, seu filho caçula fez desenhos de animais auxiliares. Ele possui também uma imagem de um índio sentado sobre os joelhos, o cacique Pena Branca, entidade muito valorizada na umbanda, e uma imagem de São Sebastião, com as feridas abertas por flechadas.

Alcindo é um xamã no estrito senso do termo. É o viajante, o tradutor, o mediador entre os vários mundos. Ele "canibaliza" e "guaraniza" elementos externos para ampliar seu poder. Sua figura exemplar tem provocado as famílias Guarani do litoral a repensarem concepções, práticas, intervenções externas, processos de aprendizado, enfim, toda uma gama de informações sobre o sistema xamânico e cosmológico Guarani. Nas últimas décadas, as preocupações cotidianas com a subsistência e a luta pela garantia das terras etc, tinham relegado à segundo plano as condutas religiosas, as atividades rituais, a preocupação com "os outros mundos". Toda a polêmica introduzida por Alcindo traz de volta ao centro das atenções diárias na vida da aldeia, os assuntos, práticas e condutas ligadas à vida ritual. Ele passou a denominar "Projeto de revalorização do karai" uma série de atividades que ele e Rosa promovem junto à associação indígena da aldeia. Desde a implantação da escola indígena na aldeia, à elaboração de um projeto de incentivo à lavouras de subsistência com alimentos da dieta "sagrada"¹⁶ e resgate das variedades de sementes do milho "nativo" Guarani, Alcindo e Rosa "trabalham" para que o "conhecimento dos antigos" não seja esquecido. O trabalho na roça e a alimentação baseada em produtos da dieta tradicional é um dos pontos mais recorrentemente apregoados por Rosa e Alcindo.

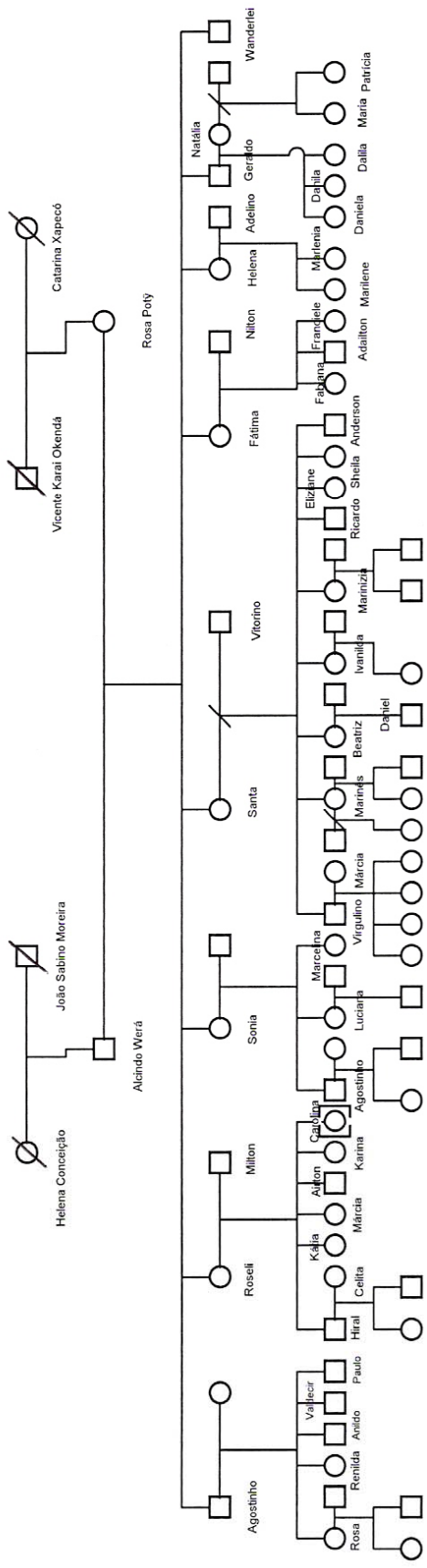
¹⁶ Projeto *Djerá Potý*, desenvolvido junto à Ong CAPI, que visava incrementar as roças coletivas e familiares, o manejo agroflorestal e a produção de viveiros de mudas de plantas nativas e de banco de sementes das plantas "sagradas" em risco de extinção. Para maiores informações ver Moreira et al. (2003).



Acima Alcindo, Rosa e crianças voltando da roça comemoram a colheita de uma mandioca enorme, com cerca de 1,20m. (Ao lado de Alcindo, sua neta Tikái, sua bisneta Djatchiuká (agachada) e de mãos dadas com Rosa, seu bisneto Werái. Mbiguaçú, 2003) Na foto abaixo o casal durante etapa do Programa de Formação de Professores Guarani do sul e sudeste do Brasil, onde participam como docentes (Governador Celso Ramos, 2005).



Família Extensa de Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Moreira



- Legenda**
- mulher
 - homem
 - ∅ pessoa falecida
 - ◻ pessoa adotada
 - casamento
 - /—□ separação
 - ◇ filiação



Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira com as suas filhas e amigos, na época em que moravam em Sangão, litoral de SC, 1985 (foto do arquivo da família).



Alcindo e Rosa com filhos e netos em Mbiguaçu, outubro de 2000.



Marcelino, Ernesto, Lurdes, João Maria, Graciliano e Lúcia (com Roberto no colo), agosto de 2000.



Alcindo Werá Moreira, Mbiguaçu, novembro de 2000.



A dança do *tchondaro*, Cacique Doble, agosto de 2000.



Geraldo Karai Okendá retirando a casca do *idjauari* (cedro) para utilização medicinal, Mbiguaçu, novembro de 2000.

CAPÍTULO V - *NHANDERUKUERY*: DEUSES, PLANOS CÓSMICOS E SEUS MÚLTIPLOS

1 Auxiliares do *Piá Guatchú*

No decorrer do texto vários elementos da cosmologia Guarani indicam quais funções os *karaikuery* desempenham para proteger seus parentes. Protetores dos humanos, os *karaikuery* comunicam-se com diferentes mundos e com diferentes seres. Nesta intensa relação de socialidade (constituída por reciprocidades positivas, negativas e por antagonismos extremos) entre os seres, os humanos constroem suas alianças através de relações de parentesco. Os *karaikuery* são humanos que possuem ligações mais próximas com os parentes de outros mundos e com eles constroem relações de aliança e reciprocidade. Os parentes não-humanos conferem poder aos *karaikuery* para que eles protejam os seus dos inimigos humanos e não-humanos. Uma classe especial de parentes corrobora com os mais fundamentais poderes de um *karai*, os *nhanderukuery* (os deuses protetores dos humanos). Através do tipo de poder que cada *nhanderukuery* possui, pode ser conferido ao *karai* seres auxiliares, os *yvyraidjá*, que serão seu *iru* (parceiro, *partenaire*), seres não-humanos que passam a fazer parte da pessoa de um *karai*. É como um *nhe'é* que todos os seres humanos (e alguns outros seres) têm, contudo, possui uma racionalidade independente, e em algumas circunstâncias, um corpo independente.

Os caminhos para travar a comunicação com outros seres e mundos são específicos: Sonhos, visões, rituais. É através deles que os *karaikuery* realizam suas "viagens" entre os mundos. Mas, por onde caminham os *karai*? Buscarei respostas a esta interrogação nas narrativas e mitos dos *Karaikuery* aqui apresentados. Uma vez que esta tese baseia-se em um estudo de caso,

registro como estes cinco *karaikuery* compreendem o *cosmos* e narram os mitos que consideram centrais. Os mitos, alguns fartamente citados na bibliografia Guarani¹⁷, serão tomados a partir de suas versões¹⁸ e embasarão algumas reflexões sobre os padrões de parentesco praticados pelos *nhanderukuery* em comparação com os padrões de parentesco praticados pelos *karaikuery*.

Como vimos, os *karaikuery* são criaturas capazes de transitar entre os distintos planos cósmicos e é esta capacidade que lhes confere poderes curativos e protetores de si mesmos e de outros seres. As *oguatá* (ato de caminhar), as viagens, as visões, os sonhos, são ações fundamentais para a aquisição e utilização dos poderes xamânicos. Para entendermos por onde caminham os *karaikuery*, onde aplicam e obtêm seus poderes precisamos entender como os Guarani concebem o universo e as coisas que nele existe. Assim, tratarei sobre os auxiliares do *piá guatchú* e do poder xamânico, dos sonhos e dos rituais, dos *nhanderukuery* e seus múltiplos, e de versões de mitos que explicitam.

¹⁷ Para refletir comparativamente sobre elementos da cosmologia que colhi entre os *karaikuery* e a literatura sobre mitos Guarani, tomo como referência inicial Nimuendajú ([1914]1987) que registrou mitos entre os Apapocuva nas primeiras décadas do século XX e Cadogan ([1954]1992) entre os Mbyá no Paraguai na década de 1950. Atualizando estes dados, Ladeira (1992) e Litaiff (1999) sobre os Mbyá do litoral sudeste do Brasil. Para os Chiripá do Paraguai reporto-me a Bartolomé (1977). Não localizei nenhum estudo recente de mitos Chiripá no Brasil.

¹⁸ As versões de Eduardo Karai Guaçú foram recuperadas por sua filha e netos em algumas oportunidades. Em uma delas, registrei uma gravação de áudio. Trago transcrição da narrativa coletiva de Lurdes Ara Martins, Siberiano Moreira, Darci da Silva e Joel Pereira.

1.1 *Yvyraidjá*- Animais e espíritos

Um *karai* atinge o ponto de alto desenvolvimento de suas potencialidades quando recebe a força de seus *yvyraidjakuery* (os animais e espíritos auxiliares). Um *yvyraidjá* manifesta-se de várias formas, ou com distintos corpos. Ele acompanha o *karai* em todos os momentos da vida, no dia-a-dia apenas observando suas condutas ou aconselhando em decisões, e durante os sonhos e os rituais interagindo com ele como um *iru*.¹⁹ A associação do *yvyraidjá* a um *iru* explicita o que as vezes aparece nas entrelinhas das narrativas sobre os seres auxiliares: Eles são parentes próximos dos *karai*. Um indício importante disso é que o nome das pessoas vai recebendo acréscimos que indicam tal parentesco cosmológico. E estes nomes estão entre os nomes irreveláveis, em muitos casos. Revelar qual os *yvyraidjá* que acompanham um *karai* pode enfraquecê-lo, torna-lo vulnerável.

A presença de um *yvyraidjá* é misteriosa. Na maioria das vezes ele é invisível, mesmo para o *karai*. Outras vezes ele é o próprio *karai*, está contido nele, como um de seus *nhe'e*. Eles são protetores, observadores, apoiadores nos processos de cura e é através deles que um *karai* acumula seus poderes xamânicos.

O animal auxiliar é na verdade um espírito que usa o corpo de animal, já que os xamãs espíritos também podem se transformar em outros seres. Alguns animais "de carne e osso" também são xamãs de seu povo, por isso possuem *nhe'e* e *yvyraidjá*, como os xamãs humanos. Usar o corpo de um animal traz uma vantagem admirável diante dos perigos da mata e dos inimigos para um *yvyraidjá*: força, visão e audição aguçadas e maior segurança em comparação à usar a forma humana. Como todos os seres que caminham por este mundo *yvy*

¹⁹ *Iru* é o termo usado para designar um amigo íntimo, um companheiro costumaz, par, dupla. É usado também para cônjuges, namorados ou amantes. Ou ainda para irmã/os ou cunhada/os muito ligados. Indica afetividade, intimidade, sinergia e cumplicidade.

vaí, os *yvyraidjá* também tem seus predadores e inimigos. E deles precisam defender-se com apoio de seus *yvyraidjá* e valer de seus aliados, contra seus inimigos.

O contato com um *yvyraidjá* ocorre num momento bastante precoce da formação de um *karai*, muitas vezes na infância. Esta pessoa trava comunicação com o espírito de um animal, também xamã de seu povo, e ambos ficam conectados em energia e destino. Este contato é o momento crucial do desenvolvimento do novo *karai*. O contato com o animal auxiliar determinará o caminho de seu aprendizado xamânico. Se não funcionar ou o *nhe'e* da pessoa estiver fraco, este contato pode gerar uma regressão espiritual, ao invés de uma evolução. Se o espírito da pessoa for forte, se a parte vinda dos deuses, o *nhe'e*, estiver bem "assentado", as faculdades xamânicas se desenvolverão, e a pessoa acumulará o poder característico de seu *yvyraidjá*²⁰. Se não, o espírito daquela pessoa passará a apresentar as limitações do corpo e espírito de seu animal auxiliar, podendo tornar-se agressivo, pouco hábil, ter dificuldades com a linguagem etc.²¹ Quando o poder se realiza, o xamã recebe as "faculdades xamânicas" ou o poder característico de cada animal, ampliando suas capacidades corporais, como a audição, visão, força física etc. Em casos extremos de contato ou contágio com um *yvyraidjá* um *karai* pode tornar-se um deles, o que causa a morte de seu corpo humano.

Eduardo tinha como seu animal auxiliar a coruja, *urukoreaí*. Olhar agudo, que enxerga além dos olhos humanos, boa visão noturna e na bruma, são as principais características que Eduardo recebeu da *urukoreaí*, segundo seu

²⁰ O termo *yvyraidjá* é usado para animais, espíritos e plantas auxiliares, em alguns contextos generalizantes.

²¹ Entre os Apapocuva Guarani, pesquisados no início do século XX por Curt Nimuendajú, o animal auxiliar interferirá na formação de pessoa independente de seu desenvolvimento xamânico. Ele resume: "As qualidades do animal que contribuíram como *acyguá* [correspondente do *aã* para os Chiripá e Mbyá] para a formação da alma humana determinam o temperamento da pessoa em questão. ([1914] 1987: 34).

genro Ernesto Kuaraj Pereira. Suas filhas e netos relatam que ele estava completamente cego pela idade, o seu corpo estava cego, contudo, ele ainda podia ver através de seus olhos de coruja, que enxergavam no escuro.

Ernesto também possui *yvyraidjá* de ave²². Ele tem um *yvyraidjá* de *kykyi*. *Kykyi*²³ é um pássaro que lhe confere extrema *vy'á porã* (alegria), boa voz e boas melodias para os cantos xamânicos. Também auxilia na capacidade de "viajar", quando tem que realizar curas. Para realizar curas ele possui outro *yvyraidjá* poderoso, um *yvyraidjá* de uma planta, chamada *Peperi*. Tanto ele quanto sua irmã Rosa, têm no nome a associação com um *nhanderukuery* planta, o nome *Potÿ*. *Peperi* é uma *poã guatchú* (planta curativa) muito usada pelos Guarani, também chamada de guiné. O *yvyraidjá* da *peperi*, contudo, não tem a forma da planta que encontramos no mato. Segundo Ernesto, existe o "falso *peperi*", que também cura e é muito comum, e o "*Peperi* verdadeiro", que não existe aqui em *yvy vaí*. Ele obteve seu *yvyraidjá* do *Peperi* verdadeiro em uma de suas viagens a *yvy dju*. Quando ele vai realizar uma cura que percebe ser causada por certo tipo de "mal", ele toma um gole do chá de *peperi*, e algumas vezes também o ministra ao doente. Com isso, quando a cura começa, o "mal" concentra-se numa parte do corpo, e ele consegue tirar "pela boca".

²² Os *yvyraidjá* de aves compõem uma categoria específica de *yvyraidjá*, os *guyradjá*. São sinônimo de grande evolução xamânica, na medida em que a maioria dos *guyraidjá* são *nhanderukuery* (deuses). A ligação entre humanos e pássaros e a associação de padrões de conduta baseados no comportamento dos pássaros pode ser encontrada em Montardo (1999:4-6).

²³ A tradução que Ernesto propôs para *kykyi* é tico-tico. Contudo, Lurdes Ará Martins, sua esposa, ouvia nossa conversa e discordou, dizendo que *kykyi* em português traduz-se por bem-te-vi. Pela onomatopéia que eles produziam para imitar o canto do pássaro e a descrição de um pássaro robusto, "forte", com penas amarelas no peito, fiquei mais convencida pela opinião de Lurdes. Até hoje, em nenhuma das vezes que os visitei, vimos a tal ave para que eu tirasse a dúvida, apesar de daquele dia em diante ficarmos atentos aos pássaros que pousavam por perto, quando nos lembrávamos do *kykyi*. De qualquer forma, Ernesto narrou sua experiência com o *kykyi* e a influência que ele teve em seu aprendizado xamânico, (indiferente à polêmica gerada pelo nome que a ave poderia ter em português).

Geralmente, a doença sai do corpo do doente para o dele e ele cospe um pequeno besouro.

Lurdes, assim como o pai e o marido, teve o *yvyraidjá* de uma ave auxiliando seu processo de formação xamânica, a *apykatchu* (pombinha). Lurdes sempre teve afinidade com pombinhas, mesmo antes de iniciar seu processo de aprendizado xamânico. As aves procuram sua casa para fazer ninhos e Lurdes se senta junto delas para realizar as tarefas cotidianas, estando sempre cercada por pombinhas quando está no pátio. *Apykatchu* conferiu a Lurdes capacidade de viajar longas distâncias sem sair do lugar, apenas "com os olhos do pensamento". Lurdes é uma sonhante muito ativa, os sonhos estão diretamente conectados com seus poderes visionários e seu nome, Ará, confirma sua ligação com captação de saberes etéreos. Segundo ela, suas visões e sonhos são "como a *apykatchu* voando pelo céu: Ela voa alto, se quiser, voa por cima das nuvens, ou voa bem baixinho. Ela olha tudo aqui em baixo, ela se lembra de tudo, o que está atrás, o que está na frente".

Alcindo e Rosa têm vários animais auxiliares, de categorias distintas. O *yvyraidjá tenondé* de animal que tem auxiliado a ambos nos últimos anos é um *guyraidjá* de *Tchiuí*, uma águia (às vezes traduzidos por eles como falcão-rei). Este *yvyraidjá* têm lhes conferido a capacidade de vislumbrar *yvy dju*, para onde "caminhou" o *nhe'e* de Eduardo Karai Guaçú. Também os permite tomar conhecimento de eventos ocorridos em outros lugares e ver e ouvir o que se faz e se fala há muitos metros de distância.

Rosa também possui *yvyraidjá* animal e de planta. Seu *yvyraidjá* animal é o *Djaguá* (cachorro) e o *yvyraidjá* de planta não tem correspondente em seres visíveis neste mundo (o que é característico dos *yvyraidjá* de plantas). Esta conjugação garante a ela *arandú* (bons conhecimentos) sobre *poã guatchú* (plantas curativas) e sobre as plantas da roça, identificação de locais bons para plantar etc., sabedoria definida por ela como "conhecimento das antigas

mulheres Guarani". Seu *yvyraidjá* animal, o cachorro, lhe confere astúcia, olfato e audição aguçados, ampla percepção do acontece no entorno e é um importante auxiliar nos sonhos. Em seus sonhos, ela pode caminhar por lugares perigosos, pois seu *yvyraidjá* a ajuda a controlar os perigos que rondam seu *nhe'e*. Em algumas situações oníricas, seu *yvyraidjá* vai ao seu lado, como seu duplo. Ela sonha inclusive que caminha ao lado de seu próprio corpo, ou seja, seu *yvyraidjá* usa seu corpo humano e ela usa outro corpo. O poder de um *yvyraidjá Djaguá* é muito difícil de se manter por toda a vida, pois ele é muito sensível às condutas "erradas". Ele não tolera agressividade, ira ou tristeza. Rosa diz que quando seus filhos mais velhos eram pequenos, no tempo em que ainda moravam em Cacique Doble, ela perdeu seu *yvyraidjá Djaguá*. Ele a abandonou porque as crianças faziam muita coisa errada e Rosa se irritava com elas. Anos depois, quando seu pai morreu e sua mãe voltou a morar junto a ela e seus filhos, ela percebeu que ficou diferente, "mais calma", e voltou a sonhar com o *Djaguá*, que ao poucos foi voltando a acompanhá-la.

Segundo Rosa, muitas pessoas podem contar com cães auxiliares nos sonhos, mas os só os *karai* podem se valer deste apoio com maior proficiência. Os cães auxiliares aparecem nos sonhos como pessoas, que o sonhante vê como um parente, mas tem a sensação de não lembrar de tê-lo conhecido. Eles livram o sonhante de situações estranhas, avisam de perigos, caminham junto com ele em sonhos com a estrada. Um cão xamã pode aparecer em sonho como um poderoso *tchondaro* (guerreiro), que canta com uma voz "maravilhosa" e tem flechas e lanças feitas de ossos.

Alcindo possui vários *yvyraidjá*. Contudo, em sua infância, durante seu processo inicial de aprendizado, ele teve uma experiência com *yvyraidjá* de animais auxiliares que ameaçou seu desenvolvimento e pôs sua família em risco. Auxiliado pela velha Júlia, ainda menino, Alcindo foi para o mato encontrar seu *yvyraidjá*. Contudo, ele não havia cumprido todas as normas de abstinência

necessárias, mas não disse isso a ninguém. Quando ele chegou ao lugar indicado, uma Oguará que veio para recebê-lo. A Oguará é um bicho muito poderoso. Ela tem a forma da onça, mas, segundo explicou Alcindo, elas "não são como as onças que existem hoje. Elas são maiores e podem andar em duas patas". Além disso, "nem todas as aguará são más, há aquelas que são boas, que ensinam as coisas e são nossas parentes". Como ele não estava pronto, ela quis levá-lo com ela, para tê-lo como seu animal de estimação. Ele recorda do evento, dando risada: "eu me lembro como num sonho, ela tentou me enganar, falou que meus parentes estavam me esperando no outro lado do caminho. Eu andei um pouco atrás dela, mas estava com medo, viu? Eu me lembro como num sonho. Então, ela era uma onça velha, e eu puxei sua bengala e saí correndo para casa. Nunca mais eu pude voltar lá naquele mato!"

Alcindo conseguiu escapar da armadilha e roubou o *popýguá* (vara de madeira, objeto xamânico, traduzido por ele nesta narrativa como "bengala") da Oguará, o que lhe permite desde então andar sem fazer ruído. O olhar dele também ficou mudado e ele pode enxergar outras Oguará transformadas em pessoas. Contudo, ele passou a temer a vingança do povo daquela Oguará, que pode querer buscá-lo. Para os Oguará xamãs, os espíritos de humanos, principalmente de jovens, são como lindos filhotinhos de cachorros ou gatos. Elas não podem devorar os humanos porque são xamãs, mas podem levá-los para seus filhotes. Depois de devorado pelos filhotes, o humano passa a viver com as Oguará. Muitas pessoas acabam tornando-se mestiças com espírito de Oguará, continuam com seus corpos humanos, mas se forem fracas, vão tornando-se agressivas e traiçoeiras. Júlia e o pai de Alcindo ajudaram-no a neutralizar o perigo dele ser vítima de uma vingança da Oguará. Eles mudaram imediatamente a aldeia de lugar, nem esperaram a colheita da roça. Apenas os dois *karaikuery* iam à antiga roça, assim mesmo porque eram muito poderosos e

tinham auxiliares Oguará que os protegiam. As crianças eram cuidadas de perto e proibidas de brincar no mato. Alcindo ficou muitos dias e noites fechado na *opÿe* e só comia alimentos produzidos com milho e mel.

Espíritos canibais/inimigos

Além dos *yvyraidjá*, os espíritos auxiliares dos xamãs, há algumas categorias de espíritos que habitam este mundo que são extremamente perigosos. Eles moram em locais específicos e são predadores de *nhe'egue* (espíritos humanos). Dentre os mais agressivos aos humanos estão: *yvyandjá*, os espíritos da "terra", também chamados *avarei* (Darella, 2004). Eles moram nos "perais" ou barrancos e enxergam os *nhe'e* humanos como quatis, um de seus alimentos prediletos. Parentes dos *yvyandjá*, os *itadjá* ("espíritos das pedras") moram em cavernas de pedra, invisíveis aos nossos olhos. Também devoram *nhe'e* humanos. Nossos olhos não podem vê-los, exceto em sonhos ou estados de êxtase. Eles também não podem nos ver em situação normal, porém, a visão deles fica especialmente apurada no horário em que o sol começa a se pôr, quando nossas sombras são visíveis aos olhos deles. A noite eles enxergam melhor do que de dia.

Menos agressivos, porém igualmente poderosos e perigosos, são os *ka'aguydjá* (espíritos da mata). Eles são distintos dos espíritos das árvores, por serem onipresentes, não moram em plantas específicas, ficam pairando sobre a mata. Eles alimentam-se de *nhe'egue* de plantas, animais e humanos. Eles são especialmente perigosos para *yvyraidjá* das plantas.

Há ainda os espíritos "canibais", que têm forma humana e alimentam-se de carne crua. Eles moram nas matas e atacam os humanos desatentos. São chamados *Avá'ponpé* ou *Tupichua*, várias "famílias" ou "povos" destes espíritos,

que têm distintos nomes, mas têm em comum o fato de parecerem com "índios". Andam pela mata, sozinhos ou em família e caçam os mesmo animais que os humanos. Seres humanos não são suas presas para predação, apesar de apreciarem a carne humana. Contudo, apreciam mais ainda intercursos sexuais com humanos. A urina humana atrai o espírito do sexo oposto, que vem em busca de uma relação sexual furtiva ou de capturar um marido ou esposa. À primeira vista nos parecem humanos, pois disfarçam suas unhas, dentes e cabelos, que é o os difere de nós. Suas unhas são garras enormes e afiadas. Seus dentes são grandes presas e têm longos e lindos cabelos pretos e lisos, que estendem-se até o chão. São grandes e fortes, belos, em sua beleza monstruosa. Alguns Guarani que costumam andar pelas matas dizem estarem convencidos de que eles não estão extintos, como acredita a maioria.

Um evento acontecido durante meu trabalho de campo trouxe algumas narrativas sobre os espíritos canibais. No ano de 2002, no mês de outubro, um velho Guarani desapareceu na mata próxima à aldeia de Peguaty, em São Paulo. Foram mobilizados equipes de resgate do Corpo de bombeiros locais, mas após dias de busca, não encontraram nenhum vestígio do homem. Os bombeiros deduziram que ele deveria ter se afogado, mas o cadáver não foi encontrado. A hipótese de ele ter sido vítima do ataque de algum animal peçonhento ou violento não foi descartada. Contudo, com o passar dos dias e dos meses, e o corpo não aparecendo, a conversa geral nas aldeias era que ele havia sido capturado por algum espírito canibal e levado para o mundo deles. Eu perguntei à Alcindo, que acompanhou com muita curiosidade todas as notícias que chegavam de lá, sobre quais possibilidades ele achava mais provável. Ele disse que como o velho não era *karai*, ao contrário, era caçador, ele provavelmente sentiu falta de seus parentes da mata e ao ir encontrá-los foi capturado, ou escolheu ir com eles. Ele me disse que caçadores velhos devem

morar próximos da *opÿ* e evitarem caminhadas pela mata. O problema, segundo ele, é que os caçadores velhos sentem saudades da mata.

Os espíritos canibais fornecem vários elementos para pensarmos as possibilidades de transformação. Sedução e captura, caça e predação são quase sinônimos. A presa é seduzida e passa a fazer parte do mundo dos seres de estimação do predador, ou da família do predador. Ou o contrário, a predador passa a viver no mundo de sua presa, como um parente, um cunhado, um comensal.

A predação Guarani, quando controlada através de sistema xamânico, "não faz sangue". Quando na caça "se faz sangue"²⁴, quando se come cru, quando se é predado por espíritos que "comem cru" ou "comem a si mesmos", estamos sujeitos a uma regressão monstruosa, um tipo de *odji potá* que leva a uma animalidade rude. Processo diferente da transformação que acontece através do "cozinhar" da alteridade em uma *guapepó*. Evitação do estado de guerra, o cunhadismo Guarani pressupõe uma harmonia, que apesar de instável, prevê uma afinidade potencial que une os seres que coabitam um mesmo mundo em um sistema de reciprocidade. A reciprocidade negativa se torna positiva através da efetivação de relações de parentesco. Neste processo, a identidade mais poderosa transforma a outra nela mesma. Contudo, a alteridade continua latente, uma vez que o "encantado" pode "enojar-se", "aborrecer-se" com a vida que leva entra seus *tovadjá*.

²⁴ A caça Guarani envolve uma série de cuidados para neutralizar os perigos trazidos pelo sangue da caça. O ato de caçar é amplamente baseado em armadilhas, os *mundéos*. De várias formas e tamanhos, eles são usados para caçar desde pequenos roedores, a pacas e veados. Alguns caçadores usam arco e flecha para caçar pássaros. Conheci um caçador que treinou seus cães para caçarem *uruí* (tipo de galináceos silvestre que ficam à beira de banhados). Os cães carregam a presa até a aldeia, onde o dono deles a recolhe. Todo o cuidado é tomado para que o sangue da caça não entre em contato com o corpo do caçador.

1.2 *Poã Guatchú* - Plantas de poder e rituais xamânicos

As plantas de poder são outra categoria de auxiliares xamânicos para o "trabalho", os fazeres de um *karai*. Elas estão presentes nos rituais, nos sistemas xamânicos de produção e consumo, em tratamentos fitoterápicos, na nomeação de pessoas etc. Seus espíritos podem ser *yvyraidjá* para os *karai*. Seu cultivo e consumo trazem poder e saúde.

Algumas delas demonstraram especial relevo em meu trabalho de campo, pelas narrativas e práticas a elas relacionadas. Os xamãs que acompanhei têm relações muito próximas com algumas destas plantas. Comentarei a seguir alguns rituais xamânicos e as plantas e eles associadas.

1.2.1 *Pety* e os rituais de *opÿredjaikeawã*

O *petÿ* (tabaco)²⁵ é planta de grande importância cosmológica, fundamental na maioria dos rituais xamânicos. O poder do *petÿ* sobrepõe o de todos os *yvyraidjá*, pois também eles precisam do *petÿ* para realizar rituais xamânicos²⁶. Fumado num *petÿngué*²⁷ (cachimbo), o *petÿ* funciona como "um

²⁵ O uso do tabaco como planta xamânica fundamental pode ser observado nos mais diversos povos indígenas, tendo sido objeto de inúmeros estudos. É uma das plantas de poder mais difundidas entre os povos ameríndios, se não a mais.

²⁶ O *petÿ* é cultivado em roças familiares e próximo às casas. Seu poder de proteção age também em favor das outras plantas cultivadas a seu lado. É como um "dono" das plantas. Pessoas com nome *Potÿ* têm vínculo com os *yvyraidjá* das plantas. É o caso de Rosa e Ernesto.

²⁷ O *petÿngué* é um cachimbo feito de barro ou de madeira com cabo de taquara, importante objeto de poder xamânico. Há vários estilos de *petÿngué* e eles indicam o nível de poder xamânico de seu portador. Entre os objetos rituais é o que mais concentra poderes: Tem o poder básico, ligado à proteção, que todos os objetos citados acima compartilham. Além disso, ele está associado à todos os rituais de cura, pois não se faz uma cura sem um *petÿngué* forte.

escudo" para os humanos. A fumaça do *petÿ* é fundamental para produzir o estado visual de neblina, quando os *karaikuery* podem fazer contatos com outros planos. O *petÿ* tem essa natureza por ser a maior dádiva que os *nhanderukuery* Djakairaru e Djakairatchi legaram aos humanos para auxiliá-los a garantir a sobrevivência desta terra, provendo-os de poderes contra os espíritos predadores, que causam as mais diversas doenças e levam à morte. A fumaça do *petÿ* confere também a sabedoria necessária para tomar as boas decisões e escolher os caminhos certos. Ele é consumido no *petÿnguá* durante os rituais de *opÿredjaikeawã* e nos momentos de *adjaputchaká* ("reza", concentração e reflexão individuais). O uso ritual da planta é amplo. É imprescindível em *opÿredjaikeawã* (rituais cotidianos), em rituais de cura, em benzimentos de sementes e alimentos, ou em qualquer evento que envolva *ayvu porã* (rituais baseados no proferimento de discursos formais sobre os mundos "sagrados" e em regras de conduta preconizadas pelos *nhanderukuery*, repleto de densas performances orais). São igualmente imprescindíveis em *yvykuá ymã* (rituais de sepultamento) e *nhemongarai* (rituais de nomeação).

Os *opÿredjaikeawã* (rituais cotidianos²⁸, também chamados de *pohai*) englobam os rituais de cura. É o momento mais vibrante do dia, quando todos os moradores da aldeia se reúnem. As performances envolvidas em uma *opÿredjaikeawã* são orquestradas pelos *karaikuery*. Uma *opÿredjaikeawã* de

Está ligado ao processo de aprendizado xamânico, ao qual é indispensável. Assim como o *petÿ*, o *petÿnguá* é dádiva dos *nhanderukuery* Djakaira à humanidade.

²⁸ Os *opÿredjaikeawã* são rituais que acontecem com esporadicidade variável nas diferentes aldeias. O ideal é que aconteça todos os dias, porém em poucas aldeias esta regra se cumpre rigidamente. Em Mbiguaçú e Cacique Doble sua realização é muito freqüente, mas "falha" alguns dias devido a compromissos que detenham os *karaikuery*. Em Mbiguaçú, quando Rosa e Alcindo não estão, outros velhos e velhas da aldeia reúnem-se para rezar, mas não há curas. Em Cacique Doble acontecia diariamente na casa de Eduardo, em contextos bastante restritos. Poucas pessoas participavam destes eventos e estas pessoas se alternavam. Estavam ligados a sessões de cura e eram vetadas à minha participação. Semanalmente acontecia um ritual de *opÿredjaikeawã* na *opÿ* que contava com participação maciça da aldeia.

ciclo longo ou ciclo completo²⁹ inicia-se no final da tarde, no momento de *Kuaray oikeá*, pôr-do-sol. No pátio externo da *opÿ* um *karai oporaíva* reúne as crianças e inicia o treino para o *tchondaro djerodjy*, e o *nhemointin*. A explicação nativa destas danças, uma masculina e outra feminina, remetem ao tempo dos "guerreiros Guarani", os *Kyreimbá*. *Nhemointin* e *tchondaro* são danças que condicionam o corpo para uma luta na qual eram treinados os guerreiros responsáveis pela defesa da aldeia e os viajantes *kyreimbá*. Estas danças prepararam o corpo para as lutas físicas e espirituais que um guerreiro tem que enfrentar. E sua realização produz no corpo os efeitos fundamentais de leveza e agilidade, um ligado aos pássaros, outro ligado às onças e aos cães.

As grandes rodas de *tchondaro* e *nhemointin* são feitas para as crianças treinarem, mas os adultos entram nas rodas para participarem dos desafios, e a platéia ri e incentiva os participantes da roda durante todo o tempo, os lutadores/dançarinos gritam para a platéia em retribuição ao incentivo. *Nhemointin* é uma dança feminina, que inicia com passos de aquecimento onde as mulheres dançam em duas fileiras, uma de frente para outra, e produzem uma coreografia orquestrada pelo ritmo do *mbaracá*, que reduz e acelera o ritmo alternadamente. Esta dança acelera-se e as fileiras dispõem-se em um único círculo, quando começa uma roda em que se corre marcando os passos na coreografia das fileiras, contudo desviando de adversárias que opõem-se frontalmente à passagem das pessoas do círculo. O ritmo e os passos da dança aceleram-se até a roda tornar-se uma roda de desafios, onde as participantes desafiam-se aos pares. *Tchondaro*, dança masculina, os participantes dispõem-se numa roda e movimentam-se em sentido anti-horário, saltando e gingando

²⁹ Uma *opÿredjaikeawã* de ciclo longo ou ciclo completo é aquela em que todas as etapas rituais são cumpridas integralmente, como as performances introdutórias, as danças do *tchondaro* e *nhemointin*, a cura e a dança de encerramento, por exemplo. Alguns rituais de *opÿredjaikeawã* são mais curtos, concentram-se na reza ou em curas específicas e duram poucas horas, quando uma *opÿredjaikeawã* de ciclo longo pode durar até cerca de doze horas (do pôr ao nascer do sol).

enquanto caminham em ritmo acelerado. O condutor da roda circula em sentido contrário desafiando os participantes a desviarem dos golpes que ele os dirige com um bastão de madeira. O ritmo da música vai se acelerando e os dançarinos/lutadores devem acelerar seus movimentos na mesma medida. Aqueles que forem atingidos pelo bastão ou desequilibrarem-se ou caírem vão saindo da roda, até que sobre apenas um desafiante ao condutor.

A fase seguinte ocorre já com noite escura. Terminadas as danças, todos entram na *opÿ*, o que acontece sob a orientação de um *karai yvyraidja*. Em Mbiguaçú, um dos *karai* em formação, Adelcio Karai Natalino, sempre desempenha a função de condutor das danças e de *karai oporaíva*. Há vários *oporaíva* na aldeia, que participam desta atividade, cantam e tocam instrumentos, mas é Adelcio quem as orchestra sempre. Dentro da *opÿ*, a condução passa ao *karai nheegarai*. Em Mbiguaçú, estas funções são desempenhadas por Alcindo e Rosa.

Dentro da *opÿ*, o primeiro passo é fumar o *petÿngué*. Todos acendem seus cachimbos e conversam animadamente, o que aos poucos vai dando lugar ao silêncio e concentração. Algumas pessoas circulam seus cachimbos, mas a maioria possui seu próprio *petÿngué*. Nesta fase, circula entre os participantes porongos de *ka'á*³⁰. Os *karaikuery*, até então, ficam sentados na extremidade oeste da *opÿ*, voltados para o leste, levantam-se e começam a caminhar realizando grandes círculos na extensão do ambiente e proferindo *ayvu porã* (palavras que fazem referência aos *nhanderukuery*, referindo-se ao apreço

³⁰ O *ka'á* (erva-mate) é uma planta de consumo diário. Inserida no sistema xamânico de produção e consumo, ela deve ser consumida todas as manhãs em torno do fogo de chão, quando se fala dos sonhos enquanto o sol nasce (*Kuaray ouá* é o momento "sagrado" do dia, quando o sol se "põe de pé", "ergue-se". A bebida a base de *ka'á* é tomada em infusão, num porongo (versão autóctone do chimarrão). Seu consumo traz leveza ao corpo e acalma o *nhe'e*, que se agita muito nos sonhos. O "dono" do *ka'á* também é um *yvyraidjá* que protege os humanos dos perigos do mundo dos espíritos, em especial sobre os espíritos da mata (espíritos das plantas domésticas X espíritos das plantas da mata).

que os humanos ali reunidos têm por cada um deles). Nesta fase, faz-se silêncio absoluto. A platéia se manifesta em alguns momentos para proferir uma expressão de concordância com as palavras dos *karaikuery*: *Aweeté* (algo como "é verdade"). Se há mais que um *karai nhe'engarai* presente, ele realiza também sua performance de *ayvu porã*. Cada *karai* fala cerca de 30 minutos, podendo falar bem mais. Os *karaikuery* visitantes, em geral, são mais rápidos.

Depois desta fase das *ayvu porã*, os *karaikuery* sentam-se novamente em seus lugares e os *karaikuery oporaíva* começam a tocar seus instrumentos musicais rituais: O *ravé* (violino) e o *mbaracá mirim* (violão) são usados apenas por homens. *Takuapú* (bastão de taquara, usado como percussão) é exclusivamente feminino. O *mbaracá* (chocalho) e o *angudjá* (tambor) é usado por homens e mulheres. Os *karaikuery oporaíva* cantam músicas sagradas, algumas do repertório coletivo, outras individuais, recebidas por eles em sonhos ou em viagens. Muitos dançam no centro do ambiente.

Posteriormente os doentes que participarão do ritual de cura levantam-se da platéia e vão para o centro, ao lado dos *karaikuery*. Nesta hora, a platéia se senta e fica em extremo silêncio. Os *karaikuery nhe'eoikó* vão para o centro da *opy* e o fogo é reanimado pelos *yvyraidjá*. O doente fica sentado em uma *tenda* (banqueta especial para cura) e os *karaikuery nhe'eoikó* ficam de pé ao seu lado fumando o *petyngá*³¹. Os *karai yvyraidjá* ficam caminhando ao redor, também fumando *petyngá*.

Começam então os cantos xamânicos. São falas proferidas em tom melódico, referindo-se aos *nhanderukuery* em especial aos *Djakaira*, auxiliares nas curas. Cada *karai* e *cunhá karai* possui seus cantos de cura, mas cada *karai* canta apenas um canto em cada ritual, exceto em rituais onde há poucos

³¹ Nessa hora, o *pety* consumido deve ser plantado pelos próprios *karaikuery nhe'eoikó*. Se isso não for possível, deve-se usar fumo de corda, O fumo picado e embalado, comprado na cidade não tem poder curativo.

karaiquery participando, onde cada um cantará vários cantos distintos. Na seqüência, o *karai nhe'eoikó* aproxima-se do paciente tocando-lhe nos ombros, nas costas e no peito, continuando seu canto e mantém-se assim por vários minutos. Ele acende seu *petyngú* e sopra a fumaça sobre o paciente. Com as mãos em concha, retém a fumaça e a deposita sobre a cabeça do paciente, por várias vezes. Finalmente, começa a extração da doença: O curador permanece parado, numa espécie de transe e os *yvyraidjá* o circulam, soprando fumaça sobre eles. Tempos depois, o mal vem à sua boca, e ele cospe a doença. Doenças brandas vêm à boca na forma de fios de cabelos, pêlos ou "fiapos". Quando a doença é grave, ela vem na forma de um besouro, ou um tufo de pêlos. Em alguns casos, a doença não pode ser tirada na primeira vez, e o paciente entra em "tratamento".

Esta fase pode durar muitas horas, e algumas pessoas adormecem. Finalmente, terminada a cura, os *karai* curadores exibem aspecto de exaustão, mas são impelidos a dançar por pessoas da platéia, em especial por mulheres, que passam a marcar o ritmo da dança com os *takuapú*, instrumentos de percussão que consistem num longo cajado oco de *taquaruçú*, que batidos no chão provocam som grave e forte. Os *oporaíva* trazem todos os instrumentos e nesta hora a música torna-se intensa e domina o ambiente. Todos se levantam para dançar, mesmo as antes adormecidas ou as que em outras etapas não se levantaram. Nas *opýredjaikeawã* em que se dança até o amanhecer alcança-se o objetivo de ajudar *nhanderu Kuaray* a cuidar da existência deste mundo, pois a *opýredjaikeawã* serve fundamentalmente para proteger a humanidade na ausência de Kuaray.

O *pety* (tabaco) é a planta de poder que conecta os rituais de cura realizados por Alcindo e por Sapaim³². O uso dele é imprescindível tanto no

³² ³² Sapaim é considerado um "grande pajé" nas aldeias da região do Alto Xingu. Segundo Bastos (1985) entre suas especialidades estão os rituais de "ver e ouvir", na qual entre os

sistema xamânico Guarani quanto xinguano. Em visita à Mbiguaçú, Sapaim realizou um ritual de cura fumando um *petynguá* (na versão Kamayurá fuma-se charutos de tabaco). Ele participou de uma *opyredjaikeawã* feita em homenagem à sua visita, na qual ele foi convidado a "rezar" Rosa e Alcindo através do *petynguá*.

1.2.3 *Avaty eté* e os rituais de *nhemongarai*

O ciclo cósmico da existência humana é determinado pelos ciclos do *Avaty eté* (milho), central na cosmológica Guarani. Sua produção e consumo ordena os ciclos de vida social. É um importante marcador de tempo, indicando o início do ano novo e fornecendo a matéria prima para bebidas rituais muito importantes: *kaguadji* e *chicha*. O ciclo do milho marca também a maior festividade anual, que está relacionada com o ritual de nomeação, o *nhemongarai*, que acontece na primeira lua cheia de janeiro. O *nhemongarai* só pode acontecer nas aldeias que tenham o "*avaty eté*" (o milho verdadeiro). Por isso, na maioria das aldeias este ritual não tem acontecido em sua integralidade. Em Cacique Doble, como raro exemplo, o *nhemongarai* era praticado todos os anos. Em Mato Preto, os sucessores de Eduardo não têm podido realizar o ritual por não terem milho suficiente. Na maioria das aldeias do litoral de SC também não há o *avaty eté* devido a exigüidade das áreas. Entretanto, nos últimos anos, Alcindo tem conseguido colher *avaty eté*

Kamayurá e os Yawalpiti ele tem reconhecimento de "grande proficiência e credibilidade corpóreo-psíquica na execução da trama curativa, que inclui sofisticado controle respiratório, especial capacidade de fumar muitos e muitos charutos, entrar em transe para "ver e ouvir" e, finalmente, diagnosticar e neutralizar o malefício de que sofre o paciente" (Bastos, 1985:143). Nas últimas décadas Sapaim acumulou mais prestígio e experiência no fazer xamânico, passando a acumular também o *status* de "grande mestre da música" (Bastos, 1985). Assim como Alcindo, as suas freqüentes viagens os empoderam dentro e fora de suas aldeias e os permite conhecer e aprender novas técnicas extáticas e curativas.

suficiente para realizá-los, através da implantação de projetos de agricultura implementados na aldeia nos últimos anos, sob sua coordenação³³. Em Imaruí e Pindoty também há plantio de *avatÿ eté* e tentativas de retomada dos rituais de *nhemongarai* nos últimos anos.

Avatÿ eté ou Milho é um dos heróis civilizadores, antepassado da humanidade, que já foi humano. Milho era um homem que viveu nesta terra num momento de crise. Com características sobre-humanas, num período em que seu povo passava por muita fome, ele decidiu transformar-se em alimento para seus parentes de sua aldeia. Sem sua ajuda, seus parentes fatalmente morreriam de fome, pois não tinham os mesmos poderes que ele. Orientado por seu pai, *Nhandervuçu*, ele tomou os procedimentos necessários para sua transformação e as recitou a seus parentes, numa longa *ayvu porã*.³⁴ Neste evento, ele proferiu conselhos sobre seu sepultamento e os cuidados necessários que deveriam ser tomados quando ele se transformasse numa planta. Seus parentes seguiram todos os seus conselhos e daqueles dias até hoje, a humanidade verdadeira possui o milho, seu mais verdadeiro alimento. Todos os povos que são *nhandevakuary* (seres humanos verdadeiros) possuem alguns tipos de milho.

Alimento central na dieta cotidiana³⁵, o milho vem perdendo sua proeminência sobre outros alimentos nas aldeias do litoral de SC, que em geral

³³ Como já referido, este projeto objetivava a produção de milho "nativo" (genosperma autóctone) em associação à lavouras tradicionais de subsistência, como feijão preto, mandioca etc. (Moreira et. Al. 2003).

³⁴ Os rituais de *ayvu porã* são considerados "muito antigos", existem desde antes deste mundo existir, no tempo em que os *nhanderukuary* começaram a se reunir para conversar sobre suas criações no universo, suas *tekoá*, suas famílias. Estes rituais envolvem celebrações de eventos sociais, que reúnem lideranças de família extensa, as *tchedjuariy* e *tcheramoi* e os *karaikuary*, e as vezes, famílias inteiras. Consistem em grandes rodas em torno de falantes que proferem longas oratórias. As pessoas mais velhas da aldeia e os *Karaikuary* fazem discursos a respeito de condutas e histórias onde alguns comportamentos são valorizados e outros repudiados.

³⁵ O "sistema de xamanismo e consumo dos produtos à base de milho" é característico de várias sociedades indígenas (Viveiros de Castro, 1986:351). Na cosmologia Guarani o consumo de milho está ligado à manutenção de saúde e ao alimento que exprime a "humanidade

são de ínfimas dimensões e com solos pobres e baixos índices de produtividade agrícola. Em reação a isso, as lideranças das aldeias vêm pondo em práticas projetos de resgate das sementes "nativas".

1.2.3 *Guasca* e os rituais de *opýdjeré* e busca da visão.

Guasca ou *aguasca* é a forma com que os Guarani chamam a bebida feita da infusão feita com o cipó *Banisteriopsis caapi*³⁶, a casca extraída do caule da árvore chamada *yvyrakatu* e variações de mais ervas. Usada em algumas aldeias do litoral de SC e oeste de RS, a planta é considerada auxiliar nos processos de fortalecimento xamânico, especialmente para os *karai*, aqueles que "agüentam" as visões proporcionadas pela bebida.

O uso da planta, como descrito no primeiro capítulo, gera opiniões divergentes. Há aqueles que defendem seu uso, e muitas pessoas de diferentes aldeias vêm à Mbiguaçú ou convidam Alcindo para realizar rituais em suas aldeias. Há também os que condenam seu uso, alegando tratar-se de uma "coisa dos brancos". Outros alegam que a bebida deve ser usada apenas por *karaikuery*, por expor o viajante a muitos "perigos".

Se para muitos povos que a usam ela é considerada o cipó dos mortos, para os Guarani ela é especialmente relacionada aos "antigos avós", "falecidos avós". É na figura dos avós falecidos que vêm as mais difíceis provações por

verdadeira". O lugar central do milho entre os Guarani foi constado por vários autores como, por exemplo, entre os Mbyá do Paraguai, por Cadogan, na década de 1950 ([1959] 1992) e entre os Mbyá do litoral sudeste do Brasil na década de 1980 por Ladeira (1992).

³⁶ *Banisteriopsis caapi* é o nome do cipó usado no prepara de bebida chamada *ayahuasca*, muito usada em rituais xamânicos indígenas e não indígenas Segundo Labate e Araújo, *ayahuasca* é uma palavra quíchua, que significa "cipó dos espíritos", "cipó das almas", "liana dos mortos", etc. É um dos termos mais utilizados para designar uma bebida psicoativa preparada geralmente com duas plantas: o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*. Há variações nesta mistura de ervas, contudo o cipó é o elemento central (Labate e Araújo, 2002 :19).

que passa um viajante. A guasca é utilizada em dois rituais distintos: Em curas realizadas nas *opyredjaikeawã*, a guasca é ministrada em pequenas doses para a maioria dos presentes. Nos rituais de *djerá aetchá* ou "busca de visão", realizados uma vez por ano, no qual participam apenas *karaikuery* e *yvyraidjá*, eles ingerem várias doses da bebida e vão pernoitar na mata um ou mais dias em jejum absoluto. A quantidade de doses a ser ingeridas e a quantidade de dias que se permanecerá na mata aumenta progressivamente, ano a ano, conforme o *karai* ou a *cunhá karai* "agüentam"³⁷.

"Agüentar" o efeito da planta é não temer encontrar os *nhe'e*. As emoções são muito fortes, a percepção aumenta (em muitos relatos, as pessoas referem-se ao aumento da audição e da visão. Graciliano relata: "eu podia ouvir os passos das formigas e os pensamentos de um nhambú que passaram

³⁷ Os rituais de "busca da visão" e a "dança do sol" acontecem uma vez por ano, na serra do Rio do Rastro, num sítio denominado *Segualquia* (caminho do céu), no município de Urubici, SC. Neste sítio funciona o "Centro de Expansão Integral Tatanka". O centro Tatanka foi criado por Aurélio Díaz Tekpankalli e seu aprendiz, Haroldo Evangelista Vargas. Aurélio é um xamã de origem Ashaninka, que trabalha com movimentos neoxamânicos, filiado ao NAC (Native American Church). Ele viaja por vários países realizando e difundindo seus rituais, que fundem elementos xamânicos de várias tradições indígenas das Américas. Aurélio intitula-se líder espiritual do Fogo Sagrado de Iztachilatan e têm vários seguidores ou aprendizes que dedicam-se ao aprendizado e difusão de seus ensinamentos. Haroldo, um de seus mais avançados aprendizes no Brasil, é um médico não-indígena que trilha o aprendizado do xamanismo, tendo feito sua iniciação na Colômbia, com Aurélio. O contato de ambos com Alcindo estreita-se em 2000, quando numa comunidade da União do Vegetal em Florianópolis, eles são apresentados por intermédio de um neto de Alcindo que freqüentava o grupo ayahuasqueiro. A partir de então, Alcindo passa a ser chamado a conduzir vários rituais de cura junto a esse grupo. Haroldo Evangelista, que interessa-se em desenvolver seu aprendizado xamânico junto a Alcindo, aproxima-se dele, passando a freqüentar alguns rituais na aldeia de Mbiguaçú. No ano seguinte, Alcindo e Haroldo desenvolvem um projeto de combate ao alcoolismo nas aldeias utilizando a ayahuasca, com o financiamento da Fundação Rondon, Ong que terceiriza o atendimento de saúde da FUNASA no estado de SC. A execução deste projeto durou dois anos, e apresentou resultados positivos na cura do alcoolismo em casos graves e também resultados negativos a algumas pessoas que não têm boas experiências com a ayahuasca. Haroldo não atua mais nas aldeias enquanto médico, mas continua mantendo contato com Alcindo, de quem se considera aprendiz. Assim como os outros aprendizes de Alcindo, Haroldo participa das rezas e dos rituais de cura. A presença freqüente dele nos rituais foi outra razão pela qual Alcindo foi muito criticado em outras aldeias. Indiferente às críticas que recebe por estas razões e ainda por outras, Alcindo insiste em suas inovações.

perto de mim". O poder da visão também aumenta enormemente. Enxerga-se o invisível e o distante. Os que "não agüentam" a planta "fracassam" na viagem porque sentem muito medo dos *nhe'e* e sua "visão" os confunde. É preciso muita atenção e força para não sentir medo e conseguir distinguir entre os verdadeiros *nhe'egue* dos antepassados e os espíritos *yvyvaikue*, que se transformam na imagem dos falecidos avós para "fazer sofrer" a pessoa. Estes *yvyvaikue* agem e falam sobre coisas ruins e fazem o viajante chorar. Werá, irmão de Adriana, me contou: "*Eles vieram no corpo do meu avô e da minha avó, a mãe do meu pai. Eu nunca conheci os dois, nem quando eu nasci. Eles falaram para mim como será a morte do pai e da mãe e eu senti que quando eu voltasse para casa eles já teriam morrido. Olha, eu chorei!*"

Os verdadeiros avós não usam seus corpos humanos. Sua forma é nebulosa e mutável, mas nós sabemos que são eles porque sentimos "no coração". Graciliano narra: "*Eles não olham para a gente. A gente fica olhando para eles, mas as vezes não enxergamos nada. Eles falam direto na nossa cabeça. Agora, se eles olham para a gente, tem que agüentar*".

Algumas das pessoas que "fracassaram" se puseram contra o uso da planta, acusando Alcindo de usar um poder mal. A polêmica gerada pelas distintas opiniões sobre a guasca deflagrou mudanças de pessoas de uma aldeia a outra, decorrente da vontade das famílias de se afastar ou se aproximar daquele ritual de cura. Diante da cisão entre grupos causada pelo assunto, alguns *karaikuery* mais velhos passaram a defender o uso da aguasca, principalmente em seu aspecto de "revalorização dos *karailuery*" propagado por Rosa e Alcindo. Júlia Campos, uma idosa *cunhá karai* que morou por muitos anos na aldeia de Peguaty em Pariquera-açú, em São Paulo, afirma se lembrar quando sua avó fazia uso de plantas muito parecidas com a aguasca. Ela disse que por muitos anos não havia mais visto tal planta e agora a estava reconhecendo. Como ela, muitos velhos argumentam que a planta já era

conhecida dos Guarani há muito anos atrás e que esteve esquecida. Peguaty, no litoral sul de São Paulo, aldeia em que Júlia morava antes de vir para Morro dos Cavalos, algumas pessoas participam de rituais com a ayahuasca³⁸.

Os mitos de origem da ayahuasca e do contato dos Guarani com a planta têm uma tônica comum: Negar a novidade. Todos os *karaikuery* que concordaram em falar sobre o assunto negaram que a planta estivesse sendo conhecida agora pelos Guarani. Em todos os discursos sobre a planta ela aparece como sendo "reencontrada".

A versão de Alcindo para a origem da planta é narrada por ele várias vezes, com variações de uma narrativa que diz mais ou menos o seguinte: Há muitos anos atrás, quando o mundo era mais novo e tudo estava sendo criado, os povos indígenas resumiam-se a algumas famílias. Nesta época, todos eles conheciam todas as plantas curativas e a agasca já tinha sido dada à humanidade pelos *nhanderukuery* doadores das plantas cultiváveis. Com o passar do tempo, muitas famílias foram se dispersando, "caminhando" e levando suas plantas. Os Guarani antigos sabiam muito mais sobre plantas do que hoje se sabe e usavam a guasca. Mas com o passar do tempo, devido a perda de suas terras e matas, eles perderam também suas plantas. Por isso, hoje muitos Guarani já não se lembram da guasca nem de muitas outras plantas.

A percepção que ele tem sobre as "visões" causadas pela ingestão da planta é que elas são "caminhos" e testes para o fortalecimento do *nhe'e*. A planta, segundo ele, nos coloca em contato com vários espíritos e nos ensina a sermos fortes diante destes espíritos. O "sofrimento" que a ingestão da

³⁸ O uso da chacrona, uma das ervas utilizadas na mistura da ayahuasca usada nas aldeias Guarani do litoral sul de São Paulo, tem ocorrência em toda mata atlântica e não apenas na floresta amazônica, onde seu uso e cultivo é mais difundido. Em comunicação pessoal, a agrônoma e bióloga Adriana Felipim, que pesquisa o conhecimento etnoambiental Guarani há vários anos, relatou ter constatado o cultivo da chacrona em algumas aldeias.

planta provoca (os vômitos, o mal estar físico, o medo, o choro) é o caminho da cura de doenças que temos no corpo. Alcindo descreve o poder da guasca de maneira semelhante a que Ernesto descreve o poder da *peperi* para ele: Ambas concentram a doença, que fica espalhada pelo corpo, em pontos localizados ficando mais susceptível à extração.

Já Ernesto tem outra opinião a respeito da origem da guasca. Segundo Ernesto, a guasca é um tipo de timbó (um cipó usado em armadilhas de pesca, chamadas *pari*). A origem do timbó remete ao tempo em que os gêmeos Sol e Lua estavam na terra. Para pescar "sem fazer sangue" Kuaray criou um filho para ajudá-lo a pescar. Bastava lavar os pezinhos do bebezinho na água que os peixes ficavam amortecidos como mortos, e então, recolhe-los. Anhã, enciumado com a nova técnica desenvolvida por Kuaray, também quis pescar como ele. Pegou o bebê e foi lavar seus pezinhos na água. Contudo, ele estava com raiva de Kuaray, então cada esfregada que ela dava nas perninhas do bebê arrancava um pedaço, até que o bebê ficou despedaçado. Quando Kuaray chegou e viu seu filho todo esfaçalhado, ele o fez reviver como um cipó, o timbó. Ernesto diz que a guasca, assim como o timbó verdadeiro, usados em grandes quantidades é um veneno que pode ser letal. E as visões que a bebida proporciona só podem ser agüentadas pelos *karaikuery* mais experientes, pois em alguns eventos durante a viagem, os espíritos tentam levar para si o *nhe'e* do viajante.

Alcindo discorda da opinião que só alguns *karaikuery* podem agüentar. Para ele, a planta ensina aos mais novos como enfrentar os espíritos perigosos e os torna fortes desde jovens. Apesar da bebida ser vetada parcialmente aos mais jovens, em alguns tratamentos para doenças graves é ministrada a guasca para adolescentes e crianças³⁹.

³⁹ Santana de Oliveira (2004) em sua pesquisa sobre as crianças em Mbiguaçu registrou algumas narrativas e impressões infantis sobre as visões provocadas pela guasca. As crianças

1.3 *Aetchara'ú aetchá* - Sonhos e visões

Mbaetchaguá ndere etchara'ú pá? O que você sonhou?

Esta pergunta é quase como um "bom dia", dito quando as pessoas de uma família reúnem-se pela manhã em torno do fogo, para a roda matinal de *ka'á*⁴⁰. Os sonhos⁴¹ são parte intensa e solitária da vida de um ser humano e por isso devem ser compartilhados com os parentes.

Os sonhos mostram muitas coisas. São o caminho mais efetivo para a comunicação dos seres de *yvy vaí* com outros planos. É um caminho trilhável por todos, humanos e animais. É o estágio básico de comunicação entre os mundos, no qual as pessoas dotadas de faculdades xamânicas iniciam-se no complexo processo de aprendizado e elaboração da "visão", que denota a faculdade principal de um *karai*.

descrevem experiências de reencontro com parentes mortos ou distantes, assim como os adultos. Referem-se também à plantas e animais. Dos pequenos também é esperado *piá guatchú* diante das visões e é preciso "agüentar". Um trecho de diálogo que ela registra às vésperas de um ritual de *opÿ djere* em que se tomaria a guasca ilustra bem isto: "Um ava'í (categoria para menino de 8 a 12 anos, mais ou menos), apontando para mim, falou: 'Você vai tomar aguasca e vai chorar!' Eu perguntei: Por que? Ele me respondeu: 'Porque não é fácil'. Outro ava'í falou: 'Mas tem que agüentar!'" Santana de Oliveira (2004:67).

⁴⁰ Como descrito antes, o uso matinal do *Ka'á* (erva-mate) em torno do fogo é fundamental para "acordar" o espírito e ter um dia *porã*, livre de influências desagradáveis do que se viveu durante os sonhos. Suas propriedades estimulantes também servem para "quebrar o frio" que o corpo sente durante o sono.

⁴¹ A relevância dos sonhos dentro do sistema cosmológico Guarani é referência constante na literatura Guarani. Podemos encontrar referência sobre eles em textos clássicos como os de Nimuendajú ([1914] 1987), Cadogan ([1959] 1992), Bartolomé (1977), Schaden (1974) e em trabalhos recentes Ladeira (1992), Ciccarone (1996 e 2001), Oliveira (2002), Darella (2004), Santana de Oliveira (2004). Igualmente, outros povos indígenas têm os sonhos no centro das reflexões sobre xamanismo, os múltiplos da alma humana, viagens entre os planos cósmicos etc., como em Langdon (1999), Lima (1996), Kracke (1992), Lagrou (1991), entre muitos outros.

O que se "vê em sonho" é "real", realmente aconteceu⁴². A concepção de sonho enquanto algo produzido pela mente do indivíduo não tem fundamento no pensamento Guarani⁴³. Na cosmologia de muitas sociedades amazônicas, os sonhos são "viagens" realizadas por uma ou mais partes do espírito, através das quais acumula-se conhecimento e poder⁴⁴. Os sonhos representam também "portas" para realidades que acontecem paralelamente à realidade sensível, que presenciamos acordados⁴⁵. Por isso a realidade que se vê em sonho tem tanto poder de interferência neste mundo, ou nesta realidade. O fato de "ver em sonho" coloca o sonhante em comunicação com aquele mundo e com aqueles seres, os traz para si.

Aetchá (visão) trava a comunicação básica com outros planos e é o sentido mais ativo durante o sono, exatamente porque os olhos se fecham quando dormimos. Nossos olhos acompanham nosso *nhe'e* pelos outros mundos, enquanto a audição também se mantém ativa, nossos ouvidos ficam ligados às partes do espírito que ficam cuidando de *oreeté* (nosso corpo).

Sonhar é *aetchara'u*, "eu sonho" ou "o que eu vi em sonho". Está diretamente ligado às faculdades da visão *aetchá*. *Aetcha'ra* (lembrar) e *aetcharaí* (esquecer) estão igualmente conectados com ver e sonhar, uma vez

⁴² Para os Guarani, assim como entre os Siona, nos sonhos os paralelos "lados" da realidade são postos em contato. Nos sonhos, "as entidades normalmente invisíveis assumem formas concretas quando surgem nos sonhos e nas visões, sejam elas humanas ou animais, e o xamã pode se transformar em animal ou assumir formas invisíveis que podem ser sentidas, mas não vistas" (Langdon, 1999:39-40).

⁴³ Nas teorias psicanalíticas ocidentais, as interpretações de sonhos os definem "não como premonições sobre um futuro ainda não revelado, mas como realização de desejos, satisfação de necessidades que surgem durante o estado de sono" (Freud, 1969:131). Isso é tudo que o sonho não é para um Guarani.

⁴⁴ Nimuendajú observa o mesmo entre os Apapocuva, e define os sonhos como "fontes de sabedoria e poder"([1914] 1987: 34).

⁴⁵ Lima reflete sobre concepção semelhante entre os Juruna, na qual alguns eventos, como a caça, ocorrem em um "tempo bilinear múltiplo", no qual os eventos revertem-se em dois acontecimentos paralelos, que se refletem-se um no outros, e que compreendem, cada um, duas dimensões paralelas, que se refletem uma na outra (Lima, 1996:39). Os sonhos são reflexos de algumas destas possibilidades de realidade.

que consolidam o "saber" ou "não saber mais" sobre o vivido. Sonhar é "saber" algo de forma diferente do que se sabe quando se está acordado, mas é igualmente saber. É saber algo que tem toda a inserção na história de vida da pessoa e que interfere no seu dia-a-dia. Ver em sonho é ver de verdade.

A visão também pode ultrapassar a esfera deste mundo quando estamos acordados. Pode-ser ver, enxergar, um ser de outro plano, por algum distúrbio no equilíbrio da visão. Com as pessoas normais, isso acontece quando o poder xamânico de uma pessoa está começando a se manifestar ou quando ela está sendo alvo de algum espírito predador. Com os *karaikuery*, a visão de planos paralelos pode acontecer a qualquer momento. "É como um clarão", explica Ernesto. "Vem forte assim, como quando se lembra um sonho, mas mais forte". Quem não conhece, fala: ' Este aí está loqueando'. Eu estou ali conversando, fazendo alguma coisa, então vem. Daí já fica quieto assim, não fala mais, fica pensando. A mulher já sabe, então ela pega o *petijnguã*, não fala nada, fica só me cuidando.

Enxergar um espírito quando ele é poderoso é muito perigoso, pois nos coloca em posição de presa e corremos o risco de termos nossos *nhe'é* capturados. Alcindo sempre recomenda (o que eu também já ouvi Ernesto dizendo) que quando temos a impressão de ter visto um vulto, brilhos e movimentos estranhos, principalmente no escuro, que nos parecem sobrenaturais, não devemos fixar o olhar naquele ponto. Antes deve-se pedir proteção aos *nhanderukuery*, "se lembrar lá de cima" e não se deixar dominar pelo medo. Se o vemos, nos colocamos em contato com ele e se ele for um predador de *nhe'e* (de espíritos) estamos sujeitos a suas ações de captura, o que nos causará doenças, *odji potá* e dependendo do poder deste espírito, pode causar até mesmo a morte.

Há dois verbos distintos, assim como na língua portuguesa, para o ato de olhar, ver, enxergar: *Aetchá* e *omãe*. *Omãe* é algo como observar, manter o

olhar. *Aetchá*, como venho mostrando, é um verbo denso de significação: Está etimologicamente ligado com o olho (*etchá*) e refere-se ao ato de pôr os olhos em. A visão de seres de outros planos é *aetchá*, algo que acontece num relance, para olhos menos treinados. Sonhar e lembrar também estão etimologicamente ligado a este tipo de "ver", *aetcharaú* e *aetcha'ra*, são muito próximos na representação da idéia e também em seu significado, ambos indicam capacidades de reter informações, conhecimento.

É através da visão *aetchá* que o poder xamânico manifesta-se. A diferença do que se vê em sonhos normais e em sonhos xamânicos é a quantidade de poder de visão da pessoa dentro do sonho. Os *karaikuery* avançam nas visões em seus sonhos porque têm poder para encarar muitos espíritos perigosos e não sucumbir a eles.

Os sonhos das crianças despertam interesse especial. As crianças (*kuringue*) têm faculdades ou canais de comunicação com outros planos mais eficientes que os dos adultos. Apesar deste *status*, a participação infantil nas rodas de narrativas de sonhos, assim como nos rituais, é bastante facultativa. Não há repressão às condutas infantis, que quebram a solenidade de alguns eventos, correndo, rindo, entrando e saindo. Contudo, as que optam em participar de tais eventos, comportam-se com seriedade.

A maioria das crianças pequenas tem pouca paciência para narrar e ficar ouvindo as narrativas matinais de sonhos feitas pelos adultos. Aquelas que participam destas rodas têm em torno de 7, 8 anos. Quando o fazem, fazem voluntariamente e são destinatárias de muita atenção.

Em Mbiguaçú duas meninas se destacam como sonhantes e são presenças constantes nestas rodas: Tiká'i e Djatchiuká. Neta e bisneta de Rosa e Alcindo, criadas "com eles"⁴⁶, participam com relativa assiduidade desde os

⁴⁶ Nas aldeias usa-se muito dizer "Fulaninha se criou comigo". Isso denota co-residência e pode indicar que o falante teve papel de cuidador da pessoa a que se refere.

quatro, talvez cinco anos. São eloqüentes nas suas narrativas e alguns de seus sonhos anunciam faculdades xamânicas características de *nhe'é* femininos: falam de lugares onde nunca estiveram, são "sonhos de viagens".

Os "sonhos de viagens" são citados como elemento fundamental no processo de formação xamânico de uma cunhá karai. Homens também têm sonhos de viagens, mas são nos sonhos femininos que eles manifestam seu mais alto potencial.

Há distintos tipos de sonhos e um Guaraní em geral é capaz de se referir a uma tipologia relativamente numerosa deles. Eu enumero quatro tipos que me pareceram sintetizar esta gama⁴⁷.

Os sonhos normais são aqueles corriqueiros, em que as pessoas realizam atividades do dia-a-dia, na aldeia e em companhia de pessoas da família. Eles representam a maioria absoluta dos sonhos de todas as pessoas, mesmo dos *karaiquery* mais poderosos. Retratam eventos do dia-a-dia, parentes que vivem próximos, animais comuns ao lugar etc. Muitas vezes, sonhos normais podem ser confundidos com sonhos premonitórios. Apenas os *karaiquery* mais poderosos podem conseguir identificar elementos distintivos entre um sonho normal ou um sonho premonitório, o que torna o sonhar, de maneira geral, digno de cuidados especiais. Não apenas pelas mensagens negativas que podem conter, ou por indicar algo que possa vir a acontecer, mas principalmente porque podem esclarecer realidades que estão sendo vividas pelos sonhantes em seu sono e podem colaborar com a "vida acordada" da pessoa, e estar num lugar desconhecido pode significar sérios riscos à segurança. A presença de certos animais nos sonhos pode ser um evento corriqueiro, contudo, por segurança, eles são foco de atenção especial. Os sonhos com cobras, sapos,

⁴⁷ Em sua pesquisa sobre os sonhos entre os Mbyá de RJ, Oliveira registrou dois tipos de sonho: os "sonhos verdadeiros (ou sonhos bons)" e os "sonhos comuns" (Oliveira, 2004:66).

macacos, entre outros animais, chamam especial atenção e devem ser contados a um *karai*. Estes bichos, muitas vezes, são disfarces de espíritos perigosos.

Sonhos de viagens são aqueles em que o sonhante se vê em outros lugares que não aqueles em que vivemos. Neles, vê-se parentes distantes, pessoas que não fazem parte da família, coisas, bichos e plantas que não se vê acordado ou que nunca se havia visto antes. Para as mulheres eles costumam ser contundentes, assustam, já que muitas mulheres nunca saem de suas aldeias, e estar num lugar desconhecido pode significar sérios riscos à segurança. Exceto para as *cunhá karai*, que de acordo com seus poderes e de seus *yvyraidjá*, podem ficar invisíveis ou em outras "roupas", além de contarem a proteção de seus *yvyraidjá*.

Lurdes Ará Martins é uma *cunhá karai* que se destaca por seus sonhos de viagens. Ela, que teve nos sonhos elementos fundamentais para o desenvolvimento de seu poder xamânico, costuma sonhar com muitos lugares exóticos e a riqueza de detalhes com que ela os descreve mobiliza uma grande platéia de ouvintes nas manhãs em sua casa. A característica visionária de seus sonhos define, entre seus parentes, sua maior faculdade xamânica. Ela vê também outras aldeias, onde moram seus parentes. E é capaz de descrever aldeias onde nunca esteve com precisão de detalhes, o que acontece, segundo ela, desde sua juventude. Por isso, pessoas com parentes distantes a procuram para saber se ela tem sonhado com tais lugares onde estão seus familiares. Ela me disse que visita sua irmã Lúcia, que está em Mbiguaçú, em seus sonhos. Várias vezes, um sonho se repete: Ela vê a casa em que agora mora sua irmã (ela nunca esteve lá), anda pela estradinha que leva até outras casas, olha o mar. O *ovy werá* "azul brilhante" que ela enxerga no mar a impressiona (ela nunca viu o mar). Quando chega dentro da casa, ela vê sua irmã, mas ela não a vê. Lúcia sorri muito, o que a não parece bom sinal à *cunhá karai*. "Acho que minha irmã anda meio doentinha", conclui. Quando perguntei por que ela

achou isso, ela explicou: "Quando a gente sonha com uma pessoa que é meio quieta e está muito brincalhona, ou rindo, é porque a pessoa está meio doente". Riso fácil realmente não é característica da personalidade de Lúcia, que tem um jeito tímido, discreto e um pouco lânguido.

Os sonhos premonitórios e os sonhos de cura e proteção são privilégio de pessoas que estão mais evoluídas em seus poderes xamânicos. Os sonhos premonitórios não mostram ao sonhante nenhum indício que explicita seu teor visionário ou o diferencie dos outros dois primeiros na forma de ocorrência. Podem tratar de situações corriqueiras e envolver pessoas da família com quem se convive no dia-a-dia. Contudo, seu conteúdo vai referir-se a algo que está para acontecer. Assim como nos sonhos normais ou nos sonhos de viagens, no sonho premonitório algumas coisas acontecem de forma distinta da que se dá quando estamos acordados. Muitas pessoas têm sonhos premonitórios, mas apenas um *karai* poderá distinguir e interpretar os elementos visionários que eles possuem. O único sintoma que uma pessoa sem *piá guatchú* pressente de que teve um sonho premonitório é acordar com uma sensação estranha, lembrando muito de um sonho, sem que isso lhe dê alegria. Quando isso acontece deve-se ir à casa de um *karai* ou de uma pessoa velha, narrar o sonho em detalhes, para que juntos avaliem que precauções devem ser seguidas para evitar conseqüências desagradáveis de algo que pode vir a acontecer.

Os sonhos premonitórios são assustadores, mesmo para os *karai*. A dificuldade de interpretá-los e o fato deles geralmente referirem-se à eventos negativos deixam as pessoas atônitas. A mesma dificuldade de interpretação traz as visões premonitórias. *Aetchara* ou *aetchara'u* são verbos que se empregam para descrever estas visões. "São como sonhos", explica Lurdes, "mas é bem rápido, só uma luz assim, quando a gente está acordado". Sonhos ou visões estranhos desencadeiam imediatamente medidas profiláticas. Quando se tem um sonho com pessoas que já morreram, por exemplo, o melhor

é não sair de casa e deixar um copo d'água do lado de fora, pois "o espírito também tem sede". Ir à mata, ao rio ou à cidade pode ser fatal. Se o sonho é recorrente, o melhor é viajar ou mudar-se de aldeia. Sonhos com alguns tipos de animais requerem igualmente precauções: Não ir à roça ou à mata, ter cuidado com pessoas que possam estar "com raiva" de alguém etc.

Um sonho que antecedeu um acidente foi narrado e avaliado posteriormente como um sonho premonitório pela esposa do sonhante. Juca Pereira (filho de Ernesto Kuaray Pereira e Érica da Silva), na véspera de sair para uma viagem até Porto Alegre, teve um sonho estranho, que me foi narrado por sua esposa, Silvana Moreira. Ele mora na aldeia de Cantagalo há alguns anos, desde que deixou Cacique Doble com sua família, em 2002. Segundo Silvana, na manhã da viagem ele narrou a ela um sonho ao qual não deram a devida importância. Em seu sonho ele estava em uma árvore muito alta e chamava por sua esposa. Ninguém em baixo podia ouvi-lo, e ele começou a arremessar pequenos galhos para chamar a atenção dos que estavam no chão, também sem sucesso. Então, ele pensou em pular, mas sua filhinha caçula, de cerca de dois anos apareceu ao seu lado e disse a ele que descesse da árvore, que não pulasse e que não subisse nela novamente. Ele riu da menina e resolver descer. Quando estava quase chegando no chão, lembrou-se da filha lá em cima e voltou para busca-la. Não a encontrou mais e quando desceu novamente, não encontrou mais ninguém da sua família embaixo. Quando ele acordou, lembrou-se do sonho. Foi ver a menina, que estava bem. Pensou em não viajar, mas a viagem estava combinada havia muito tempo e ele ia acompanhar um velho para buscar a aposentadoria, não podia deixá-lo ir sozinho. Não deu mais confiança ao sonho e nem foi falar com a *cunhá karai* da aldeia, Pauliciano Moraes. Pegaram o ônibus. Na estrada, numa curva, um caminhão carregado de pedras acidentou-se na frente do ônibus em que eles estavam, que não pode frear a tempo e colidiu com o caminhão. Muitas pedras atingiram a parte frontal do

ônibus, matando alguns passageiros. Entre eles estava o velhinho que Juca foi acompanhar. Juca ficou gravemente ferido e teve um choque nervoso, perdendo parcialmente a memória por alguns meses. O trauma sofrido pelas famílias das pessoas envolvidas no acidente fez com muitas pessoas deixassem de freqüentar a cidade e a venda de artesanato, uma das principais fontes de renda, tornou-se para muitos um suplício.

Silvana disse que em nenhum momento naquela manhã em que Juca narrou o sonho, ela ou ele pensaram que se tratava de um presságio tão funesto. Lamentou estar longe do avô, Eduardo Karai Guaçú Martins, pois segundo ela, se o avô ouvisse o sonho, não deixaria Juca sair de casa. Segundo relatos, quando a notícia chegou à Cacique Doble, Lurdes já havia prevenido Ernesto de que eles teriam alguma notícia de Juca e todos estavam rezando por ele.

A *cunhá karai* Rosa Poty Pereira é uma sonhante com grande poder premonitório. As pessoas de sua família sempre ficam ressabiadas nas manhãs em que Rosa diz ter sonhado com alguém. Mbiguaçú é uma aldeia onde dá-se muita atenção aos sonhos e os *karaikuery* são diariamente consultados a esse respeito. Eu mesma, que no período em fiquei com eles em Mbiguaçú me contagiei com a cautela coletiva que envolvia Rosa e seus sonhos. Passei a evitar viajar para à cidade nos dias em que ela dizia ter sonhado comigo ou eu sonhado com ela. Nos dias que ela recomendava não ser prudente viajar, dias de muita chuva ou tempestades com raios ou muito vento, ninguém de sua família extensa saía⁴⁸. A evitação da estrada é o primeiro cuidado que alguém toma quando teve um sonho estranho. Rosa recomenda também não ir para o mato e em nenhuma hipótese caçar ou matar galinhas. Evitar a ingestão de carne, bebida alcoólica e comidas ou cigarros da cidade também.

⁴⁸ Importante lembrar que Mbiguaçú é cortada pela BR101, num trecho de intenso movimento e muitas curvas, com alta incidência de acidentes. O extremo cuidado com a estrada não tem nada de paranóico.

Os sonhos de cura e proteção são diretamente relacionados aos sonhos premonitórios, na medida em que ambos os tipos envolvem "avisos", "mensagens" dos *nhanderukuery* em auxílio ao *karai* ou a seu "povo". Capacidade atribuída apenas a *karaikuery* desenvolvidos, eles também podem acontecer fora do sono, em visões, e ainda rituais de cura, durante estados alterados de consciência. Os sonhos de cura mostram espíritos que estão adoecendo pessoas. Os sonhos de proteção mostram deuses que cuidam de cada pessoa e fazem neles recomendações.

Os sonhos derivados do consumo da ayahuasca têm outro status. Não são realidades paralelas vividas pelo sonhante. São sonhos em que se é conduzido pela perspectiva do *yvyraidjá*, o espírito da guasca. São considerados sonhos xamânicos, mesmo para os não xamãs. Assim como durante a "viagem", nos sonhos dos dias posteriores, o *yvyraidjá* da guasca continua atuando. São facilmente reconhecíveis por retratar coisas e lugares de maneira distinta do que acontece em outros sonhos e por guardar os mesmos elementos característicos: luzes, formas e situações experimentadas durante os rituais. Outra característica das viagens que se repete nos sonhos é a presença dos "falecidos parentes", o povo aliado na viagem, que vem ao encontro do viajante para auxiliá-lo no "caminho".

2 *Nhanderukuery* - Os deuses e seus múltiplos

O *cosmos* Guarani, na concepção dos *karaikuery*, é composto por cinco planos cósmicos sobrepostos em algo como uma espiral senoidal na qual as linhas se tocam em alguns pontos extremos. Estes planos são habitados por

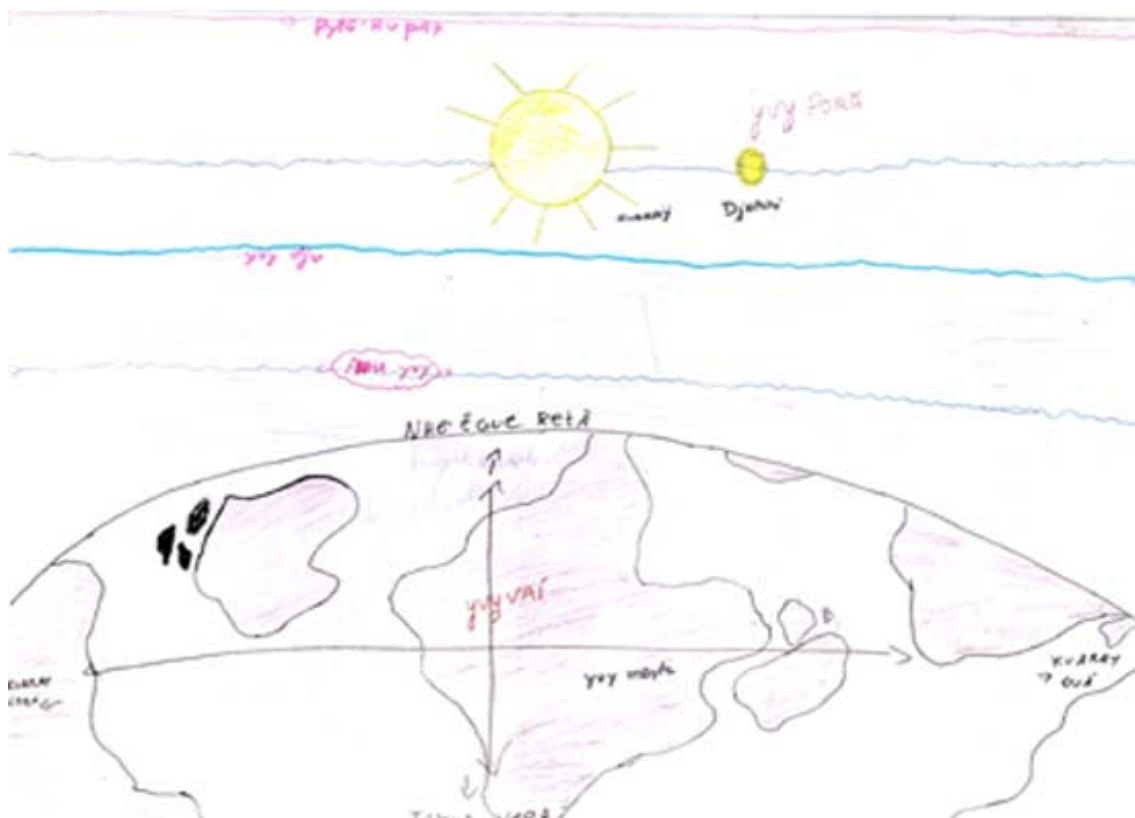
seres e espíritos mais "perfeitos"⁴⁹ do que aqueles que habitam este plano. Alguns destes seres dos outros planos são os *nhanderukuery*, os deuses, os responsáveis pela criação deste mundo e de todo o universo. Se por um lado os humanos têm mais afinidade à uma linhagem divina, representada pelas figuras de Sol e Lua, por outro lado, a multiplicidade dos deuses que povoam o *cosmos* e estão referidos nos mitos é formidável⁵⁰.

O desenho a seguir representa graficamente os planos cósmicos descritos:

⁴⁹ Uso o termo "perfeito" entre aspas como categoria nativa, como tradução do termo "aguydje".

⁵⁰ Nas obras de Nimuendajú ([1914] 1987) e Cadogan ([1959] 1992), aparecem versões do mito de Sol e Lua, que tornaram-se referências na etnologia Guarani. Nelas, encontra-se por parte dos autores certa associação às figuras divinas e seus espíritos auxiliares com elementos cristãos. () Isso oblitera uma característica fundamental do pensamento cosmológico Guarani: A de que os deuses não são entidades unas como o Deus ou os santos cristãos. Os deuses Guarani, mesmo na sua solidão originária, são pelo menos dois. Ou traz em si o seu duplo. Nos mitos Apapocuva e Chiripá, Kuaray e Djatchi têm dois pais: Ñanderuvuçú e Ñanderu Mbaekua'á. A mãe, gerada por Ñanderuvuçú dentro de uma panela de barro (*guapepô*), passa a ser esposa dos dois irmãos. Eles "a experimentam" e "misturam" nela seus filhos. Ela concebe dois filhos, os deuses civilizadores (ver Nimuendajú ([1914] 1987:143-9)). A dupla vive neste mundo em sua juventude e desde jovem começam a acionar seu poder criador. Assim como seus dois pais, eles podem gerar a qualquer momento seus múltiplos, sua família. É muito comum nos mitos um *nhanderu* estar em algum mundo criando alguma coisa e de repente trazer, gerar um filho seu.

Numa oportunidade, registrando alguns mitos onde aparecia a autogeração de deuses, perguntei a Ernesto e Lurdes: - "Os *nhanderukuery* podem fazer um filho do próprio corpo?" Lurdes respondeu: -"Não, eles são como a gente, namoram para fazer os filhos." -"Mas por que às vezes um deles está sozinho num lugar e dele mesmo ele faz um filho?" - "É que eles não têm que esperar como a gente. Ele pensa e faz. Já tá pronto." -"Mas ele estava sozinho lá. E a mulher para ser a mãe? Não estava ali". Ernesto tenta explicar desta vez: -"É, mas ele tem mulher também. Ela estava lá na casa deles". -"Então os dois podem ter um filho estando cada um num lugar, é só pensar?" -"Não!" Explica Lurdes. -"É que eles já têm muitos filhos. Grandes e pequenos. Quando ele vai na casa da mulher dele, ele faz os filhos." -"E quando ele cria um filho, ele só está trazendo do mundo dele?" -"Não, ele está criando também. Mas é que ele é muito velho, tem muitos filhos, muitos netos, já tá tudo pronto.(...)". Este diálogo me fez perceber que estávamos falando de distorções temporais e não geracionais. O termo "*ogue jerd*" traduzido por Cadogan ([1959]1992) e Clastres (1990) como "desdobrar-se de si mesmo" aponta para a autogeração, ou geração espontânea dos deuses e põe a evidência a existência de duplos e múltiplos dos deuses em outros planos.



A ilustração do *cosmos* acima é uma representação coletiva. O desenho base é de Luciana Pereira. Joel Pereira supervisionou e retificou alguns pontos na representação gráfica do cosmos, registrando a concepção dos mais velhos. Para confeccioná-lo, conversamos toda a manhã com Ernesto Kuaräy Pereira e Lurdes Ara Martins, lembrando histórias narradas por Eduardo Karai Guaçú Martins⁵¹. Este esforço coletivo resultou num construto gráfico e oral. Os *karaikuery* contaram mitos sobre a criação das coisas deste mundo, *yvy vaí*, desde a *oguatá* da mãe dos irmãos Sol e Lua, que termina sendo devorada pelos tios e a avó-onças adotivos de seus filhos⁵².

⁵¹ Joel foi professor de Luciana por muitos anos na escola da aldeia e tem grande interesse em registrar elementos da cosmologia para uso em atividades didáticas com seus alunos. Luciana é filha de Lurdes e Ernesto e está se preparando para ser *cunhá karai* desde o final de sua infância, quando começou a manifestar potencialidades xamânicas. Neste esforço de representação, muitos mitos foram narrados e analisados, numa sessão densa de filosofia cosmogônica.

⁵² O mito do nascimento de Sol e Lua é uma das narrativas míticas que mais se repetem entre os povos ameríndios.

O primeiro plano representa *yvy vaí*, este mundo. Nele temos representadas as águas e os continentes, que são pensados como grandes ilhas. Há também várias pequenas ilhas representadas. As *tekoá* são pensadas como ilhas, nos quais os deuses *nhanderukuery*, no momento da criação, iam parando em suas viagens e fundando locais adequados para novas *tekoá* que ficavam em um grande céu, preenchido por uma grande água, que conecta suas extremidades. Nestas *tekoá* já habitavam *ra'angá* (cópias ou imagens imperfeitas e perecíveis de seres que existem nos outros planos superiores a este), com a forma de humanos, animais e plantas. *Yvy vaí* é o único plano destrutível do cosmos. As outras esferas cósmicas são indestrutíveis ou eternas, não sofrem a ação da força destrutiva que o tempo exerce aqui. A maioria dos seres criados pelos *nhanderukuery* para viver em *yvy vaí* existem em suas formas "perfeitas" nos outros mundos, apesar dos seres destes planos terem poderes de transformação inesgotáveis. O transformacionismo é um artifício dos *nhanderukuery* para realizar suas viagens pelos diferentes mundos. Em suas viagens eles mudam a forma de seus corpos. Esta transformação é seu *mbaeru* (ao mesmo tempo a roupa e o veículo de viagem). As formas de aves e humanos são as formas corporais mais comuns que os *nhanderukuery* usam para visitar este mundo.

Yvy vaí é um desafio à *arandú* (sabedoria) de todos os seres xamânicos que passam por ele e uma ameaça de contaminação e conseqüente perecimento. É o local onde se concretiza a existência humana e animal em seu aspecto mais decadente e perecível. Projeto de mundo abortado na sua primeira tentativa devido a um incesto ocorrido entre tia e sobrinho, este mundo ficou condenado à instabilidade e fadado à destruição cíclica e inexorável.

Anhã yvy (mundo de Anhã) é o segundo plano cósmico, imediatamente superior a *yvy vaí*. Habitado pelos seres de *Anhã* e seus parentes, que circulam facilmente por *yvy vaí*, é semelhante em formas e seres a este em que vivemos.

Os habitantes de *anhã yvy* são ligados às energias destrutivas do universo, contaminam outros planos com o germe do perecimento. Eles, contudo, são imperecíveis, não envelhecem, não morrem. Os xamãs e as pessoas normais podem caminhar por *anhã yvy* em sonhos ou em viagens alucinógenas com ayahuasca ou tabaco sem poder identificar claramente em que mundo estão. É um perigo eminente ser iludido e capturado pelo povo de *anhã yvy*. O poder de Anhã é grande o suficiente para causar destruição aos seres imperecíveis. São predadores e devoram seus parentes. Em um dos mitos de enfrentamento entre Kuaray e Djatchi, Anhã devora Djatchi, o que lhe deixa como seqüela seu estado minguante, que rememora sua devoração. Este ciclo do tempo pode ser observado por quem olha o céu da perspectiva de *yvy vaí*. Os eclipses da lua seriam repetições do momento de devoração total de Djatchi por Anhã. Reconstruído por Kuaray, Djatchi permanece ciclicamente se reconstruindo e sendo devorado. Anhã foi o criador de alguns seres neste plano, como algumas cobras venenosas, por exemplo. Ele não envia *nhe'e* de humanos para este plano, com algumas exceções nos casos de gêmeos.

O terceiro plano é *Yvy dju*, habitado pelas famílias dos deuses karai e Tupã e pelos seres divinizados. São os *nhanderukuery* que mais enviam *nhe'egue* à *yvy vaí*. É em *yvy dju* que moram as formas imortais e imperecíveis dos seres que existem nesta terra. Seus *nhe'e* são muito antigos, já viajaram por todo o universo e muitos deles já viveram em *yvy vaí*. *Yvy dju* seria a parte do cosmos chamada de *yvy mara eý*, a tão falada "terra sem mal", segundo o filho caçula de Rosa e Alcindo, Vanderlei Karai Moreira, que afirma: "Os mais velhos sempre falam: 'Existe terra sem males'. Existe terra sem males porque eles estiveram lá. Meu pai contou uma história que foi real. Contou uma história assim, que até o próprio pai dele e o tataravô dele conseguiram passar entre o mar, esse mar que a gente está vendo aqui perto, conseguiram atravessar. Foram até a terra sem males. Diz que o meu tataravô foi até essa

terra sem males. E meu pai conta que eles ficaram um ano lá, na terra sem males. É chamada *yvydju*. E ficaram lá e diz que a árvore, os animais, os pássaros falam. Árvore fala. Diz que uma árvore velha é uma velhinha. É que nem existe aqui na terra também, nesse planeta. Às vezes tem uma árvore podre caída no chão, é que era um velhinho. Então é por isso que muitas vezes nós guarani, o povo guarani, tem muito respeito pela natureza. E a gente sempre fala que a natureza tem espírito, tem olhos, e é verdade. Então é por isso que até hoje meu pai sempre fala 'Respeite a natureza. Quando vai cortar uma árvore, reze primeiro. Porque é uma vida que você está tirando'. Então, através dessa história é que eu consegui entender o porquê do nosso espírito. Porque às vezes a gente não consegue entender a si mesmo. De repente você tem força, muita força, mas não consegue guiar essa força que tu tens. Então é perigoso. A mesma coisa uma árvore. Se a árvore tiver um espírito mal, ela te faz mal, que existe também, tanto no ser humano quanto na natureza. Existe espírito mal. Então existe também o ser humano que é mal, às vezes não consegue, não quer ver. Aquela pessoa tem raiva da pessoa. É a mesma coisa. Através desse fato que aconteceu que descobriram que a árvore também falava, a pedra também falava e os animais falavam. Eu imagino, poxa, como deveria ser lá nesse lugar, na terra sem males. E uma coisa meu pai falou 'hoje a terra sem males está dentro de nós mesmos, no nosso coração'. Essa é uma palavra que ele sempre diz, toda vez que a gente conversa com ele, ele sempre fala isso, que a terra sem males está dentro de si mesmo".

O plano superior a *yvy dju* é *yvy porã*⁵³, habitado por Kuaray, Djatchi e seus parentes, entre eles o povo de Djakaira. Esses seres estão entre nossos principais *nhanderukuery*, pois são os heróis civilizadores deste plano e nossos *nhe'erukuery* (deuses responsáveis pelo envio de *nhe'e* para *yvy vaĩ*), juntamente com o povo de Tupã e de Karai. Eles foram colocados neste local

⁵³ Em algumas narrativas *Yvy dju* e *Yvy porã* aparecem como sinônimos. Nas conversas que originaram esta ilustração, chegou-se à conclusão que estes mundos são muito parecidos, mas não são os mesmos, pois Kuaray e Djatchi têm para si um "mundo" exclusivo.

por seus pais e avós, para que eles possam zelar pelos planos que estão próximos e garantir proteção a seus *rikeykurin* (irmãos menores), os *nhandevakuery* (seres humanos). Kuaräy e Djatchi circulam por entre estes planos ininterruptamente, criando os dias e noites nestes mundos, em seu infinito processo de criação.

Pytun retã é o plano superior a *yvy porã*, que é infinito, de proporções e existência impensáveis para os humanos, e inatingível mesmo aos *karaikuery* mais poderosos. Em *pytun retã*, habitam os *nhanderukuery* ancestrais, os pais e avós de Kuaräy. Os seres de *pytun retã* são os responsáveis pela criação do universo. As histórias ligadas à criação do universo são bastante esotéricas e as pessoas que têm interesse e conhecimento delas são os *karaikuery* mais velhos. As histórias contadas à tarde e à noite pelos avôs e avós versam sobre o tempo atual e sobre o tempo da criação deste mundo, com as histórias de Kuaräy e Djatchi.

3 Planos cósmicos e tempos da criação do universo

Durante o trabalho de campo eu travei longos diálogos com diferentes pessoas sobre os mitos aqui abordados, a configuração dos planos cósmicos, as genealogias dos deuses etc. Minha intenção era testar o nível de divergência e semelhança entre as narrativas das diferentes aldeias, perceber como Chiripá e Mbyá se distinguiam neste nível (uma vez que entre os subgrupos Guaraní as diferenças no panteão dos deuses e na configuração dos planos cósmicos, entre outros aspectos, são enormes⁵⁴), e refletir sobre como as relações de parentesco eram representadas nos mitos.

⁵⁴ Refiro-me às distinções entre a mitologia Kaiowá que encontramos, por exemplo, em Montardo 2002 e Pereira 2004, e a mitologia Mbyá, como em Ladeira, 1992 e Litaiff, 1999,

Neste bloco, trago uma versão do mito de criação, intercalando um resumo que sintetiza várias narrativas, ouvidas em distintas situações⁵⁵ e a transcrição literal da parte mais conhecida do mito pelas pessoas das aldeias em geral, o tempo em que Sol, Lua e seus pais viveram nesta terra.

A maioria dos mitos a que me refiro aqui foram ouvidos em situações espontâneas, nas ocasiões em que as pessoas se dispunham a fazê-lo no dia-a-dia da aldeia. Os mitos sobre o tempo da criação dos outros mundos são de conhecimento restrito. Apenas os cinco *karaikuery* aceitavam relatar eventos ligados a eles. Como quatro deles se autodenominam Chiripá, vou assumir esta denominação para a procedência desta versão. Objetivo com isso localizar a esta versão Chiripá dos mitos de origem Guaraní, oriundos de um campo etnográfico delimitado (aldeias do oeste de RS e litoral de SC) e datadas: colhidos nos primeiros anos do século XXI. Utilizarei esta mesma perspectiva para o *corpus* mitológicos que tomarei como comparação, para podermos dimensionar subjetividades, contextos de pesquisa etc.

Vamos aos mitos cosmogônicos e de criação desta terra:

O universo foi criado por Nhanderu Tenondé, também chamado Nhamandú. Nhamandú transformou seu corpo em um pequeno *memby* (útero) e dele retirou alguns pares (uma versão masculina e uma feminina) de filhos. Cada um desses casais de irmãos constitui uma família e um povo. Os mais velhos são os pares de Karai, Tupã, Djakairá e Kuaray. Com eles, Nhanderu Tenondé dividiu as atividades de construção do universo. A criação das coisas

como objeto de comparação. A existência de um plano inferior a esta terra, por exemplo, que está nos Kaiowá (assim como em outros grupos do Brasil Central, como os Araweté e os Kamayurá, entre muitos outros) não é encontrado nos Mbyá e Chiripá. Esta distinção desloca a percepção do "parentesco" cósmico entre os humanos e alguns deuses e espíritos, e reflete-se em condutas rituais e sociais, afastando os Mbyá e Chiripá dos outros subgrupos Guaraní e aproximando-os entre si.

⁵⁵ Em apêndice insiro algumas destas narrativas transcritas de registros de áudio.

aconteciam quando eles se reuniam numa *nhemboaty guatchú*⁵⁶. Eles falavam sobre como cada mundo seria e os mundos passavam a existir. Eram suas palavras *ayvu* e suas idéias *arandú* que efetivavam a existência das coisas. Nhamandú aconselhava seus filhos e filhas e dividia tarefas entre eles. Foram criando vários mundos.

Este plano foi criado primeiramente por *nhanderukuery* Karai, a pedido de seus avós. Ele foi feito para ser como os outros, indestrutíveis. Vários seres foram postos aqui, muitos deles, nunca morriam. Seres humanos e animais falavam a mesma língua. Tudo estava em "harmonia". Um dia, aconteceu um incesto. Um sobrinho e sua tia paterna *djatchipé* violaram as regras e as águas invadiram e destruíram o mundo.

Nhamandú pede novamente a construção da terra destruída. Os Karai rejeitam a tarefa e a repassam a seus irmãos menores, Kuaräy. Kuaräy pedem ajuda de seus irmãos Djakairá. Juntos constroem várias *tekoá*, erguendo grandes pedras e fazendo ilhas dentro da grande água. Quando muito foi reconstruído, os *nhanderukuery* mandam um de seus netos viajar até lá para continuar o trabalho.

Kuaräyrai vem ao mundo na forma da *uruke'ai* (coruja). Ele namora uma humana e quando ele retorna para a casa de seus pais, sua mulher humana, *Nhandetchi* está grávida de Kuaräy. Ela inicia então uma *oguatá* até a terra de seu marido⁵⁷.

Na caminhada, *mintãim* (feto, bebê)⁵⁸ que ela carrega em sua barriga (neste caso, ele e seu duplo) vai lhe indicando o caminho certo para chegarem

⁵⁶ *Nhemboaty* é o termo usado para encontros formais, em geral envolvendo os mais velhos e os *karaikuery*. É um encontro para "falar". Contar e ouvir histórias é a principal atividade destes encontros.

⁵⁷ Esta caminhada feita pela mãe de Sol e Lua é um dos trechos míticos mais recorrentes entre os povos ameríndios.

⁵⁸ Na versão a seguir, Nhandetchi está grávida de gêmeos. Em Cadogan ([1959] 1992) Kuaräy nasce primeiro e gera Djatchi.

até a terra do pai dele. *Mintãim* pede à mãe uma flor. Ao colhê-la, a mãe é picada por uma mamangava e ralha com *Mintãim*, que bebê pára de falar com a mãe, não orienta mais por onde ela deve andar. Ela pega a estrada errada. Vai parar na terra dos *Oguará*, um povo meio humano, meio onça, que não existe mais. A avó onça vê *Nhandetchi* e ao ver que ela está grávida, tem pena dela, pois sabe que seus filhos irão comê-la. A avó onça esconde *Nhandetchi* dentro de uma grande *guapepó*, mas as outras onças sentem o cheiro dela, a encontram e a devoram. Deixam o *memby* que envolve *Mintãim* para a avó. A avó tenta cozinhar e moquear o *memby*, mas ele se mostra indestrutível. Então ela resolve criar o filhote no *memby*. Ela põe o *memby* num jirau sobre o fogo para mantê-lo aquecido. Depois de algum tempo *Kuaray* e *Djatchi* emergem voluntariamente de dentro do *memby* e logo crescem, sem mamar. *Kuaray* cresce mais rápido que *Djatchi*.

Deste momento em diante, temos uma versão particular para dar continuidade à narrativa. Nela grifarei passagens que serão comentadas em notas de rodapé:

4 A criação do mundo - Sol e Lua⁵⁹

Lurdes - Aquela história que o pai contava era assim: Lua e Sol são os dois gêmeos⁶⁰, os dois gêmeos, do mesmo jeito como existem as pessoas agora, dois

⁵⁹ Esta narrativa em português foi induzida por mim para registrá-la em gravações de áudio. Pedi que reproduzíssemos as situações que ocorrem no fim da tarde, nas quais as crianças sentam-se em torno dos velhos para ouvir histórias. Numa tarde chuvosa e fria de agosto de 2004, na casa de Lurdes Ará Martins e Ernesto Pereira, nos sentamos em roda do fogo de chão para relembrarmos da maneira de Eduardo Karai Guaçú contar histórias para as crianças. Lurdes Ará tenta reproduzir a versão contada por seu pai (na época, fazia seis meses de seu falecimento). Participam como narradores Lurdes Ará Martins e Siberiano Moreira. Interferem na narrativa Darci da Silva e Joel Pereira. A platéia é composta por jovens, adultos e crianças: Luciana Pereira, Ademilson Moreira, Rose Bento, Flávia de Mello, Ana Freitas. As crianças Cleomir karai, Janaina Pará, Karai, Titi, Júlio Karai, Mbiguá e Djatchiuká.

gêmeos. Então é real essa história porque, desde que Sol e Lua existiram, eles são os dois irmãozinhos. Diz que⁶¹ quando Sol e Lua existiram, tinha a mãe deles, só que a mãe e o pai deles...⁶² (pergunta em guarani para a platéia qual a palavra em português para exprimir a idéia de que se separaram).

Siberiano - Djatchi, Lua e Kuaraj, Sol. Nhandetchi é a mãe de Lua, a mãe deles, dos dois. Teve um tempo, quando eles estavam aqui na terra ainda, há muito tempo, a mãe e o pai de Sol e de Lua se separaram. O pai de Sol foi pra cima, onde eles estão agora, e eles ficaram, a mãe e eles.

Lurdes - A mãe deles ficou ainda na terra, depois que ia conseguir onde é que vai o pai

Siberiano - E pra seguir lá, pra chegar onde é que ele estava, onde estava o pai deles, iam andando no mundo a fora, até chegar no nível do mar, onde a gente nem conhece⁶³. Cada estradinha, cada caminhozinho. E naquela época os bichinhos, esses bichinhos do mato, todos eles tinham o pai deles, como o deus deles. Assim como a gente tem o nosso deus, os bichinhos naquela época também tinham o deus deles. Então, naquela época, diz que eles viviam como a gente, como estamos aqui. Os bichinhos conversavam entre eles, como a gente⁶⁴. E diz que tinha uma estrada, umas estradinhas que eram ocupadas,

⁶⁰ Lurdes enfatiza a idéia de eram gêmeos porque eu perguntei insistentemente sobre a versão em que Kuaraj nasce sozinho e Djatchi é gerado depois, a partir dos ossos da mãe, como em Cadogan ([1959] 1992).

⁶¹ Este termo "diz que" aparece o tempo todo nas narrativas míticas.

⁶² É interessante observar os jogos de performances narrativas, onde os dois narradores se alternam. Bastava que o narrador que estava com a palavra fazer uma pequena pausa, que o outro tomava a palavra. Isto é relativamente comum quando um casal de velhos está contando uma história. Neste caso, a proficiência em português interferiu nas preferências etárias, e os jovens interrompiam muito mais a fala da mais velha do que é usual.

⁶³ O "nível do mar" é um elemento fundamental para os Guarani, pois representa o ponto de conexão entre os mundos.

⁶⁴ Aqui Siberiano enfatiza que os bichos conversavam como gente, tinham o deus deles como gente. Adiante voltarão a esta idéia.

que passava muito movimento, e tinha umas que não ocupavam muito. Então diz que ele disse pros dois piazinhos que ainda estavam dentro da...da...

Lurdes - Da barriga da mãe, os dois ainda. E diz que eles conversavam, pediam alguma coisinha. Se tinha no carreirinho uma flor, diz que eles pediam, dentro da barriga da mãe. E a mãe dele diz que tinha uma peneira grande assim. Ela segurava e andava com ela. Quando eles pediam, ela pegava florzinha, pra brincar, né. Então ela ia seguindo assim, só andava sozinha, só ela e os filhinhos...

Siberiano - Sol e Lua. E eles foram seguindo num carreirinho, assim, e diz que os dois piazinhos diziam que ela não seguisse os carreirinhos onde tinha mais movimento. Tinha que seguir no carreirinho com menos movimento, que levava lá onde o pai deles tava. E cada florzinha que enxergavam na estrada eles pediam: "Ó, mãe, trás aquela flor bem bonita pra nós". E diz que a mãe deles dava, juntava naquela peneirinha e levava. E assim iam indo. E daí diz que ela pedia: "Por onde é que o teu pai foi? Qual é o carreiro?" E eles diziam pra ela, explicavam: "Ó, foi por aqui". E então diz que eles iam indo, até que chegaram numa encruzilhada. Ai diz que eles pediram outra florzinha. Mas diz que nessa florzinha tinha aquelas mamangavazinha dessas pequenas, e picou na mão da mãe deles.

Lurdes - Ai que diz que ela ficou brava: "Vocês não tão se encaminhando ainda e vocês pediram flor pra mim!" E diz que ela batia na barriga dela, assim...

Siberiano - Batia na barriga dela mesma assim, de braba.

Lurdes - E diz que ela andava de novo. E diz que outra vez ela pediu qual o caminho, mas diz que eles não falaram mais.

Siberiano - Porque ela ficou braba pra eles, pros dois, mas diz que eles também ficaram irritados! Então diz que ela ia de novo até uma altura e pedia: "Por onde é que o teu pai foi?" Mas diz que eles não falaram mais nada. Diziam: "Acho que é por aqui, por ali". Aí diz que ela seguiu uma estrada que era ocupada e chegou onde os bichos, os tigres viviam.

Lurdes - E naquele tempo diz que andavam que nem nós, os bichinhos. Eles andavam, conversavam que nem nós, aquele tempo ainda. Isso que meu pai falecido falou, que era assim, ele contava pra nós.⁶⁵

Siberiano - Mas aí diz que ela seguiu um caminho que não levou na casa do pai deles, onde ele tava, onde ele foi, onde é que ele passou do nível do mar⁶⁶. E diz que ela seguiu uma estrada e chegou numa casa e diz que deu com uma onça bem velhinha, mas bem velhinha mesmo. E diz que ela chegou lá e pediu qual era o caminho. E diz que essa onça disse: "Olha, eu não sei por onde é que você está querendo ir. E olhe, tu chegou aqui no lugar errado" - disse pra essa mãe de Lua e de Sol. E disse "Olha, os meus netos são muito violentos (como são agora os tigre e onças⁶⁷) e eles vão acabar com você, se eles te enxergarem aqui!". Diz que naquele momento os tigres tinham ido fazer uma caçada, não estavam ali, e ali tava só essa onça velha. E ela disse: "Olha, eu vou te fechar dentro de um panelão grande (guapepó)." E fechou ela dentro dum panelão grande, pra proteger dos tigres, pra eles não acabarem com ela.⁶⁸

⁶⁵ Novamente a idéia de que os bichos eram como gente. Desta vez Lurdes reafirma que era assim que Eduardo contava, portanto, era verdade.

⁶⁶ Nível do mar como passagem para outro mundo outra vez.

⁶⁷ Este bicho, que ora é chamado de onça, ora de tigre é a *oguará* um animal que não existe mais neste mundo. Seu parente mais próximo aqui são as onças. Os *oguará* são bem maiores, andam em duas pernas e falam como a gente.

⁶⁸ A figura da panela *guapepó*, que empresta o nome a uma categoria de parentesco nativa, aparece aqui. Associação explícita à produção de afinidade entre Nhandetchi e a avó-onça, a *guapepó* aparece também na versão Chiripá colhida por Bartolomé (1977). Nesta versão, os pais de Kuaraj e Djatchi são dois irmãos: *Ñanderu Guazú* e *Ñanderu Mbae Kuaá*. O par de *nhanderukuary* encontra Nhandetchi dentro da *guapepó* e ela torna-se esposa de ambos. [Aqui a figura de uma mulher que casa-se com dois irmãos]. A *guapepó* está nas duas imagens. A

Mas diz que um tigre chegou da caçada primeiro e disse assim pra essa velha: "Alguma coisa tu deve ter por aqui, pra gente fazer um lanche, um almoço." Mas ela disse: "Eu não tenho nada! Eu sou velhinha, como é que eu vou ter coisa aqui! Vocês que saíram lá, foram caçar, não trouxeram?" Mas diz que ele disse: "Mas você deve ter alguma coisa sim, nós sentimos, nós estamos farejando alguma coisa".

E ela: "Não, não tenho! Não tenho!" - começou a falar a velhinha. Aí chegaram mais tigres da caçada, e não conseguiram mais respeitar a ordem dessa velhinha. E diz que eles viraram aquele panelão e acharam ela lá dentro. Daí diz que pegaram e mataram, rasgaram ela toda, deixaram só aquelas duas criancinhas que estavam dentro da barriga dela. Diz que um dos tigres disse: "Olha aqui, ó!" - pegou aquelas duas crianças e deu pra velha. "Tó, isso aqui é pra você, que sobrou!" Diz que essa velha pegou as criancinhas e disse: "Ta, eu vou fazer um assadinho pra eu comer."

Lurdes - Diz que ela punha no fogo pra cozinhar e o fogo apagava

Siberiano - Aí diz que ela pensou: "Não, vou socar elas no pilão". Diz que colocou elas dentro do pilão, mas diz que o pau escapava quando ela dava, assim. Escapava dum lado, do outro. Diz que ela pensou: "Eu vou criar, então". Ela pegou e ergueu debaixo do fogo um - como é que eu vou falar - nimbé...

Lurdes - É, pôs num nimbé, em cima do fogo, assim... pra proteger, assim, do frio.

Siberiano - Nimbé era feito de taquara, assim. E ela pôs os dois em cima do fogo, assim, pra secar, pra esquentar. Daí diz que nos primeiros dias Sol e Lua viveram ali, e essa velha estava cuidando deles. Foi dali uns dois ou três dias diz que eles já começaram a caminhar.

devoração que ela sofre por parte dos tios adotivos de seus filhos, produz igualmente parentesco, que na sua essência, significa afinidade.

Lurdes - Daí diz que eles saíram dali e começaram a caminhar. Cresceram, sem mamar, os coitadinhos. Primeiro diz que caminhou o Kuaraij, e depois o Djatchi só engatinhava. E assim vai indo, se criando...

Siberiano - É, Sol diz que no primeiro dia já andou, né. Mas Lua não, Lua só andava engatinhando. Essa história é longa...vai uma tarde inteira...
(conversa em Guarani com Lurdes)

Darci - E naquele tempo era só bichos, só eles dois eram diferentes... como é que eu vou dizer...

Joel - Era o mundo dos bichos...

Siberiano - É, o mundo dos bichos...

Joel - Existia só eles, como se fossem assim, uma pessoa que nem nós⁶⁹.

Darci - Só eles eram pessoa que nem nós.

Darci - E o pai e a mãe deles. Quando eles vêm aqui, o pai e a mãe do Kuaraij, eles são gente, que nem nós, mas só que essa gente, como é que diz... era...⁷⁰

⁶⁹ Pela terceira vez é referido que eles "eram pessoa que nem nós". Os bichos "andavam como nós" conversavam como nós" mas não eram "pessoa como nós". Interessante jogo de oposições entre animais/humanos/deuses.

⁷⁰ Nesta fala Darci começa a desenvolver a explicação sobre a diferença entre o tipo de gente que nós somos e o tipo que são os *nhanderukuery*, pais de Kuaraij, porém, é interrompido. Numa outra ocasião voltei a perguntar a ele sobre a diferença entre os *nhanderukuery* e os humanos. Ele explicou que eles são como gente, mas não exatamente como nós. Eles são "perfeitos", são muito bonitos. São como "fogo no escuro", atraem o olhar dos humanos. O mesmo acontece quando eles vêm a este mundo como pássaros. Sua perfeição é tamanha que prende nossos olhos. E conclui dizendo: "só que hoje os *nhanderukuery* quase não vêm mais aqui!".

Siberiano - Aí diz que no primeiro dia que eles estavam caminhando, primeiro só Sol caminhou, Lua diz que gatinhava. Aí já com um poder - como Sol tem até agora - o poder já de pensar: "Puxa! Vou pensar de como é que eu vou sustentar o meu irmãozinho..." Aí diz que ele pegava e saía nos mato, assim, e trazia passarinho pequenininho, mel pra ele...

Lurdes - Pra mode ele criar o irmãozinho dele.

Siberiano - Mas tinha só uma coisa que essa tigrinha velha dizia pra eles, é que tinha um... como é...

Darci - Um banhadão.

Siberiano - Daí diz que ela pediu pra eles: "Não vão pra lá do banhadão porque é proibido". E diz que Sol respeitava como se fosse uma mãe dele, né, essa tia. Então diz que eles respeitavam, não iam lá. Mas daí eles foram crescendo, crescendo. E chegou uma certa idade - como até hoje, né, chega uma certa idade que a gente pensa: "Puxa vida! Como é que a mãe não deixa a gente ir lá? Vamos lá ver o que é que tem!" - Diz que foi bem assim. Diz que ele disse - porque Lua já tava caminhando - diz que Sol disse para Lua: "Vamos lá vê o que é que tem que a nona diz que não é pra gente ir!".

Lurdes - Diz que chamavam de mãe⁷¹.

Siberiano - É, chamavam de mãe...

Siberiano - Daí diz que eles seguiram lá, foram olhar naquele banhadão. E lá tinha paracau, que é papagaio. E eles atiravam nele com a flechinha, assim. Mas diz que esse paracau se negava e dava risada. E diz que eles

⁷¹ Lurdes marca que o termo com que Kuaray referia-se à velha era mãe e não "nona", avó no falar regional, como diz Siberiano.

atiravam de novo nesse paracau, e foi quando ele disse pra eles: "Olha, vocês nem sabem, mas vocês tão sustentando é aquele que acabou com a mãe de vocês!" Lua é que tinha atirado, e diz que gritou pro Sol: "Olha! Vem aqui um pouco e escute o que ele tá falando pra mim!" Diz que ele atirou de novo a flecha e o paracauzinho se negou de novo e disse de novo a mesma palavra. Então Sol disse: "Puxa, a gente tinha a mãe e foi eles que acabaram com a nossa mãe!" Então os dois começaram a chorar, chorar, encheram tudo os olhos de choro. E diz que eles tinham matado um monte de passarinho, jacu...

Lurdes - Pra levar pra mãe...

Siberiano - Pra sustentar aquela velha. Daí diz que ele pegou aqueles jacu, fez tudo de novo, largou tudo eles de novo, fez eles voar. E levaram só um passarinho bem magrinho. Aí chegaram lá e a tigrã disse: "Ué, o que é que deu que vocês não trouxeram nada?" "Não, hoje nós não matamos nada" - eles disseram pra ela.

Lurdes - Daí diz que ela perguntou pra eles: "O que é que foi nos teus olhos, tudo inchado?" E eles contaram: "Mordeu a vespa". Eles estavam mentindo, não quiseram contar.

Darci - E diz que eles fizeram vespas lá, pra ela não desconfiar. Não existia a vespa ainda.

Siberiano - Então ela pedia, olhando os olhos deles: "O que é que deu?" E Sol: "Não, a vespa que mordeu nós." Isso pra ela não desconfiar que eles tinham descoberto que os filhos dela é que tinham acabado com a mãe deles. "Não, a vespa que mordeu nós". E ela disse: "Eu vou mandar os teus tios pra acabar com aquela vespa que mordeu vocês". E com o poder que ele já tinha, Sol tinha feito umas vespinhas na beirada do banhado. Daí os tigres que comeram a mãe deles foram lá, matar as vespas. E diz que as vespas

morderam eles tudo e eles ficaram uns dias sem ir pro mato. E diz que nesses dias Sol pensava uma estratégia pra acabar com aqueles bichos que acabaram com a mãe deles. Ele pensava, pensava.

Darci - Daí diz que o Kuaraij, Sol, chupou para dar a vida de novo pros passarinhos que eles tinham matado.

Siberiano - Para dar a vida de novo. Quando eles souberam a notícia que aqueles bichos tinham acabado com a mãe deles, então ele resolveu dar a vida de novo pra aqueles.

Darci - E diz que os pequeninhos, assim, ele só assoprava assim e os passarinhos viviam de novo, iam embora.

Siberiano - E diz que o jacu já demorou um pouquinho, demorou um tempo. Diz que o jacu não voltava logo. Então ele deu uma chupadinha aqui..

Darci - Debaxo da goela. Tem um vermelho aqui, ele, né. E daí diz que o jacu viveu de novo. Daí diz que pararam, Sol e Lua, e pensaram: "Como é que nós vamos acabar com eles?" E diz que eles já estavam grande, os dois..

Siberiano - Eles já estavam desse tamanho (aponta Cleomir, que tinha quatorze anos) já estavam grandes. E diz que aí eles pensaram uma estratégia de como eles iam terminar com aqueles que acabaram com a mãe deles. Diz que eles fizeram uma pequena armadilha, mondéi, mundéu como dizem. Mas na visão dos tigres, como eles enxergavam, diz que era bem pequenininho o mundéuzinho.

Darci - Diz que eles fizeram com um sabuguinho de milho assim, diz que brincavam, assim....

Siberiano - Diz que eles estavam brincando! Daí diz que chegou um tigre bem menor e pediu pra eles, de que é que eles estavam brincando. "Nós estamos brincando de armadilha pra pegar ratinho." E o tigre disse pra eles: "Capaz que ratinho vai cair ali!" E eles diziam: "Então entra ali!" E diz que ele entrava ali e o mundêu caía em cima dele e matava, porque era pesado! E era só um sabuguinho que ele enxergava, mas quando ele entrava era pesado mesmo! E assim foi, tudo de novo. Chegava tigre maior e dizia: "Capaz que vai cair uma paca ali". E eles diziam: "Então entre ali". E ele entrava e o mundo matava.

Lurdes - Assim eles foram acabando, um por um.

Siberiano - Eles estavam vingando a mãe deles. Diz que no final Sol já estava ficando cansado de ter que matar aqueles tigres tudo. Foi quando ele disse para Lua: "Agora vá você!" E como Lua era uma criança ainda, enquanto Sol era mais experiente, então Lua já era como uma criança boba. Boba não, mas...

Darci - Uma criança que parece que não entende! E Sol já entendia porque ele já caminhava logo, então Sol é mais sabido do que Lua. Lua já ficou gatinhando, e a certa idade já gatinhos.

Siberiano - E Sol mandou Lua pra pegar o último tigre, só que ele era grandão! Aí diz que esse tigre vinha vindo da caçada, era o último que restava. E ele chegou onde eles estavam e perguntou: "O que é que vocês tão fazendo aí?" E Lua disse: "É pra pegar tigre." Ele não podia dizer tigre, mas disse!

Darci - Ele não podia ter dito "tigre", mas como era criança, ele falou assim...

Siberiano - E como ele disse que era para matar tigre, ele desconfiou e foi direto contar pra aquela senhora que estava lá. E chegando ele contou: "Olha, vó! Eles estão fazendo armadilha pra pegar tigre!" E Sol ficou brabo pro Djatchi: "Você não era pra fazer isso! Não era pra dizer que era pra pegar tigre!" E se irritou com ele. Daí Lua disse: "Você sabe que eu não sei falar, sabe que eu não tinha como falar!" Daí que eles brigaram entre os dois e desmancharam aquele mundéu. E ficaram pensando de novo como que eles iam matar os tigres.

Darci - Daí diz que eles continuaram pensando como que iam matar aqueles tigres, e tinha só um! Daí diz que eles pensaram...

Siberiano - Aí diz que Sol pensou e disse: "Hoje vou sair." E Lua ficou ali. E ele saiu e foi fazer as frutas, as plantas que hoje estão aí, foi gerar da terra. Daí ele fez as quavirovas, do outro lado dum rio. E aquele tigre que eles iam matar, era uma fêmea, e ela já tinha outro tigre na barriga. Daí Sol foi lá, fez o rio e fez a fruta.

Lurdes - E quando ele veio de lá, diz que o Kuaraij trouxe umas três ou quatro frutas pra mostrar pra ela, porque ela tava grávida. E diz que ela não dormiu nada pra querer comer da fruta...

Siberiano - E quando Sol deu as frutinhas pra ela, diz que ela disse: "De onde é que você trouxe esse?" E ele respondeu: "Lá do outro lado do rio!" E como ela estava grávida, estava com desejo, disse pra ele: "Vamos lá buscar!" E Sol dizia: "Não, espere amanhecer! Amanhã de manhã cedo vamos lá buscar!" E ela não dormiu a noite toda de tanta vontade que ela estava de comer aquela fruta. E nessa mesma noite diz que ele ficou pensando uma estratégia de como pegar, derrubar, matar aquela tigre. E naquele rio, eles fizeram uma pinguela de pau pra atravessar o rio. E Sol disse para Lua: "Olha, amanhã tu fica atrás".

Darci - E diz que Lua passou no outro lado e Sol ficou ali esperando. E quando veio a tigre, ela disse que ia passar, mas Sol disse: "Não, espere um pouco! Deixe nós passarmos no outro lado." E Sol passou no outro lado. E ele disse para Lua: "Eu vou fazer um gesto com os meus olhos, assim, e daí é pra derrubar". Eles já tinham a estratégia. E Lua passou do outro lado e Sol ficou do outro. E mandaram os tigres passarem, a velha e aquela grávida. E elas estavam passando na pinguela, estavam quase no meio, e diz que naquele rio tinha, como é... (fala com os outros em Guarani) Ypó.

Lurdes - A gente chama lobo brabo... Lontra!

Darci - E eles que fizeram a lontra e botaram ali pra acabar com eles no rio.

Siberiano - E foram. Mas como Lua não era assim, muito esperto, diz que Sol olhou pra ele e decerto ele pensou: "É agora então!" E ele pegou no pau e virou antes do tempo, antes do tempo que eles marcaram, que elas tinham que estar bem no meio... E diz que aquela tigre velha caiu, mas a grávida escapou e pulou de novo - não sei se pra frente ou pra trás...

Lurdes - Pra trás.

Siberiano - Ela pulou e a lontra conseguiu pegar só as mãos dela, daquela tigre grávida. E é por isso que os tigres tem aquelas mãos curtas, as mãos curtas que aquela lontra pegou. E daí diz que escapou. E Sol ficou brabo para Lua! Daí Lua ficou desse lado e Sol do outro lado daquele rio que ele tinha feito. Porque Lua estava nesse mundo e Sol estava noutro planeta que é onde está agora.

Lurdes - E esses rios que chamam Paraná e Uruguai foram eles que fizeram. Meu pai contava, diz que eles estavam por aí.

Darci - E aquela que escapou, por azar, foi um tigrinho que nasceu. E por isso que hoje existem os tigres. Ela escapou e o que nasceu foi um homem, mas se fosse tudo fêmea não se criava.

Siberiano - E como Sol ficou brabo para Lua, porque ele virou antes do tempo, daí ele ficou no outro mundo e disse para Lua: "Agora você fique lá! Eu vou passar você aqui do meu lado a hora que eu quiser!" Então Lua ficou aqui na terra.

Darci - E Sol disse para ele: "Na hora que você descobrir as sementes das frutinhas que eu fiz, você vem". Ele tinha poder pra isso, e ele ia fazendo as frutinhas. E quando Lua descobrisse tinha que pegar as sementes daquelas frutinhas que ele fez, por no fogo e quando ela estourasse Lua podia pular acima do fogo pra chegar no outro lado onde ele estava.

Siberiano - Então é como o Darci tava dizendo: Lua tinha que ficar lá do outro lado pra ele descobrir todas as frutas que existem agora, pra ele ter uma noção. E Sol ia dizendo qual é a fruta: "Olha, é uma fruta preta, tem semente assim" E depois ele dizia como é que ia se chamar essa fruta, como agora, que tem os nomes... Ele ia pelo mato. E ia criando o mato.

Lurdes - Ele criava o mato e as frutas de comer.

Siberiano - Ele ia criando o que era e o que não era de comer. Lua pedia pra Sol e ele ia dizendo pra ele o que era e o que não era de comer. Afinal, mesmo, acharam essa sementinha de Aguai. Depois que eles ficaram um tempão separados, no final mesmo, diz que como já tinha passado a raiva do Sol por Lua, ele teve dó dele, e deixou ele cruzar de novo a água pra se

encontrar. Aí que eles enxergaram essa fruta aqui com semente, Aguai. E Lua pedia o que é que era. E ele disse: Aguai. Daí Sol mandou fazer um fogo e explicou pra Lua: "Bote essa semente que você tirou e que estava madura, bote no fogo. E quando der estouro, tu pula e dá uns gritos que logo tu passa pro lado de cá." E Lua tava bem alegre de encontrar Sol no outro lado do rio. Então ele botou a semente, deu estouro, aí ele deu uns gritos, assim, e deu uns pulos, e quando viu estava bem perto de Sol. E diz que Lua chorava de alegria, chorava, chorava, e Sol só dava risada dele. E Lua olhava o rio e pensava: "Como é que eu pude atravessar todo esse rio só com esse pulinho?" Mas é que Sol tinha poder, né! Mas é muita história comprida essa!

Siberiano - Isso é só um pedaço! Essa história é longa...

Darci - O velho contava pra nós tudo reunidos de noite...

Siberiano - Quando a gente ia lá, ele ia contando os pedaços.

Darci - Cada noite ele contava mais a história, e assim ia indo...

Escolhi esta versão coletiva para ilustrar o legado oral de Eduardo Karai Guaçú. A coletividade conferiu aos elementos narrados (conforme afirmou os próprios narradores) a autenticidade do conhecimento de cada um dos narradores perante a audiência (formada por seus filhos, netos e bisnetos) e o fato de procederem do acervo mítico de Karai Guaçú os conferiu veracidade perante seus ouvintes. Dos inúmeros elementos a generalidade dos irmãos, o perspectivismo que permeia o mito e a figura da *guapepó* simbolizando o parentesco entre Nhandetchi e a avó-onça corroboram com as reflexões que vêm sendo desenvolvidas.

Os seres auxiliares dos *karaikuery*, as relações entre espíritos, plantas, animais e deuses, e todas as suas implicações no sistema xamânico Guarani

indicam as dimensões múltiplas que os seres e os planos cósmicos apresentam. Os *yvyraidjá* são o duplo dos *karaikuery*. Os deuses têm seu Duplo, que surge espontaneamente para auxiliar o Um. Kuaraỹ pode estar sozinho num mundo e repentinamente criar/trazer um de seus irmã/os ou filha/os. O advento da autogeração dos deuses indica a concepção de um tempo cósmico "bilinear múltiplo", no qual os eventos revertem-se em dois acontecimentos paralelos, que se refletem-se um no outros, e que compreendem, cada um, duas dimensões paralelas, que se refletem uma na outra (Lima, 1996:39).

Os sonhos são uma manifestação dos tempos paralelos horizontais em relação ao eixo em forma de espiral representado pelo tempo nesta forma de pensamento. Durante um sonho, o que o sonho vive é uma das realidades paralelas postas em evidência.

O tempo cósmico evidencia realidades paralelas verticais, onde o tempo é cíclico e inócuo. Nos planos divinos e eternos, eventos como a devoração de Djatchi, por exemplo, se repetem indefinidamente, nada tem seu fim, tudo se repete ou recompõe. Em *yvy vaí* (este mundo) a potência destrutiva do tempo é sintoma da disfunção que o tempo toma aqui, que produz a natureza perecível das coisas deste mundo. A imperfeição deste mundo é sua tendência ao perecimento, seu tempo destruidor.

A multilinearidade do tempo e do espaço permite que muitos seres de *yvy vaí* tenham duplos imortais (em alguns casos chamados de seus "donos"), pois são *ra'angá* (imagens) de suas formas originais que existem em outros planos. Da mesma forma, os humanos têm seus duplos e seus múltiplos. A "verdadeira humanidade" é conferida a um ser humano por um de seus duplos, seu *nhe'e*. Este duplo também confere uma individualidade perante seus duplos terrenos, seus *retarã* (parentes) ou mais especificamente, seus irmãos, seus duplos em potencial, e os conecta a seus duplos divinos, seus *nhe'erukuery* (deuses pais do mundo de onde vem o *nhe'e*).

Dentro desta conjunção de seres e seus múltiplos, os *karaikuery* se colocam como protetores de seu povo, aqueles capazes de "ver" as ameaças e realizar os rituais que conectam os humanos aos seus parentes imortais, tentando imitá-los. E é ele também quem captura e garante a manutenção do *nhe'e* de seus parentes humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos capítulos anteriores vimos como os aspectos etnográficos contidos no estudo de caso das histórias de vida dos cinco *karaikuery* (xamãs) explicitaram elementos que imbricam xamanismo, parentesco, migrações, transformação e vários outros aspectos da cosmologia Guarani. Retomo aqui alguns pontos para reflexões complementares:

O sistema cosmológico Guarani, eminentemente xamânico, pressupõe uma enorme socialidade entre os seres, estabelecidas por relações sociais de aliança e de guerra e/ou predação. O papel dos *karaikuery* é intermediar as relações entre os seres e os mundos postos em relação. Seus "poderes" para realizar tal tarefa provêm de seus parentes e aliados nos outros mundos que os ajudar a neutralizar o poder de seus inimigos. Os *karaikuery*, portanto, são a classe de seres humanos capaz de interagir em duas esferas de alteridade: Entre os Outros com os quais alianças são possíveis, com os quais os *karaikuery* estabelecem parentesco, através de casamentos, consubstancialização, troca, etc.; e os Outros com que não se faz aliança, os inimigos, aqueles que predam os humanos, com os quais os *karaikuery* travam inúmeras batalhas para protegerem seus parentes. Para tal, usam os poderes obtidos junto aos primeiros, como proteção e/ou contra os segundos.

Além da proteção e cura dos ataques dos inimigos não-humanos, é também função dos *karaikuery* transmitir a seus parentes humanos os ensinamentos dos parentes divinos. Através dos rituais, com o uso das *ayvu porã* (as palavras sagradas), os *karaikuery* recriam e imitam as condutas divinas, com o intuito de fortalecerem seus *nhe'é* (a parte divina do ser) e seus parentes.

Algumas condutas sociais estão diretamente conectadas com estes tipos de preceitos contidos nas *ayvu porã*, como as *oguatá* (caminhadas) e os

nhemonguetá (casamentos). Nestas duas práticas, a conduta e atuação dos *karaikuery* são exemplares para outros seres humanos, por isso, devem aproximar-se das condutas divinas, imita-las. Assim, muitos dos deslocamentos e casamentos dos *karaikuery* têm inspiração divina. A permanência ou abandono de uma terra é escolha estratégica, tomada por aqueles que "vêem" os perigos representados por seres de outros mundos e "ouvem" os conselhos dos *nhanderukuery* (deuses). A escolha dos parceiros também. Os *karaikuery* muitas vezes casam-se entre seus irmãos (consangüíneos de *GO*) ou entre grupos de irmãos (levirato ou sororato).

Assim como as caminhadas promovidas pelas famílias Guaraní estão diretamente relacionadas com o sistema xamânico, sejam nos deslocamentos em busca de novos cônjuges, sejam nas migrações em busca das *yvy porã* (Mello, 2001), o parentesco Guaraní também nos traz algumas pistas destas conexões entre as práticas matrimoniais míticas e a forma "humana" de reproduzi-la. A neutralização das distinções terminológicas entre os consangüíneos de *GO*, que forma uma superclasse de irmãos, onde se realizam os casamentos preferenciais dos *karaikuery* são exemplos destas conexões abordados no decorrer deste texto.

Como vimos, no sistema terminológico Guaraní, na geração de consangüíneos de Ego (*GO*) não se diferencia irmã/os e prima/os, cruzados ou paralelos. Os critérios de distinção que se evidenciam são o geracional e o de gênero, do falante e do referido: em *GO* há dupla distinção de gênero, que varia em relação ao falante e em relação ao referido e quatro categorias geracionais. Na geração *G+1*, há uma pequena distinção colateral, com uma nova desigualdade, onde $P \sim IP \# Im$, ou seja $Ru \sim Ruvy \# Tut\grave{y}$, sendo os termos para Pai e Mãe diferentes (ligeiramente modificados) dos termos para designar o Irmão do Pai e a Irmã da Mãe. Esta desigualdade entre *P* e *IP* e *M* e *IM* não invalida a categorização nestes termos, contudo a complexifica. Na geração *G-*

1 mantém-se a mesma regra para ego falante masculino. Para ego falante feminino, mantém-se a distinção entre lineares e colaterais, mas neutraliza-se a distinção de gênero, ou seja $f \sim f_i \# f_I$ Memby \sim Memby kuri $\#$ Pein, onde Pein refere-se a homens ou mulheres (cruzados), portanto $f_I = f_I =$ Pein e $f_i = f_i =$ Memby kuri. Nas gerações $G+2$ e $G-2$ há neutralizações das distinções que reforça a tendência de super-classes: Em $G-2$ há apenas um tipo distinção, de gênero para o falante, indiferindo o referido. Em $G+2$ há distinção de gênero para o falante e para o referido. A generalização de termos também acontece com as classes geracionais dos afins.

O aspecto mitológico do levirato, do casamento entre irmãos terminológicos e o limite do incesto indica que a classe de consangüíneos de G_0 constrói-se como uma aparente de neutralização da regra de distinção entre cruzados e paralelos e lineares e colaterais. Contudo, esta neutralização não é efetiva, já que a regra continua operando em $G+1$ e $G-1$. (Apesar dos termos de parentesco entre os Chiripá e Mbyá apresentarem algumas distinções dos Kaiowá (Pereira, 1999) seguem a mesma lógica em G_0).

Esta neutralização só ocorre e faz sentido diante da intervenção xamânica, que religa os participantes deste tipo de arranjo matrimonial à condutas divinas, amparadas ou sancionadas socialmente por rituais de *ayvú porã*. Evidentemente, esta regra não nega o critério de distanciamento mínimo necessário entre os consangüíneos de G_0 . Se ego os chama a todos de irmã/os, sua mãe, por outro lado, diferencia seus filha/os dos filha/os de suas irmãs e irmãos com mais ênfase na colateralidade que no gênero. O distanciamento entre os consangüíneos de G_0 também parece ser influenciado pela oposição próximo/distante. Segundo Viveiros de Castro (1993) "a diferença terminológica e/ou normativa entre parentes 'próximos' ou 'verdadeiros' e parentes 'distantes' ou 'classificatórios' "(...) introduz um componente "genealógico e/ou geográfico que interfere estruturalmente na sintaxe binária

do paradigma dravidiano" (1993:165). Assim, a assimilação da distância genealógica à distância geográfico-social interfere nas classificações de parentesco e nas estratégias matrimoniais, fazendo com que os casamentos entre consangüíneos de G0 sejam mais "performativos" que "prescritivos" (Sahlins, 1985 apud Vivieros de Castro, 1993:165).

O incesto, assim como a generalidade, aproximam-se por representarem o Mesmo em seu pólo extremo. A germanidade criadora e divina produz seus excessos, mas tem poderes para neutralizá-los. A germanidade humana precisa cercar-se de cuidados e condutas rituais para neutralizar os perigos de tocar os extremos dos pólos, onde a generalidade é um pólo do Mesmo. O extremo do Mesmo, assim como o extremo do Outro, é monstruoso.

O que nos leva ao *odji potá*, um dos pólos extremos do Outro. A transformação representada pelo *odji potá* sugere os riscos de poluição com o Outro a que os humanos estão sujeitos. *Odji potá* nomeia transformações por poluição, das quais o transformado não tem o controle ou agência total sobre a transformação. Pode-se transformar-se num Outro completamente, indo viver como ele, produto de paixões amorosas. Pode-se ser predado por espíritos e tornar-se seu animal de estimação ou pode-se transformar num monstro predador. A condição humana, o ser Guarani e seu devir *post mortem* dependem da constante luta por um equilíbrio entre as múltiplas polaridades, construídas através das condutas cotidianas das pessoas. As práticas de casamento, centrais ao estabelecimento das relações humanas, devem acontecer dentro de uma baliza destas polaridades, e por isso a importância da circulação de pessoas: Não se pode casar entre irmãos tão próximos que sejam o mesmo de si. Nem ir viver entre *tovadjá* (afins) tão diferentes que sejam o Outro extremo. Deve-se buscar cônjuges entre "irmã/os" (ou consangüíneos de G0) que não sejam tão próximos a ponto de ter "o mesmo sangue", vir do "mesmo *memby*", nem terem comido a "mesma comida" ou do "mesmo fogo".

As práticas matrimoniais, a dieta alimentar, os deslocamentos territoriais, o monolinguísmo, várias práticas sociais prescritas nos mitos nos remetem à coabitação Chiripá e Mbyá. É totalmente compatível a esse sistema, que Chiripá e Mbyá "caminhem" juntos como dois irmãos, desiguais entre si, porém complementares, como Sol e Lua no período da criação. Um irmão traz em si a essência da imperfeição, por várias vezes se contamina, polui, devora e é devorado pelo Outro. O irmão mais velho, com maior poder, que mantêm-se no centro e "purifica" a poluição trazida pelo outro através de práticas rituais (que serão imitadas pelos humanos). É a partir das andanças e aventuras impulsionadas pela extroversão do irmão mais novo, contudo, que os irmãos conhecem e criam novos mundos, novas aldeias novas plantas e seres, exercitando plenamente seu poder criador.

A discussão sobre a autogeração dos deuses, do Um, do Dois e seus múltiplos (Clastres (1990), Lima (1996), Viveiros de Castro (1996), trazem para a etnologia Guaraní um aspecto de fundamental para as interpretações sobre a cosmologia e todo o complexo mitológico dos Guaraní: Os deuses se autogeram da própria "solidão" na medida em que neutralizam o tempo. O que ainda não existia, na verdade já existia, por existir em sua essência, num Outro ou num Duplo (seu Mesmo). O Um é um momento no tempo, o tempo que para os *nhanderukuary* é insignificante. Na integralidade de suas existências, os deuses são múltiplos e onipresentes quando assim o desejam ser. Se Kuaräy é uma entidade em alguns mitos, em sua verdadeira existência, ele é múltiplo, pode transportar/criar seu povo em qualquer lugar no tempo ou no espaço, através do pensamento e da fala. Os *nhanderukuary* podem acionar qualquer um de seus múltiplos nos diferentes lugares em que estejam. Em viagens no tempo e no espaço eles podem se desdobrar múltiplos, seus "filhos" e "filhas", "irmãos" e "irmãs".

As múltiplas formas dos deuses traz a tona a figura do par masculino e feminino como ideal de constituição divina. A mulher xamã, neste sistema possui funções complementares fundamentais. Tema de interesse capital, o xamanismo feminino perpassa o texto de maneira adjacente. Gostaria de registrar a necessidade de mais estudos sobre o tema e diversos aspectos, suplementando ao texto:

O caso Guarani parece oferecer à etnologia um exemplo de complementaridade xamânica entre homens e mulheres. A atividade dos casais de *karaikuery* aqui descritos indica que o papel feminino no xamanismo (e também na organização social) é exemplar entre os sistemas xamânicos TG, onde a maioria dos casos, o xamanismo é função masculina, como nos Araweté, por exemplo: "A vida cotidiana Araweté é feminina. E o seria inteiramente, não fossem duas funções que cabem exclusivamente aos homens: o xamanismo e a guerra. Pois a primeira fonte de autoridade de um homem, (...) a saber: a de líder de família extensa, que controla filhas e assim genros, é uma fonte "feminina", naquilo que controla e no modo de controle - a roça, e em sua associação a uma esposa, o verdadeiro centro da unidade social Araweté. Na tripartição funcional Araweté (...) a condição de líder de família extensa⁷² remete à agricultura e ao mundo feminino; já a força mágica e o poder guerreiro são integralmente masculinos. Só que eles exprimem um movimento para fora da Sociedade. Os homens têm com a exterioridade e a morte a relação que as mulheres têm com a interioridade e a vida⁷³. A importância ou

⁷² A análise de caso de Érica Ywá da Silva, o papel político e de autoridade máxima que ela exerce na família extensa e na aldeia de Mato Preto mostram que xamanismo e política muitas vezes podem estar em pólos diferentes, mas que nem um nem outro são estritamente do âmbito masculino.

⁷³ A literatura do começo do século XX sobre migrações Guarani associa a condução dos movimentos migratórios a figuras masculinas. O "Carai" em Metraux (1927) e Helene Clastres (1978) são sempre homens. Trabalhos etnográficos recentes registram movimentos conduzidos por mulheres, como em Ciccarone (1999) e (2001) e Darella (2004) por exemplo. Na literatura etnográfica registram-se outros exemplos de *cunhá karai*, mulheres xamãs que

dominância dos homens se funda nisso" (Viveiros de Castro 1986:463). A proeminência feminina na vida cotidiana também é encontrada em uma aldeia Guarani, interferindo inclusive nas esferas em que para os Araweté e outros TG seria reduto masculino, "o xamanismo e a guerra". O lugar das mulheres parece se colocar em maior evidência no xamanismo, na organização social e no correspondente da guerra, a aliança (enquanto socialidade com o inimigo). No xamanismo, temos muitos elementos para perceber que o exemplo Guarani traz uma nova dimensão à esta equação homens/mulheres, xamanismo/guerra x sociedade/organização social, fora/dentro. A complementaridade entre as atividades masculinas e femininas indica que aqui também atua a tendência a neutralização de algumas diferenças, como um disfarce ao antagonismo implícito entre as duas partes do mesmo. Na organização social, a figura feminina também centraliza elementos que em outras sociedades seriam da esfera masculina, a liderança da família extensa, por exemplo. Contudo, traz ao papel masculino uma nova dimensão: O equilíbrio com o outro, o ponto de permeabilidade que baliza as polaridades entre o Mesmo e o Outro, novamente a representação do ser Guarani. O ponto de equilíbrio entre o Mesmo e Outro é o devir Guarani, a realização do humano, que coloca a pessoa em constante (re)construção de seu eu, é perseguido através de sua conduta e das condutas dos *karaikuery* que a auxiliam e protegem.

reúnem também o papel de autoridade política máxima de um grupo familiar: Tatãti, Aurora e a atual seguidora, Joana (Ciccarone, 2001) ou Odulia Mendes (Montardo, 2002). *Nhandetchi* Takuá Verá, mulher que alcança a Terra sem Mal (Cadogan [1959]1992) e a mulher lidera o grupo em deslocamento em busca da Terra sem Mal) Nimuendaju ([1914] 1987). Em campo encontrei exemplos recorrentes de *cunhá karai* de competência e autoridade reconhecida em suas aldeias e redes sociais. A *nhandetchi* Júlia Moreira (que orientou a iniciação de Alcindo, Rosa, Ernesto e Lurdes) é exemplo de centralidade xamânica e política de uma mulher. Luiza da Silva (Tekoá Marangatú), Pauliciana Morais (Cantagalo), Júlia Campos (Peguoaty/Mbiguaçú).

Referências Bibliográficas:

ASSIS, Valéria e GARLET, Ivori 2004 - Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. In CALAVIA SAEZ, Oscar (coord.) *Revista de Indias*, n. 230, vol. LXIV, Madrid.

BAER, Gehard 1992 - The one intoxicated by tobacco. In LANGDON, E. Jean e BAER, Gerhard. *Portals of Power - Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

BARROS, Valéria M. 2003 - *Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil. O pentecostalismo Guaraní na TI Laranjinha, PR*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis, UFSC.

BARRY, Laurent S. *et al.* 2000 - Glossaire de la parenté. *L'Homme*, Paris, n. 154-155:721-732.

BARTOLOMÉ, Miguel A. 1977 - *Shamanismo Y Religion entre os Ava-Katu-ete*. Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.

BASTOS, Rafael J. M. 1985 - O "payemeramaraka" Kamayurá - Uma contribuição à etnografia da xamanismo do alto Xingu. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vols. 27/28: 139-179.

_____ 1999 - *A musicológica Kamayurá. Para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Florianópolis, EdUFSC.

BORGES, Jorge L. e GUERRERO, Margarita 1989 - *O livro dos seres imaginários*. São Paulo, Globo.

BRIGHENTI, Clovis A. 2004 - A territorialidade Guaraní e a ação do Estado - estudo comparado entre Brasil e Argentina. *Tellus*. Campo Grande, n.6 (1):111-128.

BROCHADO, José J.J.P. 1969 - Histórico das Pesquisas Arqueológicas no Estado do Rio Grande do Sul, *Rev. Iheringia*, Porto Alegre, n.1, p.3-43.

CADOGAN, León [1959] 1992 - *Ayvu Rapyta - textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Asunción, Fundación León Cadogan, Ceaduc/Cepag.

CALAVIA SAEZ, Oscar (coord.) 2004 - Monográfico: La persistencia Guaraní. *Revista de Indias*, n. 230, vol. LXIV, Madrid.

_____ 2002 - Nawa, Inawa. *Ilha*, Florianópolis, vol.4, n.1

_____ 2000 - Mythologies of the Vine. In LUNA, L. *Ayahuasca reader. Encontros with the Amazonian sacred Vine*. Santa Fé, Synergetic Press.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela 1986 - *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/Edusp.

_____ 1998 - Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, n.4 (1):7-22.

CAVALCANTI, Marilda C. 1991 - Interação Guarani/não-Guarani: Etnocentrismo naturalizado na questão do silêncio inter-turnos. *Rev. Lingüística Aplicada*, IEL/Unicamp, Campinas (n.18):101-109.

CHAUMEIL, Jean P. 1998 - *Ver, saber Poder. Shamanismo de los Yagua de la Amazônia Peruana*. Lima, A/CAAP.

CICCARONE, Celeste 2001 - *Drama e Sensibilidade - Migração, xamanismo e mulheres Mbyá-Guarani*. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC.

_____ 1996 - *Revelações sobre a Terra: A memória viva dos Guarani*. Vitória, UFES.

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

CLASTRES, Pierre 1978 - *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo, Francisco Alves.

_____ 1990 - *A Fala Sagrada - Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001 - Nós os vivos: construção da pessoa e 'construção do parentesco' entre alguns grupos Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46):69-96.

COUTINHO, Maria Rosa 1999 - "Nosso jeito de ser". *Representações sobre saúde e doença dos Guarani Nhandeva*. Dissertação de Mestrado. São Carlos, UFSCar.

DARELLA, Maria Dorothea Post 2004 - *Ore Roipota Yvy Porã. Territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina*. Tese de doutorado. São Paulo, PUC.

DEBERT, Guita G. 1996 - "Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral" In CARDOSO, R. (org.) *A aventura antropológica, teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

DIAZ MARTINEZ, Noemí 1991 - *La migración Mbyá Guaraní*. In JORNA P. et al. (coord.). *Etnohistoria del Amazonas*. Ecuador, ABYA-YALA/MLAL.

DOUGLAS, Mary 1976 - *Pureza e Perigo* - São Paulo, Perspectiva.

FARAGE, Nádia 1997 - *As flores da fala: Práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de doutorado. São Paulo, USP.

FERREIRA, Mariana K. Leal. 2002. *Divina Abundância: fome, miséria e a Terra-sem-mal das crianças Guaraní*. In SILVA, A. L, MACEDO, Ana Vera da S. & NUNES, Ângela (orgs.) *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo, Global.

FERNANDES, Florestan 1970 - *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo, Pioneira.

_____ 1989 - *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo, Brasília, Hucitec/UnB.

FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. 1970 - *African Political Systems*. London, Oxford University Press.

GARLET, Ivori J. 1997- *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre PUC/RS.

GONÇALVES, Marco A. 1992 - Os nomes próprios nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul. *BIB*, Rio de Janeiro, 33:51-72.

GOROSITO KRAMER, Ana M. 1982 - *Encuentros y desencuentros. Relaciones interétnicas y representaciones en Misiones, Argentina*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Brasília, UnB.

GOW, Peter 1997 - "O Parentesco como consciência humana: O caso dos Piro". In *MANA* n.3(2):39-67.

_____ 1991 - *Of Mixed Blood*. Oxford, Clarendon Press.

HAMAYON, Roberte 1982 - Des chamanes au chamisme. *L'Ethnografie* 78 (8788):13-48.

HERITIER AUGÉ & COPET-ROUGIER 1995 - *La parenté spirituelle*. Paris, Editions des Archives Contemporaines.

KRACKE, Waud H. 1992 - He who dreams. The nocturnal Source of Transforming Power in Kagwahiv Shamanism. In LANGDON, E. Jean e BAER, Gerhard. *Portals of Power - Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

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

_____ 2001 - *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP.

LADEIRA, M.I.; DARELLA, M.D.P.; FERRAREZE, J.A. 1996 - *Relatório sobre as áreas e comunidades Guarani afetadas pelas obras de duplicação da BR 101 no Estado de Santa Catarina*. Florianópolis.

LAGROU, Elsje 1991 - *Uma etnografia da cultura Kaxinawa. Entre a cobra e o Inca*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, UFSC.

LANGDON, E. Jean M. 1995 - A Morte e o corpo dos xamãs nas narrativas Siona. *Rev. de Antropologia*, São Paulo, v.38 n.2.

_____ 1996 - Xamanismo - Velhas e novas perspectivas. In LANGDON, E. Jean M. (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis, EdUFSC.

_____ 1999 - Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. *Ilha*, Florianópolis, Vol.1, n.0 (:35-56).

LANGDON, E. Jean e BAER, Gerhard 1992 - *Portals of Power - Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

LAPIERRE, J.W. 1998 - Prefácio. In POUTIGNAT, P. *et al.* Teorias da Etnicidade. São Paulo, UNESP.

LARAIA, Roque de B. 1988 - *Tupi: Índios do Brasil Atual*. São Paulo, Edusp.

LARRICQ, Marcelo 1993 - *Ypytumã. Construcción de la persona entre los Mbyá Guarani*. Misiones, Editorial Universitária.

LIMA, Tânia S. 1996 - O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, 2 (2):21-48.

LITAIFF, Aldo 1996 - *As Divinas Palavras: Identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis, EdUFSC.

_____ 1999 - *Lês fils du soleil: mythes et pratiques de indiens Mbyá Guarani du Littoral du Bresil*. These du doctor en Anthropologie. Université de Montreal.

LUNA, Luis E. & WHITE, Steven F. 2000 - *Ayahuasca reader. Enconters with the Amazonian sacred Vine*. Santa Fé, Synergetic Press.

McCALLUM, Cecilia 1998 - O corpo que sabe - Da epistemologia Kaxinawa para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In ALVES, P.C., Rabelo, M. *Antropologia da saúde: Traçando Identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Fiocruz. p. 215-245.

MELIÀ, B., GRUNBERG, G., GRUNBERG, F. 1976 - Etnografia Guarani del Paraguay Contemporaneo: Los Pai-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, Asunción, XI, n.1-2:151-295.

MELIÀ, Bartomeu S.J. 1990 - A Terra sem Mal dos Guarani: Economia e Profecia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol.33.

_____ 2004 - La novedad Guarani (viejas cuestiones y nuevas preguntas) revisita bibliográfica (1987-2002). In CALAVIA SAEZ, Oscar (coord.) 2004 - Monográfico: La persistencia Guarani. *Revista de Indias*, n. 230, vol. LXIV, Madrid.

MELIÀ, Bartomeu S.J. et al. 1987 - "O Guarani: Uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo, Fundação Nacional Pró-Memória/FUNDAMES.

MELLO, Flávia Cristina de 1997 - *Aspectos etnográficos da aldeia Guarani de Cacique Doble/RS*. Projeto de Pesquisa para conclusão de curso "Introdução à Etnologia Indígena". Campinas, IFCH, UNICAMP.

_____ 2001 - *Aata tapé rupÿ - Seguindo pela estrada. Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, UFSC.

_____ 2002 - *Oguatá Taperadjá Yvy Tenondé'mã - As imbricações entre os deslocamentos territoriais, organização social e sistema cosmológico Guarani*. Projeto de Doutorado. Florianópolis, UFSC.

_____ 2004 - Entrevistas: Biografias de líderes indígenas. Projeto do NESSI (Núcleo de Estudos sobre Saberes e Saúde Indígenas)/UFSC.

_____ 2005a - *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guarani Mato Preto*. Florianópolis, FUNAI/UNESCO.

_____ 2005b - *Identidade étnica e autodenominações entre os Mbyá e Chiripá Guarani*. Trabalho apresentado na V Reunião de Antropologia do Mercosul, Montevideu, Uruguai.

MELLO, Flávia C. & DARELLA, M.D.P. 2005 - As comunidades Guarani e o processo de duplicação da BR 101 em Santa Catarina. Análise da questão territorial. In LEITE, Ilka B. (org.). *Laudos Periciais Antropológicos em debate*. Florianópolis, ABA/Nuer.

MÉTRAUX, Alfred - 1927 Migrations historiques des tupi-guarani. In *Journal de la Société de Americanistes*, Paris, N.S.XIX: 1-45.

_____ 1948 - The Guarani. In STEWARD, J. *Handbook of South American Indians*. T. 3. Washington, Smithsonian Institution. p. 95-133.

MONTARDO, Deise L. 1996 - Introdução a uma etnografia musical dos Guarani Nhandeva da aldeia de São Miguel, Biguaçu. Trabalho de conclusão de disciplina Antropologia da música. Florianópolis, PPGAS/UFSC.

_____ 1999 *Escutar, sentir e saber: Aspectos do xamanismo Guarani*. Trabalho apresentado na III Reunião de Antropologia do Mercosul, Posadas, Argentina.

_____ 2002 - *Através do Mbaracá. Música e xamanismo Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP.

MONTOYA , Antonio R. [1639] 1876- *Tesoro de la lengua guarani*. Leipzig, Teubner.

MOREIRA, Alcindo W. e MELLO, Flávia C. (coord.) 2003 - Projeto para a implantação de lavouras de subsistência para as famílias Guarani da aldeia de Mbiguaçu. CAPI/Fundação Banco do Brasil, Biguaçu, 2003.

MOREIRA, Milton 1989 - Contando a história do Guarani nato da região da Grande Florianópolis e principalmente da Ilha de Santa Catarina. Texto manuscrito.

MORGAN, H. L. 1974 - *A Sociedade Primitiva*. Lisboa, Presença.

NIMUENDAJU, Curt 1987- *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani*. São Paulo, Hucitec-Edusp.

NOELLI, Francisco S. 1993 - Por uma revisão da 'busca da terra sem mal' dos Tupi. *Boletim da ABA*, Florianópolis.

_____ 1996 - As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol.30, n.2.

_____ 1998 - The Tupi: explaining origin and expansions in terms of archaeology and of historical linguistics. *Antiquity*, 72:648-63.

OLIVEIRA, João P. 1998 - Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, n.4(1):47-77.

OLIVEIRA, Osvaldo M. 1999 - Negros, parentes e herdeiros: Um estudo da reelaboração da identidade étnica na comunidade de Retiro, Santa Leopoldina-ES. Dissertação de mestrado. Niterói, UFF.

OLIVEIRA, Vera L. 2004 - Aetcharaú - Vi em sonho. História e memória Guarani Mbyá. *Tellus*, Campo Grande, n.7:59-73.

OVERING, Joanna 1995 - O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1:107-140.

PEREIRA, Levi M. 2004 - *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de doutorado. São Paulo, USP.

_____ 1999 - *Organização Social e parentesco Kaiowá*. Dissertação de mestrado, Campinas, UNICAMP.

PISSOLATO, Elizabeth de P. 2004 - Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbyá-Guarani no sudeste brasileiro. *Tellus*, Campo Grande, n.6 (1):65-78.

POUTIGNAT, P. *et al.* - 1998: *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, UNESP.

RIVIERE, Peter 1984 - *Individual and Society in Guiana*. Cambridge, Cambridge University Press.

RODRIGUES, Aryon D. 1984 - Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27-28 :33-53.

_____ 1994 - *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola.

SAHLINS, Marshall 1997 - O 'Pessimismo Sentimental' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, n.3(1):41-73.

SANTANA DE OLIVEIRA, Melissa - 2002. *Reflexo das águas cristalinas - Um estudo sobre a presença da escola indígena Yynn Moroti Werá na aldeia Guarani Mbiguaçú, SC*. Trabalho de conclusão de Curso em Ciências Sociais. Florianópolis, UFSC.

_____ 2004 - *Kýringue'i Kuery Guarani. Infância, educação e religião entre os Guarani de Mbiguaçú, SC*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC.

SANTOS, Sílvio Coelho dos 1996 - *Lideranças Indígenas e Indigenismo Oficial no Sul do Brasil. Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis.

SCHADEN, Egon 1969 - Fases da aculturação religiosa dos Guarani. *Aculturação Indígena*, São Paulo, EDUSP.

_____ 1974 - *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, EDUSP.

_____ 1987 - Apresentação. In MELIÀ, Bartomeu S.J. et al. *O Guarani: Uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo. Fundação Nacional Pró-Memória/FUNDAMES.

SEEGER, A. 1986 - Oratory is spoken, Mith is told, and Song is sung, but they are all music to my ears. In SHERZER e URBAN (eds.). *Native South American Discourse*. Berlin, Mouton e Gruyter.

SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979 - A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, UFRJ, Marco Zero, pp.1-30.

SOARES, André Luís R. 1997 - *Guarani: organização social e arqueologia*. Porto Alegre, Edipucrs.

SUSNIK, Branislava 1975 - *Dispersión Tupi-Guarani prehistórica. Ensayo Analítico*, Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero.

TEIXEIRA, Raquel F. A. 1995 - As línguas indígenas no Brasil. In LOPES DA SILVA, A. & GRUPIONI, L.B. (orgs.). *A temática indígena na escola*. DF, MEC/Mari/UNESCO.

TURNER, Terence 1979 - Kinship, Household and Community Structure among the Kayapó. In MAYBURY LEWIS. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press. p. 179-214.

UTERMOEHL, Bruno & NUNES JR., Orivaldo 2003 - Agricultura Mbya-Guarani na conservação da Biodiversidade a partir da aldeia Marãgatu - Imarui/SC. In: *Anais do I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia da Região Sul*. Florianópolis, SEESUL, p. 139-142.

VIDAL, LUX & SILVA, A. L. 1992 - Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In VIDAL, L. *Grafismo Indígena*. São Paulo, Estúdio Nobel, FAPESP, EDUSP.

VILAÇA, Aparecida 1992 - Comendo como Gente. Formas do canibalismo Wari. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ/Anpocs.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986 - *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS.

_____ 1993 - Alguns aspectos do dravidiano amazônico. In VIVEIROS DE CASTRO, E. e CARNEIRO DA CUNHA, M. - *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII/USP/Fapesp.

_____ 1995 - Pensando o Parentesco Ameríndio. In VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.) *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

_____ 1996 - Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, 2(2):115-144.

WRIGHT, Pablo G. 1992 - Dream, Shamanism and Power among the toba of Formosa Province. In LANGDON, E. Jean e BAER, Gerhard 1992 - *Portals of Power - Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Glossário de termos e expressões em Guarani utilizadas:

A

Adjaputchaká- Concentrar-se, rezar, elevar a consciência.

Aetchá – Ver (verbo, conjugação para 1ª pessoa do singular).

Aetchara’u – Sonhar (verbo, conjugação para 1ª pessoa do singular). Literalmente ver em sonho. Não se diz apenas, “eu sonhei”, diz-se “eu vi em sonho”. É usado também para referir-se aos fazeres xamânicos.

Aetchanga’ú – Não ter à vista, ter saudade (verbo, conjugação para 1ª pessoa do singular).

Aguaska- Categoria nativa para denominar a mistura feita do cipó *Banisteriopsis caapi* e outras ervas diversas.

Aguydje – Perfeição, imortalidade de espírito, ascensão espiritual.

Anhã – O mal. Mitológico: Ser que habitou a terra no tempo de Kuaraÿ e Djatchi.

Apyindjy - Termo usado para descrever genericamente algumas secreções corpóreas, como as secreções sexuais, a saliva e a coriza nasal.

Arandú porã – Boa ciência, sabedoria, potência intelectual

Atchi’í - ombros

Avatÿ- Milho

Aweté auinah- Aweté (obrigado) auinah (ápice de ciclo, “o que vem se melhor”). A expressão significa algo como “obrigado, isso vai trazer o que há de melhor”.

Ayvu porã – Literalmente “palavras boas”. Também traduzido por “belas palavras” (Clastres 1990) ou “palavras sagradas” (Cadogan, 1992). Refere-se a um conjunto de discursos rituais performatizados, que fazem parte de vários rituais e eventos sociais.

D

Djatchi mbodjeré - “volta da lua”. Uma “volta da lua”, como o nome diz, significa um ciclo completo da lua.

Djerevi - garganta

Djopy – ossos.

Djuruá O termo “*djuruá*” é uma categoria que designa todas as pessoas da sociedade envolvente, chamadas de maneira abrangente de “brancos”. Contudo, se na fala cotidiana se deseja especificar características fenópticas para o indivíduo, se diz “*djuruá kamba*”, para pessoas de pele escura e “*djuruá idjúi*” para os “galegos”, pessoas de cabelo claro.

Djuruakueryretã - “o mundo dos brancos”

G

Guapepó – 1 Panela grande. Caldeirão. Antiga panela grande de cerâmica usada para sepultamentos. 2 *Guapepó* é a categoria nativa que identifica uma relação de “afinidade simbólica” marcada pela consubstancialização, a comunhão de um mesmo fogo de chão e a reciprocidade de bens e serviços.

K

Ka’a – Erva mate (a planta), chimarrão ou ainda a palavra genérica para mato.

Ka’aty – Muito mato, local ambientalmente rico, agradável.

Kambÿ – leite

Karaikuery – plural de Karai, xamãs.

Kiwikurim - irmãos menores.

Kiwikuri, (meu irmão menor, mais novo)

Koendjú – Dia de luz. Nhande koendju – Bom dia.

Kuaräy – Um dos deuses civilizadores. O sol que vemos no céu é a manifestação de seu poder, emanada para que se faça a vida na terra. Mitológico: filho de em deus maior, chamado *Nhamandú* e uma mulher pertencente a uma raça terrena, ancestral da humanidade).

M

Mbiguaçureguá ou Caci que doblereguá – minha classificação social dentro da rede social descrita. Indica que tenho relações estreitas com tais coisas. O sufixo *régua* indica pertencimento ou posse.

Mbodjapé – pão tradicional feito de farinha de milho ou trigo. Também traduzido por eles como bolo.

Mbora’u (incesto, literalmente comer a si mesmo) A palavra *mbora’ú* pode ser usada, como sua conotação literal indica, “comer ao seus” ou literalmente, “comer a si

mesmo”, para atos de antropofagia, ou metaforicamente para indicar as relações sexuais entre parentes próximos.

Mbodja’úá – parteira

N

Nhanderu – nosso pai: Nhande – (pronome possessivo) nosso; Ru –pai. *Nhanderu* é o nome genérico usado para se referir a deuses que olham pelos humanos. São as divindades supremas para a humanidade, apesar de não estar no rol dos deuses mais poderosos no panteão divino do cosmos Guarani.

Nhanderukuery - Plural de Nhanderu.

Nhandecy- nossa mãe: Nhande – (pronome possessivo) nossa; cy - mãe. É o correspondente feminino de nhanderu. O plural é Nhanderukuery.

Nhandecy e nhanderu omae’rã - Os deuses olharão por nós.

Nhandecy djakairá - deusa protetora das curas, das decisões acertadas

Nhe’e *Nhe’e* – Uma das partes que compõem o espírito humano.

Nhe’erukuery – “Pais dos *nhe’e*”. Refere-se aos deuses que enviam espíritos para dar origem a novos seres humanos.

Nhe’egueretã – Ponto cardeal correspondente ao norte ocidental. Local habitado pelos espíritos que já viveram ou ainda virão à *yvyvaé* (esta terra).

Nhe’egue vaé - Literalmente significa “*nhe’e* feio, imperfeito”. É o termo genérico para referir-se à espíritos que habitam esta terra e são perigosos para os humanos.

O

Oguatá – Conjugação da terceira pessoa do singular do verbo ‘caminhar’, ‘andar na estrada’. Como a língua Guarani não conjuga o verbo no tempo infinitivo, muitos autores da recente etnografia Guarani têm optado por utilizar esta forma verbal. (O mesmo não se repetirá para todos os verbos citados).

Oguatá porã - significa literalmente ‘boa caminhada’. O caminhar tem uma conotação cosmológica fundamental para os Guarani. É uma conduta adequada perante a eminência de algum problema. É a forma com que os deuses construíram o mundo, e o caminhar pelas distintas aldeias, reconstruindo suas casas, roças, suas vidas enfim, reproduz essa conduta.

Opÿ- a casa de rezas, construção central em aldeia guarani

Opÿguá – karai ou cunhá karai rezador/a.

Opÿredjaikeawã – ritual principal e mais freqüente em uma aldeia Guarani. Também central nos movimentos de deslocamento.

Orerekó - Sistema guarani, Nhanderekó.

Ombo apyká – desagradável, enojante.

P

Paracau – tipo de papagaio.

Petynguá – Cachimbo. Objeto de grande importância ritual.

Piá (ou *memby avá*) - filho (ego feminino falando).

Piá guatchú – Termo com múltiplas acepções. Pode significar fortalecimento espiritual, coragem, poder xamânico. Literalmente: *Piá* – coração, órgãos internos. *Guatchú* – grande.

R

Ra'angá significa imagem, cópia, também usado para fotos. Na mitologia refere-se aos habitantes deste plano, *yvy vai*, que significa “imagens imperfeitas” de seres que vivem nos planos perenes.

Rangá vai - os elementos corruptores que povoam este mundo e que vêm se proliferando com enorme rapidez.

Raykurin – Filho menor

Rembóu'uguy - sêmem

Rendy (irmã maior).

T

Tataremby - fogo de chão

Tekoá – Aldeia. Categoria mítica: Tekoá Porã - Aldeias do tempo originário, as tekoá porã ymã.

Tcheradjykuery - todos os meus “pequenos filhos”

Tcheretarã – Meu parente

Tchondaro – Tipo de dança ritual que simula uma luta performatizada numa roda.

Tchetovadjá é o termo para designar o irmão da esposa ou o marido da irmã e é também o termo genérico para se referir a qualquer parente afim. Em piadas ou referência jocosa

a algum afim, inverte-se o termo para seu feminino *tcheke'í*. Usado convencionalmente no dia-a-dia, em certas ocasiões o uso deste termo é sinônimo de galhofa, de ironia e sempre motivo de risos.

U

Ugüy - sangue

Uguyretarã - Parentes de sangue ou é a maneira com que as pessoas referem-se a esse tipo de parentesco, em português ou em guarani.

Y

Yvy mara eÿ - terra onde não há mal.

Yvy porã – Terra boa, local agradável, seguro, livre de coisas ruins.

Yvy andjá - espíritos inimigos dos humanos.

Yvy vaí - terra imperfeita

Yvyraidjakuery - xamãs auxiliares, aprendizes.