

MORENO SARAIVA MARTINS

Ywyrá'idja: do Xamanismo às Relações de Contato

Auxiliares Xamânicos e Assessores Políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos (SC)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador Dr. Márnio Teixeira-Pinto

Florianópolis – SC
2007

Agradecimentos

Acho que essa é a parte mais difícil do trabalho: lembrar de todas as pessoas que de alguma forma fizeram parte de minha trajetória até aqui. Peço desculpas antecipadas se esqueci de alguém, o que não é difícil de acontecer.

Em primeiro lugar agradeço a meus interlocutores que durante a pesquisa de campo me acolheram, especialmente a Leonardo Werá Tupã, que gentilmente dividiu comigo sua morada e se tornou, acima de tudo, um grande amigo. A Marcos Karaí Djekupé e Elizete Antunes, grandes companheiros. Ao professor Adão, parceiro de reflexões. Ao cacique Artur e toda sua família (Marcelo, Cláudia, Irma em especial). A Adílio, um grande professor do modo de ser Guarani. Ao tcheramõĩ Ademir. Ao ywyrá'idja tenondé Agostinho Moreira e sua família, que tantas vezes me receberam em sua casa. No Morro dos Cavalos, ainda agradeço a Djeguaka (pelas longas conversas), Polaco, Batista, João, Paulo, Teófilo. Aos caciques José (Massiambu), Timóteo (Marangatu), André (Cambirela), Hiral (Biguaçu), Célio (Amâncio) por abrirem as portas de suas aldeias.

Ao meu orientador e amigo Márnio, agradeço por toda confiança depositada em mim e por sua incansável dedicação no (árduo) trabalho de me orientar. Foi também responsável por me apresentar a antropologia e a etnologia indígena. Receberás compensações divinas.

À minha família, Mazza, Lu e Lucas, por apoiarem incondicionalmente minhas escolhas. Devo muito a vocês.

À minha (praticamente) família que deixei em Belo Horizonte: Virgínia, Pablo, Caetano, Isadora e Gládis; Preto, Bené e Ercília, que compreenderam minhas ausências.

À Hanna Limulja, companheira, agradeço por todos os momentos que passamos juntos nesses últimos anos, pelo amor e pela compreensão.

Ao grande amigo Nuno, que me apresentou a Aldeia Morro dos Cavalos, e também discutiu comigo diversos pontos que apresento nesse trabalho.

Aos meus companheiros de morada, que dividiram comigo as angústias: Amaro, Phelippe e Clarissa. A Tomás, Elias e Bel agradeço também por me ajudarem a revisar o trabalho: a ajuda de vocês foi inestimável.

A todos os professores que fizeram parte de minha formação na UFSC, em especial: Rafael Bastos e Oscar, pelos diálogos travados em aula e por suas contribuições na banca de qualificação de meu projeto. Às professoras Míriam Hartung, Janice e Lígia, importantes

influências em minha formação acadêmica e extra-acadêmica.

A Dorothea, por sua prestatividade em ajudar-me sempre que precisei, e também pelo Miguilim: um voto de confiança inestimável.

Aos meus colegas do PPGAS, Tatyana, Bárbara, Camila, Magdalena, Bruno, Tiago, Alberto, Jean, Viviane, Daniel, Sérgio, Marta Magda e Thiago Velhinho.

Aos amigos que me acompanharam durante grande parte de minha trajetória em Florianópolis: Nádia, Boca, Moscão, Leozão, Japa, Cazé, Rafa e Christian.

Ao professor Eduardo Viveiros de Castro, coordenador do projeto de pesquisa NuTI PRONEX 2003, “Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação indígena à prova da história”, que financiou parcialmente meu trabalho de campo.

Esta pesquisa contou também com financiamento da CAPES e do CNPq.

Resumo

Baseado na experiência pessoal de trabalho de pesquisa e assessoria junto aos Guarani do Morro dos cavalos, e em pesquisa bibliográfica, este trabalho tenta demonstrar apenas uma hipótese: que o modelo de relação entre os xamãs Guarani e uma classe especial de espíritos auxiliares, os *ywyrá'idja*, é o mesmo que inspira a relação entre lideranças políticas Guarani com alguns não indígenas que os auxiliam nas demandas dirigidas à sociedade envolvente. Os indícios para a formulação desta hipótese surgiram ao longo da própria experiência juntos aos Guarani: depois de três meses envolvido com lideranças indígenas, eu mesmo comecei a ser tratado como *tcheiru*, que significa literalmente “meu amigo”, e que é justamente o termo reservado ao modo com os xamãs tratam seus espíritos auxiliares.

Abstract

Based upon personal experience of fieldwork research and consultancy among the Guarani Indians of the Morro dos Cavalos village, and bibliographic research, this work attempts to demonstrate a single hypothesis: that the model of the relationship between the shaman and a special class of auxiliary spirits, *ywyrá'idja*, is the same one that inspire the interaction between political leaders and non-indigenous that occasionally help them in their demands to the Brazilian society. The evidence to this emerged from my very experience in assisting the Guarani: after three months of being involved, they started to call me *tcheiru* – the noun reserved to shamanic reference to auxiliary spirits.

SUMÁRIO

Resumo	4
Abstract	5
INTRODUÇÃO	8
Guaranis e não-indígenas	9
A “Guaranização” do branco	12
O Outro e a Pessoa	16
Uma alternativa ao modelo da predação: o idioma da amizade	22
Capítulo 1 - OS GUARANI NO LITORAL SUL DE SANTA CATARINA	27
Aldeias do Litoral Sul de Santa Catarina	29
Aldeia de Biguaçu	30
Aldeia do Amâncio	31
Aldeia de Cambirela	34
Aldeia de Massiambu	35
Aldeia Cachoeira dos Inácios	37
Aldeia Morro dos Cavalos - História recente de ocupação	39
Ocupação atual	43
As famílias da aldeia Morro dos Cavalos	48
Capítulo 2 - XAMÃS E SEUS AUXILIARES 67.....	67
A dança e a música	68
<i>Karai kuery</i>	83
<i>Ywyrá'idja kuery</i>	98
Capítulo 3 - LIDERANÇAS POLÍTICAS E SEUS ASSESSORES	111
Os espaços de contato	113
A escola	113
A “Associação Indígena Mbyá-Guarani”	116

A venda de artesanato	119
Esferas políticas	120
Lideranças Políticas e seus Auxiliares	126
Não-indígenas no cosmos guarani	130
Conclusão	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
BIBLIOGRAFIA	145

INTRODUÇÃO

Este trabalho tenta demonstrar apenas uma hipótese: que o modelo de relação entre os xamãs Guarani e uma classe especial de espíritos auxiliares, os *ywyrá'idja*, é o mesmo que as lideranças políticas Guarani usam para se relacionar com alguns não indígenas que os auxiliam nas demandas dirigidas à sociedade envolvente. Foi durante a minha experiência com os Guarani que tal hipótese surgiu: depois de três meses de residência entre os Guarani do Morro dos Cavalos, dividindo meu tempo entre a realização de minha pesquisa e as assessorias que prestava para alguns indígenas que se engajavam nas relações com não-indígenas, acabei sendo chamado pelo mesmo termo que os espíritos auxiliares do xamã são tratados: *tcheiru*, que significa literalmente “meu amigo”. Esta foi a pista em campo, e é a que sigo ao longo do trabalho.

Para demonstrar essa hipótese, depois de fazer uma apresentação das aldeias do litoral sul de Santa Catarina (Capítulo 1), situo o xamã nos cosmos Guarani e descrevo as relações que ele trava com os habitantes dos diversos planos cósmicos, principalmente com os espíritos que o auxiliam (Capítulo 2). Em seguida descrevo algumas das situações que colocam os moradores da aldeia Morro dos Cavalos em relação com não-indígenas, dando atenção para as relações estabelecidas pelas lideranças políticas com pessoas que os ajudam no trabalho de intermediação entre o “mundo Guarani” e o “mundo não-indígena” (Capítulo 3).

Nesta introdução faço uma exposição breve sobre a história das relações estabelecidas entre guaranis e não-indígenas para depois abordar o tema da principal desse trabalho. Mesmo que de modo esquemático, apresento um balanço da produção bibliográfica recente sobre os Guarani.

Guaranis e não-indígenas

O mundo guarani está sempre prestes a acabar, seja na voz de seus mais célebres etnógrafos, Nimuendaju, Pierre e Helene Clastres ou Schaden, seja na voz deles próprios. A cataclismologia guarani parece ter influenciado estes estudiosos. Porém, depois de cinco séculos de contato com não-indígenas é surpreendente visitar uma aldeia Guarani atualmente e perceber que continuam falando sua língua, praticando sua religião e contando histórias, tudo muito semelhante ao que foi descrito nos relatos históricos do século XVII e também por descrições do início do século XX. O “arsenal cognitivo” Guarani parece que ainda se presta a organizar este mundo. O mundo Guarani não acabou, embora não sejam poucos os ataques que continuam sofrendo. E, muito pelo contrário, parece que este mundo concebido Guarani continua em expansão.

O contato (e o conflito) mais intenso e sistemático dos Guarani com a população não-indígena no século XX data do início da década de 1980, quando grupos Guarani Kaiowá e Nhandeva começaram a reivindicar suas terras, processo que mais recentemente também pode ser observado entre os Guarani Mbyá e Chiripá do sul e sudeste do Brasil.

Em linhas gerais, a história do contato Guarani pode ser simplificada assim: no século XVI, as populações que hoje chamamos Guarani, ocupavam, segundo Hélène Clastres, “a porção do litoral compreendida entre Cananéia e o Rio Grande do Sul; a partir daí, estendiam-se para o interior até os rios Paraná, Uruguai e Paraguai.” (H. Clastres 1978:8). Nesta região, os europeus, principalmente espanhóis, tiveram um contato pouco sistemático até o início do século XVII. A partir desta data, missões jesuíticas começaram a se instalar em território antes ocupado pelos Guarani. Os principais relatos que temos são oferecidos por jesuítas espanhóis¹, e desde então servem de base histórica para a discussão sobre o centro de origem

¹ Para um debate sobre as fontes históricas sobre os Guarani ver: Métraux 1927 (“A religião dos Tupinambá e

das populações Tupi-Guarani² (Noelli, 1996).

Até o ano de 1768, data da expulsão dos jesuítas da América Espanhola, o número de indígenas “reduzidos” nas missões era de cerca de duzentos mil segundo H. Clastres. E, após esta data, grande parte foi dizimada por sucessivas guerras territoriais, sendo que a população restante formou a população paraguaia. Mas a população Guarani que conhecemos hoje no Brasil provavelmente descende de uma parcela dos indígenas que não aceitou a redução às missões jesuíticas do século XVII: “Contudo, certo número de tribos guaranis tinham escapado dos jesuítas e dos colonos e conservaram a sua autonomia, porque se estabeleceram num território que durante muito tempo permaneceu inacessível” (H. Clastres, *idem*: 10).

Durante os séculos seguintes a população Guarani assumiu a posição de não travar relações com não-indígenas, refugiando-se em “ilhas” de mata fechada que existiam entre as aglomerações urbanas e as fronteiras agrícolas. Mas tanto as cidades quanto as fronteiras agrícolas se expandiram, tornando os espaços com características favoráveis para a ocupação Guarani cada vez mais exíguos, haja vista a grande especulação imobiliária nas regiões Sul e Sudeste do Brasil.

“En los últimos años los Grupos Guarani, acostumbrados a moverse discretamente em los difíciles intersticios de uno de los territorios más densamente poblados de Sudamérica, han sentido la voluntad o la necesidad de presentar reivindicaciones territoriales, al mismo tiempo imprescindibles para su supervivencia como grupo y críticos para un modo de vida ejemplarmente vinculado a los desplazamientos frecuentes.” (Calavia Saez, 2004: 10)

As reivindicações territoriais apresentadas pelos indígenas ocorreram através do estabelecimento de relações políticas com os não-indígenas, os *jurua kuery*³, visando garantir alguns pequenos espaços que restavam com matas fechadas e condições para agricultura

suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani”, citado em Mello 2001; Viveiros de Castro 2002; H. Clastres 1978), Viveiros de Castro (2002) e H. Clastres (1978).

² Além dos documentos históricos, a arqueologia, a etno-arqueologia e a lingüística são outras bases para a discussão das migrações históricas Tupi-Guarani.

³ Termo que se refere indistintamente a não-indígenas. Literalmente *jurua*=boca; *a*=cabelo, cabelo na boca, provavelmente em referência à barba dos europeus na época da invasão do século XVI. *Kuery*, partícula pluralizadora.

tradicional. Essa nova situação criou novos especialistas nas relações com os brancos: as lideranças políticas. Leonardo Werá Tupã, morador do Morro dos Cavalos e um desses especialistas, assim se refere ao início das relações mais sistemáticas com a sociedade envolvente:

“Porque os guarani sempre quando tinha muito espaço, muitos lugares que os brancos não tinham conhecimento, aí os guarani sempre se afastaram, sempre buscou, eu sempre me lembro na época que eu era criança os mais velhos sempre falavam, pra que entrar em conflito, pra que lutar por esse lugar? Ainda tem alguns lugares que a gente possa viver. Então assim os guarani deixavam os lugares sem muito conflito, porque os guarani eram contra derramamento de sangue, por causa da religião que a gente tem também. Mas aí com o tempo já não tinha mais espaço. Praticamente todo território brasileiro, o continente América Latina já era todo dominado, já tinha dono, entre aspas. Então os guarani foram obrigados a se revelar, neste sistema pra poder se defender, defender os direitos” (Morro dos Cavalos, julho de 2006).

Este trabalho parte de uma descrição etnográfica que tem como foco a prática concreta das lideranças políticas de cinco aldeias Guarani do litoral sul de Santa Catarina, com especial atenção para Leonardo Werá Tupã, liderança da Aldeia Morro dos Cavalos. Para explicar a forma da relação estabelecida com os não-indígenas recorro às formas de estabelecimento de relação do xamã Guarani com os espíritos enviados pelos Deuses para os auxiliarem em sua tarefa de proteção desse mundo. Este mundo, *Ywy vai*, na concepção Guarani, é uma cópia imperfeita de outros planos cósmicos, e tanto o próprio mundo quanto seus habitantes estão sujeitos às energias destrutivas do Universo.

“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” (Mello, 2006: 42).

A “Guaranização” do branco

É recorrente na literatura sobre os Guarani o processo pelo qual passa o etnógrafo, ou de forma mais geral os aliados não-guarani, quando começam a se inserir no cotidiano das aldeias: um processo de “guaranização”, ou seja, a construção de alianças como forma de controlar a relação com um “Outro” muito poderoso⁴, podendo assim valer-se desse poder.

Ciccarone (2001) descreve assim seus primeiros contatos na aldeia Guarani Boa Esperança, no Espírito Santo:

“Instruíam-me nos comportamentos corretos que eu devia adotar como mulher, participavam minha participação no seu cotidiano, como se procurassem controlar a diferença que eu representava. [...] Atribuía-me, como visitante branca, o papel de provedora de ajuda material. [...] Aurora tinha a tarefa de organizar a hospedagem do visitantes (o que fazia parte do circuito de serviços prestados aos familiares de *Tatati*), em troca de alimentos e apoio, reforçando o papel de provedora que me atribuía. [...] Passei a dormir na casa de Denise, que [...] precisava de ajuda para sustentar seus quatro filhos, dos quais cuidava sozinha. [...] Outras mulheres se aproximavam, davam uma pequena volta e esperando que eu percebesse sua presença, em seguida dirigiam suas solicitações de ajuda, principalmente de alimentos para as crianças. Os homens revezavam-se para que eu atendesse às suas demandas, mais diversificadas em relação às mulheres: desde utensílios da roça até empréstimos de dinheiro, dos quais faziam questão de justificar o uso e firmar a promessa de restituição” (: 36-37).

Flávia Mello, fazendo pesquisa entre os Guarani do Sul do Brasil, num contexto em que o contato com o mundo dos brancos se delineava, buscou auxiliar as lideranças políticas das aldeias no estabelecimento dessas relações:

“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*'. 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” (Mello, 2006: 20)

Minha experiência durante a residência de seis meses na aldeia Guarani Morro dos Cavalos não foi diferente quanto a esse processo de “guaranização”. Mas o que acabou me sendo revelado indiretamente é que talvez este não seja um processo “genérico” de inclusão

⁴ Referências sobre o poder dos brancos é sempre feita, referindo-se muitas vezes aos seus meios de transporte, como carros e aviões, mas também ao poder de destruição que os brancos têm.

(mesmo que parcial), mas algo pautado por procedimentos simbólicos mais precisos e determináveis. Durante todo o tempo que residi na aldeia recebia constantemente convites, facultativos é verdade, para auxiliar diversas pessoas na aldeia, principalmente nas relações com o mundo *juruá*. Era chamado para acompanhar pessoas até a cidade mais próxima para fazer documentos, pegar o pagamento da aposentadoria no banco, fazer o recadastramento do programa bolsa-escola⁵, assessorar lideranças indígenas em eventos políticos, ajudar na organização dos documentos da escola indígena⁶, instruir os alunos e coordenadores da escola no uso dos computadores da aldeia e prestar assessoria para a Associação da aldeia.

Enfim, como é possível ver nesta lista de tarefas, são inúmeras as demandas institucionais que requerem de muitos indivíduos Guarani um conhecimento especializado, adquirido daqueles que estão dispostos a ajudar dentro dos termos colocados por eles para essa relação de auxílio. E este é o papel que antropólogos, incluindo eu mesmo, acabam assumindo, tendo que aceitar a construção dessa relação nos termos nativos, e com o resultado dessa relação construir sua etnografia. Mas, quais são os termos nativos do estabelecimento dessa relação?

Os convites facultativos para auxiliar principalmente as lideranças na sua relação com os *juruá kuery* sempre foram entendidos por mim como uma contrapartida na relação pesquisador/pesquisado, na qual eu, como antropólogo, estaria recebendo a possibilidade de fazer minha pesquisa, dando em troca minhas “miçangas”, meu auxílio em determinadas questões e situações. Explicação suficiente para convencer o antropólogo a fazer esse trabalho de auxílio. Mas minha experiência de campo mostrou que não é apenas nessa relação de reciprocidade direta que eu, e provavelmente também outros assessores, somos encaixados.

⁵ Programa do Governo Federal que oferece uma ajuda de custo em dinheiro para famílias de renda baixa que tem crianças regularmente matriculadas na escola.

⁶ A partir de 2005 a escola indígena situada na aldeia, mantida pelo governo do estado de Santa Catarina, passou a ter como coordenadores indígenas da própria aldeia, quando então tiveram que enfrentar todas as tarefas burocráticas exigidas pela Gerência Regional de Educação, Ciência e Tecnologia, GEREI, divisão regionalizada da Secretaria de Educação, Ciência e Tecnologia do estado de Santa Catarina.

Pelo menos nem sempre.

Perguntando para os indígenas porque achavam que alguns brancos ajudavam os Guarani, invariavelmente respondiam: “foi *Nhanderu*⁷ que mandou”. Depois de mais de três meses residindo na aldeia, dividindo meu tempo entre as assessorias e minha pesquisa de campo, recebi finalmente meu “nome” Guarani, uma espécie de sinal da sua aceitação de minha presença e atuação com eles. A onomástica Guarani está diretamente relacionada com a construção da Pessoa, bem explorada na literatura Guarani⁸, que se assenta em uma divisão em dois princípios: um princípio terreno, ligado a carne e seu caráter perecível, e um princípio divino, ligado à palavra-alma.

O nome Guarani indica de qual dos domínios extraterrenos a alma provem, estabelecendo uma relação de “parentesco divino” com os habitantes desse domínio. São quatro os domínios de origem da parte divina da Pessoa Guarani. Cada domínio destes outros planos cosmológicos, onde habitam os pais das almas enviadas, *nhe'é ru*⁹, é organizado como uma aldeia com seus habitantes, que moram em casas, que rezam na *opy* (casa de rezas) e fazem seu roçado de milho. As aldeias terrenas e seus habitantes são meras cópias imperfeitas daquelas.

Receber um nome Guarani, então, significa tornar-se uma espécie de “parente cosmológico”, e assim abrir a possibilidade de entrar nas relações de reciprocidade e aliança com os Guarani. E são estas as relações que devem ser levadas em conta para a compreensão da posição que ocupam os auxiliares *juruá kuery* no mundo Guarani. É neste contexto que a frase “Foi Nhanderu que mandou” ganha sentido, pois *Nhanderu*, em suas muitas acepções, pode designar o chefe do Domínio extraterreno de onde provêm a parte divina da Pessoa, e

⁷ *Nhanderu*: termo com diversas acepções. Literalmente quer dizer “nosso pai”: *nhande*=nosso inclusivo; *ru*=pai. É aplicado a diversos deuses do panteão Guarani, a seus filhos, auxiliares e também a determinados xamãs com grande poder.

⁸ Nimuendaju (1987 [1914]). H. Clastres (1978), Viveiros de Castro (1986), e mais recentemente, Ciccarone (2001), Pissolato (2004), Mello (2006).

⁹ *Nhé'e*= alma, princípio celeste da Pessoa; *ru*=pai. O pai das almas

são estes chefes os deuses protetores dos humanos (Mello, 2006: 220)¹⁰. A concepção de uma origem comum, ou de uma mesma descendência cosmológica, foi uma forma que os Guarani encontraram para encaixar os não-indígenas que se dispõem a ajudá-los dentro da fronteira que separa potenciais inimigos daqueles aliados efetivos. Mas qual era forma dessa relação efetiva?

Acompanhando um indígena em uma das muitas incursões que fiz à cidade com o intuito de auxiliá-lo nas aulas de língua Guarani que estava ministrando para Universitários interessados na “cultura indígena”¹¹, ele acabou por chamar-me de *tcheiru*, que significa literalmente “meu amigo”¹². Este termo marca mais comumente a relação específica dos xamãs Guarani com seres auxiliares enviados pelos *Nhanderu kuery*, os *yvyra'idja*:

“Através do tipo de poder que cada Nhanderukuery possui, pode ser conferido ao karai [xamã] seres auxiliares, os *yvyra'idjá*, que serão seu *iru* (parceiro, partenaire), seres não-humanos que passam a fazer parte da pessoa de um karai. É como um *nhe'e* que todos os seres humanos (e alguns outros seres) têm, contudo possui uma racionalidade independente, e em algumas circunstâncias, um corpo independente” (Mello, 2006: 220)

Nos capítulos seguintes descrevo então como ocorre o processo de atribuir uma mesma ascendência aos não-indígenas e de se relacionar com eles como *-iru*, ou seja, como “amigo íntimo”, de forma análoga à que xamã se relaciona com os *yvyra'idja*, seus espíritos auxiliares.

¹⁰ Grande parte de meus dados de campo referentes à cosmologia e construção da Pessoa só ganharam sentido depois de consultada a sistematização que Flávia Mello (2006) fez sobre esses temas em sua tese de doutorado. Grande parte das idéias dessa dissertação foram desenvolvidas tendo em base essas sistematizações. Registro aqui minha dívida.

¹¹ O imaginário ocidental sobre o “indígena” genérico, portador de um conhecimento ancestral puro e milenar é parte dessa relação de contato. Maria Inês Ladeira descreve muito bem a situação: “Os Guarani, devido às condições atuais de seu território, se inserem num contexto onde pressões externas e internas provocam tensões e crises que obrigam-nos a repensar e remodelar continuamente as relações de contato. Vivem o grande paradoxo de sofrerem pressões para adotarem padrões da sociedade nacional, no que se refere à educação, saúde, trabalho, moradia etc., ao mesmo tempo em que, para terem seus direitos assegurados, devem manter-se étnica e culturalmente diferenciados, vivendo “conforme seus costumes, línguas, crenças e tradições”. São criticados ou discriminados quando, aparentemente adotando modelos vigentes na sociedade envolvente, assemelham-se à população carente da nossa sociedade, da mesma forma que o são quando não adotam novas práticas de higiene e saúde, de educação, de técnicas construtivas e agrícolas etc.” (Ladeira, 2001)

¹² *tche*=prefixo de flexão de pessoa, indica primeira pessoa do singular; *iru*=companheiro, amigo.

Afirmar que os indígenas relacionam-se com um Outro usando o idioma da “amizade” levanta uma questão que toca um esquema de análise que tem se mostrado muito rentável na produção etnológica brasileira: de que as relações de alteridade estabelecidas em diversos grupos indígenas das Terras Baixas da América do Sul utilizam o idioma da “predação” como forma de relação com um Outro, e que essa relação é central na construção da Pessoa ameríndia.

O Outro e a Pessoa

A etnografia de Nimuendaju, “As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani”, publicada em alemão no ano de 1914, marcou o início de toda uma produção posterior da etnologia Guarani. Em seu livro o autor analisa as relações dos *Apapocúva*, “homens dos arcos compridos”, com outros planos de existência Guarani, chamando já a atenção para a forte ênfase dada por este povo nos discursos religiosos na vida cotidiana.

As lendas de criação e destruição do mundo, tratadas no livro, apresentam os diversos planos do cosmos Guarani e as formas com que os humanos se relacionam com eles. Fazendo isso, inaugura ali uma fórmula que se mostrou muito rentável para o mapeamento do cosmos em sociedades ameríndias, e também para a definição das formas de relação estabelecidas entre os humanos habitantes do plano terreno com as entidades de outros planos. No terceiro capítulo, intitulado “Religião”, depois de colocar uma nota sobre a relação dos Guarani com o cristianismo da sociedade envolvente¹³, o autor discorre sobre as teorias de formação da

¹³ Neste trecho Nimuendaju coloca sua posição em relação ao debate sobre a influência do cristianismo na religião Guarani, de forma bem clara, diga-se de passagem: “Por isso não se pode absolutamente condenar, nos Guarani, que procurem esconder sua religião ao máximo, fazendo com que todos os ataques dirigidos contra ela resvalam no escudo de um cristianismo simulado. Assim como Heine se fez cristão para poder continuar sendo judeu em paz, também o Guarani, sempre que possível, deixa-se batizar” (1987 [1914]: 27).

Pessoa Guarani¹⁴ implícitas nos relatos sobre a concepção/formação e morte/desintegração das diferentes partes que compõem o ser Guarani.

Nimuendaju começa a descrição com a cerimônia de nomeação das crianças, que ocorre quando o “pajé” entra em contato com os diversos deuses do panteão Guarani, com intuito de descobrir de que região cósmica vem a alma da criança, para com isso descobrir o nome da pessoa, ou melhor, o nome é a própria alma: “O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não 'se chama' fulano de tal, mas ele 'é' este nome” (Nimuendaju, 1987: 33). A esta alma de origem divina, soma-se uma alma ligada aos animais para completar a Pessoa. Os Guarani convivem com essa dualidade inerente, tendo como valor positivo o desenvolvimento da alma divina e negativo o desenvolvimento da parte animal, que se liga, em seu desenvolvimento extremo, ao jaguar, símbolo máximo da predação entre diversos povos indígenas. O autor utiliza-se da descrição da desintegração da Pessoa, na doença ou na morte, para completar a descrição do cosmos e do lugar que nele ocupam os Guarani. Os últimos esforços para a cura de um enfermo é a troca do nome/alma, pois ao trocá-lo a doença fica presa à antiga essência divina. Na morte, ainda segundo a descrição de Nimuendaju, a desintegração da Pessoa ocorre por completo, com a separação de seus dois princípios.

A construção da ontologia Guarani realizada pelo autor continua com a apresentação dos lendas de que tratam o título. Questões como a origem e o destino do ser Guarani são então respondidas, não sem antes passar pelos personagens responsáveis por manter a ordem no mundo antes do iminente juízo final: os líderes religiosos, também responsáveis pela chefia política da comunidade. São eles quem devem preparar as pessoas para que no

¹⁴ A importância teórica do conceito de Pessoa e sua rentabilidade na descrição das cosmologias ameríndias desenvolveu-se nesses termos mais de meio século depois, na década de 1980, quando se abandonaram os esquemas de interpretação usados em outras áreas etnográficas, criando-se ferramentas mais eficazes para a análise dos dados aqui obtidos. Nesta obra, Nimuendaju, mesmo não utilizando do vocabulário que se desenvolveu posteriormente, usa já de muitas idéias que seriam sistematizadas muito tempo depois.

momento ou antes da destruição do mundo todos possam voltar ao reino cosmológico de onde cada um veio, sem passar pela prova da morte. A preparação consiste em respeitar determinadas regras sociais e tornar o corpo leve através do jejum ou de uma dieta restrita e dos rituais de canto e dança, para poder assim atingir a “Terra Sem Mal”.

Os dados apresentados pelo autor, assim como a forma de apresentação e a metodologia utilizada impressionam por sua atualidade, mostrando porque serviu de base para o desenvolvimento de trabalhos posteriores, que tinham como mote principal o lugar da Pessoa Guarani no cosmos e as formas como, através de preceitos religiosos, os *Karai* preconizavam a sublimação dessa dualidade, atrofiando a parcela terrestre/animal da Pessoa, como forma de atingir “...esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (H. Clastres, 1978: 30).

A obra de H. Clastres (1978) talvez seja a primeira que explore as conseqüências sociológicas dessa dualidade da Pessoa Guarani. Utilizando-se da tese de P. Clastres (1978), de que as migrações religiosas provocadas pelo profetismo dos líderes religiosos Guarani seria um mecanismo para cessar a centralização demasiada de poder na mão do chefe político¹⁵, a autora utiliza a construção da Pessoa para explicar porque os Guarani seriam contra aquele que representava a personificação das regras sociais. Estas regras deveriam ser abolidas pois eram a representação da condição dos homens vivendo na terra imperfeita (mas ainda assim “humanos de verdade”), entre a natureza animal e a sobrenatureza divina, sendo a Pessoa Guarani constituída por esses dois princípios.

“Compreende-se o lugar, aparentemente paradoxal, ocupado pela vida social no pensamento dos guaranis, ao mesmo tempo como signo de sua desgraça e signo de

¹⁵ “O apelo dos profetas para o abandono da terra má, isto é, da sociedade tal como ela era, para alcançar a Terra Sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas. Ora, a essa sociedade se impunha cada vez mais fortemente a marca da autoridade dos chefes, o peso de seu poder político nascente” (P. Clastres, 1978: 150). A idéia aqui é de que a sociedade guarani ou “primitiva”, no geral, é contra o Estado, contra a possibilidade de centralização do poder, que quando começa a esboçar-se, provoca mecanismos de controle social que, “mesmo ao preço de um quase-suicídio coletivo” nas palavras de H. Clastres, impede qualquer forma de incipiente de Estado.

sua eleição: define-se como a mediação necessária entre um aquém (a natureza, que é imediatez) e um além (o sobrenatural, que é ultrapassagem). Seu ser duplo situa, desta maneira, os homens entre duas negações possíveis da sociedade, a primeira, por assim dizer para baixo, consiste em ignorar as exigências da vida social, em pretender furtar-se à troca, mas sem desligar do mundo que a requer[...] A outra consiste, não em desconhecer a ordem social que define a condição humana, mas em ultrapassar essa condição, isto é, em libertar-se da rede das relações humanas até abandonar o espaço concreto em que elas se tecem...”(H. Clastres, 1978: 94-95)

A busca da Terra sem Mal, legitimada pela predição xamânica de uma catástrofe eminente, era em si a própria catástrofe. As migrações apresentadas por H. Clastres e por Nimuendaju mostravam que grande parte dos que saíam em migração sucumbiam. Não era possível manter a organização social, e a produção econômica era impossível. Os cantos e danças rituais consumiam todo o cotidiano. O chefe político então não teria lugar nessas situações, onde a regra era abolir as regras sociais. Mas o líder messiânico, que tomava a frente do grupo, tinha seu poder limitado pela origem do mesmo: como não raro ocorria, os grupos em migração encontravam seu próprio fim, ocasionado pela desorganização sociológica ou mesmo pela morte dos indivíduos, e caso restassem alguns vivos, era o líder religioso que perdia sua credibilidade e não a própria idéia da existência de um paraíso que pudesse ser alcançado ainda em vida.

As obras de H. Clastres e P. Clastres talvez sejam as que mais exploram a conexão existente entre as teorias indígenas da construção da Pessoa e as formas de organização política das sociedades Guarani, e abrem caminho para Viveiros de Castro (1986, 1993, 2002) explorar a rentabilidade teórica da noção de pessoa em diversos povos tupi-guarani, articulando-a não só com a organização sociopolítica interna, e alargando as fronteiras das possibilidades de relações sociais para além das relações humanas, incluindo aí elementos da natureza e da sobrenatureza¹⁶, chamando a atenção para as relações inter-societárias entre humanos e os Outros, sejam humanos, animais ou espíritos, no estabelecimento de

¹⁶ Cf. Descola (1992), Arhen (1996), Viveiros de Castro (1996 e 2002).

identidades sociais.

Essas relações com os Outros seriam estabelecidas seguindo o modelo da predação, tendo como símbolo máximo o jaguar, o predador por excelência num sistema composto por devorados e devoradores, um sistema que relacionaria parentesco, chefia e guerra com as cosmologias nativas, centrado em “processos de troca simbólica (guerra e canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários) que, ao atravessarem fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas, desempenham um papel constitutivo na definição de identidades coletivas” (Viveiros de Castro, 2002: 335-6).

Entre os Tupinambá, por exemplo, Viveiros de Castro (1986) analisa a motivação da guerra intertribal, pela vingança, objetivando a captura de um inimigo para ser executado ritualmente. Depois de transformar o cativo em cunhado, ele era executado. A condição de executor ou de executado muda a constituição da Pessoa, diferenciando o seu destino pós-morte. Os assassinos porque atingiram a condição de Pessoa plena, capaz da imortalidade póstuma e os assassinados porque eram libertados do apodrecimento da carne, pois eram devorados (: 649-50). A figura do inimigo, quando assassinado era responsável pela formação da identidade da Pessoa homicida, e quando assassino era símbolo de um Outro que deve ser devorado por vingança. A relação que se estabelecia com esses Outros era encaixado na modelo de predação: aqueles que comiam a carne do inimigo morto estavam na perspectiva do jaguar. Relação de alteridade estabelecida, no caso, com os humanos.

Já os Araweté estabelecem sua relação de alteridade com seres da sobrenatureza: colocam a função jaguar em seus deuses. Após a morte, a alma dos Araweté é devorada pelos *Mai*, os deuses, “que em seguida as ressuscitam, a partir dos ossos; elas então se tornam como os deuses, imortais” (Viveiros de Castro, 1986: 22).

Entre os Guarani, como afirma esse autor, a função jaguar estaria relegada ao pólo da

natureza, atribuindo a constituição da parte perecível do ser humano, que é a carne, o sangue e uma das partes constituinte da alma, uma ligação com os animais, que, se desenvolvida, pode levar à predação da Pessoa, transformando-a em predador: o homem-jaguar. Como afirma Fausto, ao discorrer sobre esse processo, que ele chama de desjaguarificação: “Seja como for, parece-me que estamos diante de uma verdadeira mudança de ponto de vista, em que a constituição da pessoa e do coletivo indígenas passam por uma identificação não mais com o pólo predador da relação com outrem, mas com o de presa familiarizável” (2005: 405).

Porém, os Guarani, que até a década de 1980 viveram tentando passar despercebidos entre os não-indígenas, começaram a traçar estratégias para estabelecer contato com aqueles Outros que insistiam em expulsá-los de suas terras. Explorando essas formas de relação com não-indígenas neste trabalho, não consegui reduzi-las a esse modelo de predação. Parece de fato que os Guarani levaram bastante a sério esse processo de “desjaguarificação” e desenvolveram formas de se relacionar com outros que não passam pelo idioma da predação.

Etnografias feitas a partir da década de 1980 atualizaram os dados etnográficos sobre esse grupo, trazendo abordagens diversas, relacionando o tema já clássico das migrações religiosas e da cataclismologia Guarani a temas como organização social, parentesco, xamanismo, abrindo assim canais de diálogo da etnografia Guarani com trabalhos realizados em outros povos das Terras Baixas da América do Sul, fato que, a despeito da grande, porém auto-contida, bibliografia Guarani, ocorre apenas recentemente (Calavia, 2004). Assim, Darella (2004a e 2004b) e Ciccarone (2001), relacionam mobilidade Guarani e xamanismo, Mello (2001) e Pissolato (2006) relacionam mobilidade e organização social; Mello (2006) relaciona parentesco, xamanismo e cosmologia; Pereira (1999) relaciona cosmologia e parentesco. Relacionando xamanismo e política inter-societária pretendo continuar abrindo canais de diálogo da produção etnológica Guarani com a recente produção ameríndia.

Uma alternativa ao modelo da predação: o idioma da amizade

Fernando Santos-Granero no texto “Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity” (2007) analisa algumas relações estabelecidas entre indivíduos de diferentes povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul que, segundo o autor, não se encaixam no modelo analítico rotulado de “economia simbólica da predação”. Ele se refere a relações estabelecidas entre pessoas que não tem parentesco consanguíneo e nem são potencialmente afins, que criam espaços de socialidade com Outros ambíguos, relações essas que rotuladas de “amizade” (kinship).

Inicialmente o autor define da seguinte maneira essas relações de amizade:

“as a type of interpersonal relationship in which the individuals involved – who may or may not be related by other kinds of ties – seek out each other's company, exhibit mutually helping behaviour, and are joined by links of mutual generosity and trust that go beyond those expected between kin or affines” (Santos-Granero, 2007: 2)

Tanto as relações que os indígenas identificam como amizade, quanto as relações assim descritas em etnografias, são levadas em conta para responder a três perguntas que o autor expõe: 1) porque os indígenas estabelecem relações com pessoas que não são nem os “seguros” consanguíneos, nem os necessários afins; 2) quais são os mecanismos sociais que transformam esses potenciais inimigos em amigos; 3) essas “amizades” indígenas são comparáveis às “amizades” ocidentais? (idem, ibidem.: 3)

São expostas no texto três situações em que indivíduos se inserem nesse tipo de relação. A primeira apresentada refere-se aos “parceiros comerciais” (trading partnerships), indivíduos que fazem trocas de bens, muitas vezes que não tem nenhuma realidade prática aparente. A relação entre os parceiros de troca, que em geral são socialmente e geograficamente distantes, é expressa no idioma da amizade e criam laços de confiança e cooperação que podem ser mais fortes do que aqueles existentes entre parentes próximos ou

afins (id., ibid.: 4). Segundo o autor a troca de bens não é o objetivo da “parceria comercial”, e sim o contrário, o estabelecimento de relações amistosas com potenciais inimigos é o objetivo da parceria: os indígenas trocam para adquirir amigos.

A segunda situação são as “alianças xamânicas” (shamanic alliances), em um contexto amazônico extremamente competitivo. As trocas de saberes e objetos de poder entre os xamãs criam relações onde existia uma potencial competição ou mesmo suplantam relações de consangüinidade ou afinidade já existentes, pois, afirma o autor, estabelecida a aliança, afins e consangüíneos, além de começarem a se tratar utilizando o “idioma da amizade”, surgem na relação direitos e obrigações que não existiam (id., ibid.: 6).

A última situação, e que mais interessa a este trabalho, é o que o autor chama de “mystical associations”. Entre os ameríndios as fronteiras que marcam a possibilidade de efetivar relações sociais vai além da humanidade (Descola, 1992, Arhen, 1996, Viveiros de Castro, 1996 e 2002). Como vimos, também neste domínio existem relações estabelecidas entre humanos e não-humanos que são efetivadas utilizando-se o modelo de predação. Porém, nos casos etnográficos dos povos Tapirapé, Matsigenka e Kaingang expostos por Santos-Granero, as relações que o xamã estabelece com determinados “auxiliares místicos” é realizada através do idioma da amizade: “relations with these mystical associations entail a kind of intimacy and trust that can only be achieved with time, after repeated acts of mutual generosity” (id., ibid.: 8).

Entre os povos ameríndios, o autor acredita que esse conceito de “amizade” que está sendo tratado, figura entre dois pólos: um focado no indivíduo, que segue uma idéia “ocidental” de amizade inalienável, e outro focado na amizade como um fato social ou uma relação instrumental que estaria acima do indivíduo, ligando grupos sociais. A relação instrumental de amizade seria marcada pela troca de segurança entre os pares em um contexto

marcado pela existência de potenciais predadores além dos limites de um grupo étnico (id., ibid.: 11).

O conceito de amizade focado no indivíduo, porém, deixa um resíduo que parece ser irreduzível a qualquer modelo: a dimensão da afetividade, conceito pouco preciso, pelo menos na antropologia, mas que é um elemento imprescindível nessas relações de amizades analisadas, e como veremos, também no caso que ora apresento.

**Aldeia
Amâncio
(2006)**



**Aldeia Cachoeira
dos Inácios
(2006)**



**Aldeia
Massiambu
(2006)**



**Djeguaka na casa
em que morei no
Morro dos Cavalos**

**Família reunida
na aldeia
Amâncio**



**Jovens na Aldeia
de Biguaçu**

CAPÍTULO 1 – OS GUARANI NO LITORAL SUL DE SANTA CATARINA

No Brasil, o contingente populacional indígena é de aproximadamente 400.000. Os dados mais recentes a que tive acesso sobre a população Guarani são de uma estimativa feita por Assis e Garlet (2004), que, juntando dados de origens diversas, chegaram ao número de 35.000 indígenas Guarani no Brasil e mais de 30.000 na Argentina, Paraguai e Uruguai. Essa população, segundo este estudo, estaria dividida entre três principais ramificações: Mbya, Nhandeva e Kaiowá. Porém, para o presente estudo aceito a posição de Mello (2006) que diferentemente de outros autores¹⁷, reconhece uma quarta ramificação, os Chiripá.

Um dos primeiros trabalhos que tratou da divisão dos Guarani do Brasil em três grandes grupos foi o de Schaden (1974 [1954]), propondo exatamente a divisão tripartite acima, incluindo os Chiripá no grupo dos Nhandeva, afirmando que aquele seria o mesmo que este, uma alcunha dada pelos *Mbüá* aos *Ñandeva*: “Proponho, por isso, que se reserve o nome *Ñandeva* para essa subdivisão. Pelos *Mbüá* é apelidada de *Txiripá í*, 'os *Txiripazinhos*” (op. cit.: 2). No entanto, Flávia Mello ao discutir as diferenças étnicas entre os grupos Guarani, afirma que “atualmente, as pessoas de ambas etnias (Chiripá e Nhandeva) rejeitam a identificação dos dois grupos como sendo um único grupo. Reivindicam reconhecimento dos Chiripá enquanto uma etnia distinta dos Nhandeva” (2006: 117). As autodenominações dentro da aldeias, entretanto, continua a autora, não são de forma alguma consensuais e as perguntas feitas nesse sentido nunca recebem uma resposta direta. Ela afirma, corroborando meus dados de campo, que as respostas são sempre contextuais, dependendo do nível de proximidade, conhecimento e interesse do interlocutor: “Em geral, as pessoas devolvem a pergunta com uma reflexão sobre a construção destas categorias e explicitando este aspecto social

¹⁷Como Assis e Garlet (2004)

ferramental das categorias étnicas” (idem: 121). Durante minha pesquisa de campo ouvi opiniões variadas sobre o assunto: quando em alguma situação era interessante que se sublinhasse a unidade Guarani frente aos não-indígenas, a resposta em geral é que os Guarani são todos Mbyá, ou seja, “humanos de verdade”¹⁸. Mas quando a intenção era marcar diferença com alguma aldeia específica, criticando algumas posturas rituais ou sociais, o pertencimento a um subgrupo por vezes era utilizado na explicação, mas nunca com desdém ou demérito do outro. Em geral, segundo Mello (2006), variações dialetais são os marcadores mais comuns de diferença.

Para o objetivo deste trabalho basta indicar que aceito a definição de Mello (idem) sobre a diferenciação de Chiripá e Nhandeva, chamando a atenção mais uma vez para o fato de que as auto-definições são sempre contextuais e que carregam um grande peso político nas relações estabelecidas entre guaranis e não-indígenas. A autora citada faz uma prolífica discussão sobre o assunto, à qual remeto os interessados.

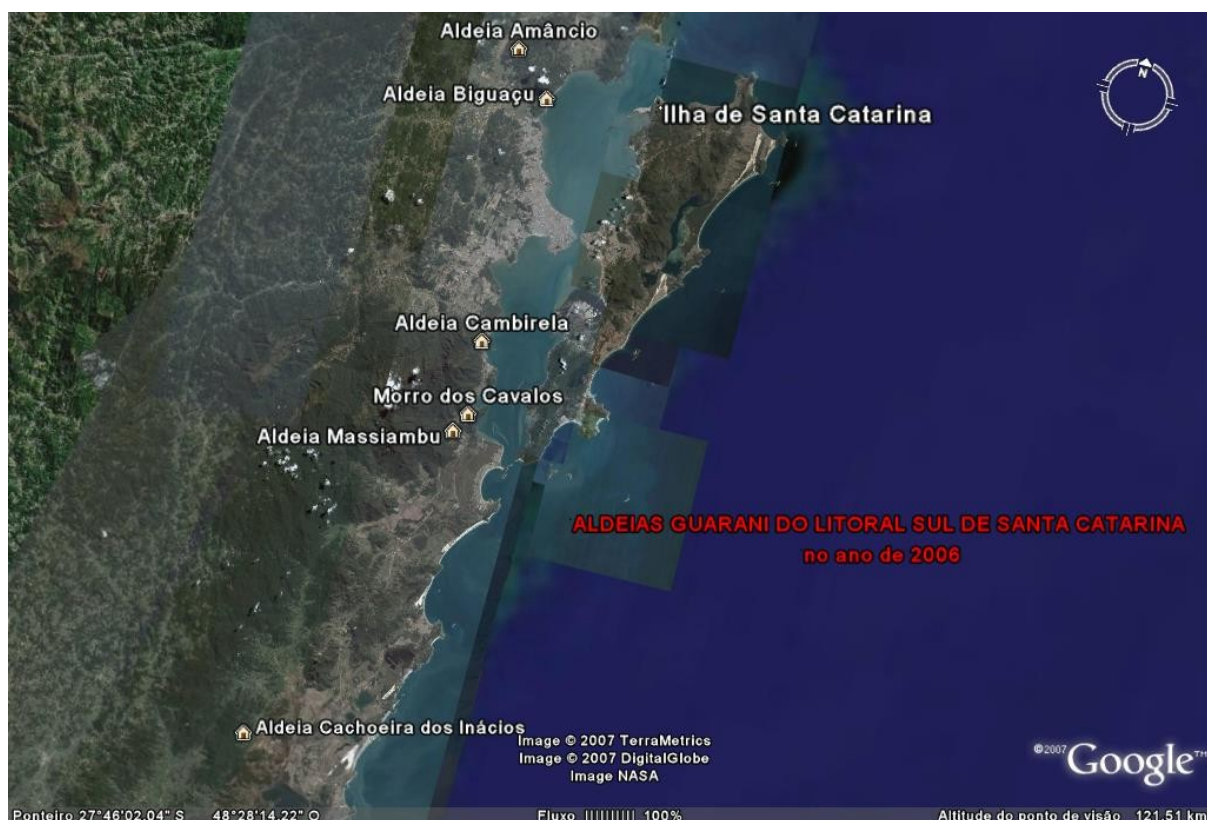
Os Guarani Mbya e Chiripá, no Brasil, ocupam o litoral dos estados de ES, RJ, SP, PR, SC e RS, sendo que nos três últimos Estados também ocupam áreas próximas às fronteiras com a Argentina e o Paraguai. Os Kaiowá e Nhandeva ocupam principalmente o estado de MS.

Em Santa Catarina, no ano de 2003, contavam-se pelo menos 18 locais de ocupação Guarani no litoral, dividida entre as etnias Mbya e Chiripa. Entre 1991 e 2003 mais de 70 locais serviram de moradia provisória ou permanente. Além disso, a população aumentou, neste mesmo período de tempo, de aproximadamente 100 para 800 pessoas¹⁹ (Darella, 2004b: 158).

¹⁸ Leonardo, em uma reunião referente à demarcação da área do Morro dos Cavalos, por exemplo, afirmou que Mbyá, Chiripá, Nhandevá, são apenas nomes diferentes que eram usados para reconhecer as diferentes aldeias, para ter como referência para poder falar das aldeias, como no Brasil, para diferenciar os baianos, catarinenses, etc.

¹⁹ Segundo Darella, o motivos desse aumento são: alta taxa de natalidade e baixa taxa de mortalidade, mas o principal motivo é a chegada de grupos Guarani vindos de outros locais (2004b:158).

Aldeias do Litoral Sul de Santa Catarina



Durante o período de pesquisa de campo, realizada de fevereiro a agosto de 2006²⁰, fixei residência na Aldeia Morro dos Cavalos, ou Tekoá²¹ Itaty, no Município de Palhoça, Santa Catarina, de onde pude começar a estabelecer contato com outras cinco aldeias da região do litoral sul do Estado, que visitei esporadicamente durante os seis meses que residi no Morro dos Cavalos. Estas seis aldeias, dada sua proximidade, se relacionam intensamente, formando uma rede de troca de saberes e serviços xamânicos e também de circulação de homens²².

²⁰ Todos os dados referentes às aldeias e sua população foram conseguidos durante este período de trabalho de campo. Durante o processo de redação desta dissertação novas aldeias foram criadas, o que modificou o quadro de ocupação da região aqui referida, ou seja, o litoral sul de Santa Catarina. Decidi não incorporar os novos dados pois eles não modificariam as conclusões da pesquisa que ora apresento.

²¹ O conceito de Tekoá vai além de sua tradução por “aldeia”. Tekoá seria uma região com condições para o uso tradicional da terra, o que liga o espaço físico ocupado pelos Guarani com aspectos sociológicos e cosmológicos. Darella (2004a e 2004b) descreve as relações entre o espaço físico e outras dimensões da vida guarani.

²² Uso a expressão “troca de homens” para me referir ao efeito das alianças de casamento causadas pela

Aldeia de Biguaçu

A aldeia Biguaçu, situada no município de Biguaçu, região metropolitana de Florianópolis, é a única área indígena Guarani demarcada em Santa Catarina. É ocupada ininterruptamente desde de 1987 por famílias oriundas da aldeia Morro dos Cavalos. Lá residem aproximadamente 190 indígenas, entre os quais algumas famílias de indígenas Kaingang, mas a maioria absoluta é Guarani. É uma aldeia muito importante na rede de trocas da região, pois lá residem os *karai kuery*²³ Alcindo e Rosa, um casal de xamãs muito conceituado na região, fundadores desta aldeia. São muito procurados por indígenas de outras aldeias para a realização de cerimônias de cura, principalmente para os casos mais graves, e também orientam aqueles que estão se preparando para serem xamãs.

A área demarcada de 58 hectares é dividida pela rodovia BR-101. A área de um dos lados da rodovia é usada para o cultivo de milho e cana, que são consumidos na própria aldeia. No outro lado encontram-se as residências, a escola, o posto de saúde e a casa de rezas, *opy*²⁴, além de plantações de banana, palmeiras e árvores frutíferas. Contígua às moradias, há uma área ainda coberta por mata atlântica, utilizada para extrativismo de plantas medicinais, *poã guatchu*, usadas em rituais de cura, de materiais para construção de moradias e fabricação de artesanato, como madeira, taquara e cipó, e também para fixação de armadilhas de animais para caça.

tendência matrilocal e uxorilocal, já comentada na literatura que trata de parentesco Guarani, como em Schaden (1974), Pereira (1999) e mais recentemente Mello: “A tendência residencial do novo casal é uxorilocal e matrilocal, como já dito. Ocorrem arranjos distintos, principalmente quando a família do marido tem prestígio social ou está em processo de expansão da tekoá. Entretanto, a localidade feminina pós-marital é bem mais frequente 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 (tchedjuary e tcheramoi), e seus cônjuges.” (Mello, 2006: 79).

²³ Flexão para o plural do termo *karai*, xamã.

²⁴ *Opy*, construção utilizada para realização de rituais religiosos, normalmente usada com o sufixo diminutivo 'i: *opy'i*.



Aldeia do Amâncio

A cerca de 20 quilômetros da Aldeia de Biguaçu, em direção oeste fica a aldeia de Amâncio. Esta aldeia tem história de ocupação recente. No ano de 2002, um grupo de pessoas saiu da aldeia Cachoeira dos Inácios, Tekoá Marangatu, em migração religiosa, detendo-se na região por dois meses e dois dias, segundo Leonardo Werá Tupã, que participou da migração e atualmente reside na aldeia Morro dos Cavalos. Além dele, também reside nesta aldeia Adílio Werá Tukumbó, sobrinho de Leonardo, que participou da migração. Consegui poucas informações de meus interlocutores sobre todo o processo da migração, ocupação e posterior

desocupação da área²⁵. A desocupação ocorreu pelo fato da líder religiosa do grupo, que guiava a migração, a *cunhã karat*²⁶ Luíza da Silva, ter constatado que espíritos inimigos²⁷, *nhe'e vaé*, rondavam a região²⁸. Continuaram então seguindo viagem, sendo que alguns chegaram até o estado de ES, e outros ficaram em aldeias nos estados de SP e RJ.

A aldeia está situada em uma área rural, mas com poucas fazendas existindo na região. A vila mais próxima, que conta com um estrutura mínima de comércio fica a duas horas de caminhada. Esta localização favorece um relativo isolamento da aldeia, com esporádicas visitas de seus habitantes à cidade.

²⁵ Mello (2006) e Darella (2004a) descrevem a migração, sendo que esta acompanhou os indígenas nas negociações para a sua permanência na área, e aquela descreve a migração a partir das notícias que recebia na aldeia de Biguaçu.

²⁶ Flexão feminina para o termo *karai*, xamã.

²⁷ As primeiras perguntas que fiz para Adílio sobre o porquê da desocupação da área não foram respondidas. Insistindo no tema ele afirmou que a desocupação ocorreu por causa da presença de “índio bravo” nas matas de lá, índios que não tinham contato com os brancos, e que rondavam a aldeia à noite. Depois de certo tempo convivendo na aldeia ficou claro que certas perguntas eram respondidas de forma que o assunto acabasse logo, sem dar margem para muitos desdobramentos. Nesse caso, creio que ele sabia que se respondesse “espíritos maus”, ou alguma outra explicação que remetesse à religião, implicaria em mais perguntas. Como ele não é o especialista em responder tais perguntas de não-indígenas, recomendou que fizesse a pergunta para outra pessoa: “Não sei. Pergunte para o Leonardo”. Leonardo é um especialista em travar relações com não-indígenas, sendo sempre o indicado para isso. Voltarei a esse ponto posteriormente.

²⁸ Desde Nimuendaju existem relatos de aldeias abandonadas devido à presença de “espíritos inimigos”. Este é inclusive o tema de uma das passagens mais espetaculares de seu livro sobre os Guarani, e envolve o próprio etnógrafo como “ator principal”. (Nimuendaju, 1987: 38-44)



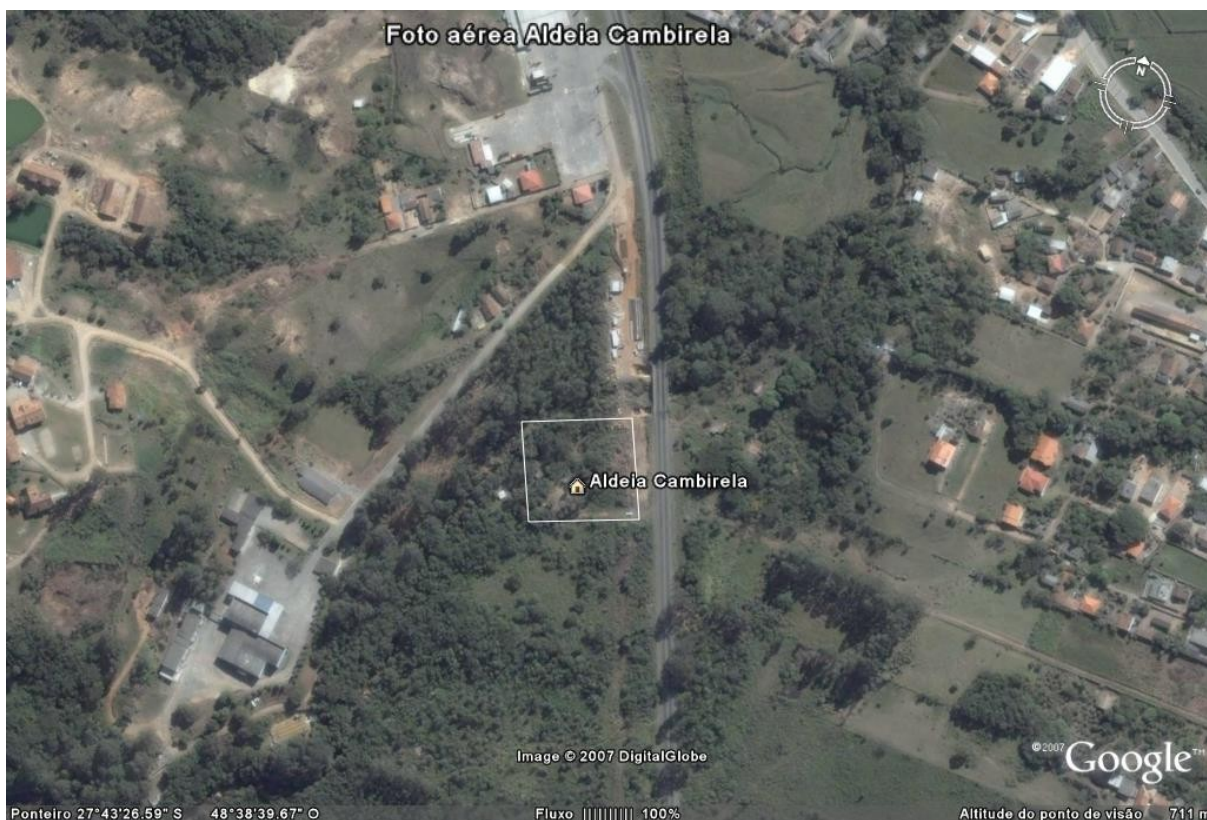
Em abril de 2006, durante o período que estive lá, a aldeia contava com 8 casas, 8 famílias e 32 pessoas. Segundo o cacique Célio Timóteo, em janeiro do mesmo ano mais de 20 pessoas deixaram a aldeia em direção a São Paulo. Existe uma casa de reza, *opy*, na aldeia, que foi construída na ocasião da primeira ocupação da terra, em 2002, e que é um pouco maior do que as que pude ver nas outras aldeias visitadas, menor porém que aquela que se encontra na aldeia de Biguaçu. A terra é muito boa para plantar segundo o cacique. Produzem mandioca, batata-doce, melancia, cana, banana e milho, além de frutas que existem por ali, provavelmente plantadas antes da primeira ocupação. Porém, o que se planta não é suficiente para a subsistência da aldeia, e por isso todos dependem de doações, raras devido ao difícil acesso, e também do artesanato que é vendido por ocasião de excursões para a cidade. Existem várias fontes de água que atravessam a aldeia, e uma mata utilizada para extrativismo

e caça. Não existe escola, e a Funasa presta assistência médica periodicamente, tendo contratado o cacique como agente de saúde indígena em julho de 2006.

Aldeia de Cambirela

A cerca de 30km da aldeia de Biguaçu em direção sul pela BR-101, no município de Palhoça, situava-se Cambirela, a menor aldeia visitada, habitada por menos de 20 indígenas, todos ligados por laços de parentesco ao cacique André Benite. Esta aldeia ocupava um pequeno terreno a menos de 10 metros da rodovia, suficiente apenas para acomodar as residências. Em abril de 2007 os indígenas se mudaram da área por razão das obras de duplicação da BR-101, e alocados em uma área adquirida com recursos provenientes de indenização pelos impactos causados²⁹. Do lado oposto da rodovia ainda reside uma família Guarani, que tem como chefe de parentela Etelvina Fontoura, que aguarda a formação de um Grupo de Trabalho por parte da Funai para identificação e delimitação de uma Terra Indígena na região.

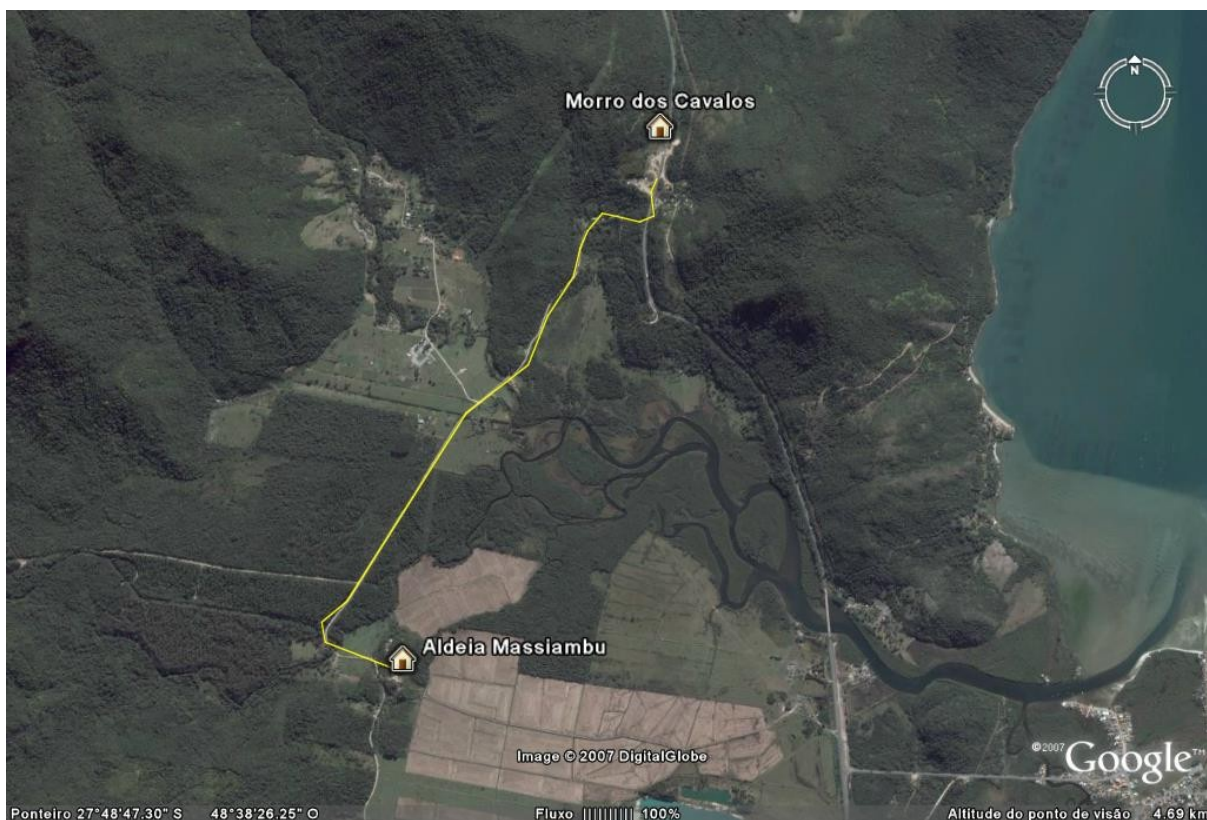
²⁹ As aldeias de Massiambu, Morro dos Cavalos, Cambirela e Cachoeira dos Inácios serão indenizadas por impactos diretos ou indiretos nas comunidades, e serão assistidas pelas medidas mitigadoras tomadas pelo Departamento Nacional de Infra-Estrutura de Transportes (DNIT). Parte do valor das indenizações será necessariamente destinado para compra de terras, mesmo que a desocupação da aldeia não seja necessária, como é o caso do Morro dos Cavalos, Massiambu e Cachoeira dos Inácios, aumentando de 6 para 9 o número de aldeias no litoral sul do estado.



Aldeia de Massiambu

A aldeia de Massiambu fica também no município de Palhoça, a cerca de 10km de Cambirela e 2km do Morro dos Cavalos. Sua ocupação foi iniciada na década de 80 e consumada no ano de 1994, quando a FUNAI assumiu o controle da área³⁰. Foi ocupada por famílias provenientes do Rio Grande do Sul. Está situada em área contígua ao Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, uma das poucas regiões de mata atlântica preservadas na região. Existe na área ocupada pouco espaço para agricultura.

³⁰ A área foi seqüestrada judicialmente pelo Município de Palhoça devido à atividades ilícitas que ocorriam no local e repassada para o controle da FUNAI (Darella, 2004a).



No ano de 1999, um convênio firmado entre a FUNAI e a Transportadora Brasileira Gasoduto Bolívia-Brasil, concedeu uma indenização para as aldeias Guarani de Massiambu, Biguaçu e Morro dos Cavalos, para a compra de uma nova área. Foi adquirido então o terreno da aldeia Cachoeira dos Inácios. Uma das primeiras famílias a se mudar para a nova aldeia foi a de Augusto da Silva e Maria Guimarães, fundadora da aldeia de Massiambu, juntamente com a família de Carlitos Pereira e Rosa Domingues. Esta última família fez parte da migração que partiu de Cachoeira dos Inácios e fundou a aldeia de Amâncio (Darella, 2004a).

Depois da saída das duas famílias acima referidas, a aldeia de Massiambu foi ocupada pela família de Márcio Mariano e Tereza Ortega, pais de Jorge Mariano e José Benite, irmãos que durante minha pesquisa de campo ocupavam a posição de cacique nesta aldeia. Atualmente é habitada por cerca de 40 indígenas, contando com uma escola indígena mantida pelo governo de Santa Catarina e um posto de saúde, mantido pela Funasa.



Aldeia Cachoeira dos Inácios

Depois da chegada das famílias de Augusto da Silva e de Carlitos Pereira à Cachoeira dos Inácios, outras famílias então residentes no Morro dos Cavalos também se mudaram para esta área, que compreende 67,8 hectares. Entre elas está a família de Timóteo de Oliveira, que na época de minha pesquisa de campo era cacique desta aldeia, e disputava prestígio com a família de Augusto da Silva³¹.

A topografia do local é formada pelo vale de um rio (Cachoeira dos Inácios) e por montes que o cercam. As casas dos mais de 120 habitantes são construídas ao longo desse

³¹ O plano de ações mitigadoras que indenizará as aldeias pelos impactos sofridos pela duplicação da BR-101 alocará recursos para a compra de uma nova área para os moradores desta aldeia. Durante as negociações na aldeia foi firmado acordo entre as duas partes em disputa que se mudaria para a nova área a família de Timóteo de Oliveira e Luiza Benite (Carrera Quezada, 2007).

vale. Existe uma área agricultável de apenas 4 hectares, onde são plantados milho, cana de açúcar, batata-doce, mandioca e abóbora. Alguns projetos agrícolas, realizados por não-indígenas, tentaram inserir algumas variedades de plantas, mas sem sucesso (Carrera Quezada, 2007). Se compararmos com outras aldeias, a presença de não-indígenas nesta aldeia é pequena, fato que evidencia “uma preponderância significativa entre as demais aldeias do litoral, dado que nela é possível viver e 'manter um pouco o modo de ser guarani!'.” (id.: 55)



Após esta breve panorâmica destas cinco aldeias, apresento o Morro dos Cavalos, que servirá de ponto de articulação para que a rede se feche, complementando a história de ocupação Guarani no litoral sul de Santa Catarina³². Temas como economia, política,

³² Para maiores referências sobre o assunto: Darella (2004a) sistematiza a ocupação de aldeias do litoral de Santa Catarina, e Carrera Quezada (2007) sistematiza dados precisos sobre a ocupação das aldeias de Massiambu e Cachoeira dos Inácios.

xamanismo e contato, que abordo neste trabalho, terão a aldeia Morro dos Cavalos como referência principal.

Aldeia Morro dos Cavalos - História recente de ocupação

A aldeia Morro dos Cavalos se situa no município de Palhoça, literalmente às margens da rodovia BR-101, no Km 235. Fica a 40km do centro de Florianópolis e a 15 do centro de Palhoça. Relatos de alguns interlocutores confirmam o que Darella (2004a e 2004b) e Mello (2001 e 2006) afirmaram sobre a importância da aldeia para a ocupação indígena do litoral durante o século XX por famílias vindas do estado de RS, Argentina e Paraguai:

“Morro dos Cavalos foi um ponto estratégico de ocupação do 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” (Mello, 2006: 110)

“Relatos de vários Guarani entre os anos de 1996 e 2003 são esclarecedores a respeito da região do Morro dos Cavalos, que registra ocupação contínua. Homens e mulheres contam de si e/ou de seus familiares em situações diversas abrangendo um período de tempo de mais de cinco décadas, durante o qual larga extensão de área foi utilizada para moradia e atividades de rocio, caça, pesca, coleta e manejo. Famílias provenientes do Paraguai, Misiones/Argentina, Rio Grande do Sul, Paraná, interior de Santa Catarina, passaram, acamparam ou viveram diferenciados períodos de tempo nessa região, seguindo em direção norte ou sul, aos estados do Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro ou Espírito Santo, ou retornando para visitas a parentes ou ocupações no sul.”(Darella, 2004b, p.85)

Uma das famílias centrais no processo de reocupação do litoral no decorrer do século XX, e que durante muito tempo residiu na região onde se encontra hoje a aldeia do Morro dos Cavalos, é a família Moreira. Desde a década de 1960 até meados da década de 1990 a família Moreira foi a “família anfitriã”³³ do Morro dos Cavalos, acolhendo famílias que vinham de outras aldeias, que em seguida partiam para consumir a ocupação do litoral até o estado de

³³ Segundo Mello (2006) a noção de “família anfitriã” se refere à família extensa que habita uma aldeia e recebe visitantes, temporariamente ou não, dependendo de uma possível formação de alianças por afinidade.

Espírito Santo³⁴.

A narrativa de Adão Antunes, que tem um parentesco distante com a família Moreira³⁵, descreve uma parte da história desta família desde o oeste catarinense até a região em torno do Morro dos Cavalos:

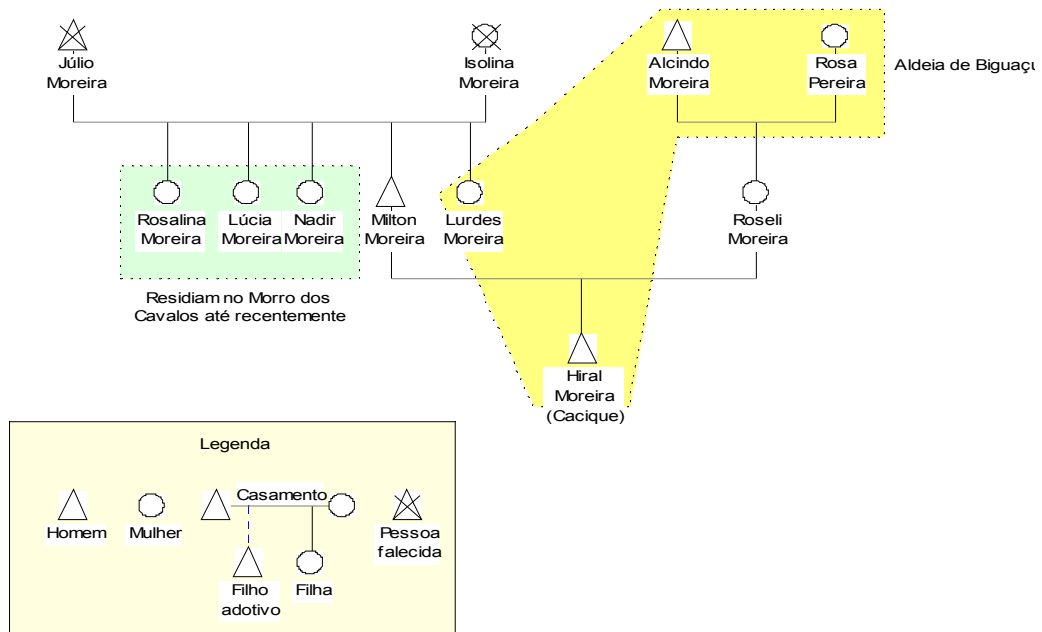
“Então ai ele ficaram aqui, rodeando esse morro [Morro dos Cavalos] aqui. Isso faz muito tempo, deve fazer um... eu sou de 57, deve ser pelos anos 60, mais ou menos, que eles saíram de lá, e o ano 61, 62, eles já saíram da Limeira e já vieram pra cá. Então, de 60 a 65 eles chegaram aqui nesse lugar. O Júlio Moreira, o pai do Milton. Vc conhece o Milton? Eles moraram aqui, moraram lá na ponte, moraram ali na enseada, e moraram lá em cima do morro. Tem bananeira, tem pé de arvoredo, tem erva mate, tem daquela guabiroba, que é lá do oeste que eles plantaram” (Morro dos Cavalos, junho de 2006)

Segundo Mello (2006), a família Moreira foi chefiada durante muitos anos por Júlio Moreira e sua mulher Isolina. O casal chegou no Morro dos Cavalos na década de 1960 e permaneceu por mais de duas décadas como família anfitriã na região, acolhendo outras famílias. O filho de Júlio e Isolina, Milton Moreira, foi cacique no Morro dos Cavalos e posteriormente em Biguaçu. Milton Moreira é casado com uma das filhas de Alcindo e Rosa. Este último casal assumiu a liderança da família extensa Moreira após a morte de Júlio na década de 1980. Ainda nessa década, Rosa e Alcindo se mudaram para a região que se tornaria a primeira (e única até agora) terra indígena demarcada no estado de SC: M'Biguaçu. Atualmente o cacique de M'Biguaçu é filho de Milton Moreira e Roseli Moreira, Hiral Moreira. Até o início de minha pesquisa de campo, a irmã de Milton, Nadir, residia no Morro dos Cavalos, mas se mudou para Biguaçu ainda no início de 2006.

³⁴ A migração pioneira que demarcou o limite norte da ocupação Guarani do litoral fora liderada por Tatãti Yva Rete durante a década de 1970. Posteriormente, a ocupação da faixa litorânea daí até o Rio Grande do Sul foi se concretizando com um grande aumento no número de aldeias. Ciccarone (2001) faz uma análise das narrativas sobre essa migração.

³⁵ Segundo Adão, seu avô Paulino, pai de sua mãe, é “primo-irmão” de Sabino Moreira, pai de Alcindo Moreira. Sobre a categoria “primo-irmão”, segundo Mello (2005) o sistema terminológico Guarani usa mesmos termos em G0 para irmã/os prima/os paralelos e cruzados, sendo que a única distinção é a de idade.

Diagrama Simplificado da relação de aliança entre a família de Júlio e Isolina com a família de Rosa e Alcindo



Segundo Darella (2004a), na década de 1980, a família de Francisco Timóteo Kirimaco iniciou deslocamento partindo do Rio Grande do Sul até a aldeia Morro dos Cavalos. Este deslocamento foi modelo para deslocamentos posteriores, como o da família de Augusto da Silva, que em 1991 iniciou deslocamento rumo ao litoral catarinense, saindo da aldeia de Cantagalo, RS. Como afirmei anteriormente, a família de Augusto foi uma das fundadoras da aldeia de Massiambu, e posteriormente da aldeia Cachoeira dos Inácios. O filho de Augusto, Gerônimo Alfonso, continua na aldeia de Massiambu, onde trabalha como agente de saúde indígena, contratado pela Funasa.

Uma família que fez o mesmo percurso Cantagalo-Massiambu/Morro dos Cavalos/Cachoeira dos Inácios foi a de Timóteo de Oliveira (atual cacique desta última aldeia), juntamente com seus irmãos Paulo, Narciso e Marta. Inicialmente foram para Massiambu, no ano de 1994 e em seguida para o Morro dos Cavalos. Paulo de Oliveira,

casado com Rosália Mariano, é o único dos irmãos que continua no Morro dos Cavalos. Narciso e Marta moram em Cachoeira dos Inácios.

No ano de 1995 chega à aldeia do Morro dos Cavalos a família de Artur Benite, vindo do Itajaí mas originário do oeste do estado de SC. Artur começa a fortalecer sua parentela, aumentando o número de pessoas ligadas a ele por laços de consangüinidade e afinidade, e em 1999 assume a função de cacique na aldeia, estando nela até hoje³⁶. Sua família tornou-se anfitriã, recebendo famílias de outras aldeias. Uma das que foi recebida na aldeia e começou a criar laços de afinidade com a família de Artur foi a de Adão e João Antunes, irmãos que também vieram do oeste de Santa Catarina, e atualmente disputam prestígio com a parentela de Artur Benite.

Nesta breve descrição sobre a ocupação do litoral sul de Santa Catarina pelos Guarani, focada nos deslocamentos de algumas famílias, que logicamente não representam a totalidade, a noção de “família anfitriã” pode evidenciar um traço marcante nas formas de ocupação do solo e nas relações sociais. Uma aldeia, em geral, tem os seus limites sociais definidos pela extensão da família anfitriã. Limites maleáveis, sempre dispostos a serem alargados, desde que determinadas relações sociais se efetivem. Uma nova família pode ser admitida somente diante do estabelecimento de relações que a coloquem em dívida nas relações de reciprocidade. Normalmente essa dívida acontece com o casamento de uma mulher da família anfitriã com um homem da família visitante. Esse desequilíbrio, no entanto, está sempre latente, como podemos ver nas trocas de chefia política de uma aldeia no decorrer do tempo e também nos constantes deslocamentos que famílias fazem em busca de uma aldeia onde possam se tornar anfitriã.

³⁶ Artur assumiu como cacique no lugar de Darci, que é marido de Marta, irmã de Timóteo de Oliveira, cacique de Cachoeira dos Inácios.

Ocupação atual

Para chegar até a aldeia Morro dos Cavalos, saindo de Florianópolis, basta pegar um ônibus, que sai de hora em hora, no terminal rodoviário. A viagem dura aproximadamente uma hora, e passa pelos municípios de São José e pelo centro do município de Palhoça, seguindo a partir daí pela rodovia BR-101, sentido sul, até um ponto de ônibus que fica justamente em frente à aldeia, do outro lado da rodovia.

Atrás deste ponto existem algumas construções: moradias, uma borracharia e um estabelecimento comercial, que durante minha permanência na aldeia foi um armazém, um bar com festas noturnas e depois um ponto de prostituição. Quando funcionava o armazém, os moradores da aldeia faziam compras ali de alimentos básicos, refrigerante e doces.

Olhando para a aldeia, a primeira construção que chama a atenção é a escola, situada a menos de 20m da rodovia e composta por cinco construções octogonais ligadas por um pátio³⁷. A escola se encontra no sopé do morro que abriga as residências. Ao lado da escola começa uma rua que corta transversalmente o morro até o posto de saúde da aldeia, que é mantido pela Funasa, e oferece atendimento médico e odontológico regularmente.

A localização da aldeia favorece que famílias visitantes sem relação direta com a família do cacique ali fixem residência, pois podem usufruir da proximidade da cidade para venda de artesanato. Outro fator que favorece o estabelecimento de famílias visitantes é a grande quantidade de doações recebidas. A escola é a porta de entrada da aldeia. Ali chegam as doações e as visitas de alunos de escolas não-indígenas; é o lugar também onde os *jurua kuery* são recebidos e onde acontecem as reuniões políticas com não-indígenas. A escola é

³⁷ Perguntei para um dos professores se a arquitetura da escola era “indígena”, se tinham sido eles que sugeriram o formato. O professor respondeu que não, que foi feita daquele jeito para “parecer” indígena, mas que não era. Ela foi projetada por arquitetos do estado.

como uma área neutra: construção não indígena, controlada cotidianamente pelos indígenas, mas mantida pelo Estado.

As residências estão dispostas dos dois lados da rua que corta a aldeia, sendo que há uma maior concentração de casas na região intermediária entre a escola e o posto de saúde. Nesta concentração reside a família extensa de Artur Benite, atualmente casado com Maria Campos. A família extensa de Artur contava no período de pesquisa de campo com 47 pessoas. Durante minha estadia na Aldeia, de 15 de março de 2006 a 06 de agosto do mesmo ano, a população da aldeia variou entre 121 e 130 pessoas. Neste período saíram 2 famílias e chegaram 4.

As construções dos dois lados da rodovia estão dentro dos limites do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro. Toda a região que fica ao redor da área construída é de mata atlântica fechada, e é utilizada para o extrativismo e para a caça.



A caça é feita através de armadilhas, *mondéus*, e a presa mais freqüente é o tatu. Para se armar o *mondéu* é necessário localizar o rastro deixado pelo tatu, que usa sempre o mesmo caminho na mata, formando uma trilha imperceptível para olhos pouco treinados. Uma mesma armadilha pode pegar mais de 8 tatus, segundo um informante. A armadilha consiste em um tronco de árvore pesado que é preso por um pedaço de cipó. Quando o animal passa por debaixo do tronco, ele desarma a amarração com cipó e o tronco cai por cima dele. Para que o tatu não escape cavando, é feita uma cama de gravetos embaixo do tronco. Um caçador dedicado pode chegar a pegar mais de um tatu por semana. No período de minha estadia eram poucas as pessoas que faziam armadilhas, porém, segundo relatos, a mata é boa para caçar, e pessoas de outras aldeias vêm fazer armadilha ali.

A mata é usada principalmente para a extração de material para fabricação de artesanato, construção de casas e lenha, que é o principal combustível usado, e em menor escala para extração de palmito, mel e algumas larvas que servem de alimento. Para se conseguir as larvas é preciso derrubar um certo tipo de palmeira para que seu caule entre em decomposição e insetos coloquem ali seus ovos. Dois meses depois da derrubada dos coqueiros, as larvas já estão no tamanho adequado para serem coletadas e consumidas ensopadas ou fritas.

O palmito é retirado principalmente para servir de alimento durante as excursões para a mata com outros fins, e é consumido no local. Em nenhuma oportunidade presenciei alguém trazendo palmitos para serem preparados em casa. A retirada do mel de abelhas silvestres atualmente é esporádica. Não presenciei nenhuma retirada de mel durante o período que estava em campo.

Estes alimentos acima são hoje considerados extraordinários, e simbolizam, nos

relatos que ouvi em campo, os tempos “antigos” de um passado histórico, quando os *tcheramoi kuery* e as *tchedjuary kuery*³⁸ se alimentavam ordinariamente de produtos da mata e do fruto de suas plantações de milho verdadeiro³⁹, mandioca e batata-doce. Atualmente, as refeições com esses alimentos e seus derivados, como o *mbodjapé* (pão de milho assado na cinza), o *caguidji* (bebida fermentada de milho), somente são feitas em ocasiões especiais, quando há disponibilidade. A dieta alimentar está diretamente relacionada com o desenvolvimento da parte terrena da Pessoa, e são especialmente críticos os momentos de passagem de um estatuto para outro, como a gravidez⁴⁰, ou a ocasião da primeira menstruação. Por exemplo, a carne vermelha é alimento dos animais predadores, e como veremos, os Guarani rejeitam a predação como forma de se relacionar com o Outro, incluindo aí, certamente, os animais edíveis. Assim, alimentar-se de carne seria se comportar como uma onça, correndo-se assim o risco de desenvolver a parte terrena da Pessoa, em detrimento da parte divina, que está ligada ao comedimento e ao vegetarianismo (tão difíceis de serem cultivados na situação atual, em que não há espaço útil e adequado para plantar). O mel, o milho, a mandioca são alimentos designados pelos deuses para os Guarani⁴¹, são os alimentos Guarani por excelência. Os outros alimentos são para os Outros.

O que hoje se vê nas aldeias visitadas é uma alimentação a base de arroz, feijão e farinha de trigo, comida dos *jurua kuery*, comida do Outro. E essa alimentação se relaciona com as afirmações constantemente ouvidas nas aldeias de que não é mais possível viver do

³⁸ *Tcheramoi* e *tchedjuary*, literalmente meu avô e minha avó. Os termos de parentesco fazem apenas diferenciação de sexo para a geração G+2, sendo que *tcheramoi* e *tchedjuary* são formas respeitadas de se dirigir a todos as pessoas idosas ou mesmo adultos que ocupam alguma posição de destaque, como xamã (Mello, 2006).

³⁹ Milho verdadeiro, ou milho guarani, que são tipos de milhos que se conservam suas sementes desde antes da invasão européia, segundo um interlocutor. Em geral é conservado em cima do fogão de lenha, onde a fumaça não permite o aparecimento de carunchos, podendo ser estocado durante o período de entre-safra.

⁴⁰ As restrições alimentares aqui são válidas para as mulheres e para os homens.

⁴¹ Durante trabalho de campo ouvi relatos sobre o surgimento do milho e do mel, que afirmavam ser alimentos criados pelos deuses para usufruto dos Guarani. Sobre a mandioca, os informantes afirmaram que existia uma história de criação, mas não souberam contá-la. Também ouvi relato de criação do Tabaco, *petỹ*, que é o alimento da parte da divina da Pessoa, enviado pelos deuses para ser usado pelos Guarani.

modo Guarani, o *Mbya reko*⁴². Comer a comida do Outro significa viver como o Outro, ou não comer a própria comida significa não viver como se deveria.

Além de alimentos, as matas são fonte de matéria prima para o artesanato, um dos principais produtos que servem como fonte de renda para os Guarani . Os principais produtos do artesanato nativo são as cestarias e as esculturas em miniatura de animais. Os cestos são feitos de taquara, cada vez mais rara na região devido a intensiva exploração das touceiras encontradas, fazendo com que se explorem touceiras cada vez mais distantes da aldeia⁴³. A taquara também é usada na construção de telhados para casas. As esculturas de animais são feitas com uma madeira leve e de fácil manuseio, que também está escasseando na região.

Essa forma de exploração dos recursos vegetais se adequava bem à ocupação sazonal das áreas. A agricultura Guarani, que consistia na derrubada e queima de certa porção de mata, também se adaptava à ocupação intermitente do território. Porém ambas as atividades não se sustentam mais com uma ocupação contínua do solo.

E aqui o mesmo raciocínio que é usado para a alimentação atual dos Guarani: explorar o solo e as matas do “jeito Guarani” fazem parte do *Mbyá rekó*, ao passo que explorá-los de outra forma significa viver como os brancos. Projetos Governamentais de agricultura tentam “ensinar” um manejo “correto” dos recursos naturais para os Guarani, incentivando a auto-sustentabilidade das aldeias, que atualmente dependem da doação e compra de alimentos.

⁴² Reko: traduzido normalmente por sistema, modo de vida. Engloba preceitos religiosos, de alimentação, de relação com os outros, de produção, de habitação, enfim, um conceito bastante geral da forma de vida Guarani, é uma forma de objetivar o entendimento que têm de sua existência neste mundo. Sua aproximação com o conceito de “cultura”, que diz respeito às formas materiais de vida é sempre feito pelos Guarani especialistas no contato. É utilizado normalmente com o prefixo *Nhande*=nosso inclusivo, ou *Ore*=nosso exclusivo.

⁴³ Isso acontece pois, apesar do tempo maturação de uma taquara ser curto em comparação com outras plantas, cerca 3 anos, as touceiras de taquara tem um ciclo de vida muito longo, cerca de 30 anos, podendo variar a até 80 anos, quando então produzem sementes e morrem, sendo este então o tempo para a germinação de novas touceiras.

Fontes:

<http://www.ambientebrasil.com.br/noticias/index.php3?action=ler&id=23701>

http://www.ibama.gov.br/novo_ibama/paginas/materia.php?id_arq=2619

http://www.semarh.df.gov.br/semarh/site/cafuringa/Sec04/Sec_04_04.htm

<http://www.bambubrasileiro.com>

Porém, plantar do jeito dos *jurua kuery* é obter alimento *jurua*, não-guarani. E se o resultado é se alimentar com o alimento do Outro, não é preciso sequer se dar o trabalho de plantar.

Poucas casas hoje são construídas somente com materiais extraídos da mata. Na aldeia Morro dos Cavalos apenas uma casa de moradia era de pau-a-pique, e também a casa de reza. Todas as outras casas são feitas de tábuas de pinus e telhas de amianto. Atualmente existem 20 casas construídas na aldeia.

As famílias da aldeia Morro dos Cavalos

O cacique da aldeia, Artur Benite, atualmente casado com Maria Campos, tem 12 filhos e 18 netos morando na aldeia, e afirma que tem no total 23 filhos. Sua família realiza o papel de família anfitriã, manejando os recursos da aldeia para receber novas famílias ou indivíduos, que podem se ligar ou não à família anfitriã. Como chefe de família anfitriã e cacique, Artur goza da prerrogativa de administrar certos recursos advindos da relação com os não-guarani e de distribuí-los internamente, e também de regular relações sociais entre as famílias da aldeia, consumando casamentos e dirimindo conflitos.

De seus 12 filhos que residem na aldeia, 5 são ou foram casados e têm filhos, e apenas um destes é homem: Marcelo Benite, casado com Márcia Ramires, que residem com seus quatro filhos e com a irmã de Márcia. Marcelo é agente de saúde da aldeia, contratado pela Funasa. Cláudia Benite é casada com Agostinho Moreira, neto de Alcindo Moreira, xamã da aldeia de Biguaçu. Cláudia é a cozinheira da escola e Agostinho ocupou durante o ano de 2006 o cargo de coordenador da escola. Moram com três filhos e uma “agregada”⁴⁴. A irmã de

⁴⁴ É comum que pessoas que não são ligadas nem por afinidade nem por consanguinidade a um grupo doméstico, coabitem junto a este. Essas pessoas são *guapepó*, e são considerados parentes por serem comensais, estabelecendo uma relação de consubstancialização. Mello assim define três níveis de parentesco Guarani: “Aos parentes de sangue chama-se *tcheretarã*. Àqueles parentes ligados por relações de afinidade chama-se “*tchetovadjá*”. Trata-se por *guapepó* aquelas pessoas que coabitam com um grupo doméstico sem pertencerem às duas primeiras categorias” (Mello, 2006: 70).

Agostinho, Luciana Moreira, é casada com João Batista Gonçalves, e tem um filho. São esses dois irmãos os responsáveis por estabelecer relações com a aldeia de Biguaçu, pois fazem visitas frequentes, ademais Agostinho está se preparando para se tornar um *karai* sendo orientado por seu avô Alcindo.

Jurema, a filha casada mais nova de Artur, é casada com Paulo César Antunes, e moram com a filha e dois filhos que Jurema teve em outro casamento. Paulo trabalha junto com seu pai, João Antunes, como agente sanitário. Esse casamento é o vínculo que liga a família de Artur com a família dos irmãos Adão e João Antunes.

As famílias de Irma e Juliana Benites completam os grupos residenciais da família extensa de Artur, que formam uma aglomeração de casas no centro da aldeia. As duas são solteiras e moram com seus filhos e agregados. Vendem artesanato diariamente no centro de cidade de Florianópolis.

Outra família que é ligada à de Artur é a do xamã Ademir da Silva. Na ocasião de minhas primeiras visitas na aldeia, ainda no ano de 2005, Artur era o responsável pelos rituais de cura nas cerimônias noturnas na casa de reza, *opyredjaikeawã*. Nessa época ele se queixava de uma doença que o deixava fraco, sem ânimo. Segundo ele, estava doente por causa do barulho da BR-101 e da falta de condições de “viver tranquilo, do jeito Guarani”, pois não havia onde plantar, não havia mata boa e a aldeia era muito perto da cidade. Não era possível viver segundo as regras do *Mbyá rekó*. Em dezembro de 2005 a aldeia recebeu a visita do xamã Ademir, que é um *karai* especializado em rituais de cura, e de sua mãe Anita da Silva, que é uma *cunhã karai*⁴⁵. A família de Ademir ficou uma semana na aldeia, e partiu com a promessa de voltar para fixar residência na aldeia, o que de fato ocorreu em janeiro de 2006. Foi Artur quem articulou com os técnicos da Funasa a visita e posterior mudança da

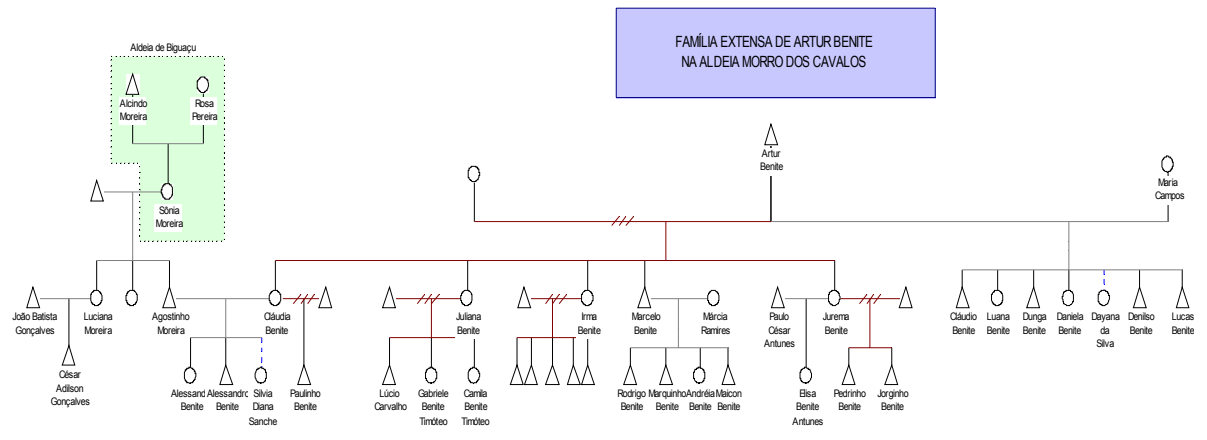
⁴⁵ Karai é usado para se referir genericamente aos xamãs. Cunhã karai é a flexão feminina, e karai kuery o plural.

família do xamã, que segundo o cacique é seu sobrinho⁴⁶. Depois da chegada de Ademir e de repetidos rituais de cura, em diversas ocasiões Artur fazia questão de afirmar publicamente que estava curado, e começou a organizar trabalhos coletivos na aldeia, reunindo os jovens da aldeia para roçar o mato alto em diversas áreas da aldeia e também para reativar uma horta que estava abandonada.

Sua posição na rede de reciprocidade na aldeia é de doador, de mulheres, de recursos materiais e também de *ayvu porã*, belas palavras, proferidas nas reuniões da comunidade, um dos momentos rituais que envolve toda a aldeia⁴⁷. *Ayvu porã* é um discurso ritualizado que tem como conteúdo conselhos que seguem o *Mbyá rekó*, o sistema guarani. O xamã, *karaí opygua*, da aldeia também profere as belas palavras na reunião, que segundo Leonardo Werá Tupã: “a fala do Karaí dá o caminho. Ele não fala sobre as coisas corriqueiras e cotidianas da vida, ele somente dá o caminho”. Os discursos ritualizados, com movimentos corporais e com a posse do *petyngua*, cachimbo, são construídos a partir de metáforas que indicam as formas corretas de se relacionar com a família, com os seres de outros mundos, indicam os alimentos corretos, em suma, falam sobre como os *Mbya*, humanos de verdade, devem viver e se relacionar entre si e com os deuses, procurando fortalecer a parte da divina da Pessoa Guarani.

⁴⁶ Não obtive dados para estabelecer a relação de parentesco exata entre o xamã e o cacique. A afirmação de Artur me parece uma estratégia de ativar relações de parentesco quando a situação é conveniente, mesmo que a relação de consanguinidade ou afinidade não estructurem diretamente todas as relações sociais, traço marcante entre as sociedades ameríndias (Viveiros de Castro, 1995).

⁴⁷ P. Clastres (1978 e 1990) ao analisar o discurso dos chefes Guarani conclui que ele nada significa, que sua fala não quer dizer nada. Ao evocar, repetidas vezes as normas tradicionais em sua fala a intenção do chefe é a de não perturbar os ouvintes. Ele não diz nada porque não é um discurso de poder (1978: 108).



A segunda maior família da aldeia, com 21 indivíduos, é a família Antunes, encabeçada pelos irmãos Adão e João. Adão, o irmão mais velho, oriundo do oeste de Santa Catarina, chegou no litoral com sua família conjugal no ano de 2000. Nasceu onde hoje é o município de Irati, na região oeste do estado de Santa Catarina, na aldeia de Lagoa Grande, onde viveu até aproximadamente seus 5 anos de idade, quando seu pai faleceu e ele foi morar com sua mãe na aldeia de Limeira, no município de Entre Rios, onde seu avô materno residia. Ali começou a lecionar como professor de língua guarani na escola da aldeia.

No litoral de Santa Catarina morou primeiramente na aldeia de Massiambu, onde viveu cinco anos trabalhando como professor da escola indígena. Veio a convite do irmão de sua esposa, que residia nesta aldeia. Em 2005 foi para a aldeia Morro dos Cavalos, onde já vivia a família de seu irmão João. Este chegou na região ainda no ano de 2000, a convite de Adão, que acabara de chegar em Massiambu.

Durante seis anos habitando a aldeia Morro dos Cavalos, a família Antunes criou laços com a família anfitriã, deixando seu status de família visitante para disputar prestígio na aldeia com a família de Artur Benite. Mesmo antes da chegada de Adão o casamento, no ano de 2003, do filho de João Antunes com Jurema Benite, filha do cacique, selava a aliança entre as duas famílias.

João Antunes logo passou a exercer o cargo de Agente Sanitarista, contratado e remunerado pelo Projeto Rondon/SC, Organização não-Governamental responsável pela saúde e saneamento nas aldeias Guarani do litoral sul de Santa Catarina. A Funasa, por sua vez, tem três agentes comunitários contratados na aldeia Morro dos Cavalos, dois de saúde e um sanitaria. Estes, mais os funcionários da Escola Estadual Indígena que funciona na aldeia, são cargos que têm remuneração mensal, e por isso alvo de disputa. E a forma como estes são preenchidos pode revelar algumas diferenciações de status entre os que ocupam e os que não

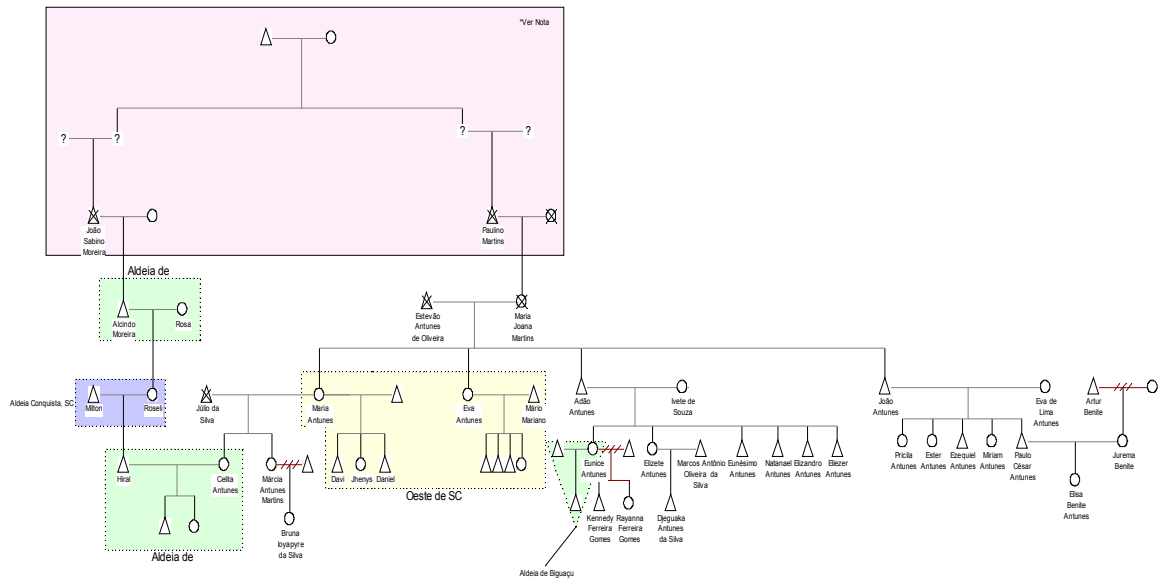
ocupam esses cargos, apontando para algumas relações dentro da aldeia.

A trajetória dessa família refaz parte dos deslocamentos de grupos Guarani em um movimento de reocupação do litoral sul e sudeste do Brasil. Grupos oriundos do oeste de Santa Catarina e de todo o Rio Grande do Sul, como descrevi na breve história de ocupação da região do Morro dos Cavalos, usaram esta região como nó articulador de uma rede de aldeias que foram se desdobrando em mais aldeias, principalmente desde a década de 1980. Desta forma o território Guarani hoje se estende, no sentido norte-sul, desde o Espírito Santo até o Rio Grande do Sul, sendo que o número de aldeias cresce a cada ano. No litoral sul de Santa Catarina, por exemplo, nos últimos 20 anos o número de aldeias aumentou de uma aldeia, justamente o Morro dos Cavalos, para sete aldeias.

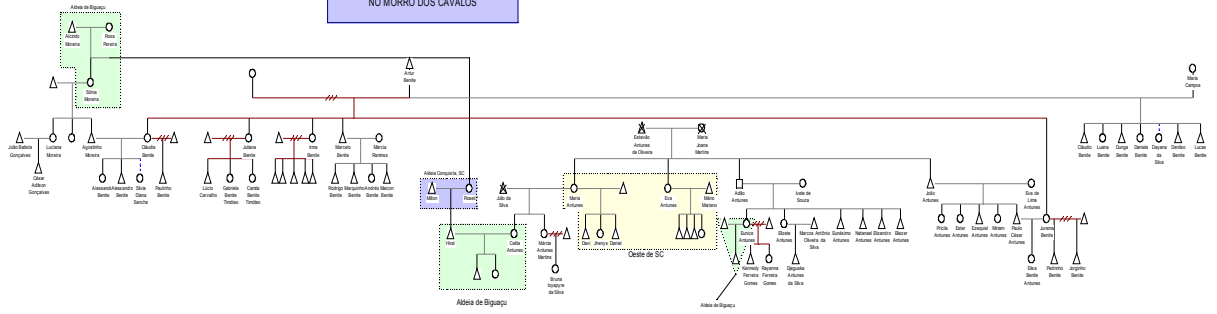
No final de abril de 2006 chegou no Morro dos Cavalos Elizete Antunes, filha de Adão Antunes, casada com Marco Antônio Oliveira da Silva, oriundo do Espírito Santo. Chegaram inicialmente na aldeia de Massiambu a convite do cacique José Benites, com promessa de receber uma casa e também ocupar o cargo de professor na escola. Como as promessas não foram cumpridas, Marco e Elizete se mudaram para o Morro dos Cavalos, e foram residir em um dos casarões⁴⁸ situados na parte alta da aldeia.

⁴⁸ Existem dois casarões na parte alta da aldeia que foram construídos com recursos financeiros de algum projeto lá realizado. Não obtive informações precisas sobre a instituição responsável. Até a chegada de Marco e Elizete os casarões não estavam sendo usados. Antes da construção da atual escola da aldeia os casarões eram utilizados como sala de aula e também como espaço para reuniões da comunidade.

FAMÍLIA EXTENSA DE ADÃO E JOÃO ANTUNES



FAMILIA DE ARTUR BENTE E FAMILIA ANTUNES
NO MORRO DOS CAVALOS



A chegada de Marco na aldeia fortaleceu a família Antunes na disputa por prestígio, pois ele é, segundo conceitos nativos, uma liderança indígena. Ser uma liderança indígena significa articular uma rede de aliados não-indígenas com objetivo de capitalizar essas relações trazendo os mais diversos benefícios para a aldeia, desde doações de roupas e mantimentos até representando a comunidade frente a entidades governamentais para tratar principalmente de questões de regularização fundiária, mas também de políticas públicas de saúde e educação. Os aliados para tanto são os mais diversos, como os antropólogos que fazem pesquisa entre os Guarani, os jornalistas, os integrantes de organizações que trabalham ou não com povos indígenas, políticos, funcionários públicos, acadêmicos de variadas áreas, como história, geografia, pedagogia.

Marco quando chegou ao Morro dos Cavalos afirmou diversas vezes que não queria se envolver com política na aldeia naquele momento, que queria viver tranquilamente, mas também afirmou que estava esperando a saída da família de Artur Benite – que prometia mudar-se para uma nova área que seria comprada com os recursos provenientes da indenização pelas obras de duplicação da rodovia BR-101 – para começar a exercer seu papel de liderança política. Porém, desde que chegou, começou a fazer contatos com pessoas de fora da aldeia com objetivo de viabilizar espaços para que pudesse ministrar aulas de língua guarani e também palestras sobre a “cultura Guarani”. Marco aproveitava esses eventos e cursos, que eram divulgados e organizados com ajuda de aliados não-indígenas, para fazer novos contatos e aliados, multiplicando o número de pessoas com quem poderia contar. Além disso, Marco faz parte do grupo que está fazendo o curso de formação de professores indígenas, que reúne Guaranis de aldeias do sul e do litoral sudeste do Brasil, ocasião em que também faz muitos contatos com indígenas e não-indígenas, estabelecendo e mantendo um conjunto de aliados. Dizia ele que estava esperando que Leonardo Werá Tupã, liderança

indígena também morador do Morro dos Cavalos, assumisse a função de cacique na aldeia para exercer mais diretamente a liderança política. Enquanto não isso não acontecia, Marco não raro expressava seu descontentamento com as atitudes do cacique Arthur Benite, principalmente no que diz respeito às decisões tomadas sobre a distribuição dos cargos remunerados dentro da aldeia, e nestas ocasiões afirmava que quando a família do cacique fosse embora e Leonardo assumisse como cacique a situação da aldeia iria melhorar.

Uma das piores características que um cacique ou liderança indígena pode ter é a de ser mesquinho, *akãtei*, ou de usar a posição e a rede de contatos para favorecimento próprio. E era aí que Marco dirigia suas críticas ao cacique. O ideal de vida de um Mbya, humano de verdade, é ser generoso, oferecer o produto de sua caça, dividir a sua colheita. *Mborayyu*⁴⁹ é o termo nativo para generosidade, e é uma característica muito valorizada socialmente.

A disputa por status entre as duas famílias parece que vai se resolver no desmembramento da aldeia em duas, com a compra de uma nova área com dinheiro da indenização pela duplicação da rodovia BR-101. Essa solução de desmembramento de uma aldeia parece ser a mais comum para as disputas de status entre famílias nas aldeias Guarani, e está inteiramente de acordo com o que posso chamar de mobilidade Guarani que, no movimento, cria seu território. As tensões locais tendem a fazer com que uma das partes envolvidas vá em busca de sua própria aldeia, onde possa vir a se estabelecer como família anfitriã.

Nas aldeias do litoral essa situação ocorreu na fundação da aldeia de Biguaçu, quando a família de Alcindo e Rosa Moreira deixaram o Morro dos Cavalos e se instalaram

⁴⁹ Carlos Fausto (2006), discutindo sobre a não utilização do canibalismo como modelo de relação com os *outros*, afirma que este teria sido substituído pela noção de *mborayhu*, para o qual ele dá a tradução de amor. A onça, símbolo recorrente da predação entre os ameríndios, passa a ser parte constitutiva da pessoa Guarani, a parte que deve ser negada. A Pessoa ideal é aquele que conseguiu se livrar de sua parte animal/predador e desenvolveu sua parte divina, tendo uma alimentação ascética e baseando sua relação com os outros na generosidade, dando sem esperar algo em troca. Fausto afirma que o papel de predador entre os Guarani foi substituído pelo de presa. Teixeira-Pinto (1997 e 2002a) e Santos-Granero (2007) descrevem formas alternativas de relação com o Outro que não estão submetidas ao signo da predação.

definitivamente na área. Semelhante situação ocorreu na ocasião de compra da área em que hoje está situada a aldeia Cachoeira dos Inácios ou Tekoá Marangatu, quando a família de Augusto da Silva e Timóteo de Oliveira também deixaram a região do Morro dos Cavalos. Atualmente, como descreve Carrera Quezada (2007), essas duas famílias citadas vivem a mesma situação nesta aldeia, pois estão em disputa pelo status de família anfitriã, que parece que vai se resolver da mesma forma: com a compra de uma nova área.

Marco, quando falava que estava esperando que a situação se resolvesse com a saída da família de Arthur Benite sempre afirmou que Leonardo Werá Tupã assumiria como cacique. Leonardo é uma liderança que tem uma rede de aliados muito bem articulada e seu cotidiano é repleto de compromissos em eventos, palestras, reuniões com as mais diversas instituições, com os mais diversos intuitos⁵⁰. Os moradores da aldeia o reconhecem como o mais indicado para participar dessas reuniões, e as instituições e organizações que já têm contato com os indígenas da aldeia dão preferência a sua presença nos eventos por elas organizados.

Leonardo nasceu em São Paulo no ano de 1973, e já na sua infância conheceu aldeias em Santa Catarina, Rio Grande do Sul e na Argentina. Morou até os 13 anos entre os Guarani do litoral de São Paulo, quando então se mudou para a aldeia Boa Esperança ou Tekoa Porã, município de Aracruz, Espírito Santo, para viver com sua vó Tatãti Ywareté⁵¹.

A antropóloga Celeste Ciccarone assim descreve Tekoa Porã:

“Revelada em sonho, a área da Mata Atlântica ocupada pelos Mbya em 1979

⁵⁰ A título de exemplo posso citar as reuniões para tratar de assuntos referentes à educação indígena promovidas pela Secretaria de Educação do estado de Santa Catarina ou pela comissão que discute cotas na UFSC; assuntos de demarcação da Terra Indígena Morro dos Cavalos e também da política geral de demarcação de terras para os Guarani, seja diretamente com a Funai em Brasília, com o Ministério Público Federal de Santa Catarina ou com organizações de defesa dos direitos dos povos indígenas, como o CIMI. Além disso Leonardo também recebe grupos de estudantes de ensino médio e de cursos de graduação que visitam a aldeia, falando sobre “cultura guarni” e respondendo a perguntas. Também já participou de programas de televisão que tratavam de meio-ambiente e foi co-diretor de um documentário sobre os Guarani.

⁵¹ Tatãti Ywareté é uma importante personagem da expansão do território Guarani, que tem no litoral seu limite norte no estado de Espírito Santo.

representava o anseio de vir a ser o Tekoa Porã, o lugar onde poderiam ser reunidas as condições ideais do bom modo de viver coletivo e do aperfeiçoamento individual. Até o falecimento da líder, em 1994, Boa Esperança configura-se como um lugar de referência para o povo mbya, pela sua eferverscência política e espiritual, apesar das constantes crises e conflitos internos, a intensificação das relações de contato e a deterioração das condições ambientais causada pela extensa monocultura de eucaliptos e pela poluição provocada pela fábrica de celulose vizinha.” (2001: 14-15).

Leonardo em nossas conversas sempre deu muita importância para a convivência com Tatãti, que faleceu em 1994. Foi com ela que aprofundou seus conhecimentos sobre a religião Guarani, dela recebeu orientação para se tornar um líder religioso. De acordo com suas próprias palavras, Leonardo era um *karai* com grandes habilidades de cura, e por isso era muito respeitado, mesmo sendo jovem. É com grande orgulho que narra como em sua infância e adolescência seguia com austeridade as prescrições religiosas que aprendera com os mais velhos⁵², justificando assim porque hoje ele é muito requisitado para falar sobre e pelos Guarani para platéias não indígenas. Este “conhecimento” que tem sobre a “cultura” Guarani é inclusive reconhecido e admirado dentro da aldeia. Assim, Leonardo descreve Tekoa Porã e justifica porque lá foi morar:

“Na época era aldeia no ES, Tekoa Porã, era aldeia que todos queriam conhecer, tipo assim, melhor lugar, melhor aldeia, em tudo, e por isso muita gente fez essa migração pra lá. Não era muito grande, mas era uma estrutura bem cultural, a religião era bem forte, e isso chamava a atenção de todos, e por isso também eu fui pra lá. Fui pra lá pra aprender principalmente a nossa religião. E por causa da nossa vó, que morava lá, que era considerada maior autoridade guarani. Tatãti Ywareté. E com ela aprendi muita coisa. Hoje eu agradeço a ela toda vida, foi ela que me ensinou muitas coisas. Morei praticamente 12 anos nessa aldeia. Ai de lá eu vim pra cá” (Morro dos Cavalos, julho de 2006).

Viveu na região durante 15 anos, chegando a ser cacique da aldeia Três Palmeiras, vizinha de Boa Esperança, durante quase um ano, até que se separou de sua mulher, deixando

⁵² A expressão “os mais velhos” é correntemente usada nos discursos e falas, e se refere diretamente às pessoas mais velhas, que gozam de grande respeito entre os Guarani, principalmente no que diz respeito a sabedoria sobre os preceitos religiosos e regras de conduta social. Nos discursos em Guarani são empregados *tudja kuery*, *tcheramõi kuery* ou *Nhaneramõi kuery*, cuja tradução literal respectivamente é “os mais velhos”, “meus avós” e “nossos avós”. Quando empregados dão legitimidade ao discurso. É importante notar que os dois últimos termos podem também ser utilizados para se referirem a pessoas de idade não muito avançada mas que gozam de algum tipo de respeito dentro da aldeia.

a aldeia e vindo para o litoral sul de Santa Catarina. Na narrativa de sua história de vida, Leonardo coloca esse casamento como um episódio que causou profunda mudança em sua vida: aos treze anos ele recebera as habilidades de curar as pessoas e seguiu se aprimorando até os dezesseis anos, quando casou-se e perdeu seu espírito e suas habilidades:

“Talvez assim, porque quando a pessoa recebe o poder de cura, o poder sobrenatural, então quando a pessoa recebe isso, a tendência ele tem que buscar mais a perfeição: tudo o que ele faz, tudo o que ele pensa, o dia-a-dia tem que pensar para o bem de todos, tudo o que ele faz. E aí tudo o que também consome, todo contato que ele tem tem que ser positivo, aí então quando a pessoa não segue bem, a pessoa começa a ficar fraco, e aí no meu caso, como eu era muito jovem, muitas coisas naturalmente aparecia pra mim, passando por algumas coisas que os adolescentes passam, e essas coisas, como eu tinha poder de cura, eu não poderia viver, essa coisa natural que os adolescentes passam, e aí então, isso tudo eu fui vendo no decorrer, a partir de 13 a 16 anos. 3 anos eu passei isso. Mas muitas coisas eu recebi muita admiração porque apesar de jovem eu tinha vida de adulto, porque eu ficava mais na casa de reza no dia-a-dia, eu fazia as coisas pra ajudar a comunidade, aí então eu tinha amizade com todos, já não andava em grupinho, ficava mais com os mais velhos, falando das coisas espirituais, tentando saber mais coisas, ouvindo também as histórias, isso é o que eu fazia, então era diferente de outros adolescentes. E uma das coisas, talvez o que fez com que eu perdesse o poder foi a questão do casamento, porque quando uma pessoa já adulta, quando já tem a família formada, e quando recebe o poder nessa situação, a pessoa já passou muitas coisas, ele já está organizado, então essa pessoa tem mais facilidade e possibilidade de cultivar mais esse poder de cura e conhecimento que ele vai adquirindo, e é mais fácil pra ele porque ele já tem uma família formada, e quando ele recebe o poder, isso significa que ele já está bem, e a companheira, a família já pode entender, então isso tudo já ajuda. Mas quando é jovem, solteiro, é mais difícil porque ele vai ter que passar por todo esse processo, e assim o poder de cura já não aceita qualquer pessoa pra ser companheira, tem que ser uma companheira certa, que pode entender. E isso então, o certo é a pessoa sempre consultar a sabedoria, o espírito dele. Certamente quando chegar a hora dele casar, dele ter uma companheira, ele vai saber. Só que comigo não aconteceu isso, eu sabia, só que acho que me perdi um pouco porque tinha, eu me lembrava muito dos conselhos dos meus avós que quando uma pessoa chega e fala e conversa bem, com respeito, então essa pessoa merece ser ouvida, acatada, né? Isso que acontecia comigo e a partir de 16 anos eu nunca tinha namorado, até os 16 anos eu não tinha namorado, nunca, nada, eu não tinha nada eu nunca fiquei com as meninas. Esse lado religioso não permitia. A minha vida era totalmente diferente. E aí então quando aconteceu o meu casamento eu perdi o poder e aí recebi outra missão. E na época minha vó Tatati Ywarete era viva ainda, e aí ela também sabia, e ela então dizia que a partir dali o meu espírito foi trocado, porque eu tinha desviado do meu propósito.” (Leonardo Werá Tupã, Morro dos Cavalos, julho de 2006)

A perda de seu espírito e conseqüentemente de suas habilidades de cura dão um novo rumo para a vida de Leonardo. Foi a partir desse episódio que ele começa a se dedicar às relações políticas com não-indígenas, construindo de forma eficiente uma rede de relações

que servirão de base para que ele defenda os interesses Guarani⁵³.

Saiu do Espírito Santo para o litoral de Santa Catarina no ano de 1999, chegando primeiramente na região de Massiambu, onde seu tio Augusto estava, vivendo aí durante um ano. Em seguida foi para Cachoeira dos Inácios, acompanhando seu tio, fixando residência lá durante 2 anos. Seguiu a migração religiosa que saiu desta aldeia em direção inicialmente a atual aldeia de Amâncio, e depois seguiu viagem para outras aldeias.

Voltou para a região no ano de 2002 e fixou residência no Morro dos Cavalos, onde vive atualmente. A escolha do local para fixar residência, segundo ele, deve-se ao fato da proximidade com a cidade, e pelo fácil acesso ao centro urbano, o que permitiu que fizesse diversas alianças com pessoas e organizações que apóiam os grupos Guarani do litoral. Nesta aldeia foi cacique durante seis meses no ano de 2003. Porém, desavenças com a família anfitriã não permitiram que ele continuasse. Uma suspeita de adultério foi o pretexto para que ele deixasse a posição de cacique.

Um dos motivos de descontentamento dos não parentes do cacique e a sua intenção de que Leonardo assuma como cacique é a distribuição dos cargos remunerados na aldeia, que em geral é motivo de desavenças internas. Parece haver um consenso entre os pesquisadores Guarani que o “modelo ideal” de uma aldeia Guarani seja em termos populacionais formado pela extensão da família anfitriã, ou seja, um casal com suas filhas, genros e netos, sendo que o chefe da parentela, doador de mulheres e palavras, goza de posição privilegiada nas decisões que dizem respeito à coletividade, ocupando em geral a posição de cacique da aldeia. Em uma organização assim a escolha das pessoas que assumem os cargos remunerados não

⁵³ Uma das discussões que permeiam a vasta literatura Guarani diz respeito à relação entre os xamãs e os chefes políticos da aldeia, iniciada por P. Clastres (1978), que colocou a tese de que o profetismo xamânico seria um mecanismo de manutenção da falta de poder dos chefes políticos. Quando um chefe passava a centralizar poder o discurso profético dos *karai* esvazia-o de poder através da mobilização dos indígenas para a migração. H. Clastres (1978) levou adiante essa discussão articulando-a com a construção da Pessoa Guarani. A situação das aldeias Guarani atualmente que em alguns casos separa o poder político do poder xamânico e em outros junta, pode apontar para a modificação da situação que Viveiros de Castro chamou de “institucionalização dessa figura aparentemente impossível, o chefe-profeta” (1986: 643).

gera conflitos de interesse mais profundos.

No Morro dos Cavalos, a forma de tomada de decisões que dizem respeito à aldeia é geralmente em reunião, para as quais todos da aldeia são chamados a comparecer. O privilégio da fala é do cacique, que conduz a reunião e indica os assuntos a serem tratados, convidando determinadas pessoas a se manifestarem. Durante as mais de 4 horas de reunião, as intervenções do cacique nunca eram impositivas, ordens não eram exatamente dadas, mas apenas conselhos eram anunciados, salvo os caso de punição de adolescentes que transgrediam regras, como ir ao baile na aldeia de Massiambu ou namorar veladamente. O cacique sempre emitia conselhos, e as decisões impositivas só eram tomadas quando não havia quem se contrapusesse a elas, o que raro acontecia, pois entrar em confronto direto com alguém, desdizer algum dito, são feitos muito criticados entre os Guarani posto que fogem completamente das regras de etiqueta das relações entre os “humanos de verdade”⁵⁴. Os desacordos são longamente tratados, extrapolando uma só reunião, sem que a negação de uma idéia ou sugestão de decisão seja colocada diretamente. Além disso, uma acusação direta de mesquinharia, ou de uso da posição de cacique ou de liderança política com objetivo de tirar proveito para si ou para a família, confronta diretamente o preceito da generosidade. Como aludi acima, estas são acusações muito graves, e penso que só seriam colocadas publicamente na iminência de uma cisão pouco amistosa entre partes conflitantes. Mas nesse modelo ideal, ou no caso do Morro dos Cavalos, até a chegada de Marco na aldeia, as decisões do cacique eram sempre acatadas.

Algumas situações contextuais, ou a soma delas, podem, pelo que pude observar,

⁵⁴ Interessante notar aqui que esta regra de conduta normalmente também é estendida para as relação entre Guarani e não-indígenas, o que no trato político tem como consequência grandes desentendimentos, pois não concordando com alguma deliberação nas instâncias formais de reuniões e não tendo espaço adequado para se colocar, acabam aceitando-as.

contribuir para mudar a dinâmica de tomada de decisões, tornando as desavenças públicas mais freqüentes e os comentários privados, os mexericos, mais freqüentes ainda. Estes, em geral, dizem respeito aos cargos remunerados, objeto de disputa mais direto, mas são também direcionados para a forma mais geral de condução das relações do cacique da aldeia com instituições que agem diretamente no cotidiano da aldeia, como a Funai, Funasa ou Secretaria de Educação do estado.

Uma dessas situações, que pude perceber no caso do Morro dos Cavalos, é o fortalecimento de uma família visitante com relação à família anfitriã, criando uma disputa velada pelo controle de determinados recursos na aldeia.

Outro fator é a especialização de alguns, em geral jovens, no trato com não-indígenas e na formação da rede de contatos que as lideranças indígenas articulam. Sucede em algumas aldeias, como no Amâncio e em Biguaçu, que as lideranças se tornem caciques devido às habilidades no trato político com não-indígenas, tendo como fator preponderante o bom domínio da língua portuguesa, coisa que não acontece com muitos dos chefes de parentela⁵⁵. Outra situação também pode suceder, como no próprio caso do Morro dos Cavalos, onde as lideranças indígenas que têm a rede de contatos não-indígenas mais articulada e consolidada não fazem parte da família anfitriã⁵⁶, criando uma tensão entre as duas famílias. Por exemplo: a respeito da situação dessa aldeia, contou-me Leonardo, o cacique Artur Benite tentando se infiltrar na rede de contatos não-indígenas e participar das reuniões referentes à demarcação da área da aldeia, foi a um desses eventos, com a prerrogativa de ser cacique. Era uma reunião em Brasília para discutir a questão fundiária dos Guarani em todo Brasil. Segundo meu interlocutor, foi a única vez que ele fez isso, pois não conseguiu lidar bem com a situação, e a

⁵⁵ Mas nesses dois casos os cacique têm respaldo direto dos chefes de parentela, acatando sempre seus conselhos.

⁵⁶ Dentre as aldeias visitadas este parece ser o caso também de Cachoeira dos Inácios, onde a família do então cacique Timóteo disputava prestígio com a família de Augusto da Silva, e a liderança política mais notável da aldeia era Eduardo da Silva, filho deste.

partir de então tornou a delegar a Leonardo a atribuição de tratar com as instituições não-indígenas.

Para terminar, e em terceiro lugar, a educação escolar indígena, da forma que está estruturada nas aldeias Guarani hoje, modifica a prerrogativa do cacique de indicar os ocupantes do cargo de professor, pois só pode ocupá-lo quem está fazendo o curso magistério indígena. No caso do Morro dos Cavalos, ninguém da família do cacique faz parte deste. Em contraposição, Adão Antunes, Leonardo e Marco participam do curso, e são professores da escola, aumentando assim sua área de influência dentro da aldeia.

Neste capítulo procurei dar um panorama geral das aldeias do litoral sul de Santa Catarina, e também contextualizar meus principais interlocutores da aldeia Morro dos Cavalos, principalmente as lideranças indígenas, com quem tive um intenso contato durante os seis meses em que morei na aldeia. No capítulo seguinte trato das relações que são estabelecidas entre os Guarani com seres não-humanos, habitantes de distintos planos cosmológicos, dando ênfase ao papel do xamã na articulação dessas relações, principalmente com uma classe especial de espíritos auxiliares dos humanos, os *ywyrá'idja*.



**Agustinho
(Morro dos
Cavalos2006)**



Adílio e família



**Cacique Artur
e o karai
opygua Ademir
(2006)**



**Milho verdadeiro,
avatchi até, na Aldeia
Amâncio**



**Apresentação de dança
na Aldeia de Massiambu**



CAPÍTULO 2 – XAMÃS E SEUS AUXILIARES

Todos dias, às 17h, Agustinho Moreira, genro do cacique Artur Benite, pára tudo o que estiver fazendo e se dirige à *opy*, casa de reza, onde acontecem rituais diários. Agustinho está se preparando para ser *karai opygua*, líder religioso de uma aldeia. Este tem como principal atributo o estabelecimento de relações reguladas com outros planos do cosmos Guarani, o que é realizado através da comunicação com o casal de deuses principal de cada plano. A preparação pela qual Agustinho está passando exige uma disciplina diária de comparecimento aos rituais. Durante minha estadia na aldeia, o xamã principal era Ademir, sobrinho do cacique Artur. Ademir porém só comparecia nos rituais noturnos em ocasiões determinadas, como em uma cerimônia de cura ou de batismo de alguma criança; afora esses dias, era Agustinho quem conduzia todo o ritual.

A música, o canto e a dança são os principais elementos performativos do ritual diário. A dança é um movimento corporal “marcado” entre os Guarani, diferenciado de outros tipos de movimentos, e que está relacionado com a parte divina e não perecível do corpo do ser humano, que são os ossos. Dançar é deixar o corpo ágil, fortalecer o esqueleto, deixando assim os deuses que ali estão presentes felizes, segundo as palavras de Agustinho. P. Clastres, em uma bela passagem do livro *Sociedade Contra o Estado* descreve a dança na vivência Guarani cotidiana nesse mundo, afirmando que esta consiste em uma “pausa no limiar da sua verdadeira morada” (1978:14). Segundo Clastres,

“Os mbya habitam a terra no espaço do questionamento, e o Pai aceita pois escutar o lamento de seus adornos. Mas, ao mesmo tempo em que surge a esperança ou em que se enraíza a própria possibilidade de questionar, a fadiga terrena trabalha para diminuir seu alento: medem-na o sangue e a carne e podem sobrepujá-las a oração e a dança, a dança sobretudo, cujo ritmo precisa aliviar o corpo de sua carga terrestre” (1978:114).

A dança e a música

Uma das práticas de dança que faz parte dos rituais noturnos é o *tangará*, ou dança do *xondaro*. *Xondaro*, em geral, era traduzido por meus interlocutores por guerreiro ou soldado. *Tangará* é um pássaro, cujos movimentos servem de modelo para a dança. Montardo (2002) registra em sua pesquisa sobre música e xamanismo Guarani que existem outras variações para o *xondaro* além do *tangará*, e que estas em geral são relacionadas aos movimentos de determinados pássaros, como a saracura, o beija-flor, o sabiá e o papagaio. Não há canto no *xondaro*, apenas música instrumental, utilizando a rabeca e o violão. Algumas vezes pude observar que nas apresentações do *xondaro* para uma platéia não-indígena, eram utilizados também o tambor e o chocalho, o que não presenciei quando esta platéia não estava presente.

Esta dança é realizada no *oka*, pátio ou terreiro adjacente à casa de rezas, momentos antes da entrada para os rituais noturnos. A dança do *xondaro* ocorre, assim, quando o sol está se pondo, constituindo uma espécie de “aquecimento” para os rituais noturnos. Vários dos movimentos feitos lembram treinamentos de artes marciais, e os próprios Guarani chamaram atenção para esse fato⁵⁷ quando questionados sobre a dança. Os participantes se movimentam em círculo enquanto um desafiante coloca obstáculos pelo caminho, pelos quais todos devem passar, saltando ou se abaixando. O desafiante se coloca no meio do caminho com o braço estendido e o *popygua*⁵⁸ na mão, forçando as pessoas a se esquivarem. Em outras ocasiões, ele chama alguém para o meio do círculo e desfere golpes com o *popygua*, dos quais o desafiado

⁵⁷ Os filmes de artes marciais, como Kung Fu e Karatê são muito apreciados na aldeia. Devido a entrada de dinheiro na aldeia através dos salários de cargos remunerados e a redução no preço de eletrodomésticos como televisores e aparelhos reprodutores de DVD houve uma grande disseminação dos mesmos na aldeia, de modo que a maioria das casas na aldeia contam com estes aparelhos. Esses filmes, em geral, são conseguidos no comércio informal no centro de Florianópolis, e circulam muito dentro da aldeia.

⁵⁸ Dois bastões de madeira de aproximadamente 30cm de comprimento e 1cm de diâmetro que, quando chocados um contra o outro, fazem um som característico. É usado em ocasiões rituais. A palavra *popyguá* é formada por: Po, mão; py, relativo a lugar; gua, da, significando literalmente: “para ser usado com a mão” ou “da mão”.

tem que desviar. O alvo desses golpes são os pés e a região da bacia.

O desafiante leva o título de *ywyrá'idja*, termo polissêmico, usado em diversas situações rituais, e que faz parte do vocabulário sagrado Guarani. Vejamos algumas considerações sobre os *ywyrá'idja*. Em etnografias clássicas e contemporâneas sobre os Guarani, tais como os trabalhos de Nimuendaju (1987), Schaden (1974), H. Clastres (1978), P. Clastres (1990), Montardo (2002), Oliveira (2004) e Mello (2006), encontramos numerosas acepções para este termo. O vocabulário sagrado dos Guarani, como bem apontou H. Clastres (1978), tem uma riqueza poética muito grande. Frequentemente são utilizadas figuras de linguagem para se referir aos objetos e situações rituais. *Ywyrá'idja*, literalmente significa “dono da madeira pequena”, ou “dono do bastão”. No caso do *xondaro* descrito acima, refere-se ao ajudante do *Karai opygua* (xamã responsável pela condução de um ritual noturno) na condução da dança, o qual estimula e desafia os dançarinos. *Ywyrá'idja* é um termo central para este trabalho, que será abordado em detalhe mais adiante. O que desejo salientar aqui é que, neste caso específico, *ywyrá'idja* refere-se a um dos ajudantes do xamã na condução dos rituais noturnos.

Quando a noite começa a cair, o *xondaro* é interrompido, e tanto os participantes da dança quanto a platéia entram na casa de reza, para continuar o ritual. Mello (2006) dá o nome de *opyredjaikeawã* para os rituais noturnos das aldeias que visitou. Já nas aldeias que conheci, ouvi o termo *mborai* ou *poraei*, que foi traduzido como “reza” ou “canto”. No léxico formulado por Dooley⁵⁹, o termo *mboraei* aparece da seguinte maneira: “a forma não-

⁵⁹ É importante relativizar o trabalho de Dooley, embora este sem dúvida seja uma importante contribuição para a compreensão da língua Guarani. O léxico por ele formulado é uma publicação do Instituto Linguístico de Verão ou Summer Institute of Linguistics (SIL), uma instituição missionária que atua entre povos autóctones de diversas regiões do mundo. Neste trabalho de Dooley, que serviu como base para a tradução da Bíblia para o Guarani (dialeto *mbya*), o vocabulário religioso dos Guarani é esvaziado de sentido através de traduções genéricas, às vezes dotadas de um sentido religioso cristão. Um exemplo é o termo *Karai*, cujo significado sempre foi traduzido na aldeia do Morro dos Cavalos como líder religioso, ou xamã principal da aldeia. Já Dooley oferece as seguintes traduções para este termo: 1) (EM FUNÇÃO REFERENCIAL) (*do dialeto avanhe' (paraguaio)*) Líder: *karai oeno ukapa xondáro kuery* o líder mandou chamar todos os soldados. (“Outros dialetos: Em mbyá: *huvixa, ywyrá'i ja.*); 2) (EM FUNÇÃO DE V. I.) Batizar-se: *ava'i ikarai'i ma* o

relacional do radical *-poraei* ‘cantar’ utilizado em função referencial; Canção”, e *mborai* é uma variação do termo (2006:109). O verbo *-poraei* recebe a tradução de cantar ou rezar, sendo que *-porai* é uma variante deste termo. O termo *porahei* como “reza” aparece em Nimuendaju (1987), Schaden (1974), Litttaif (1996) e Montardo (2002), abrangendo as danças e os cantos realizados nos rituais noturnos. Oliveira, que fez uma etnografia focando as crianças da aldeia de Biguaçu, afirma que “o termo utilizado pelos Guarani de M'Biguaçu em referência a reza é *mborai*, através do qual distinguem as músicas sagradas dos *porai*, que utilizam para referir-se a outros tipos de canto” (2004: 67).

Situação semelhante, em que dois termos equivalentes em diferentes dialetos Guarani são usados para diferenciar uma situação sagrada de uma situação cotidiana, no uso dos termos *jerojy* e *jeroky*. Leonardo Werá Tupã diferenciou estes termos, afirmando que o primeiro significa dança realizada em contexto ritual, enquanto o segundo refere-se às danças realizadas nas apresentações do coral de crianças⁶⁰ com platéia não-indígena⁶¹. No entanto, Agustinho Moreira, afirmou que os dois termos significam dança, mas que *jeroky* era usado por guaranis “de outros lugares”, e que *jerojy* sempre foi falado por seus parentes. Ainda de acordo com Agustinho, devido à existência dessas duas formas de se referir à dança, alguns as usavam para diferenciar a dança sagrada da profana⁶². É de se notar que nos dois termos, canto e dança, centrais nos rituais religiosos, há uma intenção de marcar a diferença entre aquilo que é apresentado para os não-indígenas e aquilo que é feito em situações em que os não-indígenas não são permitidos. Neste caso, é importante notar que a primeira explicação da diferença entre os dois termos para referenciar “dançar” foi feita por Leonardo, que é uma

menino já é batizado. 3) (EM FUNÇÃO ADJETIVA) 1. Referente ao batismo tradicional: *ykarai* água de batismo. 2. Branco, não-indio.

⁶⁰ Todas as aldeias que visitei, com exceção da aldeia de Amâncio, possuem um grupo que faz apresentações de canto e dança para platéias não indígenas. Estes grupos são formados majoritariamente por crianças que cantam em coro, liderados por adultos.

⁶¹ Dallanhol (2002), que estudou a música Guarani no Morro dos Cavalos faz a mesma diferenciação.

⁶² Outro exemplo é a palavra “nome”, traduzida como *-nderery*, quando se referem ao nome indígena, ou *-nderera* quando se referem ao nome não-indígena.

liderança especialista nas relações com não-indígenas.

Em linhas gerais, dentro da casa de reza pude observar três variações no ritual noturno. A primeira é o ritual que acontece ordinariamente, enquanto as outras duas são variações que podem acontecer no decorrer deste: os rituais de cura e de batismo. Os rituais ordinários ocorrem ao cair da noite, tendo sido executado o *xondaro* ou não. As crianças têm um papel importante neste ritual, sendo que em geral são elas que iniciam a cerimônia. Os primeiros momentos do ritual, nos quais as crianças começam a cantar e dançar as músicas que serão executadas durante o ritual ou músicas que são executadas nas apresentações do coral, parecem menos rígidos e formais. Os adultos incentivam as crianças e se divertem com sua atuação. Oliveira (2004) faz uma descrição do início de um ritual na casa de rezas da aldeia de Biguaçu muito fiel ao que observei no Morro dos Cavalos:

“Muitas vezes são as *Kýringué* [crianças] que iniciam a reza. Formam uma fileira e, uma a uma, realizam uma espécie de 'benção' nos presentes, colocando uma mão em suas cabeças e borrifando a fumaça do *petyngúá* [cachimbo] sobre as mesmas. Em seguida, as *Kunhã í* (meninas), a partir de sua iniciativa própria, às vezes acompanhadas por alguma *Kunhãta í* (moças), colocam-se umas ao lado das outras próximas ao altar, e com a cabeça voltada para o leste começam a cantar, dançar e bater o *takuapu* [instrumento feito de bambu] no chão, sob o som da música tocada pelos *Tudja* (homens adultos), *Kunumy* (moços) e *Ava í* (meninos)” (: 69).

Os homens jovens e adultos seguem as crianças no benzimento. Todos, homens e mulheres, em seguida participam da dança. Os músicos que tocam a rabeca, o tambor e a maraca ficam juntos em uma das paredes laterais da casa, e os outros participantes, um por vez, pegam o violão para tocar, cantar e dançar. Nesse momento a maior parte dos presentes se levanta e, colocando-se em fileiras atrás do músico que porta o violão, acompanham o canto e a dança. Todos os integrantes das duas fileiras formadas dançam voltados para o leste⁶³. Na fileira da frente ficam os homens e na de trás as mulheres, tocando *Takuapu*, um

⁶³ Os pontos cardeais, principalmente o leste e o oeste, têm uma significação importante no cosmos Guarani. Leste, onde o sol nasce, é onde situa-se a morada de *Nhamandu*, um importante deus do panteão Guarani. Cabe citar ainda toda literatura desenvolvida sobre o tema da Terra sem Mal, que ficaria situada, para a maior parte dos Guarani, à leste, depois do mar (Nimuendaju, 1987 [1914]; H. Clastres, 1978; Ruiz, 2004). Já o oeste é a morada de *Tupã*, também um importante deus Guarani.

instrumento feito de bambu, que é golpeado contra o chão. Em geral os primeiros a empunharem o violão são os mais jovens, e o último é o principal líder religioso da comunidade, que no caso do Morro dos Cavalos era o *Karai Opygua* Ademir. No caso de sua ausência, tocavam por último o cacique Artur ou Agustinho, que, como vimos, está em formação para se tornar *Karai*.

Uma descrição feita por Nimuendaju a respeito dos Apapocúva, dá uma idéia bem exata da forma de dançar que observei nas aldeias que visitei⁶⁴:

“Os passos de dança dos Apapocúva são os mais simples possíveis: as mulheres saltam ao mesmo tempo com ambos os pés; os homens marcam passo, lançando com um certo impulso as pontas dos pés para frente. O porte das mulheres é ereto, e durante a dança seus olhares se fixam na noite, voltados para o oriente. A cada salto elas batem a taquara no chão com a mão direita, enquanto mantêm a esquerda geralmente em volta da cintura da vizinha. A postura característica dos homens durante a dança é, ao contrário, com joelhos levemente dobrados, o tórax um pouco inclinado e a cabeça abaixada...” (1987[1914]: 85-86).

Existe uma outra variante da dança que é feita em círculo. O ajudante principal do xamã, *ywyrá'idja tenondé*, começa a andar em círculos, no sentido anti-horário, portando o violão e cantando, exortando os dançarinos a segui-lo. Nimuendaju (1987:87) chama esta dança de *nimbojeré*, que é traduzido como girar. Montardo (2002) se refere à dança circular como *ojere*, circundar ou dar voltas, afirmando que esta seria composta por dois movimentos: o *ojere*, movimento no sentido anti-horário, o sentido de rotação de sol⁶⁵, e o *ojevy* ou voltar, movimento no sentido horário. Esta mudança de direção ocorre quando o ajudante principal

⁶⁴ Uso citações para descrever certas situações que vi em campo e que são muito semelhantes a situações descritas em outros trabalhos por dois motivos. O primeiro é o interesse em marcar a continuidade no tempo e a disseminação no espaço de determinadas práticas e concepções entre os Guarani. De fato, é impressionante ver que o Nimuendaju (1987 [1914]) descreve há quase cem anos atrás, e cuja morte Schaden (1974) decretou há cinquenta anos, continua acontecendo hoje de maneira bastante semelhante àquela narrada pelo primeiro. O segundo motivo foi a condição colocada por meus interlocutores de que eu somente poderia descrever temas relacionados à religião que já tivessem sido descritos em outros trabalhos. Trato deste tema adiante.

⁶⁵ Creio que a atribuição do movimento do sol como anti-horário ocorre por causa da inclinação da terra em relação ao sol em seu movimento de translação. No hemisfério sul, na maior parte do ano o sol nasce a nordeste e se põe a noroeste, de modo que para seguir sua trajetória completa deve-se estar voltado para o norte. E nesta posição, completando a trajetória imaginária do sol durante a noite, temos um sentido anti-horário.

executa frases com sons mais agudos. Segundo Nimuendaju, é uma nota aguda que dá o início ao movimento circular do *nimbojeré*. Pude observar esta dança apenas em uma ocasião, mas os trabalhos destes autores confirmam o que vi, ou seja, que neste tipo de dança o andamento é acelerado e vai se intensificando no decorrer do movimento. Na ocasião em que presenciei o *ojere*, a dança durou mais de uma hora, e os participantes deram, no decorrer deste período, claros sinais de esgotamento físico, sendo que alguns tiveram que ser amparados para continuar girando.

Tanto H. Clastres quanto Nimuendaju afirmam que os Guaranis dizem que a dança torna o corpo leve. Os mitos descritos por Nimuendaju colocam ênfase na dança como uma forma de escapar da destruição desta terra, ascendendo para a Terra sem Mal ainda em vida: “*Ñanderuvuçu* veio a terra e falou a *Guyrapoty*: 'Procurem dançar, a terra quer piorar!' Eles dançaram durante três anos, quando ouviram o trovão da destruição. A terra desabava constantemente, a terra desabava pelo oeste.” (1987:155).

Na aldeia Morro dos Cavalos Adílio, que tem o nome Guarani de *Werá Tukumbó*, é respeitado por seus conhecimentos musicais, e também por seguir de forma ascética os preceitos do *Nhanderekó*, o sistema de normas de vida dos *Mbyá*, os verdadeiros humanos; mesmo tendo se mudado para a aldeia no ano de 2006, no mesmo ano que eu estava realizando minha pesquisa de campo. No entanto, apesar de ter habilidades musicais reconhecidas, ele não participa dos rituais noturnos nem das apresentações do coral da aldeia. As apresentações de coral das aldeias, juntamente com a venda dos CDs de música, são fontes de renda, e como outras fontes de renda, são controladas pela família anfitriã da aldeia. No Morro dos Cavalos quem controla o coral, e conseqüentemente os dividendos obtidos com as apresentações e vendas de Cds, é Marcelo Benite, filho do cacique Artur Benite.

Depois de muito tempo convivendo estreitamente com Adílio, e de ter vencido em parte o seu laconismo para falar sobre qualquer assunto, perguntei a ele sobre a leveza que os Guarani buscam, especificamente sobre a leveza do corpo. Ele respondeu remetendo-se a dança do Xondaro:

“O tangará, ou Xondaro, é igual a aprender capoeira, para andar na mata e escapar dos perigos. Para ficar leve, ficar rápido. Como em filmes de artes marciais [tínhamos visto um filme há pouco tempo que os personagens quase voavam e conseguiam andar sobre água]. Antigamente tinha que pegar o dente da onça para pegar a alma dela. Faz arte, xondaro, para ficar forte, lutar com os outros índios que eram maus para os guarani. Por isso existe o Xondaro. Só um guerreiro guarani conseguia matar todos os inimigos. Lá no Paraguai isso ainda acontece. Aqui não. Deus mostrou o caminho de um lugar bom de se viver, por isso aqui não é preciso lutar com os índios maus” (Adílio, julho de 2006).

Diferente da tradição cristã, que divide corpo e alma, relacionando o primeiro com profano e a segunda com o sagrado, a teoria da Pessoa Guarani divide tanto a alma como o corpo em dois princípios. No corpo, os ossos estão ligados à imortalidade, constituindo sua parte não perecível. Já a carne está ligada à finitude da vida nesta terra. Trata-se de uma divisão que opera em distintos níveis, servindo de operador classificatório, como já afirmaram H. Clastres (1978) e Viveiros de Castro (1986). A parte divina do corpo da Pessoa Guarani é desenvolvida na dança, no movimento. É ela que possibilita tornar o corpo leve, livrando-o de sua parte perecível.

A fórmula de movimentos ritmados e concentração, que parece operar na dança Guarani, não é exclusiva deste povo indígena. Pode-se sugerir paralelos, por exemplo, com práticas de meditação em movimento de origem chinesa e indiana, como *tai chi chuan* e *yoga*, nas quais também é a repetição dos movimentos que cria a possibilidade de concentração. *Adjapuchaca*, literalmente “eu me concentro”, é uma prática muito comum entre os Guarani, tanto cotidianamente quanto no ritual. Mello, descrevendo os preparativos rituais para uma migração religiosa, refere-se a este termo da seguinte maneira: “nesse caso, uma oguatá [caminhada, viagem] especial, exigiu muita concentração e muita reza, resumidas pela

expressão *adjaputchaká* (concentrar-se, rezar)” (2006: 36). Nas falas de meus informantes, era comum aparecer a expressão se concentrar, ou concentrar a atenção em Nhanderu (Deus). Além disso, diversas vezes na residência em que estava morando, presenciei práticas de concentração de Leonardo Werá Tupã, que consistiam em se deixar calado, deitado em sua cama, por vezes fumando cachimbo ou cigarro de palha de milho. Situações que tiram a concentração são muito indesejadas e normalmente aparecem relacionadas a dificuldade atual de seguir o *Nhanderekó*, o modo de vida próprio dos Guarani. Transcrevo a seguir alguns trechos de meu diário de campo que exemplificam essa afirmação:

Leonardo falou que não gosta de discutir pois perde a concentração e depois não consegue conversar, pois não consegue pensar no que fala, não conseguindo ter certeza do que fala. E isso ele não gosta. (Leonardo falando porque não gosta de entrar em discussões)

Na casa de reza há que ter respeito, concentração no espírito e em Nhanderu, senão de nada vale entrar na casa de reza. (Cacique Artur dando conselhos em reunião da comunidade.)

Então falou do Arthur, que estava tendo dificuldade em lidar com as várias esferas de sua vida: a família, que não quer entrar na casa de reza; a venda, que traz preocupações com dinheiro; a questão da terra, que ele não está mais conseguindo acompanhar. Ele não poderia deixar que esses vários planos da vida tirassem a sua concentração, deixá-lo irritado. (Agustinho falando sobre a dificuldade do cacique de se concentrar. Em seguida falou que estava passando por um momento de aprendizado para se tornar um líder religioso, e que a concentração é muito importante nesse processo. Ele precisa conciliar as diversas atividades de sua vida para que elas não o dispersem de seu objetivo: a escola, que demanda atenção e traz preocupações; a associação comunitária da aldeia, da qual é presidente, sendo que na época gerenciava recursos de um projeto financiado pela Funasa; e finalmente a família, que tem que passar com ele por este processo de priorização da religião, ou seja, as pessoas de sua casa tem que ir na casa de reza, não podem brigar com ele, nem irritá-lo, etc).

Algumas das características marcantes dos *Karais* dizem respeito ao fato de que eles passam a maior parte do tempo retirados, entrando muito pouco em contato com outras pessoas e mantendo a atenção na concentração. Eles nunca conversam sobre leviandades e por isso se relacionam pouco com as pessoas da aldeia. Esta concentração é uma característica

imperiosa na casa de reza.

Sobre a participação na casa de reza, observei que as famílias que não são ligadas diretamente à família anfitriã raramente vão aos rituais noturnos, e quando participam, são as mulheres e as crianças quem comparecem. Assim sucede com as famílias de Teófilo Gonçalves e Maria Brizoela; de Paulo de Oliveira e Rosália Mariano, e também com Leonardo Werá Tupã, liderança política da aldeia já mencionada. Um fato que sustenta a idéia de que as famílias dão preferência aos rituais entre parentes é caso da família de João Batista Gonçalves e Luciana Moreira. Luciana é neta de Alcindo e Rosa, xamãs das aldeias de Biguaçu. Durante minha pesquisa de campo não vi este casal frequentando os rituais noturnos no Morro dos Cavalos. No entanto, algumas das vezes que fui até a aldeia de Biguaçu, Luciana estava participando dos rituais, e João Batista afirmou, quando questionado, que prefere ir aos rituais presididos por Rosa e Alcindo.

Tive a oportunidade de perguntar para Teófilo e Leonardo porque não frequentavam a casa de reza. O primeiro respondeu-me que não é preciso ir na casa de reza, basta estar pensando em *Nhanderu*, estar com ele no “coração”⁶⁶. Teófilo também disse que é preciso que o *Karai opygua* esteja rezando na casa de reza, e que pense nele nestas ocasiões. Além disso, ele também falou sobre a importância do tabaco, afirmando que sua fumaça espanta os maus espíritos da pessoa, e por isso o tabaco é tão usado nas aldeias. Já Leonardo afirmou que não vai na casa de reza mas que pratica o “bem”, e que isso seria suficiente.

Gostaria de fazer dois comentários sobre essa afirmação de Leonardo. O primeiro diz respeito a sua posição política dentro da aldeia. Vimos no primeiro capítulo a trajetória desta liderança indígena e como ele se encontra atualmente numa posição política que o coloca em disputa com a família anfitriã pela gestão dos recursos advindos das relações com não-

⁶⁶ *Piá Guatchu* era a palavra usada em Guarani para se referir a coração. Segundo Mello (2006), *piá* pode ser traduzido literalmente por vísceras, ou coração, e *piá guatchu* seria traduzido por coração grande, uma das características do xamã Guarani.

indígenas. Quando eu tocava no assunto das realizações rituais feitas na aldeia ele, sem criticar diretamente⁶⁷, as rebaixava sutilmente, afirmando que a forma verdadeira de se fazer tal ou qual coisa não era aquela. Um exemplo: durante minha estadia em campo ofereci uma oficina de vídeo⁶⁸. O objetivo maior da oficina era filmarmos um documentário sobre a construção de uma nova casa de rezas⁶⁹, mas primeiro fizemos juntos um pequeno vídeo de dez minutos sobre o *Xondaro*. Foram gravadas imagens por mim e por Adílio, que foi o principal aluno da oficina, de algumas rodas de *Xondaro*. Entre estas, algumas foram realizadas especialmente para serem gravadas e outras ocorreram espontaneamente; uma delas, em que os participantes estão todos vestidos com o “uniforme” do coral⁷⁰, foi realizada para que fossem tiradas fotos para ilustrar a capa de um Cd de música do coral que estava sendo gravado⁷¹. Terminado este primeiro vídeo, mostrei para Leonardo o resultado. Este teceu alguns poucos comentários elogiosos, mas tratou aquilo como se fosse “coisa de criança”, e disse que o sonho dele era fazer um filme sobre a verdadeira dança do *Xondaro*, com guerreiros verdadeiros. Ele afirmou ainda que seu sobrinho Adílio, responsável pelo vídeo, sabia disso. Parece que há uma intenção de não legitimar a atuação da família anfitriã. Nesse caso, o conceito de “verdadeiro” é significativo. O termo “verdadeiro”, em Guarani “*ete*”⁷², é muito usado no vocabulário religioso. O inverso de “*ete*” poderia ser *ra'anga*, imagem, cópia imperfeita, termo que também faz parte daquele vocabulário. Na teoria sobre o

⁶⁷ Nunca na aldeia pude ouvir de alguém uma crítica direta direcionada a outrem. Nas discussões entre duas pessoas, nunca havia trocas de acusações; as discordâncias sempre eram colocadas de forma muito sutil.

⁶⁸ A Associação da aldeia escreveu um projeto para um edital da Funasa, Vigisus II, e foi contemplada. Uma parte do dinheiro estava destinada para a compra de uma câmera filmadora. O presidente da Associação, Agostinho Moreira, pediu que ajudasse a comprá-la. Também ficou a meu cargo a realização de uma oficina de vídeo na aldeia, sendo que esta envolveu desde o manuseio da câmera até a edição de vídeos em um dos computadores da escola da aldeia.

⁶⁹ A construção de uma nova casa de rezas era um dos objetivos do projeto financiado pela Funasa.

⁷⁰ Todos os corais Guarani que presenciei (de pelo menos de seis aldeias diferentes) apresentam-se trajando roupas especiais e uniformizadas.

⁷¹ O Cd da aldeia também foi produzido com o dinheiro do financiamento da Funasa.

⁷² *Nhanderu Ete*, nosso pai verdadeiro; *Porã ete*, belo de verdade (Como muitos termos do vocabulário religioso, *porã* é polissêmico, pode também significar “estar bem”, significado aproximado de “perfeição”); *Aguydje ete*, perfeição verdadeira.

cosmos Guarani, este mundo é uma cópia imperfeita dos planos cósmicos onde vivem os deuses.

Mesmo não entrando na casa de reza, Leonardo sempre faz questão de demonstrar um grande respeito pela religião dos Guarani, enfatizando que ela é grande fonte de conhecimento. Em uma das reuniões da comunidade, o cacique Artur pediu aos moradores da aldeia que não iam para a casa de reza no horário do ritual noturno que não assistissem televisão ou ouvissem música neste período, mas sim se concentrassem na reza, mesmo estando em casa. Leonardo depois comentou comigo que o cacique estava certo e disse que não veria mais televisão em casa no horário da reza, mas faria um ritual simultaneamente, todos os dias. Disse isso para todos que residiam na casa: eu, Nuno e *Djeguaka*, afirmando que por isso deveríamos estar em casa no horário da reza, ou seja, às 18 horas. O esquema desse ritual foi um esquema simplificado do que acontece na casa de reza.

O segundo comentário que gostaria de tecer a respeito do fato de algumas pessoas não irem à casa de rezas está relacionado à questão da ênfase no indivíduo desenvolvida por aspectos da religião Guarani. Além de ter um conflito de interesses com a família anfitriã envolvido no caso de Leonardo, ele e também Teófilo ressaltaram essa ênfase.

H. Clastres (1978), ao analisar as implicações sociológicas do modelo cosmológico Guarani, e apresentar as bases sociológicas com referência às quais construiu este modelo, afirma que a superação da posição da pessoa Guarani entre a natureza e sobrenatureza pode acontecer de duas formas. A primeira é “por baixo”, em direção à natureza, e constitui uma consequência da não observância de certas regras sociais. A segunda é “por cima”, e está ligada à quebra deliberada de regras fundantes do social, como a reciprocidade. No primeiro caso, a reciprocidade negada é simbolizada pelo caçador que nega a partilha da carne e come a caça no mato. No segundo, a imagem seria a de um caçador que distribui todo o resultado de

sua empreitada, não aceitando nada em troca. Segundo a autora, a negação da reciprocidade seria uma das condições para se atingir a imortalidade:

“o individualismo inscreve-se no próprio coração da crença. É a essência de uma realidade cujo projeto é a realização do homem como deus e que se pretende reflexão sobre a imortalidade. Ora, a imortalidade só é pensável com a contra-ordem. Já vimos, em várias ocasiões, que acreditar acessível a Terra sem Mal implica crer que pode ser abolida a dupla limitação que confina o homem à morte e o vota à dependência dos outros. Ser mortal ou [...] ser social: duas expressões da mesma realidade” (1978:100).

É ao conceito de *mborayu* que a autora recorre para explicar a articulação entre esta “ética individual” com uma “ética coletiva”. *Mborayu* é um conceito que a autora descreve como estando relacionado à reciprocidade ou à solidariedade tribal. Ela afirma que a perfeição verdadeira do ser humano, o *aguydje ete*, só seria possível com um sentido de solidariedade radical: dando sem receber nada em troca.

Ainda segunda esta autora, na dança esta individualidade aparece de forma clara: “se é verdade que na dança cada um volta a ser senhor de si mesmo, compreende-se melhor que ela tenha aqui tanta importância. A solidão deliberada, todo o individualismo vinculado à procura da Terra sem Mal, talvez estejam nesses gestos” (1978:103).

Além da dança, a música também é usada como uma forma de comunicação direta com os deuses protetores dos humanos durante as cerimônias noturnas na casa das rezas. Agostinho Moreira, que é *ywyrá'idja tenondé* ou ajudante principal do xamã e também aspirante a xamã, afirmou que as letras das músicas dirigem-se nominalmente a determinados deuses, e o seu conteúdo é de agradecimento pelo dia que passou, incluindo também pedidos de conselhos para que os homens possam levar uma vida correta. Pude observar durante os rituais três formas diferentes de canto, que diferem principalmente com relação à forma de vocalização. Uma é o canto ritmado com a música, em que as palavras são pronunciadas de forma compreensível; na segunda forma a expressão verbal não é feita com palavras, mas

apenas com sons vocais que acompanham o ritmo da música, como se fossem mantras⁷³. O terceiro tipo poderia mais ser descrito como um RAP, pois o canto que acompanha as músicas não segue o ritmo dos instrumentos, é um discurso, porém não sem uma cadência particular.

Os principais instrumentos musicais utilizados nos rituais são: o violão, o chocalho, o *takuapu*⁷⁴, o tambor e a rabeca. O *takuapu* é exclusivamente feminino, enquanto os outros são exclusivamente masculinos. Coelho e Montardo (2007, em texto retirado do encarte do CD “Tapé Mirim”, gravado pelo coral da aldeia Morro dos Cavalos), descrevendo o coral infantil Guarani, explicam a utilização dos instrumentos na música Guarani da seguinte maneira:

“os instrumentos utilizados nas canções gravadas são o *rave* (rabeca), o *mbaraka* (violão), o *anguapu* (tambor) e o *mbaraka mirim* (chocalho). O *mbaraka* é afinado de uma maneira especial e, junto com o *mbaraka mirim* e o *anguapu*, cria um ambiente rítmico-harmônico no qual o *ravé* e o coral constroem os temas melódicos”

Entre estes instrumentos, segundo minhas observações, o único usado exclusivamente na casa de reza é o *takuapu*. Os instrumentos musicais constituem um elemento imprescindível nos rituais noturnos, sendo que presenciei duas ocasiões nas quais as pessoas abandonaram a casa de reza devido à ausência do violão.

Não consegui obter informações mais aprofundadas em campo a respeito de se algum dos tipos de canto que enumerei acima, ou algum tipo de música específico, estão ligados com alguma parte específica do ritual, ou de algum ritual em especial. Aliás, obter informações diretas sobre temas relacionados a religião foi uma tarefa muito difícil, pois meus interlocutores sempre resistiram a determinadas perguntas e davam respostas vagas, e além

⁷³ Segundo Agostinho, existe uma letra por trás dessa espécie de mantra. Montardo (2000), ao fazer a exegese da gravação da em áudio de um ritual ocorrido na aldeia de Limeira, oeste de Santa Catarina, ouviu de Artur Benite do Morro dos Cavalos que o canto ritual de um dos participantes não tinha “palavra”. De acordo com ela, “Arthur comentou que o jovem profere apenas o termo *ñamandu* (sol) enquanto canta. Segundo ele, por ser muito jovem sua reza ainda não tem palavra. Esta afirmação aponta para uma anterioridade da música em relação ao texto, noção presente, também, quando os informantes falaram sobre a execução dos instrumentos. Os instrumentos, ao serem tocados, ensinam aos homens as letras das canções” (2002: 128).

⁷⁴ Pedaco de bambu, de aproximadamente 1 metro de altura e 10cm de diâmetro, cortado de modo que sua base seja tampada pelo gomo do bambu e seu topo seja vazado. Para emitir som o *takuapu* é golpeado contra o chão.

disso uma das condições de minha participação nos rituais noturnos na casa de reza foi a de não descrevê-los. As descrições e considerações que aqui apresento referem-se primeiramente a perguntas que foram respondidas quando eu estava gravando a conversa ou anotando em papel, havendo pedido previamente o consentimento do entrevistado. Em segundo lugar, referem-se a descrições feitas em outros trabalhos antropológicos e que condizem com que observei em campo. De qualquer maneira, devido ao meu acordo com meus interlocutores de pesquisa, não farei uma descrição detalhada do ritual.

Os temas da religião e dos rituais na casa de reza sempre eram tratados de forma muito cuidadosa por parte de meus interlocutores. Raras eram as vezes em que estes discorriam fartamente ao responder perguntas sobre “os deuses”, “a alma” ou “a casa de reza”. Um certo ar de mistério parecia ficar no ar: sempre que falavam sobre estes temas, eles faziam questão de deixar implícito que não tinham dito tudo. Isto acontecia principalmente quando eu conversava com Leonardo Werá Tupã, que foi meu principal informante durante o trabalho de campo, tendo me hospedado em sua casa durante o período no qual residi na aldeia.

Normalmente os moradores da aldeia indicavam que eu conversasse com ele quando o assunto referia-se diretamente a religião. Argumentavam, em geral, que não sabiam explicar, ou davam respostas evasivas. As respostas de Leonardo eram mais elaboradas, mas ele também sempre fazia questão de deixar claro que o assunto era muito mais amplo, e ele havia falado apenas uma pequena parte. Em geral, Leonardo terminava suas narrativas com a seguinte fórmula: “o conhecimento Guarani sobre o mundo é muito profundo. Muitas coisas que os brancos estão descobrindo os Guarani já sabiam há muito tempo”. Algumas das minhas indagações eram explicadas por ele utilizando elementos não indígenas. Isto aconteceu, por exemplo, quando perguntei a ele sobre as características dos deuses que habitam as três regiões celestes: “Tupã é como se fosse o ministério da guerra, Karai o

ministério da Saúde e Yamandu o ministério de minas de energias”. Afirmações usando este tipo de recurso eram recorrentes. Mais do que tentar se fazer entender por interlocutores não-Guarani, creio que isto está relacionado a um esforço de Leonardo para, ao mesmo tempo, tentar dar sentido ao cosmos Guarani utilizando-se da língua e da linguagem não-Guarani e dar sentido ao mundo não-Guarani com o qual tem contato. Vale lembrar que Leonardo é o especialista da aldeia em se relacionar com não-indígenas, mas que também recebeu formação com objetivo de se tornar um líder religioso, tendo portanto autoridade para discorrer sobre ambos os assuntos.

Por diversas vezes presenciei discursos seus direcionados a guaranis que se hospedavam em sua casa que eram semelhantes aos discursos atribuídos aos líderes religiosos por P. Clastres (1978) e H. Clastres (1978), tanto em forma quanto em conteúdo. Com relação à forma, eles envolvem um falar cantado, contínuo e prolongado; já seu conteúdo é caracterizado por abordar temas que dizem respeito a “...seu destino sobre a terra, a necessidade de respeitar as norma fixadas pelos deuses, a esperança de conquistar o estado de perfeição, o estado de *aguyje*, que é o único que permite aos que atingem ter o caminho da Terra sem Mal” (P. Clastres, 1978: 113). Mesmo depois de seis meses residindo na aldeia, quando eu já conseguia entender ao menos boa parte do era falado em Guarani cotidianamente, eu não compreendia quase nada destes discursos, que eram proferidos em linguagem sagrada, as belas palavras, ou *ayvu porã*. Segundo Pierre Clastres, esta é a forma dos homens se comunicarem com os deuses, ou melhor, a forma como os deuses se comunicam através dos homens:

“[a linguagem] sagrada, isto é, secreta para os brancos, que se compõe de das orações, dos cantos religiosos, de todas as improvisações, enfim, que arranca aos pa'i o seu fervor inflamdo quando sentem que neles um deus deseja fazer-se ouvir. À surpreendente profundidade de seus discursos, esses pa'i [...] impõem a forma de uma linguagem notável por sua riqueza poética. Aí, aliás, se indica claramente a

preocupação dos índios de definir uma esfera de sagrado tal que a linguagem que o enuncia seja ela própria uma negação da linguagem profana. A criação verbal, proveniente da preocupação de nomear seres e coisas conforme sua dimensão mascarada, segundo seu ser divino, resulta assim em uma transmutação lingüística do universo cotidiano, em um Grande Falar que se chegou a pensar que era uma língua secreta” (idem, *ibidem*).

Os discursos, os cantos e as danças são elementos fundamentais do cotidiano Guarani, e não tenho intenção de trazer nenhuma contribuição importante para as discussões em torno da religião Guarani, mesmo porque minha experiência em campo não teve como foco principal este tema. Apresento agora os xamãs Guarani, situando-os no cosmos e descrevendo as relações que estabelecem com alguns espíritos que os auxiliam em sua tarefa a mediação entre diferentes mundos, habitados por diferentes seres.

Karai kuery

Karai é o termo genérico usado para designar os xamãs Guarani. Diversas são as competências xamânicas dos *karai* e também diversos são os níveis de *arandu* - sabedoria ou poder -, de cada um que possui dotes xamânicos. Durante minha pesquisa de campo pude identificar apenas dois níveis de hierarquia xamânica na aldeia, mas Mello (2006), que fez pesquisa em diversas aldeias do sul do Brasil, oferece uma gradação mais completa dessa hierarquia.

No Morro dos Cavalos, como disse, apenas dois níveis de hierarquia saltaram a meus olhos: o *Karai opygua*, o xamã da casa de rezas, principal responsável pelas cerimônias na casa de rezas e também pelos rituais de cura e de batismo, e os *Ywyrá'idja*, os auxiliares do xamã. Quem exercia esse papel na aldeia era Ademir, que se mudara para a aldeia no ano de 2006. Para referir-se a ele diferentes nomes eram usados, todos com referência a alguma característica ligada ao xamanismo. *Karai opygua* era o mais usado, e fazia referência direta a

casa de rezas: *opy*=casa de rezas, *gua*=alguém ou algo que pertence ao lugar referido (Dooley, 2006). *Opita'i*, aquele que fuma, com referência ao uso do tabaco que é usado em abundância durante as cerimônias noturnas. *Tcheramõi*, meu avô, fazendo referência ao respeito que inspira a posição de xamã, comparando com o respeito pelas pessoas mais velhas numa aldeia⁷⁵. *Nhaneramõi opygua*: nosso avô da casa de rezas, ou ainda *Nhanderu*, nosso pai, nome que também designa o Deus principal de cada plano do cosmos Guarani, ou ainda o Deus principal do panteão Guarani.⁷⁶

Os *Ywyrá'idja kuery* são os ajudantes do xamã nos rituais de cura e também são aprendizes de xamãs. Na aldeia do Morro dos Cavalos, Agustinho Moreira era um dos que exercia essa função e era ele também o responsável pela condução do ritual na ausência do *Karai Opygua*.

Mello, além destas duas categorias, coloca duas gradações para os *ywyrá'idja*: *Karai Ywyrá'idja* e *Karai Ywyrá'idja Tenondé*. Este último é o aprendiz de xamã mais desenvolvido. Além disso a autora também enumera, sempre com seu par feminino⁷⁷, as seguintes especialidades: *Karai nhe'engarái*, rezadores comuns; *Karai nhe'engarái opyguá*: rezadores especialistas, conduzem rituais na casa de rezas; *Karai nhe'eoikó*: especialistas em curas; *Karai Oporaíva*: cantores e receptores de músicas; *Karai mbodja'uá*: parteiro, atividade desenvolvida geralmente por mulheres, as *Cunhã Karai Mbodja'uá*; *Karai nhe'eguá*, responsáveis pela nomeação das crianças; e finalmente *Karai Guaçu*, que acumulam diversas especialidades (2006: 181-182).

⁷⁵ Independente do parentesco, os homens mais idosos da aldeia são chamados de *Tcheramõi* e as mulheres de *Tchedjuary*, respectivamente meu avô e minha avó.

⁷⁶ Todos os planos do cosmos Guarani são habitados por um casal de deuses. Quando referem-se ao casal principal de deuses *Nhanderu* e *Nhandetchi*, e normalmente colocam o termo *ete* ou *tenondé* após eles, que significam respectivamente verdadeiro e primeiro. Para fazer referência aos casais de deuses de outros planos colocam seu nome após os termos *Nhanderu* e *Nhandetchi*, como *Nhanderu Tupã*, *Nhanderu Yamandu*.

⁷⁷ Para a flexão feminina destes termos acrescentamos a palavra *Cunhã*, que significa mulher, como em *Cunhã Karai Ywyrá'idja*. Em campo obtive poucas informações sobre xamãs mulheres. Além de Mello (2006), Ciccione (2001) trata do assunto de forma mais detalhada e profunda.

A essência do poder xamânico, segundo essa autora é o *piá guatchu*, coração grande, mas como muitos termos constantes do vocabulário religioso, tem múltiplas acepções. Coragem ou grandeza de coração são termos que a autora também usa e que podem ilustrar melhor essa característica necessária dos líderes religiosos Guarani. O nome também é um indicador de faculdades xamânicas. Como veremos mais detalhadamente a seguir, o nome é literalmente a alma da pessoa, indica de que reino cósmico a alma provém. Como vimos anteriormente em uma afirmação de Leonardo Werá Tupã o reino de *Karai* é como se fosse o “Ministério da Saúde”, ou seja, as almas daí provenientes têm uma predisposição para os trabalhos de cura realizados pelos xamãs.

Assim como o nome, o *piá guatchu* é uma característica inata, o que não significa que necessariamente uma pessoa que tem origem da alma no plano de *Karai* e que nasça com *piá guatchu* irá tornar-se um xamã, “o que só alcançará se estiver disposto (ou se 'agüentar') ao processo de aprendizagem, que dura por toda a vida [...] Também é possível tornar-se um *karai* sem ter nascido com *piá guatchu*, ou nome vindo de *Karaiquery* [do reino dos *Karai*]” (Mello, 2006: 177).

Tive a oportunidade de conversar com Agustinho Moreira sobre o processo pelo qual estava passando para desenvolver suas faculdades xamânicas. Em sua fala, ele narra um fato que marcou uma mudança de rumo em sua vida, quando ele começou a ir com mais frequência na casa de rezas e se interessar mais pela religião, começando sua formação para tornar-se um *Karai*. Esse fato foi o nascimento de seu filho com um problema de saúde, que ele afirmou ser um tumor⁷⁸. O tratamento indicado pelo médicos da Funasa, segundo ele, foi uma cirurgia arriscada. Ele não aceitou que a criança fosse operada e a levou para a aldeia de

⁷⁸ Mello, descrevendo o mesmo fato: “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” (2006: 187)

Biguaçu, onde passou por uma seqüência intensiva de rituais de cura realizadas por seus avós, Rosa e Alcindo. Depois de um mês a criança começou a apresentar melhoras, e atualmente os médicos da Funasa não indicam o tratamento cirúrgico. Depois disso Agustinho começou freqüentar os rituais diariamente e decidiu passar pelo processo para se tornar um *Karai*. Ele começou a se formar com seus avós em Biguaçu, e depois de voltar para o Morro dos Cavalos continuou sua formação com Artur Benite, e mais recentemente com o Karai Ademir, que na época residia no Morro dos Cavalos.

O caso de Agustinho se encaixa naquilo que Mello julga ser o início da formação de um *Karai*:

“O processo de iniciação xamânica está diretamente relacionado com algum 'sofrimento' e com a 'força para aguentá-lo'. O aprendizado xamânico é longo, mas há sempre eventos que testam a força (*piá guatchu*) do xamã contra o medo. Esta 'força para aguentar' as etapas do desenvolvimento e de aprendizados xamânicos é condição para vários processos de aprendizado xamânico entre outros grupos indígenas e em sistemas xamânicos em geral” (2006: 178).

Segundo o discurso corrente na aldeia a falta de boas condições para se viver é uma das maiores dificuldades encontradas para seguir o sistema de vida dos Guarani, o *Mbyáreko*. Falta de locais próprios para o plantio, escassos recursos naturais, proximidade das cidades e constantes relações com não-indígenas, a alimentação baseada em comida não-indígena, o barulho incessante da rodovia que passa praticamente dentro da aldeia, diversos fatores que não permitem a concentração, *-djapuchaka*, adequada para os moradores da aldeia, em especial para os xamãs.

“*Tekoa* é a aldeia que nós vivemos. A preocupação dos mais velhos é de não ter terra boa para plantar. E isso faz mal para a saúde. Aqui na beira da BR-101 é muito barulho. Tem que ter comida Guarani. A preocupação dos mais velhos é com isso. Às vezes eu fumo e boto a comida do *jurua* para fora. A comida dos *jurua kuery* é pesada.” (Entrevista com Agustinho Moreira, Morro dos Cavalos, agosto de 2006)

Essas, hoje, seriam as principais dificuldades encontradas cotidianamente para o

processo de se tornar xamã, segundo Agustinho⁷⁹. Ele, que na época trabalhava na escola da aldeia como coordenador e era presidente da Associação da aldeia, que era responsável por gerir dois projetos financiados com dinheiro público, disse que era muito difícil conciliar esses planos da vida, mais a relação com sua família, com o processo de formação xamânica. A família é parte importante nesse processo, pois toda ela deve se envolver no processo de priorização da religião por parte do xamã em formação, ou seja, as pessoas da casa onde mora teriam que ir na casa de reza diariamente, não poderiam irritá-lo, nem brigar com ele. E além da família um guia também é essencial nesse processo. Montardo assim se refere a presença de um guia na formação xamânica Guarani:

“O processo de aprendizagem ocorre em parte através dos sonhos e em parte na ligação estabelecida com um mestre, que inclusive orienta a interpretação dos sonhos e ensina a tocar *mbaraka* [violão]. A pessoa sozinha, sem orientação, sucumbe ao medo e corre o risco de não manter sua saúde” (2002: 43)

Os sonhos, referidos por Montardo, são uma importante forma de comunicação com os outros planos cósmicos, e as interpretações dos sonhos são correntes na aldeia, mas os xamãs têm maior competência para fazê-las. Leonardo Werá Tupã explicou que sonhar é como trocar o canal da televisão: em um momento se está assistindo um canal, ou seja, está acordado, e sonhar seria simplesmente trocar o canal. Com essa explicação ele coloca a realidade deste mundo em um mesmo patamar que a realidade de outros planos. Mello (2006) assim classifica os sonhos⁸⁰, de acordo com a relação de interferência que aquilo que foi visto e feito em outros planos durante o sonho. “Sonhos normais” são aqueles corriqueiros, quando não há uma interferência entre os planos cósmicos. São a maioria dos sonhos cotidianos. “Sonhos premonitórios” são aqueles em que situações sonhadas indicam algo que pode

⁷⁹ É interessante notar que todas essas dificuldades relacionam-se diretamente com a falta de terras demarcadas. Estes argumentos marcam forte presença nos discursos das lideranças políticas na principal reivindicação política, justíssima diga-se de passagem, dos Guarani do Sul e do Sudeste nos últimos 20 anos.

⁸⁰ “Sonhar é *aetchara'u*, 'eu sonho' ou 'o que vi em sonho'. Está diretamente ligado às faculdades da visão *aetchá*. *Aetcha'ra* (lembrar) e *Aetcharai* (esquecer) estão igualmente conectados com ver e sonhar, uma vez que consolidam o 'saber' ou 'não saber mais' sobre o vivido” (Mello, 2006: 245)

ocorrer quando se está acordado ou também esclarecer alguma situação ocorrida. “Sonhos de viagem”, quando se visita em sonho lugares distantes. Nos “Sonhos de cura e proteção” o sonhante vê espíritos que estão fazendo mal a alguém ou algum Deus que esteja cuidando da pessoa.

Porém, adverte Leonardo, quando se está em outros planos fica-se mais vulnerável, principalmente no plano habitado pelos maus espíritos, os *Anhã kuery*, que podem ludibriar os humanos. Os habitantes deste plano, *Anhã Ywy*⁸¹, “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 ywy* em sonhos...” (Mello, 2006: 257).

Certa vez Leonardo narrou-me um sonho em que uma pessoa que ele não conhecia oferecia-lhe uma fruta para comer. Ele disse que se comesse a fruta ele ficaria doente, pois era um espírito querendo fazer mal. Comendo a fruta ele estaria colocando em seu corpo alguma coisa que causaria uma doença que somente um *Karai* poderia tirar.

Esta fala de Leonardo dá indicações sobre qual a idéia que os Guarani têm de doença, comum a muitos povos ameríndios: a doença como um objeto exógeno ao corpo, introduzido por alguém (humano ou não-humano) e que deve ser retirado para que a pessoa se cure. Outra narrativa que escutei de Leonardo e que aqui reproduzo um resumo, reforça esta idéia:

“Ele estava andando na floresta com seu irmão e passou por um lugar que disse não ser “bom”. Na volta, um espírito jogou pedras neles, para entrar em seus corpos e provocar doenças. Uma passou perto de seu irmão e outra ele pegou e jogou de volta. Ele então, mentalmente, pediu desculpas ao espírito, e eles saíram dali”

⁸¹ Discuto mais a frente a concepção do cosmos Guarani, mas para efeitos de nossa argumentação, adianto que ele é formado por distintos planos, não necessariamente verticais, e cada plano é habitado por determinado povo. O número de planos que seus respectivos habitantes recebe varia em diferentes etnografias sobre os Guarani. Ruiz (2004) discute a arquitetura do cosmo Guarani, analisando textos sobre o assunto e fazendo uma crítica de que existiria uma interferência etnocêntrica na consideração e interpretação de diversos aspectos da construção topográfica do cosmos por parte dos etnógrafos, incluindo as traduções que são feitas de termos nativos, e apontando muito acriticismo na avaliação das fontes escritas e dos testemunhos orais. Mello (2006), já conhecendo as críticas de Ruiz, sistematiza as informações obtidas em campo entre os Guarani *Mbya* e *Xiripá* do sul do Brasil.

Durante os rituais noturnos na casa de reza também ocorrem os rituais de cura, cujo responsável é o xamã da aldeia, que no Morro dos Cavalos era o Ademir. As pessoas que estavam doentes faziam uma “consulta” prévia com ele antes do ritual de cura. Nessa consulta ele receitava banhos e chás de ervas, para depois proceder com a cura na casa de reza. O ritual de cura é semelhante ao de muitos povos ameríndios⁸², e também já foi descrito para os Guarani. Utilizo aqui, por motivos já explicitados, a descrição de Mello (2006). Depois de iniciar o ritual noturno com o “benzimento” dos presentes um *ywyrá'idja*, auxiliar do *Karai*, coloca um banco no centro da casa de reza, onde o doente senta, e então os auxiliares começam a circular em volta do doente, fumando o cachimbo:

“Começam então os cantos xamânicos. São falas proferidas em tom melódico, referindo-se aos *nhanderukuery* [deuses] 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 nos rituais onde há poucos *karaiukuery* participando, onde cada um cantará vários cantos distintos. Na sequência, o *karai nhe'eoikó* aproxima-se do paciente tocando-lhes nos ombros, nas costas e nos peito, continuando seu canto e mantém-se assim por vários minutos. Ele acende seu *petyngúá* [cachimbo] e sopra 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 *ywyrá'idja* o circulam, soprando fumaça sobre eles. Tempos depois, o mal vem a sua boca, e ele cospe a doença. Doenças brandas vêm a 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” (2006: 235-236).

Algumas plantas, *Poã Guatchu*, são usadas como auxiliares na cura. Além das infusões usadas para beber ou banhar-se, o tabaco, *petyn*, é muito importante em todos os

⁸² A título de exemplo evoco a descrição feita por Elizabeth T. Lins sobre o processo de cura entre os índios *Kayabi* do Xingu, grupo de língua Tupi: “a fumaça do cigarro é soprada sobre o doente ou sobre aquela parte do corpo onde se acredita estar localizado o mal, pois ela tem propriedade de afastar os *mamáes* [objetos exógenos causadores da doença]. Os *payés* também fazem massagem ou sugam o corpo do doente para retirar os feitiços introduzidos por *mamaé*. A expulsão culmina, já no fim da sessão, com a colocação do *mamaé* ou da doença em uma peneira, que é levada para fora da casa. Os *payés* apóiam-se em alguém, porque estão tão inclinados que mal podem andar, o que faz crer que a peneira contém algo muito pesado; finalmente começam a voltar ao seu estado normal, retomam a postura ereta e estão exaustos” (1984-85: 133).

Ou ainda a descrição de Andrade sobre os *Asurini* do Trocará: “Assim que escurece, o pajé aproxima-se do paciente (que está deitado numa rede) fumando um cigarro de tabaco. Dá algumas baforadas e joga fumaça em cima do paciente. Em seguida, apalpa o local da dor, encosta a boca no local e chupa o *Karowara*, vomitando-o em seguida. Tal operação pode repetir-se algumas vezes, até que sejam retirados todos os bichos” (1984-85: 118)

rituais na casa de reza e também é consumido usualmente nas aldeias, principalmente nos cachimbos, *petyngua*. A fumaça produzida pelo tabaco, como afirma H. Clastres, é o correspondente neste plano ao que a bruma é para os habitantes de outros planos, fonte de vida e saber: “e tabaco é o meio de comunicação privilegiado entre os homens e os deuses” (1978: 102).

Outro ritual que acontece dentro da casa de rezas é o batismo, ou *nhemongarai*. Segundo meus interlocutores antigamente o *nhemongarai* era uma festa muito importante para os Guarani. Ela era realizada no verão, *ara pyau*, importante período do calendário Guarani, pois é quando o mundo se renova, pois no inverno, *ara ymã*⁸³ o mundo fica velho. Central nesta festa era o milho plantado e colhido nas próprias aldeias, oriundos de sementes especiais, sementes “verdadeiras”. Como hoje são poucas as aldeias do litoral de Santa Catarina que dispõem de espaço significativo para uma produção suficiente de milho ou de qualquer outra coisa, as festas quase não ocorrem mais.

O ritual de batismo ou de nomeação ocorre também no *ara pyau*. Nele são reunidas as crianças não recém-nascidas que não receberam ainda um nome Guarani. Na literatura que trata da construção da Pessoa Guarani a concepção nativa do que é o nome, as explicações sobre a cerimônia de nomeação e especialmente as teorias sobre a concepção de um novo ser humano e as prescrições a que estão submetidos aqueles que participam desse processo, mostraram ser temas rentáveis de descrição para construções teóricas sobre organização social e cosmologia. Isso não é novidade no que diz respeito à etnologia das Terras Baixas da América do Sul, mas como disse anteriormente a literatura etnológica a respeito dos Guarani permaneceu à margem daquela literatura e somente num período mais recente sistematizações sobre o tema têm sido feitas, mesmo não estando o assunto completamente ausente dos

⁸³ *Ara pyau*, literalmente “tempo novo”, “período novo”. *Ara ymã*, literalmente “tempo velho”, “período velho”.

clássicos, como Nimendaju, H. Clastres, P. Clastres e Schaden.

Já foi dito que Nimendaju adiantou temas e preocupações que somente mais de meio século depois seriam abordados. Sobre o nome Guarani, o autor escreveu: “O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço de seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não 'se chama' fulano de tal, mas ele 'é' este nome” (1987: 31-32). Disse bastante quando falou que o nome da Pessoa é um “pedaço” dela, pois ele é uma das partes da essência vital ou alma da Pessoa, o *nhe'egue*⁸⁴. São duas as principais partes do *nhe'egue* de uma pessoa: o *nhe'e*, procedente da morada celeste dos *Nhanderu*, nossos pais; e o *nhe'e vaikue* a alma feia, imperfeita, perecível. O corpo da Pessoa também é dividido seguindo esse mesmo princípio: os ossos são ligados ao *nhe'e* e a carne e o sangue ligados ao *nhe'e vaikue*.

Os cuidados corporais que os pais da criança devem ter desde a gravidez até os primeiros anos de vida ajudam a pensar sobre a constituição da Pessoa Guarani. Mello (2006) apresentou de forma sistemática esses cuidados, que foram ratificados por meus interlocutores no Morro dos Cavalos.

Sinteticamente pode-se esquematizar assim a teoria da formação de uma nova Pessoa Guarani: desde a concepção o *nhe'e* da criança vem para o plano terrestre e acompanha o pai até o período em que ela começa a dar os primeiros passos e falar as primeiras palavras, é quando o *nhe'e* fixa-se definitivamente na criança. Todo esse período é uma provação para a família do novo ser humano que está sendo gerado, que deve seguir uma série de prescrições morais, físicas e alimentares para não desagradar o *nhe'e* da criança e convencê-lo a ficar nesse mundo ou mesmo para não tornar a criança presa de algum espírito predador. Dependendo de sua procedência, o *nhe'e* pode ser mais ou menos sensível às agruras desse mundo.

Anteriormente afirmei que o cosmos Guarani é formado por diferentes planos.

⁸⁴ *Nhe'e* pode ser traduzido como “alma” e *-gue* um sufixo pluralizador: literalmente “almas”.

Apresentei este plano, onde vivem os *Mbyá*, plano que é uma cópia imperfeita dos outros planos, morada dos pais das almas que para cá são mandadas. Toda a realidade aqui é uma imitação dos planos perfeitos e imperecíveis de onde vêm a alma os humanos de verdade e para onde eles devem voltar. Por muito tempo a literatura abordou esse tema da volta da alma para seu plano cósmico de origem após passar por *Ywy vai* - este mundo-, ao tratar do tema da Terra sem Mal. Atingi-la é o equivalente a retornar para o plano cósmico de onde veio sem passar pela morte, que é o mesmo que se livrar das partes da Pessoa que são ligadas ao *nhe'e vaikue*, a porção corruptível dos seres humanos, que é a carne e o sangue. Para isso é preciso se comportar como se estivesse entre os Deuses que enviaram a alma para *Ywy vai*, os pais das almas, *nhanderu nhandenhe'e*, é preciso se comportar como um Deus, um humano de verdade e não como uma cópia imperfeita. H. Clastres (1978) explora as prescrições para se viver como um humano de verdade: para se comportar como um Deus é preciso ser generoso, *mborayu*, dar sem esperar receber nada em troca. Além disso, é preciso se libertar de todas as coisas que alimentam a parte perecível da Pessoa: a carne principalmente, e todos os alimentos que não fazem parte da dieta dos deuses, como alimentos oriundos da cidade. O tabaco, o milho e o mel são os alimentos doados pelos deuses para este mundo e por isso devem ser o alimento daqueles que querem suprimir sua parte perecível. O canto e a dança também são elementos necessários para isso.

O plano seguinte a esta terra, que já mencionei, é *Anhã ywy*, o plano habitado por *Anhã* e seus parentes, ligados às forças destrutivas que agem em *ywy vai*. Seus habitantes são potencialmente nocivos aos seres humanos.

O próximo plano é o que comporta os “reinos” dos pais das almas que são enviadas para a *ywy vai*. Cada um deles é regido por um casal de Deuses, os pais das almas, *Nhanderu* e *Nhandetchi*, nosso pai e nossa mãe. São três os principais casais de deuses, *Nhanderu kuery*,

que enviam seus filhos. Os dois casais principais são *Nhanderu* e *Nhandetchi Tupã*, e *Nhanderu* e *Nhandetchi Karai*, responsáveis por mandar o maior número de *nhe'e* para *ywy vai*. Na topografia cosmológica os primeiros habitam o oeste da abóboda celeste e os outros habitam o leste. O zênite é a morada do povo de *Djakaira*, também responsável por povoar este mundo. *Nhanderu* e *Nhandetchi Djakaira* são parentes dos heróis civilizadores Sol e Lua, *Kuaray* e *Djatchi*, os protagonistas da saga dos gêmeos que em suas aventuras, por vezes trágicas, por vezes cômicas, criam a Segunda Terra, *Ywy Pyau*, literalmente Terra Nova, morada dos *Mbyá*⁸⁵, criando também diversas plantas e seres nela.

O nome Guarani, que é recebido no ritual de batismo na casa de reza, indica o parentesco que o *nhe'e* da Pessoa tem com determinado reino dos planos cósmicos habitados pelos *Nhe'eru kuery*, os pais da parte divina dos seres humanos, com quem durante esta cerimônia o xamã entra em contato e toma conhecimento da origem do *nhe'e*. O primeiro nome de uma pessoa refere-se diretamente ao parentesco com determinados casais de Deuses. Para os homens, por exemplo, o primeiro nome “*Werá*” indica que o *nhe'e* veio de *Tupã retã*, o reino de *Tupã*; ou o primeiro nome *Karai* indica que é originário do reino de *Karai*.

O segundo nome da Pessoa indica uma potencial característica social que será exercida durante sua vida. Digo potencial pois não necessariamente ela será desenvolvida e dependerá das ações da pessoa. As interpretações deste segundo nome são sempre contextuais e posteriores a um fato ou ação interpretados.

“Na nominação de indivíduos *mbya* o que interessa é afirmar a posição de um nome cuja especificidade vai se produzir na medida em que esta palavra ou voz se expresse. Enfim, se o nome traz uma qualidade específica consigo, só pode conhecê-la na prática, enquanto um modo de ser.” (Pissolato, 2006: 255)

Mello (2006: 159) afirma que novos nomes podem ser incorporados durante a vida de uma pessoa, e estes refletem habilidades que serão adquiridas de condutas sociais e

⁸⁵ O mito dos gêmeos, ou mito do Sol e da Lua, em diferentes versões, encontra-se transcrito em Nimuendaju (1987 [1914]), Cadogan (1992 [1954]), P. Clastres (1990 [1974]), Mello (2006).

principalmente nas relações travadas com seres de outros planos. Os xamãs são aqueles que travam essas relações com mais frequência, tanto com espíritos inimigos como com espíritos auxiliares, os *ywyrá'idja*, parentes cosmológicos dos xamãs, o que é explicitado nos acréscimos nos nomes destes, indicando tal parentesco. Antes de tratar dos auxiliares, trato dos espíritos inimigos.

Neste mundo, os animais, as plantas, a água e até mesmo alguns acidentes geográficos tem “donos”⁸⁶, que controlam estes recursos. Alguns destes são espíritos inimigos dos humanos, e podem capturar uma pessoa, tornando-a em um parente afim ou mesmo em animal de estimação. Essa captura ocorre com a transformação, *odjepotá*, do capturado em direção à natureza, processo inverso à transformação que ocorre quando se atinge o *aguydje*, a perfeição, e consegue-se voltar para junto de seus parentes no plano de origem de seu *nhe'e*, sem passar pela morte. Para ser capturado por um desses espíritos, é preciso estabelecer alguma forma de relação com eles, compartilhando substâncias, como alimentos ou fluídos corporais, ou mesmo estabelecendo uma comunicação verbal, ou ainda ficando em débito com eles em uma relação de troca, ou seja, quando por exemplo um caçador que tem uma mulher grávida, não pode caçar muitos animais, pois pode ser que o “dono” dos animais esteja querendo trocá-los pelo filho do caçador:

“Antes de nascer criança a mulher grávida é assim: cada bichinho tem seu dono, assim, nosso dono é *Nhanderu*. Se minha mulher quer comer tatu. Ai eu vou lá no mato fazer *mundéu*, e cada vez que eu vou lá vou pegar um, pegando, pegando, pegando. Ai também não é bom, porque se pegar demais não dá, porque diz que o dono do animal é que está comprando seu filho que está na barriga dela, está trocando. E diz que por isso é que está pegando muito, porque ela tá querendo” (Entrevista com Antônio “Polaco”, no Morro dos Cavalos, julho de 2006)

Os espíritos inimigos usam de outras estratégias para capturar os humanos, como aparecer aos olhos de sua “presa” como um humano e travar relações sexuais, contagiando a

⁸⁶ Arhem (1996) explora alguns desdobramentos da idéia presente em alguns povos Ameríndios de que os animais de caça têm donos e que os humanos têm que negociar com estes a captura daqueles.

pessoa. Uma outra forma de contágio, tão perigosa quanto essa é a ingestão de carne crua. No entanto, relações mais simples também podem desencadear uma transformação, como na narração abaixo:

“Porque antigamente falavam que os possuídos pelos bicho do mato. *Odjepotá*, que a gente fala. *Odjepotá Tiwi*, que é gato, que é bicho do mato, *Odjepotá YY, yydjare*, que é o piraguí, que é o peixe piranha, que é sereia. *Odjepotá kaaguy djare* que é o dono da mata. *Odjepotá itadjare*, que é o dono das pedras. Isso hoje a gente não vê muito mais. Porque hoje mudou muita coisa. Antigamente, pra gente beber uma água, a gente pode beber durante o dia, mas chegou a noite a gente já não pode beber água. Porque a gente não pode. *Odjepotá* na sereia. A gente não pode ser possuído pelo sereio, *piraguy*. Ai os pajé, nossos pais, nossos avós, falam pra gente que não pode. E se tiver necessidade de beber a noite, se não tiver jeito mesmo, pode beber, mas tem que fechar o olho, colocar a mão no olho e beber. sem olhar. Eu já cheguei a fazer isso. Minha mãe sempre falava isso:

- Você quer beber água? Tá bom, você vai beber, só porque você está com muita sede, mas feche o olho e coloque a mão na frente. e aperta.

Eu cheguei a fazer isso. E eu perguntei pra minha mãe, porque fazer isso? e ela respondeu:

-Se você beber água, você vai *odjepotá*. Se você olhar pra água o bicho que está na água vai te pegar, o dono da água, que é a sereia, vai te pegar.

(Marcos Karai Djekupe, Morro dos Cavalos, julho de 2006)

Mulheres menstruadas, grávidas e após o parto ficam especialmente sujeitas a serem capturadas por este tipo de espírito, e por isso devem tomar uma série de cuidados. Na primeira menstruação, por exemplo, as mulheres devem ficar dentro de casa, com uma dieta muito restrita, e não podem olhar para nenhum homem, pois pode ser que seja um espírito que está tentando enganá-la. Outro exemplo são os banhos com cinza e uma infusão de ervas que as mulheres devem tomar após o parto, para não atrair esses espíritos.

Antes de começar a descrever os *ywyrá'idja*, que são uma classe de espíritos auxiliares dos seres humanos, transcrevo uma parte da entrevista que realizei com um morador do Morro dos Cavalos, Antônio Silveira, o “Polaco”, que toca em diversos dos temas que tratei nas últimas páginas e de certa forma os ilustra:

“Quando sua mulher está grávida tu... pessoas mais velhas falam, diz que quando você vai ter gravidez da mulher. Primeiro sem saber, ela não sabe. Ai que tem negócio que não gosta mais da mulher, o pessoal fala. Diz que o espírito da criança que faz assim, para fazer teste que nem na escola, qualquer coisinha se errar não dá,

ou mesmo assim, o cara não gosta mais da mulher, e a mulher não gosta mais do marido. Só da inveja na pessoa. Algumas pessoas que acontece, que só quer beber, passar fora, só porque a mulher dele está grávida. Ai diz que quando a mulher está grávida...

Se a pessoa perder no teste não é bom pra bebê que vai nascer. Ai vem tudo em cima dele. E quando nasce, se o cara fazer mal antes de nascer ai a criança chora, se não cuidar bem já morre também. Ai, por exemplo, se a minha mulher está grávida, e eu sair fora do baile, e mexer com outra pessoa, com outra mulher, criança que já estava, que está na barriga já não vai gostar. Diz que o espírito da criança já anda junto do pai. Vai ver tudo o que o pai está fazendo. Se está fazendo alguma coisa errada a criança não vai gostar. Depois que nascer se o pai fazer isso tem que saber cuidar bem. Ou mesmo que o cara não faz nada na gravidez da mulher, depois de nascer o cara não pode errar também. Que nem ir na *opy*, rezar, contato com *Nhanderu* pra poder viver bem, ou mesmo se está fazendo errado pra ele tem que tentar resolver essa parada. Tem que ir na *opy* e contar tudo que tava fazendo errado. Contar tudo, pra ele ficar bem, ai o cara pede pro *Nhanderu*: tô fazendo tudo errado, mas não é só pra ele. É pra ele ficar bem. Se o cara não fazer isso, se ele faz mal pro filho e não rezar pra ele, a criança volta, de onde ele vem.

P: E de onde vem a criança?

R: Me falaram que todos nós viemos de *Nhanderu*, da casa do Deus. É assim quando nós estamos lá em cima, é que nem assim né? Normal, pessoal normal. Ai quando mandou Deus pra Terra ai nascemos de novo. Daí *Nhanderu* quando manda pra Terra diz que fala tudo: vai lá filho, tu vai lá, vou mandar você lá, se alguma der errada, tu vir na frente, você vai ser corajoso. Ai pessoal vem, nasce, e qualquer coisa que acontecer, algum parente que faz mal, ou pai ou a mãe fazer errado, o pessoal que fala pra eles não é nada, mas se algum que vem e *Nhanderu* diz: “tu vai lá na terra, e tu não vai que nem os outros, tu vai ser bem tratado, bem respeitado, se não for assim você volta”. Ai alguns fala pra ele, o pessoal que vem e for maltratado, ou ver alguma coisa, não gosta de ver pessoal maltratado, ai já vai pensar tudo, e vai. Ai já fica triste, ou pega doença, fica com dor de cabeça, e mesmo que não é velho já fica fraco e volta pro, lá em cima.

P: mas só volta quando é criança?

R: Alguns que voltam na hora, pode ser três dias. Só que na verdade toda pessoa que morre volta. O anjo da pessoa que vai, na verdade vai. O espírito mal da gente que fica na terra, o que chama de fantasma, essas coisas. *Angué*. Anjo é *Nhandenhe'é*. Daí eu acho é verdade, eu acredito. Diz que *Nhanderu*, depois de morrer os nossos ossinhos, todas as nossas partes ele leva tudo de volta, só deixa essa carne, que já não presta mais, sangue que já foi usado. Por isso que os antigos falam assim, pra não casar guarani com o branco, porque diz que o branco tem o sangue mais forte. Eu ouvi falar que lá no Paraguai diz que apóia o filho pra não casar com branco. Ai um dia arrumou e se casaram. Fizeram sexo e diz que morreu na hora. Diz que os dois morreram na hora. Tudo queimado, porque o espírito não tem coragem e deixou e queimou tudo. Assim contaram a história. É real, não é história não. É verdadeiro. Ai o guarani puro não pode casar. Tem algum que casa, mas diz que *Nhanderu*, pouco cuida mais, não cuida mais assim. Mesmo casado tem que rezar para viver bem, pra não morrer. Se não rezar também, qualquer coisinha acontece, o Deus não cuida mais. Nós vivemos bem assim, por exemplo, ir na cidade. Muito bandido, muito carro, mas indo rezando pra ir bem, pra voltar bem, diz que não acontece nada, e mesmo que ia acontecer e se acontecer, não acontece grave, muito grave assim.

P: E a mulher grávida?

R: A mulher grávida é assim, minha mulher fala. Antes de grávida ela come tudo,

arroz, feijão, carne, doce. Depois de grávida não tem mais. Só alguns tipos de comida que gosta. Não é ela, é o bebê que está escolhendo comida. Por exemplo, se quer comer banana, e carne, tem alguns que não come, só come tatu, só quer comer catica (?). Ai o cara tem que achar, tem que dar um jeito de arrumar. Algum que come só ..., outros coquinhos, mel, e peixe, ai o cara tem que arrumar, senão arrumar, se ela quer comer e não come ai faz mal pra criança. Ele nasce e fica magrinho. Assim fala né.

O pai antes de nascer pode comer de tudo. Depois de nascer que os dois não podem comer de tudo. Depois de nascer não pode mais comer carne, antes de 6 meses, não pode mais comer carne de bovino, por causa, não é só por causa do Se o cara ou ela comer só carne, só carne, se vende pro espírito dos animais. Que nem onça que come só carne. O espírito da onça que olha pra pessoa ai se mostra como pessoa, ai o cara ou ela se engana, ai come, ai passa do que come a carne, ai eu já vi uma mulher se vender pro espírito da onça, lá no pipiri. Ai vira o que eles chamam de *odjipotá*. Ai tinha, eu vi né, só comia carne, galinha dos outros já comia tudo. Era magrinha, magrinha. Ai todo mundo já tava sabendo que era *odjipotá*. Ai levaram, cavaram, ai colocaram e deixaram. Depois de um mês ai *opygua* tava sabendo. Ai mandou pro pessoal ver de novo. Ai minha tia falou assim: você vai também, pra não acontecer com você, pra ver como é que é verdade o que eu estou falando. Você vai ver e realmente você vai acreditar. Todas as crianças de 12 anos, 6 anos, fomos lá. Ai chegamos assim onde tava enterrado, a terra fica levantada, como um bolo crescendo. Ai o pessoal cavaram. Ela tá fraca ainda, não tá saindo, vai virar ainda. Ai tiraram tudo a terra, ai tiraram a taquara que tinha colocado assim, ai vimos a pele dela, tudo branco já, já tudo branco, aquela pele de verdade já tinha saído tudo. Ai aquela pele que pegou já não é mais gente. Ai levaram a lança e enfiaram bem no peito assim. Era magrinha, e já não tinha quase sangue, mas quando matou ela, o sangue explodiu assim.

Se deixar virar vira uma onça. Se o pessoal não fizer nada e deixar escapar mesmo assim o Deus mata.

E a mulher não pode comer nem doce nem gelado. Se ela comer doce ou gelado, depois de 6 meses, esquecer, ai sente dor na barriga, ai vomita. Sente dor na barriga dela.

Depois que nasce a criança, o cara antes de cair aquele negócio, o umbigo, ai o cara não pode trabalhar, usar faca, não pode viajar longe. Não pode usar faca por causa do umbigo que não está sarado. Se usar sai sangue, e não tem como mais sarar. Ai não sei se você já viu, criança com o umbigo pra fora, é por causa disso. É bem normal.

Não pode tomar banho em água fria também, no rio, se tomar banho no rio vai, por causa do sereio na água, tem que pegar água, esquentar, e tomar banho em casa mesmo. E a mãe também não.

Quando tem filho fica mais fácil dos espíritos pegarem, porque... que nem a doença. A doença é assim também. Se o cara não se cuidar é mais fácil pegar. O cara gripado, ai não toma o remédio, não se cuida, pior pra ele. Que nem aqui também, se o cara tiver um filho, tem que saber cuidar. E depois de 20 dias é que o cara começa a trabalhar. Se tiver preguiça, tem que deixar de lado. Tem que tentar trabalhar, direto. Ai o cara já se acostuma. O cara não quer mais sentar, não quer mais ficar parado. Só quer trabalhar. É bom ser trabalhador também, mesmo se o cara não sabe trabalhar, não sabe fazer nada, tem que trabalhar. Ai o cara se acostuma. Se o cara trabalhador, trabalha pra caramba e tiver filho, e depois de 20 dias o cara, mesmo que o cara seja trabalhador, ele fica com preguiça, ai o cara não faz mais nada, ai já se acostuma. O trabalhador vira vadio, não sente mais vontade de trabalhar. Antes de nascer criança a mulher grávida é assim: cada bichinho tem seu dono, assim, nosso dono é *Nhanderu*. Se minha mulher quer comer tatu. Ai eu vou lá no mato fazer mundéu, e cada vez que eu vou lá vou pegar um, pegando, pegando, pegando. Ai também não é bom, porque se pegar de mais não dá, porque diz que o dono do animal é que está comprando seu filho que está na barriga dela, está trocando. E diz que por isso é que está pegando muito, porque ela tá querendo.

P: e depois quando a criança cresce.

R: diz que quando a menina tem a primeira menstruação, os antigos deixam assim um mês sem comer, sem beber. Bebe, mas não é água pura, é com remédio. Tinha alguns que davam remédio pra não ter filho, outros dava remédio pra ter menos filho. Se ela tiver 2, 3, ela não vai ter mais. Tem todo esse tipo de remédio. Que nem a mulher e as crianças pequenas, não pode comer tudo, não pode comer qualquer comida, nem salgado, doce. Comida simples mesmo, *bodjapé*. Ai corta o cabelo. A menina fica em casa, em cima assim. Não pode andar com pé no chão, quando ir no banheiro não pode olhar pro lado, só vai e volta, sem olhar. Se a menina, se não for assim, e pensa só no rapaz que gosta, diz que qualquer bicho, onça, cobra, diz que se for no banheiro, engana elas e se mostra como pessoa, ai engana, faz filho, e ai já tá se vendendo já. Por exemplo, uma mulher que gosta muito de você: ô Moreno, queria casar com Moreno. Ou pensa assim: se ele tivesse agora, ou se encontrasse agora que eu vou lá. Ela pensa, ai vai lá no mato, ai realmente acontece isso. Mas não é você que está lá. É o espírito do animal que se mostra como gente, ai ela se engana” (Morro dos Cavalos, julho de 2006).

Ywyrá'idja kuery

Retomando o que afirmei na introdução desse trabalho, meu argumento central é de que o modo pelo qual os xamãs se relacionam com determinada classe de espíritos, os *ywyrá'idja kuery*, é absolutamente análogo ao modo como as lideranças políticas Guarani se relacionam com alguns aliados não-indígenas, ou dito de outra forma: as lideranças políticas Guarani entendem as relações travadas com o mundo de humanos não-indígenas com o mesmo instrumental usado para entender a relação com o Outro oferecido pelas relações que os xamãs travam com outros planos do cosmos.

Faço agora uma apresentação sobre os *ywyrá'idja*, na literatura etnológica Guarani, e em outros povos Tupi.

A palavra *ywyrá'idja*, como disse anteriormente, faz parte do vocabulário religioso Guarani, composto por termos exclusivos com relação ao vocabulário cotidiano e usado na comunicação dos deuses, através dos xamãs, para proferir as *Ayvu porã*, as belas palavras.

A palavra é formada por *ywyrá* + 'i + *dja*. *Ywyrá*, em Guarani é a palavra usada para se

referir à árvore. *Dooley* no *Léxico Guarani*, assim explica a significação de *ywyrá*, formada por *ywy*, “terra” e *ra* “sufixo que indica futuro simples”: “**yvyra (-'yvyra) nome**. 1. Madeira. 2. Árvore. (□Derivação: **yvyraã** [lit., ‘futura terra’] possivelmente, porque árvore caída vira terra)” (2006: 204)⁸⁷. O sufixo *-i* que vem após *ywyrá* é uma partícula que indica diminutivo. Assim, *ywyrá'i* tem como significado vara, bastão, lança. E *-dja* significa “dono”, “senhor”. Literalmente podemos traduzir *ywyrá'idja* por “dono da madeira pequena”, ou como um de meus interlocutores disse, divertindo-se como é de costume com as traduções literais e as ambigüidades que as traduções trazem, “dono do pauzinho”. “Portador do Bastão Insígnia” é a tradução que *Cadogan* (1997 [1959]) dá ao termo, tradução que *P. Clastres* e *H. Clastres* usariam posteriormente. Vejamos então o que é este “bastão” e o que o seu “dono” faz.

Nimuendaju, que escreveu a primeira etnografia “moderna” sobre os Guarani, em diversas passagens de seu texto se refere ao *ywyrá'i* e ao *ywyrá'idja*. O autor chama *yvyraã*⁸⁸ bastões fincados no chão da casa de reza que servem de apoio para as velas que são acesas durante os rituais noturnos dos “*Apapokuva Guarani*”. Na descrição da casa de reza *Nimuendaju* parece querer salientar que não são simples suportes de velas: “dispostos a sua direita e esquerda estão alguns bastões alinhados na direção norte-sul, com cerca de 1 m de comprimento e grossura de 2-3 dedos, descascados em sua metade superior, sustentando velas nas extremidades (*yvyraã*)” (1987: 31).

No mesmo sentido de sustentação, *Nimuendaju* coloca a descrição das “lendas de criação do mundo”, no caso “deste” mundo, quando o Deus Maior Guarani criou o mundo, ele primeiro criou uma escora para a terra (*yvy-itá*: pedra para sustentar a terra) e por cima dela colocou uma cruz de madeira, denominada *yvyrá joaçá* (literalmente madeira cruzada) (: 67).

⁸⁷ No *Dicionário Wayampí*, língua da família tupi-guarani, organizado por *Roberta Olson* (1978), *ywyrá* também tem a tradução de árvore. Entre os *Asurini do Xingu*, da mesma família linguística, *ywyrá* é traduzido por “pau, vara”, segundo o dicionário de *Velda Nicholson* (1982).

⁸⁸ Grafo os termos em discussão como *ywyrá'i* e *ywyrá'idja*, seguindo a grafia que mais se aproxima da pronúncia em português. Quando comento os autores que se referiram aos termos, utilizo a forma de grafia que aparecem em seus textos.

Na transcrição que ele faz do mito de criação da terra: “Ñanderuvuçu oguerecó opotiáre cuaráy. Aépy oguerú **Yvyrá joaçá** recoopy, omoi ñanderováí coty, opyru iáno, oiñypyru ma yvy. Coãý **Yvyrá joaçá** recoypý opytá voí terí yvy ytáno”(: 135). E assim Nimuendaju traduz: “Ñanderuvuçu tinha o sol no seu peito. E ele trouxe a eterna **cruz de madeira**; colocou na direção do leste, pisou nela começou (a fazer) a terra. Hoje a eterna **cruz de madeira** permanece como escora da terra” (: 143) (meu grifo).

Sobre o “dono” do *yvyra*, o autor nos oferece duas grafias diferentes. A primeira é *yvyraijá*, referindo-se a um canto com melodia “acelerada e com forte marcação rítmica” (: 36), executados pelos xamãs para pessoas seriamente doentes, à beira da morte. A outra forma de grafar é *yvyrai já*, referindo-se a um ajudante do xamã escolhido para executar determinadas tarefas, que no caso descrito era de eliminar um *anguéry*, um espírito mau: “A eliminação propriamente dita do *anguéry* não é tarefa própria do pajé principal, recaindo sobre um ajudante especialmente designado por ele para tal (o *yvyrai já*), Joguyroquý encontrou as maiores dificuldades, pois ninguém queria assumir o perigoso encargo” (: 43).

No sentido de ajudante de um principal, também o autor, na descrição da lenda de criação do mundo, relata a criação de Tupã, um dos deuses do cosmos Guarani, e as visitas que faz a sua mãe, *Ñandecy* (literalmente “nossa mãe”): “Aégui Ñandecy omondó Tupã rupapy ramõ, Tupã ouí. Omboyurú apycápy mbaémõey, **yvyraijá** mocõi ouí apycá remberé” (: 141), que é assim traduzido: “E *Ñandecy* chama por Tupã no seu leito e Tupã vem. Empossado como chefe supremo no seu *apycá* [banco transformado em canoa], ele vem com dois **criados** nos bordos do *apycá*” (: 150). Tal é o comentário que Nimuendaju faz sobre essa parte do mito de criação da Terra, em que a mãe de Tupã o chama:

“Tão logo ele recebe a mensagem de *Ñandecy*, vira o seu assento, senta-se dentro da cavidade, seus dois *yvyrai já* – auxiliares comparáveis aos carregadores de tacape dos antigos chefes Guarani – tomam posição nas bordas do apicá, e seguem viagem tropejando pelo céu em direção ao leste. Com isto o batoque labial amarelo-claro se move, provocando o raio. Chegando à morada de *Ñandecy*, no Oriente, **Tupã** rodeia

a casa no seu **apicá**; apeia diante da mãe e conversa com ela. [...] Os **yvyrai já** de **Tupã** surgem às vezes na forma do pássaro que os brasileiros chamam de 'tesoura' e os Guarani de **tape**; ele se assemelha a uma andorinha gigante, e executa suas elegantes acrobacias voadoras preferencialmente quando ameaça tempestade. Segundo a opinião dos Guarani, ele traz nuvens de chuva, e para obter tal benefício, inestimável para o agricultor, os pajés Apapocúva costumam colocar as longas penas caudais deste pássaro no centro de seus diademas de pena, no meio da testa” (: 56).

Neste trecho Nimuendaju nos oferece duas explicações sobre os *ywyra'idja*: carregadores de bordunas dos antigos chefes Guarani⁸⁹ e remadores da canoa de Tupã em suas viagens entre os extremos leste e oeste do firmamento, movimento responsável pelos raios e pelas chuvas.

No trabalho de Schaden (1974 [1954]) intitulado “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”, o autor ao descrever os “Estados de Crise na Vida Guarani” (: 79), analisa os encantamentos sexuais a que estão expostos os Guarani, o *odjepotá*, principalmente em fases críticas da vida de uma pessoa, como a gravidez, o nascimento de um filho, a infância e os ritos de passagem para o mundo adulto, quando os indígenas devem observar certas restrições de alimentos e de atividades. Estas restrições tentam afastar o contato com os *-dja*, os donos de certas “coisas” e animais que podem provocar o *odjepotá*. Assim ele cita o espírito da terra, *yvydja*, o espírito das árvores, *yvyradja*, o espírito das pedras, *itadja* e o espírito da água, *yjdja*. E também, com significados muito próximos ao que Nimuendaju mostra, Schaden descreve o termo polissêmico *ywyra'idja*.

Ao descrever os objetos rituais que compõem a casa de rezas, Schaden fala da cruz, do bastão de ritmo (*takuá*) usado pelas mulheres, do banquinho e do altar, o *yvyrá* (: 45).

Em Schaden, a descrição dada sobre o que o termo *yvyraidjá* denomina é muito semelhante ao que apresentei sobre Nimuendaju. Entre os Kaiová, os *yvyraidjá* têm o papel de auxiliares do xamã nas cerimônias de perfuração de lábio, sendo que quem executa a perfuração é o auxiliar, o xamã apenas dá as ordens (: 91-92). A idéia de *ywyra'idja* como um

⁸⁹ Sobre a função na guerra dos *ywyra'idja*, Montardo (2002), citando a pesquisa de Menezes Bastos (1990), afirma o seguinte: “Entre os *Kamayurá* este termo é utilizado para falar do arqueiro, que é um batedor” (: 206).

espírito auxiliar do xamã é afirmada em vários momentos (p. ex. pp 23, 114, 145, 149), assim como a idéia de serem também espíritos auxiliares das divindades (p. ex. pp 169, 170). No entanto, em breves partes de seu trabalho ele dá também sugestões sobre a relação que os espíritos auxiliares, *ywyra'idja*, têm com os seus protegidos e quais são as suas ações que interferem aqui neste mundo. Ao descrever a relação que os parentes têm com os mortos, ele afirma:

“As relações que a parte divina da alma do defunto mantém com os companheiros sobreviventes são análogas às que ligam os espíritos protetores (*yvyraidjá*) aos seus protegidos. Aparece em sonho aos membros da família, traz-lhe rezas, dá-lhes bons conselhos e até, como vimos há pouco, lhes pode entregar crianças que deverão nascer ou renascer no seio da família.” (: 114)

No entanto, o autor afirma que existe uma contrapartida nessa relação, que deve ser observada pelo auxiliado: “Se o rezador a quem o espírito auxiliar comunicou a reza ou canção mágico medicinal não vive de acordo com as prescrições a elas ligadas, ele mesmo se torna causador de sua morte” (: 129)

Sobre a ação dos espíritos auxiliares, Schaden descreve um ritual de cura que conta com estes espíritos: “No processo de tirar a reza má, o *ñanderu* [xamã] é auxiliado pelo *yvyraidjá*; as mulheres batem o *takuápú*; o *ñanderu* dá apenas a ordem para retirar a reza; então os espíritos dos *yvyraidjá* pegam o espírito ruim e mandam-no para o lado de onde veio” (: 149).

León Cadogan, no livro “*Ayvu Rapyta*”, em que transcreve, traduz e comenta “Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá”, oferece interpretações sobre a idéia subjacente ao uso do termo *yvyra'i* e *yvyra'ija*. Também para este autor, *yvyra'i* é um objeto ritual, e *yvyra'ija* um ajudante do xamã.

A varinha, *yvyra'i*, é apresentada como um símbolo de poder do Deus maior Guarani,

pois foi dela que se brotou a bruma que deu origem ao universo⁹⁰:

“Yvyra'i. Vara insignia, emblema del poder de Ñande ru, y también emblema de poder de los dirigentes (yvyra'ija, alguacil, hombre que goza de ciertos privilegios, Montoya, Tesoro: 169v.). em la extremidad de la *yvyra'i* de Ñande Ru aparecerán las llamas y la neblina de las que será engendrado el universo (cap. III). Ha dado origen, em el vocabulario religioso, a la palabra: *yvyra'i Kãnga*, huesos del que porta la vara-insignia; esto es, el esqueleto humano, el cuerpo humano (cap. V)” (: 30)

Um dado importante que Cadogan traz neste trecho é a idéia de *yvyra'i* ser ligado ao esqueleto humano, a parte divina do corpo físico da Pessoa Guarani⁹¹. Assim, *yvyra'i kãnga* é o esqueleto dos homens, e *takuaryva'i kãnga* o esqueleto das mulheres, referindo-se a dois objetos rituais Guarani: o bastão ritual masculino e a taquara (*takuapu*) tocada pelas mulheres na casa de reza (: 94). Em outro comentário, o autor dá como sinônimo de *yvyra'i* o *popygua*, também um objeto ritual composto por duas pequenas varas de madeira, de aproximadamente 30 cm, que é empunhado pelos xamãs principais durante os rituais de canto e dança na casa de rezas. Ele funciona como um instrumento musical⁹² quando suas partes são chocadas uma contra a outra. O tamanho dos *popygua* variam conforme o grau de prestígio do seu portador, podendo ser tão grande quanto uma bengala no caso dos xamãs mais idosos, ou ter 30 cm, no caso dos aprendizes de xamã. Nesse último caso o *popygua* pode ser usado como instrumento de ataque na dança do *xondaro* (Mello, 2006; Montardo, 2002).

Em outros povos de língua Tupi, encontramos também situações similares em que os

⁹⁰ Aqui a relação que os Guarani fazem entre a fumaça do cachimbo e a bruma “divina” fica mais clara, lembrando que a fumaça é uma cópia imperfeita dessa bruma, como afirmou H. Clastres (1978). Pierre Clastres (1990), fazendo exegeses de cantos Guarani afirma: “a bruma é companheira da chama, assim como a fumaça do cachimbo é companheira do tabaco consumido. A bruma de Jakaira reúne em si a substância divina do humano, as Belas Palavras. A bruma dos sacerdotes e dos profetas (a fumaça de seu cachimbo) permite-lhe ter acesso à bruma originária, faz com que ouçam os deuses” (: 41).

⁹¹ H. Castres (1978), no final de seu livro “Terra sem Mal”, transcreve dois textos Guarani que foram recolhidos e traduzidos por Pierre Clastres e León Cadógan em 1965, e utiliza a seguinte expressão: “os ossos do bastão-insignia, os ossos da taquara” (: 117), referindo-se aos esqueletos do homem e da mulher respectivamente. A autora, em outra parte de seu livro refere-se ao *yvyra'i* como bastões que os homens usam durante as danças rituais (: 86).

⁹² Montardo (2002) assim explica o *popygua* usado como instrumento: “O *popygua* também é designado por *yvyra'i*; trata-se de um idiofone de percussão do tipo clave...” (: 179).

xamãs têm seus ajudantes humanos e não-humanos.

Regina Müller (1984/1985) ao descrever um rito terapêutico entre os Asurini do Xingu, povo de língua da família tupi-guarani, relata o uso de um objeto que ela chama *ywara*⁹³, usado na comunicação do xamã Asurini com o mundo sobrenatural, para que estes o ajudem na cura de um paciente:

“rito terapêutico combinado com a dança e o canto, durante os quais o xamã traz do *ywara* os elementos rituais que transmitem algo dos sobrenaturais aos pacientes (*ywara* é um objeto ritual (dois troncos de madeira amarrados entre si), colocado na *tukaia*, cabana de folhas de palmeira ou sob uma 'gaiola', o *dzawará iká*, de acordo com o sobrenatural em questão, o qual é 'atraído' para estas armadilhas. Através do *ywara* se dá o contato físico entre o xamã e os seres sobrenaturais; nele são pendurados os charutos e demais elementos rituais usados como canais entre sobrenatural, xamã e paciente)” (: 103)

Müller também relata a existência de “espíritos guardiães”, que são seres que entram em contato com o xamã em rituais de cura, e que são invocados através do canto e da dança, e mediam a relação deste com uma classe maior de seres que ajudam-nos nestes rituais. E como os Guarani, os xamãs principais, *paiés*, também contam com *paiés* auxiliares nos rituais de cura.

Elizabeth T. Lins, analisa as técnicas de cura dos *payés* Kaiabi e descreve certos espíritos auxiliares nos rituais em que o xamã entra em contato com o mundo sobrenatural, com objetivo de tirar do corpo do doente a doença lá introduzida por outros espíritos. Além disso, estão presentes ajudantes humanos nos rituais de cura:

“A expressão do *payé* fica transtornada, ele cambaleia, ergue os olhos para cima, esfregando a própria cabeça, como se visse algo assustador. Nesse estágio ele já vê os *mamaés* [responsáveis por provocar a doença] que rondam a rede e os espíritos auxiliares que chama para ajudá-lo. Os parentes do doente, por sua vez, prestam assistência aos seus trabalhos, preparando seu cigarro e executando suas recomendações [...] [após a expulsão da doença] Os *payés* apoiam-se em alguém, porque estão tão inclinados que mal podem andar...” (1984-85: 133).

O poder dos xamãs Waiãpi, *ipajé*, segundo Gallois (1984-85), depende diretamente

⁹³ Tudo me leva a crer que o termo aí grafado como “ywara” é o mesmo termo que Velda Nicholson (1982) grafa “ywyra”, “madeira”, pois Müller o descreve como “dois troncos de madeira amarrados entre si” (1984/1985: 103).

dos espíritos “donos” (-*ijar*) dos animais com quem ele está associado, podendo ser maior ou menor em função de qual animal e de como ocorreu essa associação, ou seja, se todas as prescrições foram cumpridas durante o período de iniciação no xamanismo. Segundo Gallois, o xamã Waiãpi:

“Através de suas técnicas e sobretudo de seus cantos, estabelece comunicação com determinadas entidades. Pede ajuda aos espíritos para curar os doentes, ou ainda interfere – com rituais propiciatórios, nos quais se comunica com os -*ijar* [donos] – nos desequilíbrios da fauna. O pajé encontra aliados – sob forma de espíritos a ele associados – tanto no mundo vegetal, animal ou inerte. As classes de espíritos associados ao pajé waiãpi correspondem praticamente às classe de -*ijar* enumeradas acima e às suas respectivas criaturas” (1984-85: 190).

Em etnografias mais recentes sobre os Guaraní encontramos explicações muito semelhantes às oferecidas pelos clássicos, afirmando serem os *ywyrá'idja* auxiliares humanos ou não-humanos do xamã, e também, como afirmou Nimuendaju, um tipo de dança com forte marcação rítmica. Montardo (2002), Oliveira (2004) e Mello (2006), por exemplo, citam este termo dando as mesmas explicações. Esta última, no entanto, descreve e analisa as formas de relação que os xamãs estabelecem com os *ywyrá'idja* não-humanos.

Segundo Mello são os deuses protetores dos humanos, os *Nhanderukuery* – literalmente nossos pais – parentes cosmológicos dos xamãs, que enviam para estes os espíritos auxiliares *ywyrá'idja*. Estes auxiliares são parentes dos xamãs, e o que indica isso é que as pessoas que têm um *ywyrá'idja* recebem acréscimos em seu nome, explicitando esse parentesco (: 222).

A autora assim explica a relação que um xamã tem com seu espírito auxiliar:

“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'e* que todos os seres humanos (e alguns outros seres) têm, contudo, possui uma racionalidade independente, e em algumas circunstâncias, um corpo independente” (: 220)

Estes espíritos, continua Mello, podem aparecer tomar a forma de animais ou mesmo não tomar nenhuma forma. A sua presença é constante na vida de um xamã, que está sempre recebendo conselhos e também sendo observado por seu *ywyra'idja*, que inclusive pode abandoná-lo se não aprovar determinadas atitudes sociais do xamã (: 226).

A interação pessoal com o *ywyra'idja* acontece principalmente em sonhos e em situações rituais. O auxílio que o *ywyra'idja* oferece para o xamã parece ser recíproco, pois Mello dá a entender que espíritos auxiliares também têm inimigos de quem precisam se defender, contando com seus aliados, inclusive dos humanos:

“Como todos os seres que caminham por este mundo *yvy vai*, 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” (: 223)

Na descrição de Mello o que é interessante salientar para o presente trabalho é o fato de que o *ywyra'idja* é uma presença necessária para o sucesso da formação xamânica de uma pessoa, e também que a forma da relação estabelecida entre os dois elementos é a de amizade, mais importante inclusive que a relação de parentesco. Afirmo isso com base no que Mello afirma sobre o termo *iru*: “*Iru* é o termo usado para designar um amigo íntimo, um companheiro contumaz, par, dupla. É usado também para cônjuges, namorados ou amantes. Ou ainda para irmã/os ou cunhada/os muito ligados. Indica afetividade, sinergia, cumplicidade” (: 222). Parece que nesse caso a relação de amizade é mais significativa do que as relações de parentesco consangüíneo ou por afinidade. Adiante discuto as implicações dessa afirmação, antecipando que farei isso inspirado por um texto recente de Santos-Granero (2007) no qual discute justamente a amizade como uma alternativa à socialidade baseada no parentesco consangüíneo ou por afinidade.

Gostaria de discutir mais uma questão antes de finalizar esse capítulo: o porquê da

denominação “dono do pauzinho” para os auxiliares dos seres humanos aqui nesta terra. Como vimos, Cadogan faz a ligação entre o “pauzinho”, *ywyra'i* com os ossos humanos, o esqueleto. Coloquei acima que o esqueleto é a parte do corpo que na divisão da Pessoa Guarani está ligada ao divino, ao imperecível: mesmo se a pessoa passa pela prova da morte os seus ossos vão, junto com a parte divina da alma, para o seu plano cósmico de origem. Uma situação que vivi em campo ajudou-me a ligar o *ywyra'i* ao esqueleto humano e ao auxílio que os parentes/amigos – *iru* – dos Guarani dão ao humanos. Descrevo-a.

Certa manhã, mais exatamente no dia 22 de julho de 2006, estava na casa de Leonardo Werá Tupã, meu anfitrião na aldeia. Estávamos escutando um dos CD's de música Guarani⁹⁴, que tinha os seguintes versos:

ERO TORI, ERO TORI TORI
ERO TORI, ERO TORI TORI
ERO TORI, ERO TORI

ERO TORI, ERO TORI TORI
ERO TORI, ERO TORI TORI
ERO TORI, ERO TORI

ERO TAKUA, ERO TAKUA TAKUA
ERO TAKUA, ERO TAKUA TAKUA
ERO TAKUA, ERO TAKUA

Perguntei a ele o que significavam aqueles versos, e ele me respondeu: “Traga a felicidade, traga a eternidade...”. “Devo deduzir – disse eu – que *Tori*, em Guarani significa 'felicidade' e *takua* 'eternidade'”. Ele respondeu que não, explicando que a linguagem religiosa Guarani é poética, e que algumas coisas que são ditas, querem dizer outras, e então me contou a seguinte história para explicar porque tinha traduzido *takua* por “eternidade”⁹⁵:

⁹⁴ Era o Cd “Ñande Arandu Pyguá – Memória Viva Guarani”, gravado com músicas de dez aldeias Guarani do estado de São Paulo e Rio de Janeiro.

⁹⁵ Não consegui saber a tradução de *tori*. *Takua*, literalmente, significa “taquara”, “bambu”.

"Era uma vez um menino que não foi muito bom quando era jovem, mas isso acontecia por causa de sua família. Ele cresceu e virou um homem muito bom, se redimiou. Um dia ele ficou muito doente. As pessoas da aldeia, que gostavam muito dele, rezaram muito, mas mesmo assim ele morreu. E depois que ele morreu as pessoas continuaram rezando. Tupã então desceu do céu para ressuscitá-lo e levá-lo para o paraíso. Quando desenterraram seu corpo, sua carne já tinha começado a apodrecer. Sua perna tinha um osso faltando [Leonardo não soube falar se ele já tinha um problema antes de morrer ou se no tempo em que ficou morto ele perdeu o osso da perna]. Então Tupã fez uma prótese de taquara para o lugar do osso, colocou no lugar e subiu para o céu com o recém-ressuscitado, para a terra sem mal" (Leonardo Werá Tupã, aldeia Morro dos Cavalos, julho de 2006).

Não era possível entrar no céu, entrar na "Terra sem Mal" com a parte divina do corpo, o esqueleto, deteriorado. Uma divindade, no caso aqui Tupã⁹⁶, vem e implanta uma prótese (e foi exatamente essa palavra que ele usou) de taquara. Restaurado o corpo, eles partem para o "Paraíso". Daí taquara significar eternidade nos versos acima. A "pequena madeira", o "pauzinho" introduz a idéia de que só é possível ir além da condição social do homem aqui nesta Terra com alguma ajuda. E o *ywyrá'idja*, o "dono do pauzinho", é capaz de ajudar os homens nessa empreitada de superar a posição ambígua da Pessoa Guarani de estar entre a natureza e a sobrenatureza.

⁹⁶ É interessante ressaltar que todas as histórias que Leonardo contou-me que envolviam divindades tinham seus principais personagens ligados diretamente à Tupã, chefe de um dos reinos celestes. E Leonardo justamente carrega seu nome, Werá Tupã.



Preparando-se para o dia do índio



Enfeitado para receber estudantes no dia do índio



Apresentação do Coral da Aldeia de Massiambu



**Leonardo discursando na
Assembléia Legislativa de
Santa Catarina em
Audiência Pública sobre
criminalização
de movimentos sociais**

**Leonardo olha pela
janela durante
execução do Hino
Nacional na abertura
de Audiência Pública
sobre a construção
de uma linha de
transmissão de energia
pela Eletrosul**



**Leonardo em mesa
redonda sobre
cotas para indígenas
na UFSC**



CAPÍTULO 3 – LIDERANÇAS POLÍTICAS E SEUS ASSESSORES

Depois de apresentar a cosmologia Guarani e as relações que eles estabelecem com seres de distintos planos cósmicos, tento aqui articular essa discussão com uma reflexão a respeito das relações estabelecidas com não indígenas, com especial atenção para aquelas entre as lideranças e os diferentes tipos de “auxiliares políticos” ligados aos Guarani. No capítulo anterior, utilizei de forma abundante as referências bibliográficas que apontei no início deste trabalho como responsáveis por estabelecer certas linhas de análise que há apenas poucos anos começaram a se alargar. Refiro-me aqui à inclusão de temas como organização social e política na literatura sobre os Guarani, que antes privilegiava especialmente discussões relativas à questões como religião e cosmologia com base em etnografias realizadas na primeira metade do século XX, tais como os trabalhos de Nimunendaju, Schaden, Cadogan, P. Clastres e H. Clastres⁹⁷.

Minha proposta neste capítulo, portanto, é comparar a atuação da liderança política da aldeia Morro dos Cavalos com a atuação do xamã, ambos mediando a relação com seres de outras realidades. Como vimos, o xamã é o mediador da relação entre os *Mbyá*, humanos de verdade, e os espíritos protetores ou daninhos; já a liderança política, de maneira análoga, articula as aldeias e suas demandas políticas com pessoas e instituições que detêm um certo capital político e cultural que pode ser usado para alcançar, de forma direta ou indireta, estas demandas.

Meu principal argumento é de que as lideranças políticas se relacionam com pessoas que os apóiam nas suas demandas como os xamãs se relacionam com seus *ywyrá'idja*. Para

⁹⁷ Entre esses, porém, havia autores, como Schaden (1974), que trataram da relação dos Guarani com a sociedade envolvente sob o ponto de vista das teorias de “aculturação indígena”.

demonstrar isso, primeiro descrevo os principais espaços físicos e situações em que acontecem as relações com não-indígenas, situando quem dentro da aldeia se empenha nessas relações e destacando aqueles que aqui chamo de lideranças políticas. Descrevo também como essas relações acontecem e quais são as demandas colocadas pelos Guarani. Em seguida, caracterizo os não-indígenas com relação ao espaço que ocupam no cosmos Guarani.

A descrição que faço a seguir está muito centrada nas atividades para as quais eu era chamado a participar, principalmente aquelas que envolviam relações com instituições não-indígenas⁹⁸. A idéia de tratar dos auxiliares das lideranças políticas surgiu justamente da tentativa de compreender qual era a relação que eu estava estabelecendo com meus interlocutores em meu trabalho de campo. Não foram poucas as vezes em que eu era chamado para ajudá-los nessas relações, o que eu fazia sempre de muito bom grado, tanto tentando mostrar que eles poderiam confiar em mim como interlocutor comprometido com as suas demandas políticas, como querendo dar minha contrapartida na relação pesquisador/pesquisado, partindo do ponto de vista de que eu tinha que dar algo em troca pelo acolhimento que recebi na aldeia.

Como é recorrente a presença de pesquisadores e outros não-indígenas desenvolvendo projetos na aldeia, creio que os indígenas incorporaram o discurso de exigir uma contrapartida dessas pessoas/instituições para aceitá-los. Porém, minha experiência mostrou que a relação estabelecida ali, no cotidiano, não foi de cobrança direta pelo trabalho que eu estava fazendo, mas sim baseada na confiança e na afetividade. Não nego, porém, que em certa medida também existia uma relação de “utilidade” em minha presença na aldeia, mas, volto a dizer, esta não implicava na necessidade de uma contrapartida na relação da maneira que eu imaginava.

⁹⁸ Atividades que diziam respeito às relações estabelecidas com não-indígenas.

Os espaços de contato

A escola

Na entrada da aldeia se encontra a escola, que é mantida pela Secretaria Estadual de Educação de Santa Catarina, mas, durante o período que estive em campo, era coordenada por dois indígenas: Leonardo Werá Tupã e Agustinho Moreira. Por estar situada nas margens da BR-101, a aldeia recebe visitantes e curiosos de todos os tipos. Neste contexto, podemos pensar na escola como um espaço relativamente neutro, devido ao fato de ser coordenada por não indígenas e ser mantida com recursos estatais, o que implica num certo grau de “controle” não-indígena. A neutralidade e ambigüidade desse espaço faz com que seja nele que as relações com os não-indígenas com quem não se tem intimidade sejam travadas.

Entre estas relações, podemos destacar aquelas com os próprios funcionários da Secretaria de Educação, que por vezes vão até ali para “checar” se tudo está correndo bem e também para tratar de assuntos burocráticos referentes ao funcionamento da escola, como a matrícula dos alunos, o recebimento da merenda e a contratação de novos professores e funcionários.

Os professores que dão aulas de 1ª à 4ª série são indígenas, indicados pela comunidade, com a condição de que preencham os requisitos exigidos pelo Estado. Naquele momento, o principal requisito era estar cursando o Magistério Indígena oferecido pela própria Secretaria. Os assuntos corriqueiros eram decididos pelos coordenadores e pelos professores. Principalmente assuntos relacionados à contratação de professores e funcionários eram decididos em reuniões da comunidade indígena. Com relação a estas decisões, tudo indica que o cacique tem uma grande influência, pois os únicos dois cargos que não exigem estes requisitos eram ocupados por seus parentes: a cozinheira da escola, sua filha Cláudia

Benites; e o marido dela, Agustinho, que era um dos coordenadores.

Assim que eu cheguei na aldeia, em fevereiro de 2006, Leonardo, que acabara de assumir o papel de coordenador da escola, convidou-me para uma reunião em que ele queria discutir o funcionamento da escola e definir como seria seu trabalho de coordenação. Nessa reunião, que contou com os três professores, com Agustinho e também com o Nuno⁹⁹, uma situação, que viria a se repetir em diversas ocasiões, mostrou-me um pouco a dinâmica das tomadas de decisões que envolvem relações com instituições não indígenas e que têm impacto no conjunto das pessoas da aldeia. Leonardo inicialmente queria saber como era o funcionamento de uma escola não-indígena, para poder coordenar bem as atividades da escola. Porém, durante a reunião, a discussão ocorreu no sentido de que a organização da escola dependeria dos objetivos de se ter uma escola na aldeia. Leonardo resumiu esses objetivos da seguinte maneira: “a escola na aldeia serve para conhecer a cultura dos *juruá*, para melhor lidar com eles. Assim como os *juruá* têm aulas de inglês”. Continuando o raciocínio, Leonardo completou: “a escola tem que ser organizada do jeito guarani; as decisões são tomadas pelo conselho da escola, que é a comunidade, e colocadas em prática pelo coordenador”. Ficou decidido, então, que seria feita uma reunião com toda a comunidade para decidir como a escola seria gerida. Esta reunião, porém, não foi feita, já que as exigências da Secretaria da Educação para o funcionamento da escola lhes tomaram todo o tempo.

Para várias das demandas colocadas pelos Guarani, eu era sempre convidado a ajudar, sendo que muitas vezes acabava realizando praticamente sozinho tarefas como preencher

⁹⁹ Orivaldo Nunes Júnior, ou Nuno como prefere ser chamado, é ex-professor de informática da aldeia. É formado em filosofia pela UFSC e recentemente ingressou no mestrado em educação na mesma instituição. Trabalhou com aldeias Guarani durante sua graduação em projetos desenvolvidos pelo Museu Universitário, e desde 2005, quando começou a dar aulas de informática na escola, reside na aldeia, na casa de Leonardo Werá Tupã, onde também residi durante o período em que estive em campo. Atualmente, continua morando na aldeia e desenvolve trabalhos de assessoria junto às lideranças indígenas Guarani do litoral de Santa Catarina. Foi um importante interlocutor no meu trabalho, contribuindo para o desenvolvimento das idéias que apresento aqui.

questionários, fazer e preencher fichas de matrícula dos alunos, digitar ofícios e requisições endereçadas a Secretaria de Educação, dentre outras. Todas essas demandas exigiam um bom conhecimento na escrita do português, e principalmente agilidade no escrever.

Faço coro aqui a uma análise do professor Adão Antunes sobre a presença da escola na aldeia: quando questionado sobre a utilidade da escola, ele respondeu que atualmente a escola servia para trazer renda para os moradores da aldeia. Ele argumentou que se o objetivo fosse realmente ensinar o conteúdo programático de um currículo não-indígena a escola era ruim porque o ensino era fraco, e se fosse ensinar um conteúdo que fosse de interesse da aldeia, a escola seria muito diferente do que é hoje, sem salas de aula, sem obrigação de presença dos alunos, etc. É claro que a questão não é tão simples, mesmo porque a escola na aldeia é uma demanda dos próprios indígenas, mas falta, de fato, a aplicação por parte da Secretaria de Educação de uma “educação escolar indígena diferenciada”, já que isso é um direito, garantido constitucionalmente.

Na visão dos professores da escola, não basta contratar moradores da aldeia para dar aula e abrir espaço para o ensino da língua Guarani, pois as tentativas de mudanças mais profundas na organização da escola e também no conteúdo, como não ter salas de aula nem divisão por séries, sempre esbarram no “sistema”, uma espécie de entidade metafísica que impede qualquer desvio do padrão de organização da Secretaria de Educação¹⁰⁰. Pelo que entendi os Guarani ainda não tem um projeto bem definido para a escola indígena, mas também, com razão, não querem abrir mão de sua presença na aldeia.

¹⁰⁰ O termo “sistema”, segundo meus interlocutores, é usado como argumento de autoridade técnica para não permitir mudanças como a contratação de professores que não preenchem os requisitos estipulados pela Secretaria de Educação, ou a modificação profunda no currículo da escola, que segue basicamente o de uma escola não-indígena com exceção do ensino da língua Guarani.

A “Associação Indígena Mbyá-Guarani”

Não sei muito bem qual foi a história da criação da “Associação Indígena Mbyá-Guarani”, que existe na aldeia. Sei que, com o auxílio de Nuno, ela foi regularizada no ano de 2005, para que sua “pessoa jurídica” pudesse ser usada para concorrer em editais públicos de financiamento de projetos. Quando iniciei meu trabalho de campo, a Associação tinha acabado de ser contemplada com recursos para desenvolvimento de um projeto na área de saúde, financiado pela Fundação Nacional de Saúde, FUNASA, através do Projeto Vigisus II¹⁰¹. As atividades descritas no projeto apresentado pela aldeia previam a construção de uma nova casa de rezas, uma casa de parto, uma casa para guardar as ferramentas que viriam a ser compradas, a construção de uma horta medicinal e também plantio de cana e de banana. Além disso, estava prevista a aquisição de material áudio-visual para registro destas atividades.

Minha primeira atividade neste projeto da Associação foi fazer pesquisa sobre os equipamentos áudio-visuais, comprar uma filmadora e ensinar alguns moradores do Morro dos Cavalos a usá-la. A primeira das atividades do projeto foi a construção da nova casa de reza. O objetivo da câmera filmadora comprada era o de fazer um documentário sobre todo o processo dessa construção, desde a preparação do terreno, passando pela retirada do material na mata, até a construção propriamente dita.

A compra da câmera foi feita justamente no dia em que o trabalho de preparação do terreno começou. Nesse mesmo dia ensinei a algumas pessoas o manuseio da câmera e discutimos como seria feito o filme: o roteiro seria seguir os passos de construção da casa, e cada um dos passos seria filmado por um dos que estavam ali nessa oficina. Estavam

¹⁰¹ Segundo informações do site da Funasa (www.funasa.gov.br), o Projeto Vigisus II é uma das etapas de um projeto maior financiado pelo Banco Mundial em acordo com o Governo Brasileiro. O objetivo da referida etapa está descrito da seguinte forma: “realizar ações inovadoras de atenção à saúde indígena com intervenções estruturadas em Medicina Tradicional Indígena, Saúde Mental e a implantação do Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional (subcomponente II)” (http://www.funasa.gov.br/Web%20Funasa/vigisus/PJ_vigisus.htm).

presentes três filhos de Adão Antunes, que é professor da escola, e Adílio da Silva. Este último se tornou, durante todo o processo de produção do documentário, o maior responsável por sua realização. Ele também era o “engenheiro” da construção da casa de reza, e quem coordenava o trabalho de todas as pessoas envolvidas, que chegavam em alguns dias ao número de quarenta.

Eu não realizei as filmagens, porém acompanhei todas as incursões na mata para retirada do material de construção. Isso possibilitou que eu me aproximasse de muitas pessoas com as quais ainda não tinha tido contato dentro da aldeia. Outro fator que me permitiu ficar mais próximo de algumas pessoas, principalmente de Adílio, foi o fato de que Leonardo, juntamente com os professores da aldeia, estava em uma das etapas no curso de magistério durante todo o mês em que os trabalhos de construção da casa de rezas estavam sendo feitos. Digo isso porque quando Leonardo estava na aldeia eram constantes suas demandas por ajuda em suas tarefas, mesmo as mais simples, para as quais ele não precisava realmente de ajuda. Principalmente depois de sua volta do curso de magistério, quando estava ajudando Agustinho e Nuno a fazerem a prestação de contas da primeira parcela dos recursos do projeto Vigisus, percebi que Leonardo estava claramente tentando me manter a seu lado o máximo de tempo possível. Tratarei disso mais adiante.

Sobre os trabalhos da Associação, quero salientar apenas que a maioria dos trabalhos burocráticos, desde escrever o projeto até a prestação de contas, e também toda a interlocução com os responsáveis pelo Vigisus em Brasília, eram feitos por Nuno, que sempre cuidava de informar Agustinho a respeito desses trâmites e tentar envolvê-lo. Durante o período de construção da casa de reza, Nuno também estava fora da aldeia, fato que me aproximou mais de Agustinho. Todas as demandas da Associação que antes eram dirigidas para Nuno foram então dirigidas a mim.

Uma idéia interessante que surge no contexto de trabalhos da Associação é a de “projeto”. Depois que a Associação do Morro dos Cavalos aprovou o projeto Vigisus e em seguida foi contemplada pelo “Prêmio Culturas Indígenas”¹⁰², moradores de outras aldeias da região requisitaram a minha presença ou a de Nuno para podermos regularizar a situação de suas Associações ou mesmo criar uma. Todos os pedidos tinham o objetivo final de conseguirem uma “pessoa jurídica” para “fazerem projeto”. Diferente de outras demandas por recursos, os projetos dão maior autonomia de gestão do dinheiro. Esta autonomia gera uma idéia de “agência” frente a diversos projetos governamentais e não-governamentais que chegam já desenhados na aldeia, e muitas vezes não suprem as demandas reais dos indígenas em questão¹⁰³.

Não são poucos os projetos interessados em garantir a “auto-sustentabilidade” das aldeias, porém nenhum dos projetos elaborados para a aldeia por não-indígenas prevê, por exemplo, a compra de um carro ou outro meio de transporte. Desde H. Clastres (1978), diversos trabalhos trataram diretamente da mobilidade (deslocamento entre aldeias para visitas e migrações) dos Guarani (entre outros: Mello, 2001; Darella, 2004a e 2004b; Pissolato, 2004; Ciccarone, 2001 e 2004), e de fato os moradores da aldeia viajam muito¹⁰⁴ pelas aldeias da região e também para outros estados. Assim, um meio de transporte que pudesse ser usado sempre que quisessem, era uma corrente reivindicação dos moradores do Morro dos Cavalos, que tinham a intenção “fazer um projeto” para comprar um carro ou uma van¹⁰⁵.

¹⁰² O Prêmio Culturas Indígenas, promovido pelo Ministério da Cultura, premiou no ano de 2006 oitenta e cinco “iniciativas culturais” de comunidades indígenas com o valor de R\$15.000,00. No Morro dos Cavalos a “iniciativa” foi escrita pelo professor Adão, e dizia respeito a gravação, transcrição e tradução de histórias contadas em língua nativa.

¹⁰³ Por exemplo: projetos de agricultura que não contemplam a “agricultura tradicional” dificilmente dão certo, como coloquei no capítulo um.

¹⁰⁴ Durante o período que eu estava em campo Nuno comprou um carro, e praticamente todos os dias surgiam demandas para levar alguém em outra aldeia, ou mesmo pessoas de outras aldeias ligavam pedindo transporte. Muitas vezes preferiam pagar a mais pela gasolina do carro do que uma passagem de ônibus.

¹⁰⁵ Sahlins (1997), falando sobre o uso político da idéia de “cultura indígena”, afirma que a reivindicação de

A venda de artesanato

Uma das formas de renda da aldeia, além dos empregos na área de saúde e de educação, é a venda de artesanato. Esta é mais uma situação na qual os Guarani se relacionam com não-indígenas, sendo que existem três principais formas de venda.

A primeira delas é a venda de artesanato na frente da aldeia, a poucos metros da BR-101. Neste local, foi montada uma estrutura de madeira para apoiar o artesanato e as pessoas dividem o lugar. São principalmente as mulheres que cuidam da venda. A fabricação do artesanato é tarefa compartilhada por homens e mulheres, sendo que em geral são os homens quem fazem as miniaturas em madeira, e os arco-e-flecha e as mulheres cuidam dos colares, brincos e pulseiras. Já a cestaria é confeccionada por ambos.

Outra forma de vender artesanato é em eventos para os quais os indígenas são convidados, principalmente nas apresentações do coral; um outro exemplo desse tipo de eventos foi a “Feira de Economia Solidária”, ocorrida em 21 de maio de 2006 no Centro de Eventos em Florianópolis, que contou com a presença dos Guarani do Morro dos Cavalos, convidados pelo CIMI. Nesses eventos, aqueles que são designados para participar levam artesanato de várias pessoas da aldeia.

O artesanato também é vendido nas ruas de Florianópolis. Todos os dias é possível ver mulheres, normalmente com crianças, vendendo artesanato no calçadão do centro da cidade. Apesar de ser proibido o comércio de ambulantes nestes locais, os fiscais da prefeitura são orientados a permitir que indígenas ali exponham seus produtos. Além dos Guarani, muitos

reconhecimento das práticas culturais “tradicionalistas” feita pelos indígenas aos não-indígenas (no caso os “colonizadores”) não passa por um retorno das comunidades aos tempos pré-coloniais. Os indígenas não só querem manter os benefícios materiais e as inovações técnicas advindas da inserção em um sistema mundial de mercadorias e saberes como também querem ampliá-los, e termina com o seguinte comentário: “os Inuit não querem abrir mão de seus *snowmobiles* [trenós motorizados], nem os nativos de Fiji de seus motores de popa; mas querem utilizá-los para seus próprios fins, como, por exemplo, visitar os parentes. Eles querem englobar a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas” (: 132).

índios Kaingang vindos de diversas regiões da região sul ocupam o mesmo espaço. Os Kaingang tem uma estrutura maior, com mesas para expor os produtos e sempre tem uma grande quantidade de artesanato. Os Guarani, ao contrário, sempre expõem pequenas quantidades em panos estendidos no chão. Do Morro dos Cavalos algumas mulheres iam todos os dias para lá, e não era raro vê-las trazendo roupas e mantimentos que foram doados. Eu mesmo, quando passava no centro da cidade indo para ao Morro dos Cavalos, levei cestas básicas a pedido de algumas mulheres que moravam na aldeia e tinham dificuldade de carregá-las. Por vezes me detive para conversar com elas, e para ver como era ficar ali naquele espaço. Mesmo as que eu conhecia um pouco melhor dificilmente se engajavam em uma conversa, e muito menos conversavam com os que as questionavam sobre o artesanato: em português falavam apenas o preço e procuravam nem olhar para aqueles que por vezes se abaixavam para deixar alguma moeda no cestinho ali deixado para isso mesmo.

Esferas políticas

Existem outras situações em que relações são estabelecidas com não-indígenas que chamarei genericamente de “esfera política”. São reuniões em que são discutidas a implementação de ações ligadas ao Estado e que dizem respeito aos direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal. Entram nesta tipologia principalmente as discussões referentes à questão fundiária, à educação e à saúde.

São as lideranças políticas quem fazem a interlocução sobre esses assuntos. As lideranças, como afirmei no primeiro capítulo, em geral são jovens com bom domínio da língua portuguesa e que vêm de longa data se formando para exercer essa função. No Morro dos Cavalos, Leonardo Werá Tupã é a liderança política mais reconhecida, tanto dentro como

fora da aldeia. Ele é indicado pelo próprio cacique para participar de reuniões. Existe também um conjunto de não-indígenas que sempre convidam Leonardo para reuniões importantes. São instituições, como o CIMI e o Museu Universitário da UFSC, e também pessoas que fizeram algum trabalho com os Guarani, como antropólogos e jornalistas.

Por ter estabelecido laços com essas pessoas, Leonardo é chamado também para eventos que não são diretamente relativos a demandas políticas. Ele é convidado para falar sobre os Guarani em Universidades, participar de discussões acadêmicas sobre lingüística, falar em programas de televisão, e assim por diante.

Não vou me ater aqui em análises minuciosas sobre os discursos de Leonardo nesses eventos, destacarei apenas três características que vi serem recorrentes. Coloco em anexo¹⁰⁶ a transcrição de um discurso seu para ilustrar.

A primeira característica é a recorrência do tema da demarcação de Terras Indígenas em suas falas, grande demanda Guarani em todo o Brasil nos últimos anos. Leonardo se tornou um especialista nesse tema, sendo inclusive convidado para participar de discussões específicas sobre a demarcação de Terras Guarani em Brasília¹⁰⁷. Mesmo em situações em que o assunto não era especificamente Terras Indígenas, Leonardo referia-se ao tema como o problema primordial dos Guarani atualmente, como no trecho abaixo, que faz parte de uma fala sua numa mesa de discussão sobre cotas para indígenas na UFSC:

“Talvez, futuramente, o que nós queremos realmente é a Universidade Indígena, mas por enquanto a gente pode estar se contentando. Devagar a gente chega lá. Mas também eu estou começando a me preocupar com isso. A minha história começou cedo na questão do meu povo. Desde os 14 anos de idade eu comecei a sair para defender o meu povo. Mas nunca tinha pensado nesse sentido. Sempre pensei mais na questão de terra, que atualmente eu mais tenho dedicado é pela demarcação de terra” (UFSC, 19 de abril de 2006)

¹⁰⁶ Ver anexo I.

¹⁰⁷ Leonardo e seu irmão Maurício, que atualmente mora no Rio Grande do Sul fazem parte de uma comissão de índios organizada para tratar das questões fundiárias relativas aos Guarani das regiões sul e sudeste.

Em segundo lugar, destaco o uso corrente de figuras de linguagem nas falas de Leonardo que expunham alguma dimensão de sua cultura para os não-indígenas, principalmente quando ele tratava de religião. Dois exemplos me parecem bem ilustrativos. O primeiro, já citado no capítulo anterior, foi uma resposta a uma pergunta minha sobre os deuses que habitam as regiões do cosmo Guarani e que foi repetida em um encontro no qual ele foi sabatinado por estudantes de Ciências Sociais que visitavam a aldeia: “Tupã é *como se fosse o ministério da guerra, Karaí o ministério da Saúde e Yamandu o ministério de minas de energias*”. Outro exemplo é a explicação de Leonardo sobre a origem da alma divina, *nhe'e*, que compõe a Pessoa Guarani. Questionei-o sobre como os nomes em Guarani eram dados às pessoas, e ele respondeu que o nome indica de que reino a alma veio, da mesma forma como os móveis (mesas, cadeiras, armários) chegam na aldeia enviados por alguma instituição Estatal. Cada móvel vem com um número gravado, o número de tombamento, que indica se ele veio do Governo Federal, Estadual ou Municipal. E o nome das pessoas é mesma coisa, indica se ela foi enviada pelo reino de Tupã, de Karaí, de Nhamandu ou de Djakairá.

Vivendo uma realidade que tem de ser entendida articulando dois conjuntos de conceitos, Leonardo se utiliza de uma formalização que pode ser encontrada em outras esferas do arsenal categorizador Guarani. Refiro-me ao uso de figuras de linguagem, ou da linguagem poética utilizada pelos xamãs em seus discursos. Para os xamãs, a fumaça do tabaco é a “bruma mortal”, pois contrapõe-se à “bruma dos imortais”, que é fonte de vida e saber, nas palavras de H. Clastres (1978: 102). Para a liderança política, o deus *Karaí* é o ministério da Saúde, pois de seu reino originam-se as almas que têm potencialidades xamânicas. O conteúdo não é o mesmo, mas a operação sim. Vejamos: no caso do xamã, ele usa de elementos da realidade de um outro plano cósmico, a “bruma”, para se referir à fumaça do tabaco, realidade de seu plano cósmico. A liderança política usa um elemento do mundo dos

não-indígenas, a idéia de “ministério”, para se referir a um determinado plano cósmico, no caso o reino de *Karai*.

Os conteúdos dos filmes de ficção, que são muito assistidos na aldeia, também servem para o propósito de oferecer explicações sobre o cosmos Guarani. Um filme em especial chamou minha atenção, pois foi referido por mais de uma pessoa quando eu os questionava sobre a constituição do cosmos e seus habitantes. O filme, intitulado “Constantine”, narra a história do personagem principal que tem a capacidade de fazer incursões por mundos que são habitados por seres diabólicos. Esses mundos são muito semelhantes ao mundo que os seres humanos habitam, no entanto apresentam uma aparência geral de destruição e seus habitantes são potencialmente “predadores” dos humanos. Além disso, o personagem principal também é capaz de ver e enfrentar estes seres diabólicos, que vêm para o mundo dos humanos com intenção de fazer-lhes mal. Narrado dessa forma fica fácil fazer uma analogia com o cosmos Guarani e a atuação do xamã nele, viajando entre diferentes planos cósmicos e se relacionando com espíritos potencialmente causadores de mal aos Guarani.

Cito mais um exemplo: Leonardo ficou responsável por traduzir as letras de músicas que viriam no CD gravado pelo coral da aldeia, e me pediu ajuda, como fez algumas vezes quando tinha que traduzir para o português algum texto escrito em Guarani. Sua intenção era obter minha ajuda para escrever de forma que os *juruá kuery*, os não-indígenas, entendessem melhor. Para isso, ele me explicava o que determinada expressão significava em guarani e discutíamos uma melhor tradução, tentando manter um certo teor poético, como na letra em guarani. Leonardo traduziu da seguinte forma um trecho de uma das músicas: “Nós consagramos as crianças para vencer os obstáculos e atingir a terra sagrada”. Um termo me chamou a atenção: “obstáculos”, que é a tradução de *Yyguaxu*, literalmente “grande água”. Para atingir a “terra sagrada”, ou a “terra sem mal”, é preciso passar pela água grande, ou pelo

mar, afirmação já muito discutida na bibliografia etnográfica Guarani desde Nimuendaju (1987 [1914])¹⁰⁸, é como se fosse, Leonardo seguiu explicando, um rio que existe entre uma pessoa e seu objetivo, e nesse rio há uma ponte, e nessa ponte um pedágio, que seria o cumprimento de “todas as bondades que existem de fazer pelos outros, em todos os sentidos, pelas pessoas, pela natureza, por todo o ambiente em volta”, nas palavras de meu interlocutor.

A terceira característica recorrente nos discursos de Leonardo também pode ser encontrada nos discursos de lideranças políticas de outros povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul: trata-se de uma habilidade para entender o que os não-indígenas pensam sobre os indígenas, aquilo que se pode chamar de imaginário ocidental sobre os indígenas, e usar isso nos discursos para dar legitimidade às suas demandas. Bastos (1996), Conklin (1997) e Albert (2002) analisam o uso da idéia de natureza nos discursos indígenas e o encontro entre as demandas indígenas e o movimento ecologista, demonstrando como o imaginário ocidental que liga os povos indígenas a uma vida mais próxima a natureza é usado nesses discursos.

Leonardo recorrentemente tocava em dois temas em seus discursos que me parecem seguir o mesmo padrão analisado pelos autores acima citados. Um deles é exatamente sobre a natureza, presente em afirmações como a de que os indígenas respeitam mais a natureza dos que os não-indígenas, não desmatando, usando apenas o que necessitam para viver¹⁰⁹.

Em uma das primeiras vezes que fui para a aldeia, antes de iniciar meu trabalho de campo mais intensivo, estava conversando com Leonardo em sua casa quando ele me perguntou, descontextualizadamente, o que era “biodiversidade”, e por que esta palavra sempre é utilizada por não-indígenas. Expliquei-lhe que a palavra se referia a todos os seres

¹⁰⁸ Ruiz (2004) questiona a validade tradução literal de *yyguaxu* como mar. Para ela o termo, usado no vocabulário religioso Guarani, não deve ser tomado ao pé da letra, e sim como uma metáfora para o obstáculo existente entre os humanos e seu objetivo final: a Terra sem Mal.

¹⁰⁹ Afirmações como essa geralmente eram sucedidas por argumentos de que por isso mesmo as Terras Guarani deveriam ser demarcadas.

vivos da natureza, e que era muito citada por pessoas preocupadas em preservar o meio-ambiente. Dei, então, uma explicação simplificada de desequilíbrio ecológico, exemplificando com a história de uma árvore que é cortada, fato que traz conseqüências para uma população de pássaros que se alimentava de suas frutas. Ainda no meu exemplo, esses pássaros também controlavam uma população de insetos, que sem predadores passaram a atacar a monocultura de soja que foi plantada no lugar onde estava aquela árvore derrubada. Depois disso Leonardo falou sobre qual era a idéia que os Guarani tinham de natureza: “[n]os Guarani, as pessoas se tratam com respeito, pedem desculpa e agradecem. Com a natureza é igual. Na casa de reza falam com a natureza e pedem e agradecem quando vão tirar madeira”. Depois dessa nossa conversa, observei Leonardo usando o conceito de “biodiversidade” e a idéia de “ecologia” em seus discursos para platéias não-indígenas.

O outro tema presente no discurso de Leonardo, que segue o mesmo padrão de utilização do “imaginário ocidental” sobre os indígenas, decorre da suposta intimidade que os povos indígenas teriam com a natureza, presente em afirmações como a de que essa relação trouxe para os Guarani um “conhecimento ancestral” sobre plantas medicinais e alimentação, que aos poucos os não-indígenas estão descobrindo. Como já citei, era corrente Leonardo sempre exaltar os conhecimentos Guarani quando eu lhe dirigia perguntas.

“Nós Guarani, há muito tempo sabemos que a alimentação boa é sem óleo, sem açúcar. O que a ciência juruá [não-indígena] está buscando hoje, os guarani já tem. Muitas idéias que os brancos têm são roubadas, e por isso os mais velhos tem resistência em passar os conhecimentos” (Leonardo Werá Tupã, aldeia Morro dos Cavalos, 23 de junho de 2006).

Creio que esse imaginário indígena sobre o que é o imaginário ocidental sobre os indígenas (ou seja, o que os índios pensam que os brancos pensam dos índios) é reforçado, entre os Guarani de Santa Catarina com quem pude conviver, pela presença constante de pessoas ligadas ao universo da “Nova Era” e às chamadas terapias alternativas, que vão atrás

do conhecimento indígena, como estudantes de Biologia e de Naturologia¹¹⁰, não só no Morro dos Cavalos, mas em todas as aldeias da região. Foi, inclusive, formada uma turma de alunos do curso de Naturologia para receberem aulas de língua Guarani ministradas por Marco Antônio Oliveira da Silva, liderança política do Morro dos Cavalos. Além disso, durante o período que fiquei em campo, um aluno desse curso morou na aldeia Massiambu, que fica a 2 km do Morro do Cavalos, com objetivo de trocar experiências com os indígenas.

Lideranças Políticas e seus Auxiliares

Quando Leonardo estava me contando sobre sua história de vida, perguntei a ele como tinha se formado como uma liderança política depois de ter interrompido sua formação xamânica. Na narrativa de Leonardo, sua avó, que o havia iniciado no xamanismo, disse que depois de ter sua alma trocada (procedimento que também mudou seu nome) ele não seria mais um *karai opygua*, mas sim um líder político:

“Então quando perdi [minha alma] parece que eu fiquei desorientado. Mas aí minha vó sempre acompanhou e ela sempre falava pra mim não desistir, que era pra ter força e coragem, e o meu espírito então foi trocado e eu tive que tentar achar esse propósito que o novo espírito trouxe pra mim. E ela disse que eu era pra ser um líder, pra ter diálogo com o mundo não-indígena, pra defender meu povo, então esse era o propósito do novo espírito. E depois com o tempo então já comecei a sair, o próprio cacique me indicou pra ser representante da aldeia, pra representar fora. Com 16 anos. Não falava bem português. Eu comecei a falar o português com 13 anos de idade, antes, 12 anos, 10 anos, não falava nada. Eu não conseguia me comunicar. Só a partir de 13 anos de idade eu comecei a frequentar escola, aí então comecei a falar alguma coisa. E a partir dos 16 anos de idade eu comecei pelo menos a indicar algumas coisas. E assim de tanto participar de reuniões aprendi a

¹¹⁰ Curso de terapias alternativas oferecido pela UNISUL (Universidade do Sul de Santa Catarina), situada no município de Palhoça, a menos de 20 km da aldeia Morro dos Cavalos. No site da Universidade podemos ler o seguinte texto de apresentação: “O curso de Naturologia Aplicada é norteado pelas áreas humanas, biológicas e da saúde, propondo-se a uma atuação baseada em três pilares: Medicina Tradicional Chinesa, Medicina Tradicional Ayurveda e Medicina Tradicional Xamânica. O curso tem seus fundamentos voltados ao resgate do antigo e do verdadeiro sagrado de nossos atos, a experimentação das dimensões do tempo das quais o homem estava completamente esquecido, a vivenciar a ancestralidade das profundas raízes de nossa árvore da vida, reforçar o auto-conhecimento da pessoa, dos conteúdos do conhecimento biológico, do ser humano e do meio em que vive, garantindo dessa forma uma relação de verdadeira interação entre os envolvidos no processo com o meio ambiente” (<http://www.unisul.br/content/paginadoscursos/naturologiaaplicada/>, acessado em 23/11/2007).

falar português, foi uma experiência de contato mesmo. Aprendi através do contato mesmo” (Leonardo Werá Tupã, agosto de 2006).

O eixo central da narrativa de Leonardo sobre sua história de vida, como esse trecho exemplifica, foi a sua formação como liderança política, passando por um período de formação xamânica.¹¹¹ Podemos notar que ambos os períodos, divididos pelo evento da troca de sua alma, foram marcados pelo respeito que as pessoas da aldeia tinham por ele devido ao fato de sempre ter seguido as normas do sistema Guarani, ou *Nhanderekó* – nosso sistema.

Nas narrativas de Leonardo sobre sua formação como liderança política era recorrente a presença de não-indígenas que sempre o acompanharam, e lhe ensinaram sobre o *juruareko*, o sistema de vida não indígena. Minha experiência de convivência com ele mostrou-me como sua formação como liderança política está ligada diretamente à convivência com não-indígenas, aliados de suas demandas políticas. Já apresentei acima o caso de sua pergunta sobre o que era “biodiversidade” e sobre o motivo dele escutar falar muito sobre isso, e também o caso da tradução das letras música do Cd do coral da aldeia, em que ele sempre discutia comigo como seria a melhor forma de fazer os não-indígenas entenderem o texto que ele traduzia.

O esforço de compreensão da sociedade envolvente não-indígena que Leonardo empreende é constante, tanto na relação que estabelece com seus “assessores” quanto nos eventos e reuniões que participa. Um exemplo a respeito é o caso de uma mesa redonda para a qual ele foi convidado cujo tema era a criação de cotas para ingresso de indígenas na UFSC. Nesta ocasião, discutimos pelo menos durante três dias sobre o funcionamento do sistema de ensino não-indígena, e o papel da Universidade nele. Em sua conclusão final Leonardo foi cauteloso na avaliação sobre a presença dos Guarani no ensino superior:

¹¹¹ O trecho da história de vida de Leonardo que narra sua saída do mundo da religião e sua entrada no mundo da política segue uma estrutura de estrita de um rito de passagem: separação, quando perde sua alma; afastamento, quando está sem alma; e reintegração, quando recebe sua alma de guerreiro. É possível um paralelo com as sociedades em que o tornar-se xamã ocorre com a troca de alma da Pessoa.

“Quando tem uma célula morta então a gente procura reavivá-la, então é como se fosse hoje. O que está acontecendo é como se fosse um cientista, fazendo suas experiências: ele sabe onde quer chegar mas, às vezes, não sabe se vai dar certo ou não essa experiência. Então, hoje, assim eu me sinto. Eu estou fazendo magistério diferenciado e também penso em futuramente ingressar em uma Universidade, mas ao mesmo tempo eu tenho essa preocupação: eu estou fazendo uma experiência, eu não tenho certeza se isso vai dar certo. Eu sei aonde quero chegar, eu sei aonde o meu povo quer chegar, mas aí eu diria que a gente está no caminho certo, a gente está discutindo” (Leonardo Werá Tupã, abril de 2006)

Leonardo também trazia para discussão comigo dúvidas que tivera para responder a perguntas que lhe eram dirigidas em eventos dos quais participava. Uma delas que, segundo ele, se repetiu em diversas ocasiões, dizia respeito à presença de homossexuais na aldeia. Os moradores do Morro dos Cavalos eram acostumados a tratar o tema com uma certa jocosidade, chamando fulano ou beltrano, objeto da galhofa, de *guatchu*, que literalmente significa “veado” ou “cervo”. Desta maneira, Leonardo não entendia a insistência do questionamento: “por que tanto querem saber se existe homossexuais na aldeia? Será que acham que têm muitos por aqui?” perguntava ele.

Como afirmei acima, parece haver nessa maneira de se relacionar com alguns não-indígenas, algo semelhante a um pesquisador tentando entender a melhor forma de se relacionar com este Outro, afinal de contas, difícil de entender¹¹². Porém, não quero reduzir a relação que Leonardo estabelece com não-indígenas a uma relação de simples interesse, na qual ele buscaria apenas mais poder na aldeia através do uso da rede de relações com não-indígenas e das vantagens dela advindas. Mesmo porque esse poder é socialmente controlado entre os Guarani através da imposição de uma carga moral negativa àquele que não compartilha, que é egoísta, *akãtei*, contrário à generosidade, *mborayu*, valorizada como

¹¹² Nuno narrou-me uma história em que Leonardo perguntou-lhe o que era “RÁ-TIM-BUM”, que os “brancos” falavam depois de cantar o “parabéns pra você”. No mesmo momento lembrei-me de uma de minhas perguntas sobre o significado da frase final de muitas músicas que eram cantadas tanto em situação ritual quanto em apresentações do coral. Eu sempre entendi algo como “COU”, e perguntava para eles o que era isso, porém ninguém entendia a pergunta. Fui descobrir o que era escutando um Cd de músicas Guarani gravado por aldeias de São Paulo e Rio de Janeiro que tem a tradução das músicas no encarte. A expressão que eu ouvia e não entendia seria “*Kovaé aema*”, que significa “que as coisas sejam assim”.

preceito de vida dos humanos de verdade.

Mas, voltando à relação de Leonardo com seus “assessores” para assuntos não-indígenas, era comum em sua narrativa de sua história de vida a referência a esses auxiliares, em momentos diferentes da trajetória de sua formação como liderança indígena, a quem ele chamava de amigos, e que tinha uma relação de proximidade ou intimidade. Narrou-me, por exemplo, algumas histórias de visitas a esses amigos na cidade, assim como ele era visitado por eles, sempre contando histórias e situações cômicas causadas por desencontros lingüísticos. Construía em sua fala uma atmosfera de informalidade, ou pouca ritualização desses encontros. Várias vezes presenciei Leonardo telefonar para esses amigos, que são antropólogos, jornalistas, cineastas¹¹³, sem nenhum outro propósito além de manter um contato com essas pessoas, “cultivar a amizade”, poderia dizer. E recebia telefonemas de volta também. Quando saí da aldeia também comecei a receber telefonemas não só de Leonardo, mas de vários moradores do Morro dos Cavalos. E também não foram poucas as vezes que Leonardo, quando estava viajando para participar de reuniões em outras cidades, vinha no dia anterior para minha casa em Florianópolis. O que pretendo mostrar aqui é que essa relação sempre ia além de um mero utilitarismo.

Minha relação com ele, como mostrei, foi marcada pelo seu interesse em maximizar seu conhecimento sobre o mundo não-indígena (humano) para exercer o papel de liderança política. Mas também foi marcada por uma atenção sempre pronta a ser dispensada quando eu tinha algum questionamento ou qualquer outra coisa que eu precisasse, inclusive para confissões de saudade de minha casa ou outras conversas que vão além desse interesse imediato de conhecer a “cultura dos brancos”. E o inverso também acontecia: não foram poucas as vezes que Leonardo expunha para mim suas angústias, que não vêm ao caso serem

¹¹³ Leonardo participou da gravação do documentário “Mbyá Guarani, Guerreiros da Liberdade”, de 2004, dirigido por Charles Cesconetto.

detalhadas. Mesmo depois que sai da aldeia, mantive contato com ele, e agora também faço parte da rede de relações de “amigos/assessores”. Apesar de ter focado aqui a relação com Leonardo, não foi apenas com ele que mantive este tipo de contato; relacionei-me também de maneira análoga com outras pessoas da aldeia, inclusive com o *karai opygua* Ademir, com quem ainda pude me comunicar até sua saída da aldeia no início de 2007.

Minha relação com esse xamã serve de base para pensar como esse poderoso Outro não-indígena é conceitualmente domesticado e transformado em um auxiliar nos propósitos indígenas.

Não-indígenas no cosmos guarani

Já mencionei anteriormente a ocasião na qual a Associação Indígena do Morro dos Cavalos foi contemplada com recursos do Projeto Vigisus II, da Funasa. E também que, depois disso, várias lideranças de outras aldeias Guarani no litoral do estado de Santa Catarina pediram para que eu e Nuno prestássemos ajuda na regularização e na criação de novas Associações.

O cacique da aldeia do Amâncio, na época Célio Timóteo, pediu para que nós dois fôssemos até sua aldeia para montar uma Associação, porque ele queria fazer um projeto para conseguir recursos financeiros para sua comunidade. Pelo fato da aldeia ser de difícil acesso, os moradores dificilmente recebem doações ou conseguem se deslocar para vender artesanato, e o que é plantado na aldeia, apesar de ser, pelo que pude avaliar superficialmente, superior em quantidade em comparação com as outras aldeias da região, não é suficiente para a subsistência. No entender do cacique um projeto poderia ajudá-los, possibilitando a obtenção de recursos para comprar ferramentas para o plantio e também para viabilizar a produção e

venda de artesanato.

Célio é um jovem de 20 anos de idade, recém chegado de uma aldeia do estado do Paraná. Logo que chegou no Amâncio casou-se com a filha de Carlito, nesta época cacique e xamã da aldeia. Dois meses depois do casamento Célio se tornou cacique, em acordo com seu sogro, com objetivo, segundo ele, de estabelecer relações com não-indígenas como esta que estou descrevendo aqui, com objetivo de fazer uma Associação.

Chegamos na aldeia durante a noite, para na manhã seguinte começar a fazer um estatuto, primeiro passo para conseguir constituir a “pessoa jurídica” da Associação. Quando começamos os trabalhos, logo após o café da manhã, chegou no local onde estávamos o avô de Célio, Francisco, que é um velhinho de 86 anos, bem magro e praticamente cego. Ele veio nos fazer uma recepção formal, vestido com trajes tradicionais Guarani, que não vi em nenhuma outra aldeia, até então apenas lera descrições sobre semelhantes vestimentas, principalmente em Schaden (1974). A roupa era composta por uma tanga amarrada na cintura, como o *chiripá* descrito por Schaden, faixas amarradas logo abaixo dos joelhos e uma faixa na cabeça. Depois de contar a história de como tinha chegado naquela aldeia, Francisco começou um discurso falando que tinha rezado muito para Deus mandar os “brancos” virem ajudar a fazer uma Associação, para eles conseguirem vender artesanato e fazer plantação. Falou então que a reza para os Guarani é canto, e começou a cantar da mesma forma como tinha cantado para Deus nos enviar para ajudá-los, e em seguida completou: “Tá tudo pobre aqui. Vamos fazer associação para plantar. Fui eu quem mandei os brancos virem ajudar. Fui eu quem mandei fazer associação”.

O que interessa para meu argumento aqui é a idéia de que foi Deus quem enviou não-indígenas, no caso eu e Nuno, para auxiliá-los em algum propósito. “Deus” é a palavra que serve de tradução para alguns termos em Guarani. Pode ser utilizada para se referir a

Nhanderu Tenondé e *Nhandetchi Tenondé*, o casal de deuses principais Guarani, respectivamente pai e mãe de *Kuaray* e *Djatchi*, heróis civilizadores da mitologia Guarani. Mas “Deus” pode ser usado para se referir aos pais das almas que para esse mundo são mandadas, habitantes de outros planos cósmicos.

Uma das perguntas que fiz para meus interlocutores durante nossas conversas era sobre porque eles achavam que alguns não-indígenas, esses “assessores políticos”, os ajudavam. E as respostas recebidas foram sempre no sentido de atribuir a “Deus” o envio desses auxiliares. Minha hipótese é de que esse “Deus” seria o pai das almas que habitam esse mundo, mandando auxiliares para as lideranças políticas assim como manda espíritos auxiliares para os xamãs. O que justifica essa hipótese é o fato de que a relação de amizade estabelecida entre os xamãs e seus auxiliares é análoga àquela estabelecida entre as lideranças políticas e seus assessores: uma relação de “amizade”. *Tcheiru*, “meu amigo”, foi assim que fui chamado por Marcos Karáí Djekupé, que costumava “testar” meus conhecimentos (parcos) na língua Guarani quando o estava ajudando em alguma atividade.

Essa operação de domesticação do “branco”, que é enviado pelo pai das almas (*Nhanderu kuery*) dos “humanos de verdade” (*Mbyá*) e transformado em amigo (*tcheiru*), pode ser exemplificada também na relação que tive com o xamã da aldeia. Tentando me aproximar dele, acompanhei-o em algumas ocasiões em visitas a cidade, para ajudá-lo a providenciar alguns documentos para abrir uma conta bancária. Nessas incursões pelo centro de Florianópolis eu servia como guia e intérprete, pois ele quase não falava português. Além disso, sempre que eu ia para a cidade, comprava erva-mate e tabaco para presenteá-lo, e também ajudei a montar o enxoval de sua filha recém nascida. Pouco tempo depois, em um dos rituais noturnos na casa de reza, ele anunciou meu nome Guarani: *Karáí Pyambu*, cujo significado seria “aquele que tem os passos firmes”. Uma sugestão de interpretação desse

nome, que não tenho elementos para confirmar mas gostaria de pelo menos apontar uma possibilidade, é a seguinte: *Karai*, indica que a origem da alma é do plano cósmico habitado por *Nhanderu Karai*, cujas almas daí oriundas têm tendência a se tornarem xamãs, e também primeiro nome do *karai opygua* Ademir, quem anunciou meu nome, sugerindo um parentesco cósmico com o próprio xamã, que eu estava auxiliando nesta situação. E *Pyambu* a característica que eu tinha como seu ajudante, de andar com os passos firmes, guiando o xamã por “outro mundo”, ou seja, a cidade.

Mesmo que essa interpretação esteja equivocada, o fato é que atribuir um nome guarani a um não-indígena é transformá-lo numa espécie de “parente” cósmico, domesticando-o desta forma. Mas, em toda essa operação, o foco central não é a relação de parentesco, pois não há nenhum indício de transformação em parente por afinidade nem por consangüinidade. É uma relação baseada na “confiança”. Xamã e liderança política se deixam guiar por outros mundos, potencialmente perigosos, por esses auxiliares. Assessores, que antes de serem domesticados tinham uma origem cósmica diferente dos *Mbyá*, passam a compartilhar uma espécie de ascendência espiritual.

Não obtive uma resposta única para minha pergunta sobre a origem dos “brancos”, mas todas expunham uma mesma idéia subjacente: os não-indígenas têm uma origem diferente, seja porque são de um outro lugar indefinido, seja porque são seres vindos do mesmo espaço cósmico mas que pertencem a outra espécie, como no relato de Marcos que transcrevo abaixo:

“Naquela época a gente acreditava que o índio era alma pura, que na casa do senhor de Deus, lá em cima, tem a casa de reza, tem o altar, tem tudo no reino de Deus. No quintal de Deus tem a árvore gigante. Naquela época eu acreditava que a alma de guarani vinha daquela casa de reza, porque ninguém fazia maldade. Naquele quintal de Deus existia uma árvore gigante, que tinha um monte de bichinho, que comia folha e tal, e dessa árvore vinha alma de juruá [não-indígena]. Que comia folha, e tal. E tava até falando esses dias que o índio acreditava e tal porque juruá gosta muito de folha, e aí tem tudo a ver” (Morro dos Cavalos, julho de 2006).

Mas a partir do momento que alguns não-indígenas entram nessa relação de auxílio, eles são entendidos como parte de uma linha comum de descendência cósmica.

De forma semelhante, Teixeira-Pinto (1997 e 2002a) descreve o término do conflito entre os Arara e não-indígenas, que ocorreu a partir do momento em que índios e brancos passam a ter a mesma origem cósmica. Ao analisar a situação de contato dos índios Arara, o autor conta duas situações distintas: uma anterior à atuação da “frente de atração” da Funai, quando os Arara viviam em constante conflito com seringueiros e colonos que se estabeleciam na região, e outra situação em que a frente começou seus trabalhos de “atração” com grande oferta de “presentes”. Segundo o autor, essa mudança de atitude dos “brancos” foi interpretada tendo como base a idéia do mito Arara sobre a origem do mundo, em que uma briga entre os *ĩpari* ocasionou a quebra da casca do primeiro mundo, e criou esse mundo com os pedaços que caíram sobre as águas, habitado por aqueles que antes eram estrelas. Uma vez no novo mundo, os *ĩpari* resolveram suas diferenças indo cada um morar em um lugar diferente, dando origem aos diferentes povos que habitam este mundo. E quando os “brancos” tornaram-se generosos, passam a ser entendidos como *ĩpari*, um Outro, porém de mesma origem, com quem deve-se manter relações pacíficas, “marcadas pelo oferecimento mútuo das dádivas” (2002a: 420).

Conclusão

Quando referiam-se aos não-indígenas de forma genérica, aos *jurua kuery*, meus interlocutores sempre acentuavam a tecnologia como uma fonte de poder. Os automóveis, principalmente, eram seu objeto de admiração e em algumas ocasiões de desejo. Nessas situações também era acentuado o egoísmo desses poderosos seres, que possuíam tantos

carros¹¹⁴ e não davam nenhum para os Guarani, nas palavras do cacique Artur Benite.

Essa competência tecnológica dos não-indígenas não era em si mesma julgada como boa ou má, mas sim o uso egoísta que era feito de seus produtos. Como vimos, para os Guarani, o egoísmo é uma atitude moralmente condenável, cuja consequência é a hipertrofia da parte terrena do “ser-humano”, que está ligada ao sangue¹¹⁵ e à carne, causando uma transformação que leva os homens em direção à natureza. As relações estabelecidas com esses seres animalizados são perigosas, pois essa transformação também pode acontecer por contaminação. Esse é um dos motivos que torna a relação com não-indígenas perigosa. Casar com, viver como, comer a comida e freqüentar os habitats desses Outros pode transformar os humanos de verdade em animais predadores ou mesmo bichos de estimação de predadores. É neste sentido, por exemplo, que uma dieta feita com alimentos destinados pelos deuses aos *Mbyá* é essencial para o desenvolvimento da parte divina da Pessoa Guarani, e as comidas desses Outros são perigosas. Isso leva a uma contradição, pois a dieta hoje nas aldeias Guarani que pude visitar é basicamente composta por alimentos industrializados, fato que é apontado pelos Guarani como uma das grandes dificuldades para viver de acordo com o “sistema Guarani”.

O paralelo do mundo dos brancos com o mundo dos espíritos, que contém um perigo potencial, pode ser estendido para as atividades das lideranças políticas. Começar a viver como os não-indígenas é uma atitude valorizada negativamente, principalmente no que diz respeito a uma possível defesa de interesses próprios utilizando sua rede de relações, atitude própria destes Outros egoístas. O papel de liderança política constantemente testa aqueles que detêm o controle dessa rede, fazendo-os recusar as vantagens que poderia obter. Nas palavras

¹¹⁴ Lembrando que a aldeia fica às margens da BR-101, onde passam diariamente mais de 20 mil automóveis (informação obtida no site da FETRANSESC – Federação das Empresas de Transporte de Carga no Estado de Santa Catarina: www.fetransesc.com.br).

¹¹⁵ Lembro aqui do relato de Antônio Silveira que transcrevi no capítulo anterior, onde ele se referia ao sangue dos não-indígenas: “Por isso que os antigos falam assim, pra não casar guarani com o branco, porque diz que o branco tem o sangue mais forte”.

de Leonardo:

“as lideranças principalmente de qualquer forma entra nesse jogo, que é ambição, a ganância. Sempre há, de qualquer forma existe. Mas tem muita liderança que tem resistência, que tem essa compreensão muito forte, de estar defendendo o povo a qualquer custo, porque quando a gente defende mesmo o povo então a gente está totalmente em uma guerra. A proteção que a gente tem é da própria comunidade e através do Nhanderu, Tupã. Então praticamente é essa proteção” (Morro dos Cavalos, julho de 2006)

Leonardo refere-se a esse sistema indesejado de valores usando um vocabulário aprendido na relação com não-indígenas, como “sociedade capitalista” em contraposição à “sociedade igualitária”, atribuindo ao primeiro termo uma carga moral negativa e ao segundo termo os valores relacionados ao modo de vida valorizado pelos Guarani, o *Nhanderekó*.

Apesar de tudo isso, quando surge um Outro disposto a ajudar, os auxiliares das lideranças, é preciso que exista uma explicação e um modelo de relação para que ele seja encaixado no cosmos e no cotidiano Guarani. A explicação é dada pelo parentesco espiritual que os auxiliares têm com os Guarani, uma descendência cosmológica comum. Os não-indígenas, que antes eram originários das lagartas que comiam as folhas da árvore situada na aldeia celeste, de onde vêm as almas dos humanos de verdade, transformam-se em “irmãos de alma”, pois têm o mesmo *nhe'eru*, “pai das almas” enviadas para a terra imperfeita.

O modelo de que se valem para a compreensão e a descrição desta relação é o do xamã, que se alia aos *ywyrá'idja* como *-iru*, um auxiliar que conhece os domínios habitados por aqueles que se teme: os espíritos predadores de humanos. E assim como o *ywyrá'idja* guiam o *karai* em suas viagens por planos cósmicos, os auxiliares dos líderes políticos servem de guia no mundo dos *jurua kuery*.

Mello (2006) afirma que o espírito protetor do xamã, o *ywyrá'idja* com quem se alia, passa a fazer parte da constituição de sua Pessoa, no seguinte trecho de seu trabalho, já citado anteriormente:

“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'e que todos os seres humanos (e alguns outros seres) têm, contudo, possui uma racionalidade independente, e em algumas circunstâncias, um corpo independente” (2006: 220).

Na história contada por Leonardo, que transcrevi no fim do capítulo anterior, o personagem principal apenas consegue completar a sua passagem definitiva para a sobrenatureza com o auxílio de um espírito que o ajuda a sublimar a parte terrestre da Pessoa, passível de putrefação, colocando uma prótese, justamente de um osso, parte do corpo da Pessoa Guarani ligada ao divino.

Tudo isso me leva a crer que existe um modelo de desenvolvimento da Pessoa Guarani que, para ser completo, necessita de auxílio de algum aliado, alguém que possa vir a completar o que falta para o ser humano deixar sua condição social, posicionado entre a natureza e a sobrenatureza, sublimando sua parcela animal e desenvolvendo sua parcela divina.

Se o desenvolvimento da Pessoa do xamã passa pela mediação entre os diversos planos que compõem o cosmos Guarani, o desenvolvimento da Pessoa da liderança política passa pelo estabelecimento de relações do mundo Guarani com o mundo dos não indígenas. Leonardo, na narrativa de sua história de vida, contando como se tornou uma liderança, afirma que quando perdeu sua alma de xamã, o desenvolvimento da nova parte divina de sua Pessoa passou a estar relacionada aos seus trabalhos de liderança:

“Mas aí minha vó sempre acompanhou e ela sempre falava pra mim não desistir, que era pra ter força e coragem, e o meu espírito então foi trocado e eu tive que tentar achar esse propósito que o novo espírito trouxe pra mim. E ela disse que eu era pra ser um líder, pra ter diálogo com o mundo não indígena, pra defender meu povo, então esse era o propósito do novo espírito” (Morro dos Cavalos, julho de 2006).

Isso coaduna com a hipótese de Teixeira-Pinto (1997 e 2004) de que o modelo de desenvolvimento da Pessoa do xamã é o modelo paradigmático do desenvolvimento da Pessoa nas sociedades ameríndias. E no caso específico da liderança política Guarani, vimos

que seu trabalho de estabelecer relações com não-indígenas, que é a meta a ser atingida para o desenvolvimento pleno de sua Pessoa, passa pela aquisição de aliados, que o auxiliam nesse processo.



Reunião na Aldeia de Amâncio para fazer o estatuto de uma Associação

Cacique Célio Timóteo pintando o dedo do tcheramõi Francisco...



para colocar sua digital na ata de fundação da Associação

Continuando a pintar os dedos



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar este trabalho, cuja descrição etnográfica acima já serve como a demonstração da tese que defendo, gostaria de, mesmo esquematicamente, ir um pouco adiante, e discutir uma das consequências daquilo que afirmei acima sobre a forma de relação que os xamãs e as lideranças políticas Guarani estabelecem com seus auxiliares, situando-as, ainda que de modo bastante geral, num panorama mais amplo de um repertório de temas que vêm sendo discutidos na produção recente da etnologia das Terras Baixas da América.

Nos capítulos precedentes espero ter conseguido demonstrar minha tese de que as relações que as lideranças indígenas Guarani estabelecem com seus assessores não-indígenas segue o mesmo modelo de relação estabelecido entre o xamã e seus espíritos auxiliares, os *ywyrá'idja*, a quem os xamãs se referem justamente como amigos. Em outras palavras, afirmo que as relações que os Guarani estabelecem com Outros, não-humanos e humanos, potencialmente perigosos, são entendidas sob o idioma da amizade, e são construídas tendo como base demonstrações mútuas de confiança e ajuda. Porém, uma importante característica dessa relação, que creio não ter conseguido expressar na descrição que fiz, é que ela, se modelada sob a figura dos *ywyrá'idja*, depende para sua efetivação de processos mais imprecisos como os sentimentos de “empatia” ou de “afinidade pessoal” entre os envolvidos. Quero dizer com isso que elas não são nem mecânicas nem obrigatórias, ou melhor, são de livre escolha e consensuais. As obrigações envolvidas existem para que a confiança necessária para a continuação da relação continue existindo. Mesmo que exista aí uma relação de “parentesco cosmológico”, ele só é efetivado após a confiança ter sido construída, e apesar disso, os envolvidos continuam se tratando como “amigos” e não segundo o modelo da

relação entre consangüíneos ou com afins, afirmando com esse “parentesco cosmológico” apenas uma espécie de ascendência comum como condição de sua inserção na sóciocosmologia, ou na sóciopraxis nativos. Operação, como vimos, semelhante a que os índios Arara submetem a idéia de um Outro que precisa ser explicado em sua generosidade, segundo Teixeira-Pinto (1997 e 2002a).

Esse autor, e também Santos-Granero (2007), descrevem relações de alteridade que não seguem o modelo que tem sido correntemente usado para explicar as formas de relação com o Outro: a predação. Sistematizado principalmente por Viveiros de Castro (1986 e 1993) sob o rótulo de “economia simbólica da predação”, esse modelo indígena de relação com o Outro enfatiza a predação como processo de construção da Pessoa envolvida nessa relação, seja na prática, como no caso do canibalismo guerreiro Tupinambá, seja como metáfora, no caso das relações de afinidade, ou no caso da relação dos Araweté com seus “Deuses Canibais”. Esse modelo, que pode se estender para outros povos ameríndios, foi gestado principalmente entre os povos Tupi.

Fausto (2001) se utiliza da idéia de “consumo produtivo” para completar o modelo baseado na relação de predação. Ao analisar a guerra entre os Parakanã afirma que além de consumir corpos, a predação produz Pessoas através de um processo de “predação familiarizante”, que transforma a Pessoa do inimigo em produto para fabricação de novas Pessoas por um “...movimento de conversão de uma relação predatória em outra de controle e proteção, esquematizada como passagem da afinidade à consangüinidade” (: 413).

Para montar um modelo virtual de análise Tupi-Guarani que articulasse o “par funcional” dessas sociedades, o guerreiro e o xamã, com a polaridade espiritual constituinte da Pessoa, recorrente nesses povos, Viveiros de Castro analisa diversos casos, entre eles os Guarani. Se a predação, ou função-jaguar como diz o autor, recai sobre o guerreiro entre os

tupinambá e entre os Araweté sobre os Deuses, entre os Guarani ela é completamente “...relegada ao pólo da Natureza, contrapartida ativa da podridão (espectro terrestre) e oposto radical do princípio pessoal, alma-nome-vegetal-canto-esqueleto-divino” (1986: 641). A superação da condição social Pessoa Guarani, que está entre a natureza canibalizante e a sobrenatureza ideal, carrega uma ética anti-canibal, que a afasta do comportamento predatório, sob o risco de hipertrofia da parte animal de sua alma.

Se os Guarani não se utilizam da função-jaguar como jaguares, eles são as presas. É o argumento de Fausto (2005) ao discutir um processo que ele chama de desjaguarificação, que nega o canibalismo como forma de “poder xamânico e da reprodução social” (: 418). Na relação com os Outros os Guarani não se identificam com o predador, mas sim com a presa, “uma verdadeira mudança de ponto de vista” (: 405). As etnografias atuais sobre os Guarani, colocam os humanos num cosmos repleto de espíritos predadores, que capturam os *mbyá* para devorá-los, transformá-los em parentes afins ou mesmo em animais de estimação (Mello, 2006). O que de fato pode levar a uma atitude de afastamento, evitação, provável postura de uma presa frente a seus potenciais predadores. E a história das relações Guarani com não-indígenas durante os primeiros oitenta anos do século XX pode ser interpretada da mesma forma, como de evitação.

Porém, a partir da década de oitenta daquele século os Guarani iniciaram sua luta política pela garantia de seu direito à terra. Mesmo que a interpretação seja de que eles foram impelidos para a relação com não-indígenas pela falta de espaços para evitá-los, eles o fizeram do seu jeito: desenvolvendo estratégias de relação que não parecem se reduzir ao modelo da predação. Se na relação com um Outro potencialmente inimigo a relação de predação não é necessária, arrisco dizer que se nesse caso a relação necessária ainda é a de inimizade, ela no entanto pressupõe o seu oposto: uma relação de amizade a ser encontrada no

meio de um universo de relações hostis. É fato que existem espíritos inimigos, aqueles predadores. Mas existem aqueles espíritos amigos, cujas formas paradigmáticas são os auxiliares do xamã, os *ywyrá'idja*. Relação modelo para se lidar com aqueles não-indígenas que, apesar do “egoísmo” próprio de seu sistema de vida (como os Guaraní não se cansam de reafirmar), também incluem alguns indivíduos generosos, dispostos a estabelecer relações baseadas na confiança, e que podem acabar sendo incorporados como seus “assessores políticos”.

Não nego que uma relação de predação exista, porém não é a única a servir de modelo para as relações com os Outros inimigos. Como afirmei acima, Teixeira-Pinto (1997 e 2002a) descreve a relação dos Arara com os não-indígenas tendo como modelo a relação dos *ipari*, que traz a idéia de um potencial inimigo que deve ser incluído numa relação de reciprocidade para evitar a repetição da destruição do mundo original, que se partiu como consequência de uma briga.

Já Santos-Granero (2007), procurando explicitar relações travadas, no contexto amazônico, entre indígenas com humanos e não-humanos com quem não se tem nenhuma relação prescrita, descreve alguns mecanismos sociais que transformam esse Outro ambíguo (pois segundo o autor não são nem os seguros consangüíneos nem os necessários afins) em amigos. Em situações de guerra, competição xamânica e perigos sobrenaturais, a amizade, segundo o autor, oferece um meio para criar espaços de confiança e sociabilidade entre aqueles que não teriam nenhum motivo para ter confiança mútua, deixando seguras relações antes potencialmente predatórias

Situação semelhante a do (sócio-)cosmos Guaraní, que é habitado por espíritos predadores e por não-indígenas poderosos por sua tecnologia e por isso potencialmente perigosos. As lideranças políticas e os xamãs desenvolveram, então, habilidades de

transformar o potencial inimigo em aliado. As características desse tipo de aliança, como descrevi no capítulo 3, são um misto de relações morais, inalienáveis no vocabulário usado por Santos-Granero, com relações de instrumentalidade, que têm no interesse de conquistar a confiança daqueles de quem só se teria motivo para desconfiar sua finalidade maior.

Parafrazeado Santos-Granero: essas amizades são como ilhas de paz no oceano da predação, atual ou potencial; são relações de confiança que os Guaraní concebem poder estabelecer justo lá, nas relações com os não-indígenas, onde só se poderia esperar a pura desconfiança.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). **Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALBERT, Bruce. “*O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza*”. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). **Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ANDRADE, Lucia M. M. de. “*Xamanismo e cosmologia asurini*”. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1984/1985, vol. 27/28: 115-126.
- ARHEM, Kaj. “*The cosmic food web: human-nature relatedness in the northwest Amazon*”. In: DESCOLA, Phillipe e PÁLSSON, G. (orgs.). **Nature and Society: anthropological perspectives**. Londres: Routledge, 1996: 185-204.
- ASSIS, Valéria e GARLET, Ivori. “*Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias*”. **Revista de Índias**, nº230, vol.LXIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004: 35-54.
- BALÉE, William. “*Indigenous transformation of amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil*”. In: DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Cristine. **L’Homme**, nº 126-128, 1993: 231-254.
- BASSO, Ellen B. **A Musical View of the Universe: Kalapalo myth and ritual performances**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985: 1-62.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. “*O 'payemeramaraka' Kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo do alto Xingu*”. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1984/1985, vol. 27/28: 139-178.
- _____. Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba. Uma Antropologia do Encontro Raoni-Sting. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, vol. 39, n1, 1996.
- BRIGHENTI, Clovis A.. “*A territorialidade Guaraní e a ação do Estado: estudo comparado entre Brasil e Argentina*”. In: **Tellus**, nº6(1). Campo Grande, 2004: 111-128.
- CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá**. Asunción: Fundación León Cadogan, Ceaduc/Cepag, 1992.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar (coord.). “*La persistencia Guaraní*”. **Revista de Índias**, nº230, vol.LXIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004: 9-14.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os Mortos e os Outros**. São Paulo: Hucitec, 1978.

- _____. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.** São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.
- _____. (org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CARRERA QUEZADA, Sergio Eduardo. **A TERRA DE NHANDERU: ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA E PROCESSOS DE OCUPAÇÃO TERRITORIAL DOS MBYÁ-GUARANI EM SANTA CATARINA, BRASIL.** Florianópolis: UFSC, 2007. Dissertação de mestrado.
- CHAMORRO, Graciela. “La buena palabra: experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes”. **Revista de Índias**, nº230, vol.LXIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004: 117-140.
- CICCARONE, Celeste. **Drama e Sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá.** São Paulo: PUC, 2001. Tese de doutorado.
- _____. “Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá”. **Revista de Índias**, nº230, vol.LXIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004: 81-96.
- CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani.** São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado.** São Paulo: Francisco Alves, 1978.
- _____. **A Fala Sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani.** Campinas: Papyrus, 1990.
- CONKLIN, Beth A. "Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism." **American Ethnologist** 24 (4), 1997: 711-737.
- DALLANHOL, Kátia Maria B. **Por uma antropologia da música entre os Mbya-guarani do Morro dos Cavalos.** Florianópolis: UFSC, 2002. Dissertação de mestrado.
- DARELLA, Maria Dorothea Post. **Ore Roipota Yvy Porã. Territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina.** São Paulo: PUC, 2004a. Tese de doutorado.
- _____. “Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina”. **Tellus**, nº 6 (1). Campo Grande: UCDB, 2004b: 79-110.
- DESCOLA, Phillipe. “*Societies of Nature and the Nature of Society*”. In: KUPER, A. **Conceptualizing Society.** Londres: Routledge, 1992: 107-126.
- _____. “*Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'emsemble Jivaro*”.

In: DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Cristine (orgs.). **L'Homme**, nº 126-128, 1993: 171-190.

DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Cristine. “*La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*”. **L'Homme**, nº 126-128, 1993: 13-24.

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guarani, Dialeto Mbyá**. Publicação da Sociedade Internacional de Lingüística, 2006 (acessado em <http://www.sil.org/americas/brasil/>).

FABRE, Alain. **Las Lenguas Indígenas Sudamericanas en la Actualidad: diccionario etnolingüístico classificatório y guía bibliográfica**. Tampere: Alain Fabre, 1994, tomo I: 8-23.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

. **Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)**. *Mana* [online]. 2005, vol. 11, no. 2 [cited 2007-12-02], pp. 385-418. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200003&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. doi: 10.1590/S0104-93132005000200003

GALLOIS, Dominique. “*O pajé waiãpi e seus espelhos*”. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1984/1985, vol. 27/28: 179-196.

HENLEY, Paul. “*Recent themes in the anthropology of Amazonia: history, exchange, alterity*”. **Bulletin of Latin American Research**, 15(2): 231-245.

HILL, Jonathan. “*Introduction: myth and history*” In: HILL, Jonathan (org.). **Rethinking History and Myth: indigenous south american perspectives on the past**. Urbana: University of Illinois Press, 1988: 1-17.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya. Significado, constituição e uso**. São Paulo: USP, 2001. Tese de doutorado.

LADEIRA, Maria Inês e TUPÃ, Leonardo Wera. “*Condições ambientais do território guarani: implicações no modo de vida*”. **Tellus**, nº 6 (1). Campo Grande: UCDB, 2004: 51-64.

LAGROU, Elsje M.. **Caminhos Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá**. São Paulo: USP, 1998. Tese de doutorado.

LANGDON, Esther Jean M.. “*Xamanismo: velhas e novas perspectivas*”. In: LANGDON, Esther Jean M.(org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: EdUFSC, 1996.

- LENOBLE, Robert. **História da Idéia de Natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990: 183-200.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus Editora, 2004.
- LINS, Elisabeth T.. “*Música e xamanismo entre os kayabi do Parque Xingu*”. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1984/1985, vol. 27/28: 127-138.
- LITAIFF, Aldo. “Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro”. **Tellus**, nº 6 (1). Campo Grande: UCDB, 2004: 15-30.
- _____. **As Divinas Palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.
- MELIÀ, Bartomeu S. J.. “*La novedad Guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas): revisita bibliográfica (1987-2002)*”. **Revista de Índias**, nº230, vol.LXIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004a: 175-226.
- _____. “*El pueblo guaraní: unidad y fragmentos*”. **Tellus**, nº 6 (1). Campo Grande: UCDB, 2004b: 151-162.
- MELIÀ, Bartomeu S. J. et al. **O guarani: uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: Fundação Nacional Pró-Memória/FUNDAMES, 1987.
- MELLO, Flávia Cristina de. **Aata Tapé Rupy: seguindo pela estrada. Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no sul do Brasil**. Florianópolis: UFSC, 2001. Dissertação de mestrado.
- _____. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformações entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. Florianópolis: UFSC, 2006. Tese de doutorado.
- MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.
- MONTARDO, Deise L.. **Através do Mbaracá. Música e xamanismo Guarani**. São Paulo: USP, 2002. Tese de doutorado.
- MÜLLER, Regina A. Polo. “*Asurini do Xingu*”. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1984/1985, vol. 27/28: 91-114.
- VELDA, Nicholson. **Breve Estudo da Língua Asurini do Xingu**. Publicação da Sociedade Internacional de Lingüística, 1982 (acessado em <http://www.sil.org/americas/brasil/>)
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. **Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE, 1981. (mapa)
- _____. **As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da**

Religião dos Apapokuva-Guarani. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. “*As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi*” **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1996, vol. 39, n° 2: 7-53.

_____. “*A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas (1872-2000)*”. **Revista USP**, n°44. São Paulo: EdUSP, 1999: 218-269.

_____. “*La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas Guaraní*”. **Revista de Índias**, n°230, vol.LXIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004: 17-34.

OLIVEIRA, Melissa. **Infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC**. Florianópolis: UFSC, 2004. Dissertação de mestrado.

OVERING, Joanna. “*Death and the loss of civilized predation among the piaroa of the Orinoco basin*”. In: DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Cristine. (orgs.). **L'Homme**, n° 126-128, 1993: 191-211.

OVERING KAPLAN, Joanna. “*Orientation for paper topics*” (simpósio Tempo Social e Espaço Social nas Sociedades das Terras Baixas Sul-Americanas.). In: **Atas do XLII CIA.**, Paris, 1976.

PEREIRA, Levi M. **Organização Social e parentesco Kaiowá**. Campinas: UNICAMP, 1999. Dissertação de mestrado.

PISSOLATO, Elisabeth de P.. “*Mobilidade multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbyá-Guarani no sudeste brasileiro*”. **Tellus**, n° 6 (1). Campo Grande: UCDB, 2004: 65-78.

_____. **A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. Tese de doutorado.

POMPA, Cristina. “*O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico*”. **Revista de Índias**, n°230, vol.LXIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004: 141-174.

POSEY, Darrel A.. “*Diachronic ecotones and antropogenic landscapes in Amazonia: contesting the consciousness of conservation*”. In: BALÉE, William (org.). **Advances in Historical Ecology**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1998: 104-118.

RICARDO, Carlos A.. “*‘Os índios’ e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil*”. In: LOPES DA SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís Donisete. B. (orgs.). **A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de segundo grau**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995: 29-59.

- RIVAL, Laura. “*Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon*”. In: BALÉE, William (org.). **Advances in Historical Ecology**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1998: 232-250.
- RIVIÈRE, Peter. “*The amerindianization of descent and affinity*”. In: DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Cristine. (orgs.). **L'Homme**, nº 126-128, 1993: 507-516.
- RODRIGUES, Aryon D.. “*Relações internas na família lingüística tupi-guarani*”. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1984/1985, vol. 27/28: 33-54.
- _____. **Diversidade Lingüística na Amazônia**. Mimeo.
- ROOSEVELT, Anna Curtenius. “*Arqueologia amazônica*”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992: 53-86.
- _____. “*Ancient and modern hunter-gatherers of lowland South America: an evolutionary problem*”. In: BALÉE, William (org.). **Advances in Historical Ecology**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1998: 190-212.
- RUIZ, Irma. “*La 'caída' de los dioses y la dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (mbyá)-guarani*”. **Revista de Índias**, nº230, vol.LXIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004: 97-116.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- _____. “*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, nº3, 1997: 41-73.
- _____. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- SANTANA DE OLIVEIRA, Melissa. **Kýringue'i Kuery Guarani. Infância, educação e religião entre os Guarani de Mbiguaçú, SC**. Florianópolis: UFSC, 2004. Dissertação de mestrado.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. “*From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in lowland South America.*” In: DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Cristine. (orgs.). **L'Homme**, nº 126-128, 1993: 213-230.
- _____. “*Of fear and friendship: Amazonian sociility beyond kinship and affinity*”.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EdUSP, 1974.

- SEEGER, Anthony. **Why Suyá Sing: a musical anthropology of an amazonian people**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “*A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero/UFRJ, 1987: 11-29.
- TEIXEIRA, Raquel F. A. “*As línguas indígenas no Brasil*”. In: LOPES DA SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís Donisete B. (orgs). **A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de segundo grau**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995: 291-311.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio. **Iepari. Sacrifício e vida social entre os índios Arara**. São Paulo: Hucitec, ANPOCS, Ed. UFPR, 1997.
- _____. “*História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara*”. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). **Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002a.
- _____. **Aspectos da Moralidade Ameríndia: xamanismo, ordens do mundo e modelos sobre a condição humana**. Projeto de Pesquisa, MS, 2002b.
- _____. “*Being alone amid Others: Sorcery and Morality among the Arara*”. In Whitehead, Neil & Robin Wright (eds). **In Darkness and Secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia**. Durhan & London: Duke University Press, 2004: 215-243.
- TURNER, Terence. “*Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and antropological consciousness*”. In: STOCKING JR., George W. (org.). **Colonial Situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge**. Madison: Wisconsin, 1991: 285-313.
- URBAN, Greg. “*A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas*”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992: 87-102.
- WHITEHEAD, Neil L. “*Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guayana, 1500-1900*”. In: DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Cristine. (orgs.). **L'Homme**, nº 126-128, 1993: 285-305.
- VIDAL, Lux B.. “*O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá*”. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP: 1999, vol. 42, nº 1 e 2: 29-45.
- VIDAL, Lux B. e LOPES DA SILVA, Aracy. “*Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas*”. In: VIDAL, Lux B. (org.). **Grafismo Indígena:**

estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel, 1992: 279-293.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “*Bibliografia etnológica básica tupi-guarani*”. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1984/1985, vol. 27/28: 7-24.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores/ANPOCS, 1986.

_____. “*Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico*”. In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.) **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: EDUSP/NHII/FAPESP, 1993: 149-210.

_____. “*Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*”. In: **Mana**, 1996, vol. 2(2): 115-143.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e FAUSTO, Carlos. “*La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud*”. In: DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Cristine. (orgs.). **L'Homme**, nº 126-128, 1993: 144-170.

ANEXO I

Discurso de Leonardo Werá Tupã na Mesa Redonda que discutia cotas para indígenas na UFSC.

Local: UFSC

Data: 19/04/2006

Nhane pytun'dju,
Boa noite.

Eu não sei por onde começar. A questão é que os "povos indígenas" é uma denominação muito ampla, que neste contexto tem muitas etnias, muitos povos: guarani, kaingang, macuxi e outros, vários. Na verdade, uma coisa que a gente tem que entender para discutir realmente é que, cada cultura, cada povo tem os seus valores. E este valor nada se compara. Porque dentro da sua civilização ele é formado, ele vive a sua vida. E muitas vezes parece que a cultura não indígena dá a entender que é superior. Mas a questão é que para nós indígenas, muitas vezes, nós entendemos que a nossa cultura, nosso jeito de viver, achamos também que é uma cultura avançada e por isso muitas vezes nós indígenas vamos com calma, freando e as vezes eu mesmo faço isso, mesmo as vezes eu entendendo o que está acontecendo no entendimento não indígena, as vezes eu tenho que ir devagar. Tem a minha cultura que eu tenho que zelar por ela. É aí, então, que na questão da escola, da educação não indígena, hoje, como o parente ali (presente também como palestrando um representando indígena de Roraima) estava dizendo, hoje praticamente nós estamos inseridos, então a gente tem que ter muito cuidado. É que a cultura ela já é muito fragmentada e por isso que a gente tem que tomar muito cuidado, principalmente nós indígenas, lideranças indígenas tem se preocupado muito nessa questão. Hoje se fala quando se lembra da colonização, há 300 anos atrás, fala que os católicos tentaram catequizar. Isso tudo hoje é mal visto e muita gente fala que é uma história muito ruim, porque o índio não pode ser catequizado, porque tem sua própria religião. E hoje tem que tomar cuidado com a própria escola, ela também está catequizando o índio, então tem que tomar cuidado com isso para entender como vai entrar na vida indígena esse sistema de educação que não é indígena. É que eu estou falando com o coração, eu não estou pensando como Leonardo. eu estou pensando como meu povo. e se fosse por mim eu pensaria de outra maneira, mas aqui eu estou falando pelo meu povo e eu tenho que defender a cultura nossa que para nós tem um grande valor. E por isso a gente deve pensar que é uma cultura... que nem, os guarani, que é o meu povo tem coisas que hoje não pratica mais, tem coisas que perderam e aí nessa questão é que a gente vê que tem coisas que tem que se adaptar, como por exemplo tem uma coisa que a gente não faz mais é viver da caça e da pesca ou coleta de frutas e também a própria ciência, o conhecimento, tem coisa que a gente, tipo assim, quando tem uma célula morta então a gente procura reavivá-la, então é como se fosse hoje o que está acontecendo é como se fosse um cientista, fazendo suas experiências: ele sabe onde quer chegar mas, as vezes, não sabe se vai dar certo ou não essa experiência. Então, hoje, assim eu me sinto. Eu estou fazendo magistério diferenciado e também penso em futuramente ingressar em uma Universidade, mas eu mesmo tempo eu tenho essa preocupação: eu estou fazendo uma experiência, eu não tenho certeza se isso vai dar certo. Eu sei aonde quero chegar, eu sei aonde o meu povo quer chegar, mas aí eu diria que a gente está no caminho certo, a gente está discutindo. Mas tem algumas coisas que devemos realmente discutir e rever as coisas. Era basicamente isso que era a minha preocupação, quer dizer, a preocupação dos mais velhos na aldeia também é assim. E até hoje os guarani tem a sua língua natural e tem a religião própria,

e são essas coisas que graças aos anciões que a gente tem lá na aldeia, os mais velhos que sempre lutou para que isso não desapareça. Ao mesmo tempo outros reconhecem que os mais jovens devem conhecer esse sistema jurua, que é o homem branco, pra poder a gente acompanhar até mesmo a nossa própria cultura, a nossa própria vida, que depende muito também, infelizmente desse sistema, porque muitas vezes a gente tem que sair, tem que defender a nossa causa, as vezes eu tenho que falar com deputado, falar com governador. Então, isso tudo requer um conhecimento da própria sociedade. E isso é reconhecido na própria aldeia: os mais jovens devem conhecer, mas porém tem essa preocupação. Enfim, essa é a preocupação da aldeia. Mas, agora eu quero entrar pensando na própria Universidade. Hoje aqui em Santa Catarina tem mais de 30 alunos fazendo curso de magistério diferenciado, através da secretaria do Estado da educação, esse projeto está sendo executado, mas o pensamento nosso é realmente ter um espaço na Universidade. Mas, hoje, a gente tem uma preocupação, que hoje já estava assistindo o debate da comissão que também está discutindo também sobre isso, que realmente nós indígenas não temos condição de estar morando na cidade, ou de pagar aluguel ou de pagar muitas coisas que se paga aqui na cidade, ai então tem que ver alguma maneira de o próprio governo ou a universidade, através do projeto, de alguma coisa pra poder manter esses alunos. Também o próprio curso, curso específico, talvez, futuramente, o que nós queremos realmente é a Universidade Indígena, mas por enquanto a gente pode estar se contentando. Devagar a gente chega lá. Mas também eu estou começando a me preocupar com isso. A minha história começou cedo na questão do meu povo. Desde os 14 anos de idade eu comecei a sair para defender o meu povo. Mas nunca tinha pensado nesse sentido. Sempre pensei mais na questão de terra, que atualmente eu mais tenho dedicado é pela demarcação de terra. Mas, hoje, a gente começa a se preocupar com a escolaridade. O meu tempo está terminando também então eu só tenho a agradecer a oportunidade e eu espero mesmo que ambos tenham essa compreensão de que os indígenas tem muito a contribuir e já contribui bastante. E não indígenas pode estar contribuindo mais para poder realmente respeitar. Talvez a palavra chave é respeitar, porque quando a gente respeita a gente está respeitando como a cultura é.

AWETÉ.