

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

Maria Paula Prates

*Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocossmológicas
mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS/Brasil*

Porto Alegre

2009

Maria Paula Prates

*Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas
mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS/Brasil*

*Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul*

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre

2009

Maria Paula Prates

Dualidade, pessoa, transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS/Brasil

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul no dia 04 de março de 2009.

Banca examinadora:

Sergio Baptista da Silva (orientador)

Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Rogério Rosa (UFPEL)

Els Lagrou (UFRJ)

Para Gabriel e Francisco

Agradecimentos

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, especialmente a Bernardo Lewgoy, Caleb Farias, Carlos Steil, Ceres VÍctora, Ondina Fachel Leal, Claudia Fonseca, Arlei Damo e José Otávio Catafesto pela troca e oportunidade de aprender através de suas orientações.

Aos colegas de mestrado da turma 2007. Em especial às colegas Patrícia Melloto, Thais Cunegatto e Mabel Zeballos por partilharem da trajetória de mestrado em diferentes lugares e ocasiões.

Aos amigos Gustavo Mahler, Mauro Meirelles, Jota, Felipe Rosa, Leticia Almeida, Gustavo Pradella, José Miguel, Guilherme Heurich, Patrícia Rosa, Martín Tempass, Jane, Lu Kessler, Bruno Marques, Rebeca H., Eduardo Martinelli e Marcelo Mello pelas palavras amigas, pelos gestos de carinho e pela presença mesmo que muitas vezes distante em minha vida.

A Rafael Araujo pelo caminho bonito que compartilhamos.

A Flávio Gobbi pela amizade, pela parceria em campo, pelos trabalhos em conjunto e pelas sempre inspiradoras conversas.

À Fabiela Bigossi, amiga querida, pelo companheirismo, amizade e alegria.

À Ana Popp, pela presença generosa em infinitos momentos.

À Miriam Chagas por sua amizade acolhedora e forma empolgada de me fazer ir adiante.

A Rodrigo Venzon por ter me direcionado aos Guarani, pelas longas conversas a respeito da ocupação indígena no sul do Brasil e pelos detalhes que me ajudaram a compor o primeiro capítulo.

A Rodrigo Barneche pela ajuda com os mapas e pelo cuidado redobrado com o Gabriel nesses últimos meses.

A Carmem Barneche, sogra do coração, por ser uma avó maravilhosa.

Ao meu orientador Sergio Baptista, a quem devo as revisões pontuais e decisivas desta dissertação. Foi por sua sempre tranquila maneira de orientar que senti mais segurança nos momentos derradeiros. Pelos anos passados e futuros, agradeço pelo incentivo.

Aos meus pais, Eliane e Andrés, ao meu tio João e a minha irmã Maria Gabriela por tudo. Sem vocês tudo teria sido muito mais difícil. Agradeço infinitamente por partilharem comigo este momento.

Aos meus filhos Gabriel e Francisco pela alegria de vê-los e fazê-los crescer. Companheiros de vida, de trabalho de campo e dos dias de escrita no verão em Porto Alegre. Amo muito vocês.

À Ywá, amiga do coração. Sem sua acolhida, seus sorrisos constantes, o trabalho de campo não teria o mesmo tempero.

Aos Mbyá Guarani, especialmente Claudia, Genira, Alzira, Genilda, Tarcísio, Laurinda, Florentina, Turíbio, Karumbé, Tokó, Ivanilde e Marcelo.

Resumo

O presente trabalho busca apreender a pessoa mbyá a partir de suas relações com os demais seres do cosmos, tendo como premissa a tríade corporalidade, pessoa e aguyje (condição de perfeição). O imbricamento de noções de corpo e pessoa à luz de teorias contemporâneas pautadas por reflexões acerca da perspectiva, da intencionalidade, também é utilizado para pensar em termos de uma socialidade mais alargada. Isso significa abarcar diferentes humanidades constitutivas de uma sociocosmologia ameríndia onde o entendimento de corpo não decorre de uma forma fixa, mas, sim, de uma noção derivada da necessidade de intervenções contínuas. Fazer-se enquanto corpo-pessoa mbyá demanda investimento em manter sua forma. A dualidade da alma enquanto aposta teórica que atrela etnografia à bibliografia clássica guarani, abarca a compreensão de restrições/prescrições alimentares/sexuais, condutas, sentimentos, a fim de investir em uma transformação do corpo em direção contrária ao de uma metamorfose, o djepotá. Metamorfose e fabricação do corpo-pessoa como indissociáveis, importando considerar a sobreposição da alma-palavra (nhe'é) à alma telúrica (angué), mirando-se na leveza do corpo como direção ao aguyje. O contexto etnográfico refere-se às aldeias da Estiva (tekoá Nhuundy), de Itapuã (tekoá Pindó Mirim) e do Cantagaló (tekoá Jatai'ty), as duas primeiras na Bacia Litoral Média e a terceira na Bacia do Guaíba, nos arredores da cidade de Porto Alegre.

Palavras-chave: *pessoa, corpo e transformação.*

Resumé

Ce travail cherche à comprendre la personne mbyá a partir de ses liens avec des autres êtres du cosmos, tout en admettant la trinité corporalité, personne et aguyje (condition de perfection). La réunion des idées de corps et de personne selon les théories contemporaines orientées par des réflexions sur la perspective et de l'intentionnalité est aussi utilisée pour penser dans une socialité plus large. Cela signifie englober différents humanités qui sont constitutives d'une socio-cosmologie amerinde, où la compréhension du corps n'est pas fixe, mais plutôt dérivée de la nécessité d'interventions continues. Pour se reconnaître comme corps-personne mbyá, il faut investir pour maintenir sa forme. La dualité de l'âme en tant qu'enjeu théorique qui connecte l'ethnographie à la bibliographie classique guarani inclut la compréhension de restrictions/préscriptions alimentaires/sexuelles, conduites, sentiments, a fin d'investir dans une transformation du corps en direction contraire à celle d'une métamorphose, le djepotá. La métamorphose et fabrication du corps-personne comme indissociables, tout en considérant la superposition de l'âme-mot (nhé's) à l'âme tellurique (angué), objectivant la légèreté du corps comme moyen d'arriver au aguyje. Le contexte ethnographique concerne les villages indigènes à Estiva (tekoá Nhuundy), à Itapuã (tekoá Pindó Mirim) et celle du Cantagalo (tekoá Jatai'ty), les deux premières localisées dans la ligne de partage des eaux de la côte rio-grandense et la troisième dans la ligne de partage des eaux du lac Guaíba, aux alentours de la ville de Porto Alegre.

Mots-clés: *personne, corps et transformation.*

Sumário

<i>Introdução</i>	11
<i>Capítulo I – Os caminhos: etnografia e trajetórias</i>	13
1.1 <i>O contexto etnográfico</i>	13
1.2 <i>Trabalho de campo e trajetória de pesquisa</i>	15
1.3 <i>Teḱoá Nhuundy (aldeia da Estiva), teḱoá Jatai'ty (aldeia do Cantagalo) e teḱoá Pindo Mirim (aldeia de Itapuã)</i>	19
<i>Capítulo II – O morrer e o voltar: ritos funerários a Karáí Tataendy</i>	36
2.1 <i>As cenas, os ritos e os estranhamentos: o dia da morte</i>	37
2.2 <i>Roupas que vão com Karáí, roupas que ficam: o segundo dia</i>	41
2.3 <i>Sepultamento: o terceiro dia</i>	43
<i>Capítulo III – As mulheres, as narrativas: mito, pessoa e corpo</i>	65
3.1 <i>Virando moça: a lua, o sangue e o djepotá</i>	65
3.2 <i>Sobre Nhandecy: as mulheres mbyá a partir do mito de criação</i>	86
<i>Considerações finais</i>	94
<i>Referências bibliográficas</i>	99

Lista de figuras e fotografias

<i>Fotografia de Ywá e seu filho Verá. Teḱoá Nhuundy, 2003</i>	<i>14</i>
<i>(fotografia de Adrian Campaña)</i>	
<i>Figura 1 – Mapa das Bacias Hidrográficas no Rio Grande do Sul</i>	<i>20</i>
<i>(créditos a Rodrigo Barneche)</i>	
<i>Figura 2 – Mapa com a localização do contexto etnográfico circunscrito à pesquisa</i>	<i>20</i>
<i>(créditos a Rodrigo Barneche)</i>	
<i>Figura 3 – Mapa da territorialidade Guarani</i>	<i>21</i>
<i>(Fonte: Centro de Trabalho Indigenista - CTI)</i>	
<i>Figura 4 – Croqui da aldeia da Estiva (teḱoá Nhuundy)</i>	<i>25</i>
<i>(créditos a Michel Zózimo)</i>	
<i>Fotografia de Keretchu</i>	<i>31</i>
<i>(fotografia de Sergio Baptista da Silva)</i>	
<i>Fotografia de Pará e Ywá</i>	<i>33</i>
<i>Figura 5 – Diagrama de parentesco a partir dos contextos etnográficos</i>	<i>35</i>
<i>Figura 6 – Croqui do espaço ritual no opy (casa de rezas)</i>	<i>47</i>
<i>(créditos a Michel Zózimo)</i>	

Introdução

O presente trabalho busca apreender a pessoa mbyá a partir de suas relações com os demais seres do cosmos, tendo como premissa a tríade corporalidade, pessoa e aguyje (condição de perfeição). O imbricamento de noções de corpo e pessoa à luz de teorias contemporâneas pautadas por reflexões acerca da perspectiva, da intencionalidade, também é utilizado para pensar em termos de uma socialidade mais alargada. Isso significa abarcar diferentes humanidades constitutivas de uma sociocosmologia ameríndia onde o entendimento de corpo não decorre de uma forma fixa, mas, sim, de uma noção derivada da necessidade de intervenções contínuas. Fazer-se enquanto corpo-pessoa mbyá demanda investimento em manter sua forma. A dualidade da alma enquanto aposta teórica que atrela etnografia à bibliografia clássica guarani, abarca a compreensão de restrições/prescrições alimentares/sexuais, condutas, sentimentos, a fim de investir em uma transformação do corpo em direção contrária ao de uma metamorfose, o djepotá. Metamorfose e fabricação do corpo-pessoa como indissociáveis, importando considerar a sobreposição da alma-palavra (nhe'é) à alma telúrica (angué), mirando-se na leveza do corpo como direção ao aguyje. O contexto etnográfico refere-se às aldeias da Estiva (tekoá Nhuundy), de Itapuã (tekoá Pindó Mirim) e do Cantagalo (tekoá Jatai'ty), as duas primeiras na Bacia Litoral Média e a terceira na Bacia do Guaíba, nos arredores da cidade de Porto Alegre.

Dividido em dois momentos, a linha argumentativa de fundo é a mesma, mas incide em desdobramentos diferenciados. O primeiro capítulo apresenta o contexto etnográfico e o trabalho de campo, introduzindo as questões trabalhadas no decorrer da dissertação; no segundo capítulo, a morte de uma criança lança reflexões sobre seus significados êmicos, atentando para as relações entre parentes, sentimentos, objetos e almas. Também nessa parte do trabalho procuro pensar a noção de pessoa a partir da relação entre alma-palavra¹, de origem divina, com os ossos,

¹ *A conjugação dos termos deve-se ao significado de nhe'é: pode ser entendida tanto como alma, a de origem divina, como palavra. De qualquer maneira, a intenção de evidenciar a relação entre palavra e divindade, no sentido de uma comunicação entre homens e deuses, também está colocada.*

conquanto a alma-telúrica relacionada com o sangue e a carne do corpo mbyá. A partir da dualidade da alma, a ambivalência de ambas faz iminente o djepotá: a metamorfose. É sob esse prisma que busco pensar o retorno de uma nhe'e (alma-palavra) ao mundo terreno, tendo em vista que não depende somente dela a existência de uma pessoa, mas também da constituição corporal, que demanda investimento do pai e da mãe, de maneira que angué (alma telúrica) também passa a compô-la. No terceiro capítulo, continuo a pensar a pessoa mbyá a partir das mesmas premissas, todavia, enfatizo o sangue menstrual como potencializador da metamorfose das mulheres. À luz das narrativas míticas entrecruzadas de Ywá, Keretchu e Pará, respectivamente filha, mãe e avó, situo a mulher mbyá a partir de algumas considerações sobre relações de gênero.

Capítulo I – Os caminhos: etnografia e trajetórias

Inicialmente, a proposta desta dissertação voltava-se a um aprofundamento específico das relações de gênero mbyá, de modo que o projeto de pesquisa pautava-se em uma tentativa de compreensão do que viria ser feminino e masculino em termos nativos. Nas direções apontadas por Strathern (2006), pensar gênero enquanto possibilidade de uma combinação conjugada de ambos, em dadas circunstâncias, moveu indagações a respeito de como viria a ser a noção mbyá de corpo a partir dessa perspectiva. Quais seriam os entendimentos e explicações nativas quanto à diferenciação dos corpos de homens e mulheres? A partir da problemática do sangue, colocada por Belaunde (2005), pontos interessantes passaram a ganhar contornos, entretanto, tais questões restringem-se ao capítulo III, já que o trabalho de campo fez com que algumas interrogações e acontecimentos impulsionassem a outros caminhos. Assim sendo, o projeto inicial de pesquisa resultou em um estudo que enfoca corpo e pessoa mbyá de modo mais amplo, sem restringir-se à problemática de gênero.

1.1 O contexto etnográfico

A etnologia situa os mbyá-guarani como uma das atuais parcialidades étnicas, no Brasil, dos guarani, juntamente com os kaiowá e os nhandeva/xiripá. Lingüisticamente, são classificados como pertencentes ao tronco Tupi, família Tupi-Guarani, língua Guarani, diferenciando-se entre si por especificidades de ordem sociocultural e por diferenças dialetais. Baptista da Silva (2006, p. 01) observa que é a partir do acréscimo de “elementos de identidade sociocultural” às três divisões da língua guarani, que se pode caracterizar os nhandeva/xiripá, os kaiowá e os mbyá em parcialidades étnicas. No Rio Grande do Sul, existem cerca de 2.500 indígenas Guarani², vivendo entre acampamentos de beira de estrada, áreas desocupadas pelo estado e terras reconhecidas como tradicionais pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

² Fonte: Conselho Estadual dos Povos Indígenas do RS (CEPI).

Movimentam-se bastante, transitando entre aldeias e até mesmo entre países como Argentina, Uruguai e Paraguai. No decorrer das próximas linhas, traço a etnografia realizada junto aos mbyá por meio de uma inserção de campo junto à rede de parentes de Ywá. Essa interlocutora me conduziu aos poucos à vida em aldeia, apresentando-me “parentes”, chamando-me em momentos importantes e direcionando narrativas. Seu nome indígena, assim como os de sua mãe e sua avó, são utilizados no sentido de serem evidenciados, pois os demais interlocutores, não menos importantes, são referidos a partir de seus nomes não-indígenas, e isso por dois motivos: primeiro, por não ser usual a grande maioria dos juruá (brancos, não-indígenas) chamar pelo nome mbyá (que designa sua alma, sua nhe'e); segundo, por repetirem-se com frequência, tendo em vista que são quatro as divindades que enviam almas-palavras para o plano terreno³. Além do mais, geralmente os Mbyá possuem dois ou mais nomes, os quais muitas vezes não são revelados no cotidiano. Assim, seria difícil especificar seguidamente a quem me referia em dadas ocasiões.



Ywá e seu filho Verá. Tekoá Nhuundy,

³ *Karai ru ete, Jakaira ru ete, Nhamandu ru ete e Tupã ru ete* constituem as quatro divindades a que me refiro, sendo elas responsáveis por enviar as almas-palavras ao mundo terreno.

1.2 Trabalho de campo e trajetória de pesquisa

Esta pesquisa empregou o método etnográfico nos moldes clássicos do trabalho de campo em Antropologia, associando a este as técnicas qualitativas de coleta de dados. Os registros se deram em diários de campo e eventualmente fiz uso do gravador, considerando os desconfortos inerentes à sua utilização em trabalhos pautados por um ritmo paulatino de inserção. A interlocução com as mulheres teve um enfoque acentuado, favorecida pela minha própria condição de pesquisadora e pela já constituída proximidade com Ywá. É a partir de Ywá que esta etnografia torna-se possível, seja pelo acolhimento dedicado em aldeia, seja pelas portas abertas junto a outros indígenas mbyá-guarani, ou seja, pelo formato narrativo com que construí este trabalho. Há quase seis anos que realizo, de modo intermitente, trabalhos de campo junto aos guarani. No ano de 2003, como estagiária do Museu Antropológico do Rio Grande do Sul (MARS), conheci a aldeia da Estiva e também Ywá. Nesse mesmo ano e nos dois subsequentes, já como estagiária em Antropologia do Ministério Público Estadual (MPE), os trabalhos de campo intensificaram-se, sendo este o lugar a partir do qual construí minha inserção junto aos grupos indígenas da região de Porto Alegre, incluindo os indígenas Kaingang. Já no ano de 2005, após o término do período de estágio no MPE, iniciei estágio em Antropologia no Ministério Público Federal (MPF). Em linhas gerais, a experiência com essas três instituições, principalmente as duas últimas, permitiram-me conhecer algumas aldeias do Estado, assim como inteirar-me de acontecimentos pontuais e das demandas e pleitos indígenas que concernem a direitos constitucionais. Além disso, tive a oportunidade de experimentar o “fazer antropológico”, a buscar uma operacionalização de teorias aprendidas no curso de Ciências Sociais, o qual cursava nesses momentos. Vale também considerar que a grande maioria dos trabalhos de campo, se não sua absoluta maioria, se davam através da interlocução com homens, sendo eles lideranças políticas e/ou religiosas. Paralelamente às atividades de estagiária, mantive a amizade com Ywá, seja pelas idas à aldeia ou pelas visitas que muitas vezes fez/faz à minha casa em Porto Alegre. Desse modo, no decorrer desses anos ampliei a inserção em campo

com os indígenas guarani em geral e estreitei em especial a relação estabelecida com Yvá desde o início de minha trajetória como estudante em Etnologia.

No trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais, apresentado no final do ano de 2006, busquei refletir sobre os significados do nascimento de uma criança, pensando-a a partir da perspectiva da noção de pessoa. Foi como tentativa de iniciar uma pesquisa que estivesse voltada para os assuntos atinentes a uma sociocosmologia indígena, de maneira que me possibilitasse entender o que eles pensam/fazem no mundo. Isso quer dizer que, mesmo estando durante tanto tempo como estagiária de instituições que têm essa interface entre Direito e Antropologia, não interessava-me por estudar através desse ângulo – muitas vezes um tanto problemático – mas, sim, que gostaria de estudar temas a partir dos quais eu pudesse realmente me aproximar do “ponto de vista nativo”. Talvez uma proposta e definição bastante pessoal, mas que, no entanto, penso ter sido importante para desvencilhar-me das barreiras postas pelos meus próprios constrangimentos sociocosmológicos. Os ricos e proveitosos anos em ambos os Ministérios Públicos me permitiram aprender o quão trabalhoso é o cotidiano nesses âmbitos, tanto das pessoas que levam à sério as questões indígenas, quanto a rotina diária de lideranças que buscam fazer valer os direitos constitucionais há tempos adquiridos.

Somada a essa trajetória de estudante e estagiária em Antropologia, esteve sempre posto o fato de eu ser uma mulher, o que contou a meu favor na inserção de campo junto à rede de parentes de Yvá. O que parece ser levado em conta para os guarani não é somente onde e em que trabalhas, mas também, e talvez principalmente, como e por que trabalhas na “questão indígena”, o que acaba por te envolver numa rede de relações em que inevitavelmente as pessoas se interessam pela tua vida, pelo modo como vives, pela tua própria maneira de te relacionar com teus parentes. Isso não significa que não exista uma reflexão acerca do que estás, em determinado momento, exercendo em uma instituição ou trabalho, mas, sim, que à medida que te inseres em campo, à medida que estreitas tuas relações com dadas pessoas mbyá, eles logo buscam

te situar nessa rede de relações com as quais convives e nas quais poderás ou não ser acolhido. A presença do meu filho Gabriel em campo, que era bem pequeno na época do início de meus estudos, ajudou na aproximação com as mulheres, já que minha permanência na aldeia demandava certas atenções. Yvá também tinha um filho pequeno, assim como a maioria de suas irmãs. Logo depois, fiquei grávida do Francisco, meu segundo filho, o que mais uma vez promoveu uma identificação, por assim dizer, tendo em vista que minha presença em campo despertava cuidados, narrativas, conversas e interesses compartilhados tanto por mim quanto por elas. Aos poucos, minha inserção em campo ganhou também essas conotações, não mais restringindo-se às minhas atividades enquanto estagiária e/ou estudante, mesmo que isso sempre se fizesse presente. Aliás, o tema do infanticídio foi algo que me fez lembrar o meu lugar de estagiária do MPE/MPF, pois quando estive em cena, durante esse período, as respostas/reflexões eram desviadas ou eram concluídas na direção de irem à espera do que eles entendiam que eu entendia como “certo”⁴. Com alguns cuidados e com o passar do tempo, as narrativas e explicações já não vinham mais com justificativas perante o “sistema do branco”. Mas enquanto fui estagiária, o assunto nunca adquiriu contornos substanciais, tal como eu gostaria de ouvir. Portanto, as portas de interlocução abertas para a pesquisa e discussão que aqui apresento passaram por essas diferentes etapas, tendendo mais a uma aproximação com as mulheres, mas de modo algum excluindo os homens. Um dos lados interessantes da minha inserção em campo diz respeito justamente à relação que estabeleci com os homens, pois tendo em vista que tornei-me próxima às mulheres, os casos de “ciúme” em relação a mim não ocorreram na rede extensa de parentes de Yvá. É bastante comum o interesse dos homens guarani pelas *xenhorá* (seria como “senhora”, correspondente ao tratamento feminino de *juruá*), de maneira lenta, gradativa tentam uma certa aproximação. Mas considerando minha inserção junto a elas, a relação estabelecida com eles se deu de maneira tranqüila, não ocasionando impedimentos a uma melhor aceitação.

⁴ As palavras em língua portuguesa registradas entre aspas, e quando em contexto de interlocução, dizem respeito à expressão a qual meu interlocutor utiliza-se a fim de se fazer entender.

Aliás, constitui um caminho difícil inserir-se junto às mulheres mbyá-guarani. Ywá foi um caso em exceção. Muito falante, alegre e com português fluente, ela foi realmente meu cartão de visitas. Suas conversas e rodas de chimarrão com as parentes, como diz, foram momentos que compartilhei, e que, se não estivesse em sua companhia, as chances de acontecerem seriam raras. A compreensão e a fluência na língua guarani continuam como um desafio a ser transposto. Com frases um tanto decoradas, outras já incorporadas, busco me comunicar com as mulheres que falam pouco ou quase nada do português. Ywá, sempre que por perto auxilia-me na comunicação. Diria que é um tanto concisa e apressada demais, enquanto tradutora/traidora. Desse modo, as interlocuções se deram em português, dispensando atenção aos termos nativos, ou em guarani, contando com a ligeira tradução de Ywá. Esse foi o caso das narrativas de Pará (Florentina) e Keretchu (Laurinda). A segunda comunica-se em português, mas nessas ocasiões utiliza-se de sua própria língua, já Pará restringe-se à comunicação em mbyá-guarani, mesmo compreendendo, em certa medida, o português. As poucas gravações em mp3 que disponho foram negociadas de forma muito casual, demandando pouco investimento de minha parte e talvez pouco tempo para a recusa da outra. Mesmo sendo poucas, ajudaram-me a compor o terceiro capítulo, onde registro as narrativas míticas.

Quanto ao tempo de trabalho de campo especificamente voltado à presente dissertação, este compreende os meses de julho, agosto, setembro, outubro e novembro. Feito em várias idas e vindas à tekoá Nhuundy (aldeia da Estiva) principalmente, mas também à tekoá Jatai'ty (aldeia do Cantagalo) e à tekoá Pindo Mirim (aldeia de Itapuã). O fato das aldeias não serem distantes da cidade possibilita não somente que “nós” conheçamos o lugar onde vivem, como também que “eles” conheçam o lugar onde “nós” vivemos. E é nesse trânsito, nessa idiosincrasia do trabalho de campo relativamente próximo, mas bastante cansativo pelas constantes idas e vindas, que tracei esta etnografia. O trabalho de campo que evidencia-se aqui só foi possível devido aos já anteriormente realizados, considerando-se os motivos pelos quais participei do ritual funerário de Karai Tataendy, assim como pelas circunstâncias das narrativas e

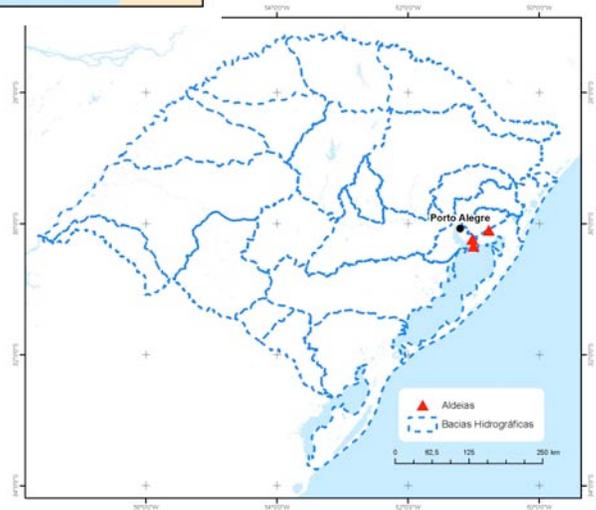
observações utilizadas para fundamentar meus argumentos teóricos. Significa dizer que o recorte temporal de pesquisa esteja compreendido pelos meses acima colocados, mas que, devido a outros tempos, resulta como consequência de uma lenta e sempre cuidadosa inserção de aproximadamente seis anos.

1.3 Contexto etnográfico: tekoá Nhuundy (aldeia da Estiva), tekoá Jatai'ty (aldeia do Cantagalo) e tekoá Pindo Mirim (aldeia de Itapuã)

O contexto etnográfico desta pesquisa está atrelado à rede de parentes de Ywá, de modo que não preocupe-me em delimitar esses espaços enquanto lugares geográficos a serem, a priori, circunscritos à pesquisa. Transitei por essas três aldeias à medida que o trabalho de campo fluía, deixando que tanto minhas “perguntas-problemas” quanto minha inserção em campo pautassem, de forma concomitante, as direções a serem seguidas. É dessa maneira que as aldeias de Itapuã e Cantagalo estão aqui contempladas, figurando enquanto lugares onde a interlocução com Keretchu e Pará, principalmente, mas não unicamente, aconteceram. Sendo assim, nas linhas seguintes procuro registrar alguns aspectos que me parecem importantes nesses contextos, enfatizando um pouco mais o cotidiano da aldeia da Estiva, considerando o tempo dos trabalhos que lá dediquei. Isso quer dizer que as questões mais pontuais acerca da vida diária em aldeia serão melhor elaboradas em relação a essa, enquanto que as de Itapuã e Cantagalo são menos detalhadas nesse sentido.



Fig. 1 e 2 - Contexto etnográfico pesquisado



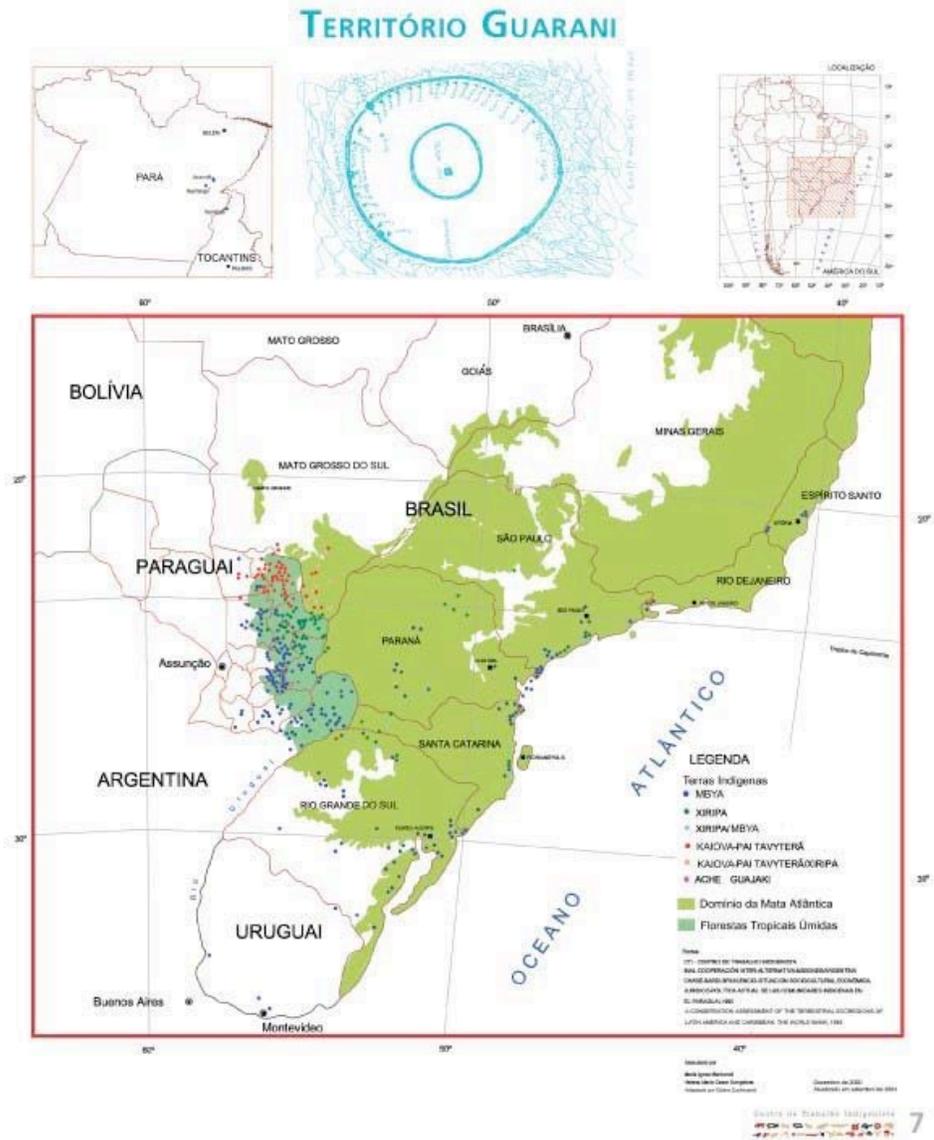


Fig. 3 – Mapa da territorialidade Guarani elaborado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI)

No Km 116 da RS-040, sentido Porto Alegre-litoral, na margem esquerda da estrada, caminha-se alguns metros até a aldeia da Estiva. O prédio em alvenaria da escola e do posto médico são os primeiros a serem avistados. Do lado esquerdo de quem chega, as duas casas de madeira indicam a moradia de Ywá. Uma delas é usada para dormir, ver televisão, guardar coisas, enquanto a segunda é chamada de *tataypy* (lugar do fogo) e é onde conversam, tomam mate, preparam os alimentos e recebem as visitas. Num total de 7 hectares, a área circunscrita à aldeia pertence à Prefeitura de Viamão, que por meio de uma negociação com indigenistas e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) cedeu o local para as poucas famílias chegadas da aldeia da Guarita (Terra Indígena localizada na região norte do estado do Rio Grande do Sul) nos anos de 1996 e 1997. Primeiramente, estas famílias permaneceram em um local conhecido como “Pimenta”, próximo ao posto de pedágio de Viamão; ponto de referência para a venda de artesanato e há muito tempo ocupado de forma descontínua por indígenas *guarani*. No ano de 1998, mudam-se para a atual aldeia da Estiva, sendo o falecido cacique Juarez, à época marido de Ywá, responsável por tomar a iniciativa e liderar as negociações com o então prefeito desse município.

A vinda de Ywá e seu marido da aldeia da Guarita antecede em dois anos a vinda de seus pais, Keretchu e Turíbio Gomes. Após a morte de uma de suas filhas, Pedrolina, o casal e seus demais filhos mudam-se também para a aldeia da Estiva. A trajetória dessa rede de parentes envolve casamentos com brancos e indígenas *kaingang*, do mesmo modo que a formação da aldeia em questão. Foi em Yypurundy (antiga aldeia próxima a Monte Caseros, na região de Lagoa Vermelha/RS) que Keretchu e Turíbio se conheceram; ela já havia dado à luz à filha mais velha, Alzira, fruto de um relacionamento com um branco e, conta Ywá, que seu pai a “roubou”. Em Yypurundy, vivia Pará, mãe de Keretchu e avó de Ywá. Devido ao contexto fundiário da época, por volta dos anos 80, foram muitas as mudanças de aldeia da rede de parentes de Ywá. Os laços entre Keretchu e Turíbio propiciaram relações com os *kaingang*, já que ele, em certa medida, vivia em maior proximidade com esse grupo. Pará e Santo Borges, pai de Keretchu,

tinham uma relação mais estreita com os *mbyá-guarani* da Argentina, mais especificamente com a aldeia de *Pipiri*, na qual ainda vivem alguns de seus parentes. Aliás, *Ywá* costuma ir à *Pipiri* em busca dos conselhos e curas do *xamã* local que, segundo o que diz, é o único que faz aliviar suas fortes dores de cabeça. Se seguirmos uma lógica das parcialidades étnicas, diria-se que *Pará* e *Keretchu* são *mbyá* e *Turíbio xiripá*. *Ywá* e suas irmãs dizem-se *mbyá* e é dessa maneira que as considero.

Quanto às alianças entre *guarani*, *kaingang* e brancos, *Alzira*, filha de pai *jurua* (branco, não indígena) com *Keretchu*, é casada com Tonho, que também é *jurua*. Na Guarita, particularmente na aldeia do Toldo, os pais de Tonho eram posseiros de uma pequena área e, depois de falecerem, seus filhos foram “criados” junto aos *guarani*: Tanto ele como mais dois de seus irmãos casaram-se com mulheres *guarani*. Advém também dessa época o casamento de *Ywá* com Juarez, que é filho de Rosa com Waldomiro. Rosa é filha de um pai que é fruto de uma relação entre *guarani* e *kaingang*, e de uma mãe *kaingang*. Já Waldomiro nasceu em uma aldeia *guarani* do Paraná, mas cresceu em Nonoai, junto à família *kaingang* de Vairam Casseiro. A rede de parentes de *Ywá* passou também por Gamelinhas (Terra Indígena localizada na região norte do estado do Rio Grande do Sul), no ano de 1987, já que Rosa, sua sogra, tinha proximidade com os moradores do local, o que promoveu a vinda de *Keretchu*, *Turíbio* e seus filhos, considerando-se as disputas por terras na aldeia onde anteriormente viviam. Nesse momento, *Pará* já está casada com Marculino (separada de Santo Borges), nascido no antigo toldo *guarani* de Santa Rosa (*tekoá Ka'arandy*), e vivem entre aldeias da Argentina e da região do Toldo, na Guarita. No ano de 1989, ocupam um local que ficou conhecido como aldeia da Guajuvira, próximo à aldeia do Toldo. Marculino e *Pará* vivem um bom tempo lá, até decidirem vir para o Cantagalo no início da década de 90. Entretanto, devido a uma forte seca e às dificuldades encontradas, retornam pouco tempo depois para as terras do interior do estado, acabando por viver, nos anos mais recentes, na aldeia de Salto do Jacuí. Atualmente, estão novamente no Cantagalo.

Em decorrência dos conflitos por arrendamento de terras, a rede de parentes de Turíbio e Keretchu deixa Gamelinhas e muda-se para Votouro (Terra Indígena localizada na região norte do estado do Rio Grande do Sul). É nesse local que Agustinho e Pedrolina (filha de Keretchu e Turíbio) casam-se. No ano de 1998, a morte de Pedrolina parece ter impulsionado, mais uma vez, a mudança de aldeia, pois segundo Ywá, todos ficaram muito tristes com sua morte, não conseguindo mais viver em um local tão impregnado por lembranças suas. Keretchu, Turíbio e seus filhos Marcelino, Tarcísio, Genilda, Genira, Irineu, Claudia e Alzira juntam-se à Ywá e Juarez, já alocados na aldeia da Estiva, conforme dito em linhas anteriores. Brigas e desentendimentos marcam a relação entre indígenas guarani e káingang no lugar, o que ocasiona, por diversas vezes, algumas mudanças para outras aldeias. Refiro-me especificamente à relação entre os irmãos káingang de Juarez (Jeremias e Jair) e os parentes guarani de Ywá, apimentada pelo uso um tanto abusivo de bebidas alcóolicas, o que muitas vezes propiciou desacordos quanto a determinadas condutas entendidas como inadequadas, por parte dos últimos, para a vida em aldeia. De toda maneira, são relações, sejam elas de aliança ou de guerra. Por causa da morte de Juarez, a aldeia passa a abrigar grupos de parentes mais ligados à Ywá e que contribuem para identificação étnica mbyá-guarani.

Zico é o cacique da Estiva. Filho mais velho de Ywá e Juarez, é bastante respeitado pelos parentes. Nunca ouvi qualquer questionamento a respeito de suas atitudes. Está no último ano de faculdade, cursando enfermagem. É casado com Graziela e tem duas filhas gêmeas, Stéfani e Sabrina. Os demais filhos de Ywá e Juarez são Ivanilde, Preto (Gildo), Leonildo, Éverton (Humaitá), Aracy e Elvis. Todos vivem com ela. As irmãs de Ywá, Claudia, Genira, Genilda e Alzira também vivem na Estiva, assim como seu irmão Tarcísio. Marcelino, outro irmão, vive atualmente em Santa Catarina. A formação da aldeia é basicamente em torno das relações dessas irmãs. Todas possuem filhos e constituem a rede extensa de Turíbio e Keretchu, que vivem na tekoá Pindó Mirim (aldeia de Itapuã, localizada na divisa dos municípios de Viamão e Porto Alegre). Há também Seu Pedrinho, um guarani que não casou e não teve filhos.

Ele é o responsável por manter a “ordem”, sempre atento a qualquer circunstancia ou evento que denote irregularidade. É o “cabo”, como dizem; fruto dessa relação entre tutela estatal e indígenas, onde uma ordem militar hierárquica foi reproduzida no interior dos aldeamentos. Há também um homem branco, que segundo Ywá era um “andarilho”; Juarez o deixou ficar na aldeia e ele lá vive há mais de dez anos. No entanto, ressaltam que ele não planta, não “namora” guarani e tampouco aprendeu a falar a língua. Tem sua casa e mantém uma relação tranqüila com os demais moradores.



Fig. 4 – Croqui da Tekoá Nhuundy

A escola Nhe'e Katu ocupa, além do considerável espaço físico, um bom tempo de atividades e atenções na aldeia. No ano de 1999, iniciaram as aulas bilíngues, levando já em consideração um ritmo de escolarização demandado pelos próprios indígenas, tal como ocorria nos aldeamentos do interior do Estado. Agora também conta com ensino médio, sendo a única escola indígena a oferecer essa formação na região de Porto Alegre. As atividades diárias e as relações entre professores e pais de alunos extrapolam as datas e horários da escola no que diz respeito ao trabalho. Muitas vezes ocorrem atividades aos finais de semana, como churrascos e campeonatos de futebol. A diretora, Marlize, é figura de bastante referência. Os dez anos da escola confundem-se com a sua trajetória de professora. É comum que indique quem deve ou não ir ao médico, quem deve ou não fazer tal coisa. No que diz respeito ao posto médico, ela negocia e avalia constantemente se o atendimento médico está ou não a contento. Também promove encontros na "associação de mães", um galpão em madeira construído anos atrás a fim de dar lugar a reuniões na aldeia, e que contou com todo o seu protagonismo. Devido à sua rede de influências, recentemente foram construídos banheiros, um destinado aos homens e outro às mulheres. Ademais dos banhos no chuveiro, bem como o uso feito pelas visitas, os indígenas continuam a preferir o mato. Também estava em construção, à época da pesquisa de campo, um forno à lenha, para que as mulheres mbyá pudessem melhor preparar os alimentos comumente feitos no fogo de chão. Afora seu próprio entusiasmo, não senti qualquer tipo de interesse por parte das mbyá-guarani em fazerem uso dele. Nunca vi qualquer tipo de manifestação ríspida ou resposta intempestiva ao seu modo de ser: os guarani simplesmente se calam ou, na maior parte das vezes, consentem. Evitam o conflito, mantendo uma relação que já dura anos.

Os atendimentos da equipe médica de saúde acontecem às sextas-feiras, no período da tarde. Além de uma médica e de um dentista, há enfermeiros e técnicos em enfermagem. Somente a médica é recém-chegada ao grupo, pois os demais já têm muita experiência de trabalho junto aos guarani. A relação entre equipe e indígenas parece-me bastante adequada, contando com

algumas ressalvas⁵. É importante considerar a seriedade e respeito com que lidam diariamente com a adversidade imposta pelas doenças, mortes e muitas vezes ausência de estrutura logística, como a falta de transporte para o traslado de pacientes e até mesmo para o deslocamento até a aldeia. As caronas ao supermercado e as demais caronas, excepcionais, também são parte do atendimento semanal. Há uma flexibilidade por parte da equipe, fazendo com que a confiança seja estabelecida no dia-a-dia. Essa seria uma impressão mais geral, de modo que não detive-me nas particularidades do atendimento em saúde, no sentido de atentar para o embate entre visões e explicações de mundo. Mas, em comparação com a equipe de professores da escola, é significativamente mais simétrica e pertinente a relação que os profissionais de saúde mantêm com os indígenas da Estiva.

A vizinhança da aldeia é também bastante movimentada. Há casas muito próximas umas das outras e parecem compor uma rede de sociabilidade aparentemente pacífica. Cerca de três vezes por semana, um pequeno caminhão ou um ônibus circula pela aldeia vendendo frutas e outros alimentos. Depois de anunciada sua chegada, estaciona bem em frente à escola e, aos poucos, mulheres e crianças vão chegando com moedas juntadas às pressas ou com algum dinheiro guardado para esse propósito. Alguns conseguem comprar “fiado”, combinando o pagamento para um outro dia qualquer. Como as visitas dos vendedores são tão assíduas quanto a procura dos *mbyá*, geralmente não há discórdia na negociação. Bananas, melancias, laranjas e bergamotas são de longe as preferidas. Como há pouco espaço físico na aldeia, a roça (*koque*) é bastante reduzida, mas mesmo assim plantam, principalmente *avatchi* (milho). Entretanto, o modo de subsistência advém do recebimento de bolsa-família, aposentadorias, contratos de professores ou agentes de saúde e sanitário junto à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). A

⁵ Uma das coisas que notei durante o trabalho de campo foi o uso recorrente de paracetamol. Durante os três dias dos rituais funerários de *Karai Tataendy*, fiquei bastante surpresa com a oferta do medicamento por parte da equipe médica às mulheres, principalmente, como se seu uso aplacasse, em alguma medida, toda a comoção do momento. Passado esse evento, continuei a perceber como é comum a sua utilização; por qualquer queixa ou reclamação de dor, a receita constitui-se em paracetamol. Do mesmo modo, *Yvá* e suas irmãs têm consigo cartelas dessa medicação, fazendo uso sempre que entendem conveniente. Parece-me de uso quase diário, de maneira que torna-se pouco ou nada refletido.

venda de artesanato também mostra-se bastante importante, constituindo boa parte da entrada de dinheiro. As mulheres costumam participar quase que semanalmente de atividades na Quinta da Estância Grande (município de Viamão), lugar voltado ao “turismo pedagógico, ecológico e rural”, conforme divulgação via site. Já faz alguns anos que os moradores da Estiva participam dessas atividades, merecendo destaque especial o mês de abril – pela semana do índio. No retorno das férias escolares de crianças e jovens, é comum ocorrerem apresentações de corais *mbyá-guarani*, intuindo uma visibilidade da cultura indígena. Próximo à aldeia, já nas margens da RS-040, também costumam vender *ajaká* (cestas), geralmente na época do verão, devido ao movimentado trânsito em direção ao litoral. Raras vezes vi mulheres da Estiva nas ruas do centro de Porto Alegre com a finalidade de vender artesanato e/ou “pedir troquinho”, diferentemente do que acontece com outras vindas de aldeias como Cantagalo, Itapuã e Lomba do Pinheiro.

A aldeia da Estiva contaria com uma presença mais intensa de relações inter-étnicas, por assim dizer, comparada com as demais próximas à capital gaúcha, devido ao contato intenso com indígenas *kaingang* e brancos. Muitas vezes, há visitas de alunos de escolas próximas ao local, contando com a coordenação da diretora da escola *Nhe'e Katu* na organização de eventos, como jogos de futebol, no sentido de fazer com que crianças indígenas e brancas interajam. No entanto, os jovens *mbyá* parecem mais motivados com a experiência, enquanto que os mais velhos permanecem um tanto reticentes nos dias mais agitados. Acontecem negociações diárias no interior da rede de parentes, havendo certas discordâncias quanto a algumas “aberturas” para o mundo dos brancos. *Keretchu* seria como uma referência para a discussão de assuntos a serem melhor avaliados, tal como a participação em certas viagens ou eventos. Dia desses, presenciei uma conversa que girava em torno da entrada de pessoas brancas na *opy* (casa de rezas), tomando como exemplo a aldeia *guarani* de Biguaçu, em Santa Catarina. *Keretchu* diz que não concorda que brancos e *guarani* rezem em conjunto na *opy* e tampouco que façam uso de

*ayahuasca*⁶. As participações dos juruá devem ser restritas aos já conhecidos e, mesmo assim, com algumas ressalvas, por exemplo a concordância do xamã.

De uns tempos para cá, Ywá e suas irmãs têm sentido vontade de mudar para uma pequena área no município de Canela. Pará também pensa em mudar-se para lá. Dizem que lá há muito mato e água boa, em contraste com a aldeia da Estiva, onde não há muito mato e nem rio. Chegaram a visitar o local e constantemente o assunto retorna com a possibilidade de concretizar-se. Como há em questão um grupo de trabalho da FUNAI, a fim de identificar e delimitar a área da Estiva como Terra Indígena, acabam por ficar à espera, mesmo argumentando que o espaço possível a ser demarcado ainda estaria longe em comparação com esse lugar: lá sim seria uma *tekoá porã guarani* (aldeia bonita/boa), diz Ywá.

Na aldeia de Itapuã vive Keretchu e na aldeia do Cantagalo vive Pará, respectivamente mãe e avó de Ywá, conforme dito em linhas anteriores, e é por esse motivo que circunscrevi o contexto etnográfico a estas três aldeias, incluindo a da Estiva. Sendo Ywá minha principal interlocutora, foi através de suas narrativas e direcionamentos que esta dissertação ganhou cor. Ou seja, assim como o contexto etnográfico aqui evocado, as situações de campo escolhidas como recorte para compor o trabalho só foram possíveis pelo acolhimento de Ywá. Sendo assim, as narrativas sobre o mundo, tratadas no capítulo III, compõem a interlocução com Keretchu e Pará, pessoas as quais Ywá costumava se referir como importantes de serem ouvidas. Comporiam, então, o entrecruzamento de narrativas em âmbito geral, abarcando também outras mulheres e alguns homens. De algum modo, o capítulo II, onde descrevo o ritual funerário *pari passu* a uma contextualização dos significados énicos para a morte, tem em cena Ywá e Keretchu, esta última com um forte protagonismo no ritual. É nesse sentido que tanto narrativas/fazeres e lugares se cruzam a partir dessas três interlocutoras.

⁶ *Ayahuasca*, nome quíchua de origem inca, refere-se a uma bebida sacramental produzida a partir da decocção de duas plantas nativas da floresta amazônica: o cipó *Banisteriopsis caapi* (caapi ou douradinho) e folhas do arbusto *Psychotria viridis* (chacrona). Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ayahuasca>

A tekóá Pindó Mirim (aldeia de Itapuã) está localizada nas cercanias do Parque Estadual de Itapuã, que, por sua vez, está situado onde antigamente localizava-se uma aldeia guarani. Ironias à parte, a presença indígena em Itapuã é de longa data. Registrada pela perspectiva arqueológica, bem como pelos relatos da vizinhança não indígena local, o lugar é importante visto sob a óptica sociocosmológica e histórica. Parte dos indígenas que hoje encontram-se em uma área de pouco mais de 24 hectares, cedida pelo Estado do Rio Grande do Sul por intermédio do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), chegaram em meados do ano 2000. A rede extensa de parentes de Turíbio Gomes e Keretchu, assim como do casal Adolfo Verá e Angelina, compuseram uma primeira ocupação da atual aldeia. A primeira veio da aldeia da Estiva que, como dito antes, foi onde permaneceram cerca de dois anos após terem chegado do interior do estado. Já a segunda, composta por Adolfo, Angelina e algumas crianças, estiveram anteriormente no estado do Espírito Santo.

Nos dias atuais, duas redes extensas de parentes vivem em Itapuã: a de Turíbio e Keretchu e a de Mariano e Roseli. Adolfo e Angelina mudaram-se para a aldeia de Varzinha no ano de 2006. Conforme o diagrama demonstrativo das relações de parentesco, Paulo, neto de Turíbio e Keretchu, é casado com Patrícia, filha de Mariano e Roseli. Essa aliança explicita uma das relações entre as redes, talvez indicando o porquê da vinda da rede extensa para essa aldeia, ocorrida em 2004.

Diferentemente da Estiva, em Itapuã observa-se a possibilidade de pesca, caça e o preparo de roças. É possível plantar milho, mandioca, amendoim, erva-mate, melancia, abóbora e diversas árvores frutíferas. Existem também abelhas, que são criadas em uma das laterais da casa de Turíbio. Um dos acentuados descontentamentos guarani reside na dificuldade em entrar no Parque Estadual de Itapuã sem o pagamento de uma taxa e pelo cerceamento da circulação pelo ambiente - tão bem conhecido por eles. A provocação pertinente vai no sentido do porquê da

impossibilidade da conjugação ambiente “preservado” e indígenas? Lembrando que, onde hoje situa-se o Parque, já existiu uma aldeia guarani, claramente registrada, pela via escrita, no Jornal Correio do Povo de 1973 e também pela memória e narrativas dos moradores da Vila de Itapuã. É de se perguntar se não seria justamente pela ocupação guarani na área, desde tempos remotos, que ela configurou-se atraente para “preservação”. Ou seja, são os próprios indígenas os responsáveis pela até então “preservação” de vegetais, animais, lagoas; presumindo-se, então, que não seriam eles os possíveis inimigos do lugar. Vale também lembrar que a dispersão dos indígenas que viviam nesta aldeia, foi efetivada pela Brigada Militar do estado, merecendo ainda o apagamento de qualquer registro de existência “viva” indígena no interior do Parque. Sendo assim, o Plano de Manejo do Parque Estadual de Itapuã conta apenas com o registro de material arqueológico guarani.



Keretchu

Já na *tekoá Jatai'ty* (aldeia do Cantagalo), o contexto de relações entre redes de parentes é mais complexo. No sentido de reconhecimento estatal, a aldeia do Cantagalo é a mais antiga na região de Porto Alegre, de modo que tem um movimentado histórico de ocupações. Há escola e posto médico, assim como na Estiva e é semelhante à Itapuã no que diz respeito ao atendimento de saúde, enquanto não há funcionamento de escola. Com uma maior extensão territorial se comparada com as outras duas, a aldeia é cercada por bastante mato, como dizem, e ainda conta com espaço para fazer roças. Diferente da aldeia de Itapuã e da Estiva, onde a referência xamânica está centrada na figura de *Keretchu*, é Pauliciana quem é a *opygua* (seria como o xamã que vive na *opy/casa de rezas*) do lugar. Figura emblemática, essa mulher parece um tanto mais introspectiva que *Keretchu*, evitando o contato com os brancos, ela me parece bastante prestigiada entre algumas redes, embora bastante temida por outras. De todo modo, em algumas das solenidades realizadas na *opy* da aldeia do Cantagalo soube que ambas, Pauliciana e *Keretchu*, compartilharam a cena dos cantos-rezas-danças⁷. Pará e Marculino atualmente vivem nessa aldeia e, no capítulo III, faço uma descrição mais detalhada do lugar um tanto resguardado em que vivem nesse espaço.

⁷ A exemplo de Ciccarone (2001), refiro-me aos rituais realizados na *opy* (casa de rezas) a partir da conjugação desses três termos, buscando uma maior precisão quanto ao que acontece nas solenidades.



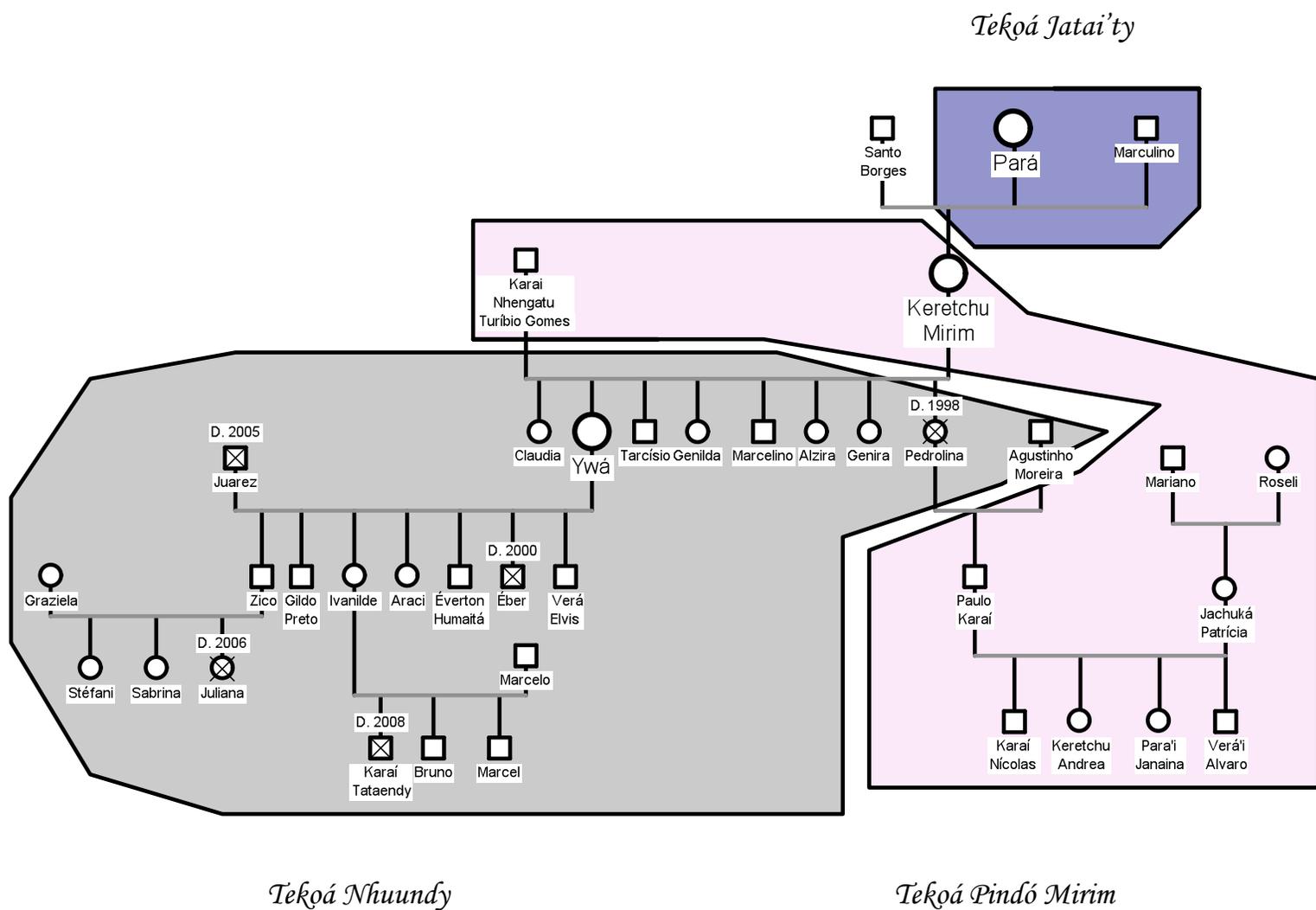
*Pará em frente à sua casa na tekoá Jatái'ty.
Na foto ao lado, com sua neta Ywá.*



Um ponto que parece importante ressaltar é o das relações entre as diferentes alteridades aqui mostradas, principalmente no que diz respeito à aldeia da Estiva. Yvá diz que Pará não gostaria que suas bisnetas se casassem nem com homens juruá, nem com homens kaingang, diferente do que acontecera nas duas gerações anteriores, em que tanto uma de suas filhas constituiu uma relação com um branco, da qual resulta uma de suas netas, assim como na geração posterior, onde foram muitos os casamentos com homens kaingang e com alguns brancos. A referência aos homens tange justamente a essas alianças; todas foram acionadas por mulheres guarani e não por homens guarani, por isso a ênfase nessa modalidade, e não por ser melhor aceito quando acionado por eles. Mas o importante está em observar esse recente fechamento por parte dessa rede de parentes, que transcorre de modo muito paulatino, seja através dessas intenções quanto às gerações futuras, seja pela incumbência de Keretchu em cuidar desses corpos. É nela que centra-se o xamanismo dessa rede de parentes; sua presença constante na Estiva com o intuito de “cuidar”, faz com que pensemos naquele espaço, que observei considerável, destinado à escola. A opy (casa de rezas) tem ocupado um lugar muito importante nessa aldeia, de modo a promover noites de cantos-rezas-danças intensos aos finais de semana ou, sempre que necessário, algum tipo de intervenção e/ou mediação com o cosmos. Penso em três possíveis convergências para isso que chamo de fechamento: a morte de um genro kaingang, que mesmo assumindo-se guarani, tinha laços bastante próximos com seus parentes, o que fez com que a aldeia da Estiva ganhasse a composição dessas diferentes alteridades, um certo prestígio diante da relação com outros em dizer-se mbyá-guarani e, por último, mas não menos importante, um investimento por parte da própria Keretchu em construir esses corpos de parentes de maneira a demarcar fronteiras. Se anteriormente as aberturas foram muitas, agora apresenta-se um novo momento, no qual busca-se fazer corpos-pessoas mbyá-guarani de maneira a contrastá-los com outras alteridades. Nessa direção, ao mesmo tempo em que a escola e o posto de saúde são os primeiros a serem avistados quando se chega à aldeia da Estiva, a opy é a última, estando bem afastada dos olhos, cheiros e gostos dos que ali chegam. Resguardada pelo

mato, intensamente utilizada no período em que estive em campo, a *opy* e, por conseguinte, o *xamanismo*, ocupam espaço significativo nessa *tekoá*.

Fig 5 - Diagrama de parentesco a partir dos contextos etnográficos



Capítulo II – O morrer e o voltar: ritos funerários a Karáí Tataendy

“Em lugar de supor que o tempo apenas fornece um meio externo para as relações humanas, é preciso compreender que ele é, ao contrário e em si mesmo, uma relação. Pois é apenas com o tempo, e com um tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais, que os etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações com que se depara – o que envolve também, é claro, a própria percepção desses afetos ou desse processo de ser afetado por aqueles com quem os etnógrafos se relacionam”. (GOLDMAN, 2005, p.150)

“É difícil esquecer os mortos – pois só os mortos esquecem”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 494)

Em uma manhã fria de domingo, do mês de julho de 2008, desperto com Yvá ao telefone: “o bebê de Ivanilde faleceu”. Um pouco sem saber o que ocorreu, já que não perguntei detalhes devido à sua transparente tristeza, dirijo-me até a tekoá Nhuundy (aldeia da Estiva) a fim de encontrá-la. Durante a viagem de pouco mais de uma hora, preparo-me para o momento que me espera: acompanhar os ritos funerários a uma criança, o que é algo novo para mim.

Ivanilde é filha de Yvá e estava grávida de nove meses, à época. Como encontrava-se por dar à luz a qualquer momento, pensei que o bebê que falecera era justamente este que estava por nascer. Mas não: fora Karáí Tataendy (Lucas) quem morrera ao amanhecer. Conhecia o pequeno Karáí desde o seu nascimento. E não era apenas um criança conhecida, era um criança que vi crescer, que veio em minha casa brincar com meus filhos, que era neto de minha principal interlocutora. Era uma criança próxima, uma criança por quem eu tinha muito afeto. Como escrever, então, sobre a morte de “uma criança mbyá-guarani” abstendo-me de narrar as minúcias do acontecido? Como manter a distância necessária para fazer uma leitura antropológica desta morte? Ao mesmo tempo em que fiquei muito emocionada com a morte de Karáí e senti-me tão próxima do sentimento de tristeza de Yvá, a distância esteve sempre posta,

já que não somente as formas de reagir como também as maneiras de se portar e de prestar cuidados ao morto diferiam de tudo aquilo que eu já presenciara nesses momentos de funerais. A proximidade em relação a um sentimento, que mesmo diferente, talvez, era provocado por um ponto em comum, a morte de uma criança querida, também propiciava um estranhamento enorme. Essas perguntas levaram-me a muitas outras perguntas e algumas questões, como da ordem das emoções e das relações intrínsecas ao trabalho de campo. É nesse sentido, situando meus “afetos” e minha relação em campo que tomo como ponto de partida a morte, entendendo-a importante por dois motivos: primeiro pela experiência em si, pelo abrupto impacto e estranhamento oriundo da relação com o outro; segundo, por arquitetar uma narrativa ao revés, pois ao tomar a problemática da pessoa a partir dos significados da morte para os *mbyá*, enveredo por um recorte etnográfico-temporal específico - interrogações nascidas desse evento alicerçaram relações, fragmentaram certezas e movimentaram os meses seguintes de pesquisa. É por essa razão que situo a morte de *Karai Tataendy* neste capítulo de abertura, iniciando, assim, a discussão que prossegue no capítulo subsequente.

2.1 As cenas, os ritos e os estranhamentos: o dia da morte

Ao fundo, na parede oposta à porta da *opy* (casa de rezas), o caixão pequenino branco está suspenso por duas classes de sala de aula: dentro dele está *Karai Tataendy*⁸, vestido com roupa azul e tênis branco. A *Kunhã Karai Keretchi*⁹ fuma seu *petyngué* (cachimbo)¹⁰ e canta sem parar, enquanto muitos jovens, meninas e meninos, enfumaçam o corpo da criança. Momento de muita tristeza para todos. Para mim foi quase um suplício permanecer entre eles. Comecei a chorar sem parar e não conseguia reter os olhos na criança. Sentei ao lado de *Ywá* e logo ela fez sinal para que *Ivanilde* e *Alzira* se aproximassem. Permaneci entre *Alzira* e *Ivanilde*

⁸ *Karai Tataendy* completaria dois anos no dia 12 de agosto de 2008. Faleceu no dia 06 de julho desse mesmo ano.

⁹ *Kunhã Karai* é aqui utilizado para referir-se a uma *xamã*.

¹⁰ Feito em madeira.

boa parte do tempo. Acredito ter chegado logo após o menino ser levado para a *opy*, o que justifica o momento de profunda comoção em que todos estavam quando entrei. *Keretchu* cantava ao som de um *mbaracá* (violão) e um *rave*¹¹, tocados por dois jovens, um em cada canto da parede ao fundo. Uma das coisas que me causaram estranhamento foi a continuidade dos toques no corpo, as massagens e apertões nas mãos e nos pés. A fumaça era intensa, tendo mais de cinco pessoas, em determinado momento, a postos com o *petyngué*. A cabeça era acariciada ao passo que era enfumaçada pelo *petyngua*. As pernas e braços do pequeno eram removidos para que a fumaça pudesse alcançar todos os cantos do caixão. As mãos de *Karai* foram diversas vezes trocadas de lugar: ora colocadas ao lado do corpo, ora colocadas sobre a barriga, algumas vezes entrelaçadas, outras não. Houve um momento em que *Yvá*, suas irmãs *Genira*, *Genilda*, *Alzira* e *Claudia* rodearam o caixão e começaram a falar concomitantemente, cada uma dizendo qual uma frase compassada ao som do violão. *Ivanilde* levantou-se do banco e juntou-se a elas. Tocou e mais uma vez tocou o corpo do filho, segurando firme seus pés e acariciando seus cabelos. Longos minutos se passaram até que aos poucos fossem se dispersando. Após esse momento, os *mbyá-guarani* incentivaram os *jurua*¹² presentes na aldeia que viessem para perto do caixão a fim de verem o pequeno. Como não esbocei qualquer reação nesse sentido, *Alzira* disse-me que “eu poderia” ir até lá, entendendo que sentia-me reticente em relação a autorização ou não de tal aproximação. Disse apenas um “depois”. Não queria e não quis me aproximar, naquele momento. Estava ainda muito surpresa e muito triste com tudo o que ocorrera. Mais uma vez, *Yvá* senta-se ao meu lado e me abraça. Quando diz “tem que ter coragem”, me dou conta que estou chorando muito e reflito sobre a maneira de me comportar naquela situação. Esse foi um instante de “cair em si”: enquanto os *mbyá* choravam de forma intermitente e preocupavam-se em enfumaçar o corpo da criança, eu chorava, simplesmente. Eles também

¹¹ Nos moldes de um violino.

¹² *Karai Tataendy* faleceu numa manhã de domingo, dia em que estava agendada a gravação de um cd de músicas *guarani*. Por esse motivo, haviam pessoas não-indígenas – os *jurua* – na aldeia. Vale registrar que esses *jurua* são colegas da pós-graduação em Antropologia Social, voltados aos estudos de Etnomusicologia.

choravam e mostravam-se emocionados, porém havia algo a fazer, um cuidado a ser dispensado àquela criança; não cabia isolar-se e chorar sem dar atenção ao morto.

Permaneci na *opy* durante muito tempo, só depois que Ivanilde saiu é que olhei ao redor e percebi que eram poucas as pessoas ali restantes. Nesse momento, Tarcísio, irmão de Ywá, se aproximou de Karai e começou a conversar com Keretchu, estando ela sentada próxima ao caixão e ele em pé observando o menino. Compreendi poucas palavras soltas, mas pude entender sobre o que trocavam informações, o que Ywá me confirmou logo depois. Conversavam sobre os motivos da morte, dizendo Tarcísio que Nhandêru havia chamado “seu filho” e que ele partira bem - *guatá porá’i*. Também entendi que era um caminho onde haviam flores e que ele teria partido contente, porque há tempos preparava-se para ir. A Kunhã Keretchu dizia *anheté*, confirmando as palavras do filho. Iniciavam-se aí as reflexões acerca das causalidades da morte. Ivanilde, já novamente sentada ao meu lado, baixou a cabeça e parecia reconfortar-se com as palavras de Tarcísio (ou talvez eu tenha me reconfortado, e não ela), prestando atenção no que diziam. As crianças brincavam pela aldeia, percebendo que algo ocorrera e buscando saber o quê. Alguns entraram na *opy* junto com seus pais. Os já grandinhos, como Humaitá (Éverton), aproximaram-se de Karai. Humaitá chorou olhando Karai no caixão e, assim como seus parentes haviam feito, tocou as mãos e os cabelos do pequeno, afastando-se logo em seguida. Ele também fora levado ao hospital pela manhã, mas retornara há pouco, tendo sido medicado e liberado pelo hospital. Junto com ele também fora Karai, bem como o filho de Valdecir e o de Genilda. Ademais de Karai, os três voltaram para a aldeia sob recomendação médica, e com vida.

Parece ter ocorrido “uma virose” na Estiva, provocando vômitos e diarreia. Contam que Karai começou a vomitar já na sexta-feira, mas que no sábado chegou a brincar com as outras crianças, tendo vomitado apenas pela manhã. Mas segundo Marcelo¹³, ele estava com uma forte diarreia durante o dia todo, mesmo caminhando e brincando pela aldeia, era possível ver que

¹³ Pai de Karai Tataendy.

“sujava” a roupa recorrentemente. Morreu ao amanhecer, no colo do pai. Yvá disse que foi nos braços de Marcelo que ele “se aquietou”. Alzira, ao vê-lo por volta das 10h, disse: “ele está mortinho já”. Chamaram a ambulância, mas esta custou a chegar. Chamaram um táxi. No hospital deram a causa do óbito, fizeram os trâmites necessários e liberaram o corpo para os rituais funerários. Há dois anos, a filha de Zico e Graziela faleceu sob as mesmas circunstâncias, com dois anos e meio. Também um filho de Yvá faleceu de maneira semelhante há oito anos. Todos da mesma família. De forma repentina e aparentemente sem apresentar uma continuidade na enfermidade, o que faz com que os cuidados não sejam intensificados. Não pude deixar de me questionar quanto aos motivos para a morte dessas crianças. “Tem de haver uma explicação mais plausível, mais aceitável”, pensava. Mas para eles importam outras explicações, outras considerações.

Antes de voltar para casa, nesse primeiro dia de ritos funerários, fui com Yvá até a *opy* para despedir-me de Karai. Estavam lá um rapaz bem novo e Humaitá, filho de Yvá. Aproximei-me do menino e orei por ele, mas não o toquei, talvez contrariando as expectativas de minha amiga guarani. Não consegui, não senti vontade. Do lado direito de quem adentra a *opy*, uma fogueira continuava acesa. Permanecemos ao seu redor e Yvá várias vezes preparou seu *pety*, colocando nele brasas para que pudesse fumar o *petynguá*. Conversamos sobre a morte. Comentou que sentia-se muito triste e que não sabia por que isso havia acontecido. “É assim que tem que ser”, balbuciou. Tarcísio e seus dois filhos pequenos chegaram. Abrimos a porta para eles. As crianças sentaram-se bem afastadas do caixão e olharam reticentes em sua direção. Ao sairmos, disse à Yvá que eu gostaria de voltar para casa, comprometendo-me em retornar no dia seguinte. Ela compreendeu, mas mesmo assim reafirmou que eu poderia ficar, que poderia dormir em sua cama, já que ela permaneceria acordada, rezando na *opy*. Os preparativos dos ritos voltavam-se para a noite, sem dúvidas. Mulheres e homens recolheram-se ao entardecer; revezaram-se na *opy*. Foram se alimentar e se preparar para o longo período noturno que os aguardava. Entretanto, estava tão sentida, tão comovida com aquilo tudo que ocorrera que quis

voltar para casa. *Ywá* me acompanhou até a parada. Ficamos mais de vinte minutos à espera do ônibus. Contou que certa vez sonhara com seu filho já falecido e que, à época, ainda estava vivo. Disse que no sonho estava tomando mate no interior de sua casa, quando Éber entrou e lhe disse que queria mostrar para onde ele iria. *Ywá* recorda-se de lhe ter repreendido, dizendo: “que besteira é essa!”. Quando chegou na porta de casa, viu que as nuvens abriam-se no céu azul (segundo ela, as nuvens são o véu de *Nhandêru*). Deste céu, uma luz muito intensa descia em direção à criança, iluminando-a, complementou *Ywá*. Lembra ter contado a Juarez, seu marido já falecido, sobre o que sonhara. Este lhe respondeu: *é um sonho ruim*. Pouco tempo depois, o menino Éber faleceu.

2.2 Roupas que vão com *Karai*, roupas que ficam: o segundo dia

No segundo dia, pareciam mais abatidos, como se somente agora se dessem conta do que ocorrera. Tudo aconteceu muito rápido e a agitação devido à gravação do cd ajudou a movimentar a aldeia. A efervescência da morte, do espanto, do medo e da dor. A tristeza agora já era mais recolhida e também mais marcada nos rostos, na postura dos corpos, no jeito dos olhares. *Ywá* pede para que eu a acompanhe até sua casa. Ela e Ivanilde, em silêncio, iniciam a busca pelos pertences de *Karai*. Vasculham os cantos onde amontoam-se roupas, recolhem outras do varal, abrem armários no intuito de juntar tudo o que seja considerado pertencente à criança. As roupas e demais coisas são separadas e colocadas em uma mesa localizada em um dos cantos do único cômodo separado da casa. Ivanilde dobra algumas e as coloca em uma sacola. Essas irão para parentes distantes, não há problema em fazerem uso dessas vestes. As mais usadas, as mais impregnadas pela presença de *Karai* são deixadas do lado oposto à sacola; em minutos, muitas e muitas roupas são destinadas ao fogo. Ivanilde pára, toca em uma das blusas mais usadas pelo menino e chora. *Ywá* a abraça, a aconselha, como dizem, mas é somente muito tempo depois que suas lágrimas cessam. Marcelo também estava muito abatido. Um sofrimento

calado, não manifesto em palavras. Aliás, quase não ouvi sua voz. Esteve quieto, introspectivo, andando pela aldeia. Quando desci em direção à estrada, Marcelo, Ivanilde, Claudia e Preto foram queimar as roupas de Karazí, sendo que Ivanilde acorou-se e chorou pensativa antes que atuassem fogo. Observei de longe e os deixei naquele momento. Ywá veio em minha companhia.

*Quando cheguei, pela manhã, a aldeia estava tranquila. O posto de saúde contava com a equipe médica de Viamão (pólo base FUNASA), e algumas crianças estavam à espera de atendimento. Fui, guiada pelas crianças, até a casa de Genilda em busca de Ywá – mamã Talcira? Ao que me respondiam com um sorriso jocoso, apontando em direção à opy. Sempre que faço minhas perguntas ensaiadas, os pequenos divertem-se e atizam-se a conversar em guarani, frustrando-se com minha correspondência um tanto tímida e escassa. Já na opy sentamos eu e Ywá na parede em continuidade a porta. Estávamos sozinhas com o pequeno corpo. Conversamos sobre os antigos enterramentos, sobre os “caixões dos antigos”. Ywá disse que em Pipiri, na Argentina, ainda enterram os mortos em um tipo de *ajaká*¹⁴, como uma esteira. Ela diz que ano passado presenciou o sepultamento de um “tio” (não soube precisar sua relação de parentesco com ele). Contou que enrolaram o corpo em cobertores, cobrindo-o todo. Depois, envolveram-no na esteira de taquara e fizeram amarras para segurar o corpo. Ywá disse que nos tempos passados, enquanto o morto era velado na opy, a esteira de taquara era preparada para o enterramento. Nos dias de hoje há “esta facilidade dos brancos”, reflete ela. Como na Argentina os *mbyá* estão em piores condições, segundo diz, “os brancos nem sabem o que acontece na aldeia”.*

A cena em que Ivanilde separa as roupas do filho morto não saíram do meu pensamento nos dias seguintes. Além de minha memória intoxicada pela tristeza, comecei a pensar na continuidade entre corpos-pessoas e coisas. As roupas, os tênis, os paninhos... cada um deles suscitando uma lembrança, uma recordação. Queima-se também o material por causa da

¹⁴ Cesta feita em taquara.

memória? Investe-se em um apagamento das lembranças? Como um desaparentamento do morto? Aos poucos, estas interrogações começaram a ressoar como afirmações. A continuidade entre pessoas e coisas, a troca de substâncias, a troca de essências entre a pessoa e suas coisas faz com que esses objetos tornem-se uma extensão de si mesma. Se o morto, no caso, fosse uma mulher ou um homem adulto, seu *petyngúá* (cachimbo) seria enterrado junto, pois objetos, coisas, adornos, são constituintes desse corpo-pessoa indígena, fazendo parte de sua vida, de suas experiências. No capítulo III, ao retomar a discussão teórica sobre a noção de pessoa e a fabricação do corpo, busco contemplar a relação estabelecida com o que comumente chama-se de adornos, mas que não somente embelezam no sentido ocidental do termo, como também fazem, fabricam esse corpo a partir de substâncias e qualidades a serem trazidas pra si. É nesse sentido que os pertences de *Karai* foram enterrados ou queimados: eles realmente partilhavam enquanto fluídos, enquanto substâncias da vida dessa criança e, assim como ela, precisavam ser afastados, destruídos do convívio dos parentes.

Ouvi a *Kunhã Karai Keretchu* cantando na *opy*. Um canto triste, uma lamúria. Uma entonação que crescia e recolhia-se prontamente; uma dança ritmada pelos pés, as mãos que passavam por cima do corpo da criança e subiam em direção ao teto, a fumaça na cabeça de *Karai Tataendy*; um canto bonito e emocionante. Nessa cena, *Ywá* não resiste e se dirige até o caixão. *Pára*, olha o pequeno, segura suas mãos e chora compulsivamente. Chora, chora, chora sem parar. Estávamos eu, *Ywá*, *Kunhã Karai Keretchu* e Paulo (filho do Agustinho). Momento solene e muito triste. Não havia visto *Ywá* chorar daquele jeito; novamente eu não soube o que fazer. Prontamente voltaram-se com o *petyngúá* para enfumaçá-la. Não é aconselhado chorar dessa forma. É momento de afastar-se do morto, é momento de destruir seu corpo, de desfazer laços de parentesco. O risco é o de que a pessoa que chora, que deixa-se absorver pela tristeza, acompanhe o morto. Ou seja, o risco consiste em “querer ir junto”, em também morrer.

2.3 Sepultamento: o terceiro dia

Ao pensar pontualmente, grande parte das mulheres mbyá que conheço tem em sua trajetória de vida a perda de um filho, de um irmão pequeno, de um sobrinho ou de um neto. A forma como pareciam oscilar entre o riso e o choro, a instabilidade do humor, o aparente cotidiano de sempre da aldeia marcaram minhas impressões. Em muitos momentos, enquanto estive na Estiva, nesses três dias, cheguei a pensar que a morte de Karai era só mais uma morte; que a vida na aldeia continuava em ritmo cotidiano. Mas, aos poucos, após passados os momentos de pouca reflexão, entendi a intensidade do acontecido, o esforço por dar um certo equilíbrio ao cosmos, a tentativa de driblar ou até mesmo de restabelecer a ordem ou a própria relação entre humanos e deuses. A morte traz o movimento, traz a inquietude diante de seus porquês, promovendo um certo silenciamento das emoções destemperadas. É chegado o momento de, mais uma vez, buscar compreender quais os seus significados, ainda mais tratando-se de uma morte inesperada.

Por volta das 15h do dia 08 de julho, quatro jovens retiraram o pequeno caixão de dentro da opy. Em cortejo, seguem professores da escola e parentes um tanto distantes de Karai. Os pais, avós e pessoas próximas a ele ficam mais um tempo na casa de rezas¹⁵. A sepultura já estava pronta. Amarraram cordas nas laterais do caixão e começaram a baixá-lo. Foram os jovens meninos os encarregados. Alguns recém casados. Aos poucos, todos aproximam-se para, simbolicamente, jogar um punhado de terra em cima do caixão, iniciando o enterramento. Agostinho diz para que eu também participe e, muito sentida, joga um pouco de terra no caixão do pequeno Karai. Lembro de todas as sensações: o vento forte que começou a soprar, o violão ao

¹⁵ Há uma discussão bastante vasta sobre os ritos funerários entre grupos Jê, onde as relações de pares, devido as divisões exogâmicas, ganham atenção especial. O livro de Manuela Carneiro da Cunha (1978) *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e a noção de pessoa entre os índios Kraho* volta-se para essa problemática. Deixo para uma próxima ocasião as contribuições da antropóloga no que concerne a uma análise comparativa entre os indígenas dos troncos linguísticos Tupi e Jê, que certamente viria a salutar na descrição ritual.

fundo, o silêncio sóbrio e triste de todos. As professoras da escola não ficam até o final, logo após o caixão ser colocado no fundo da sepultura, elas deixam o local. Eu, no entanto, fico. Um pouco sem saber o que fazer, outro tanto sem conseguir reagir.

Os instrumentos que estavam na opy foram levados para o local do enterro – ravé, mbaracá e o popyguá (exceto o takuapu¹⁶). Seu Turíbio chega em passos lentos. Acredito que ele não tenha ido a opy nestes dias todos. Acompanha o enterro e retira-se antes do término. A Kunhã Karai Keretchu chega quando a terra já cobre o caixão e um punhado dela faz um monte sobre o local do enterramento. Ela ajuda a acomodar a terra, coloca uma sacola plástica sob a cruz de madeira. Pergunto a Agostinho o que tem dentro dela, já desconfiando que sejam as roupas que estavam em Karai. Agostinho diz: são as roupas do menino. Nos meses subsequentes, soube que não eram as roupas que Karai vestia enquanto esteve na opy, mas, sim, roupas esquecidas na bolsa de Ivanilde e que, devido a isso, não puderam nem ser queimadas com as demais e nem colocadas no caixão junto ao corpo. Cheguei a pensar que ele pudesse ter sido enterrado nu, sem as roupas que usara durante os ritos. Muitas roupas estavam no caixão. Todas acomodadas ao redor do corpo, amparadas nas laterais internas.

Marcelo chegou quase no fim do enterro. Seu pai André o acompanhava. Estava muito, muito abatido e parecia refugiar-se ao lado do pai. Esteve sempre junto dele, sempre. Mas eles não se aproximaram. Ficaram distantes dos ritos finais, como se esperassem para ficar a sós no lugar onde Karai fora enterrado. Muitas velas foram colocadas ao redor do túmulo. Também lascas de taquara, preenchendo as laterais e a parte em oposição à cruz. Acima da terra que cobria o caixão também havia outra lasca, no mesmo sentido das colocadas nas laterais. Ao cair um pouco de terra na cruz, Humaitá aligeira-se em limpar. Todos os mbyá presentes voltaram-se para os últimos cuidados detalhadamente. Yvá disse, a respeito de Marcelo: “ele ficou sem palavras”. Como se sua alma-palavra tivesse partido junto com o filho, como se não houvessem meios de expressar seus sentimentos por essa via. Também não ouvi Ivanilde falar. Tampouco

¹⁶ Instrumentos musicais guarani: o popyguá ou yuyra'i é utilizado pelos homens e o takuapu é de uso das mulheres.

ambos se falaram, se tocaram. Como se a morte do filho fizesse os pais apartarem-se propositadamente. Como se os parentes mais distantes fizessem as vezes dos cuidados. Os mais próximos a *Karai Tataendy* não permaneciam longos períodos junto ao corpo e nem tampouco dispensavam a ele cuidados intensos. Eles, os parentes próximos, também precisavam ser cuidados. Muitas vezes *Keretchu* alternou os cuidados a *Karai* com cuidados a *Ywá*, *Ivanilde* e *Araci*, parentes que punham-se a chorar com veemência. A *Kunhiã Karai* não parou um minuto sequer. Enquanto esteve na *opy*, assumiu a direção dos cuidados. Na última manhã dos ritos, dividiu a cena por alguns instantes com *André*¹⁷, pai de *Marcelo*. O choro ritual da *Kunhiã* foi impressionante. O ritmo dos pés, o balanço do corpo. *André* a acompanhou no canto, no choro e na dança. Em uma batida mais marcada e mais forte, parecia demonstrar sua dor, seu sofrimento. O contato com o corpo de *Karai Tataendy* foi o mesmo dispensado pela *Kunhiã* ao longo desses três dias: fumaça do *petyngué* na cabeça da criança, principalmente, e no restante do corpo. Pegou o *mbaracá mirim* (chocalho) e marcou o ritmo da dança. Atrás dele, uma fileira de jovens meninos seguida por uma fileira de jovens meninas. Estes jovens foram várias vezes chamados a dançar. Os passos eram os mesmos que observamos nas apresentações dos corais: as meninas arrastando a sola dos pés na terra e os meninos com passos mais descolados do chão. Ao mesmo tempo, o som do *ravé*, do *mbaracá*, do *mabaracá miri*, do *takuapu* e do *popyguá*. Em certo momento, *Marcelino* começou a cantar também. Junto a *Keretchu* viraram na direção oposta à porta, voltados para parede ao fundo da *opy*¹⁸. A *Kunhiã* segurou o *takuapu*, enquanto o *Karai*¹⁹ (*Marcelino*) tocou o *mbaracá mirim*. Entoaram uma reza baixinha, que pareceu-me dirigida a *Nhamandu mirim*. Os jovens meninos e meninas continuaram a dançar em filerias. A reverência do canto, do ritual dirigia-se ao norte. A *Kunhiã* e o *Karai* estiveram voltados para parede ao fundo, cada um com seu instrumento. No canto direito, estava ela e, logo mais ao canto, é *Preto* (*Gildo*, filho de *Ywá*) quem toca o *popyguá*. Do lado esquerdo está ele, *Marcelino* e, logo em seguida o som do *ravé*, tocado por um jovem que não sei o nome. Esse parece ter sido o

¹⁷ O pai de *Marcelo* vive na aldeia de *Joinville*, em *Santa Catarina*. Chegou na segunda-feira à noite (07.07.2008) para acompanhar os ritos fúnebrários ao neto *Karai Tataendy*.

¹⁸ A *opy* está exatamente posta com a porta voltada para o sul e os fundos para o norte.

¹⁹ *Karai* refere-se aqui a *xamã*.

momento de acompanhar a *nhe'e* a sua morada divina. Através do canto-reza, *Karai Tataendy* retorna ao seu *amba*/morada de origem. Entre as pessoas que tocavam instrumentos e as fileiras de jovens dançantes, estava o corpo da criança, deitado com a cabeça voltada para o leste e os pés para o oeste. Nesta mesma posição foi enterrado.

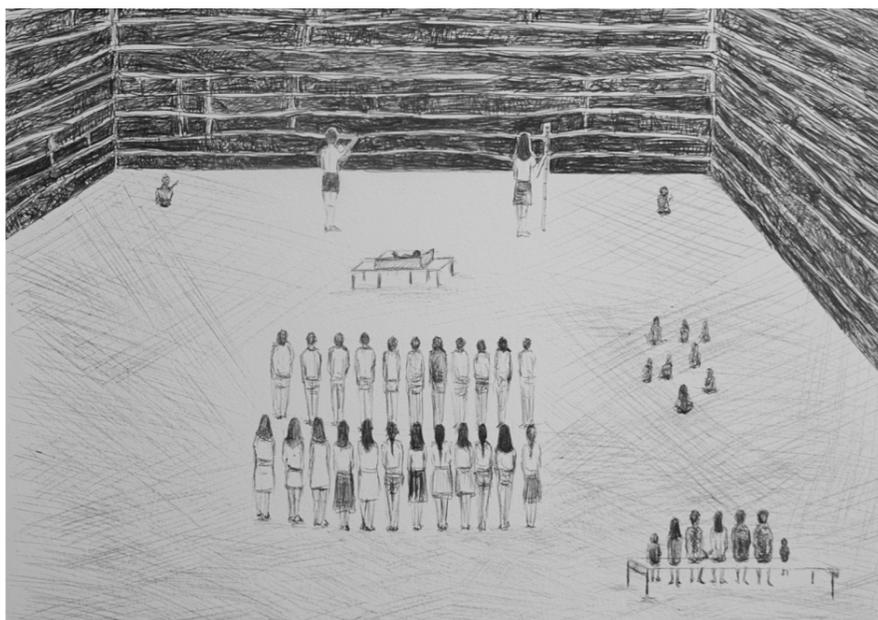


Fig 6 - Croqui do espaço ritual no *opy* (casa de rezas)

Sobre as causalidades da morte de *Karai*, ouvi pouca coisa. Nos dias que se seguiram, as conversas pareciam negociar as causas, não existindo certezas, mas, sim, interpretações acerca do acontecido. Agostinho contou-me que os *xamãs* disseram que não estava na hora de *Karai Tataendy* morrer. Que fora levado de surpresa. Referiu-se também às últimas duas mortes de crianças na *Estiva*, ou seja, sobre a criança de Zico e Graziela e sobre a criança de *Ywá*. Segundo contou, a *Kunhã Karai Keretchu* disse na *opy* que somente o filho de *Ywá* havia sido

chamado (terá alguma relação com o sonho premortório de Yvá?), que tanto Karai Tataendy quanto Juliana haviam morrido de repente, sem serem chamados por Nhandêru. No dia da morte de Karai, já ouvira Alzira contando: “ele estava no colo do Marcelo e eles estavam incomodando”. Quem seriam eles, afinal?

Pode-se afirmar que a produção bibliográfica atinente aos Guarani é bastante vasta e qualificada. Exemplo disso são os escritos clássicos de León Cadogan (1997), Pierre Clastres (2003), Hélène Clastres (1978), Curt Nimuendaju (1987), Egon Shaden (1962) e Bartomeu Melia (1989). Em tempo menos recuado, dissertações e teses têm contribuído com problemáticas contemporâneas, ao passo que dialogam com estes escritos passados. Refiro-me aos trabalhos de Ciccarone (2001), Assis (2006), Mello (2006), Pissolato (2006) e Gobbi (2008), onde encontram-se pertinentes considerações sobre xamanismo, migrações, relações de parentesco e sociocosmologia já em consonância com direções apontadas como fugidias aos estudos que chamei de clássicos. Essas recentes pesquisas alimentam novas perguntas e caminhos, de modo que possibilitam aprofundamentos a temáticas, tais como as que tento aqui tratar.

Referência significativa para os estudos de sociedades indígenas, as reflexões de Eduardo Viveiros de Castro em seu livro intitulado *Os Araweté: os deuses canibais* (1986), são consideradas um marco na literatura etnológica brasileira. A pessoa e a morte, a partir da perspectiva indígena, são tomadas como pontos reflexivos para pensar uma ontologia ameríndia. Em consonância com essas formulações, Viveiros de Castro (1996) e Stolze Lima (1996) propuseram uma teoria nascida a partir de etnografias realizadas junto aos indígenas das ditas Terras Baixas Sul-americanas: o perspectivismo ameríndio. O entendimento do que vem ser

humanidade, nesses contextos etnográficos, parecia extrapolar as demarcações e classificações advindas de uma corporalidade visível. Ou seja, o ponto de vista daquilo que uma metafísica ocidental diria pertencer a humanos, animais e vegetais, por exemplo, ganha sentido através de uma inversão da díade natureza/cultura: a cultura seria o pano comum da humanidade enquanto a multiplicidade estaria na natureza.

Anteriormente às considerações perspectivistas, já figuravam na literatura etnológica atenções voltadas à corporalidade e à pessoa. Seeger, da Matta e Viveiros de Castro haviam argumentado, em 1979, a pouca fecundidade das teorias importadas, tais como as abordagens pautadas por linhagens e clãs, que pareciam não corresponder às realidades ameríndias. Nesse sentido, advertiam quanto à necessidade de tomar questões relacionadas ao corpo como meio de compreender a noção de pessoa. A advertência pode ser entendida como uma das propostas embrionárias da teoria mais abrangente elaborada por Viveiros de Castro e Stolze Lima cerca de duas décadas depois, onde postulam que corpo é a sede da perspectiva. Dito isso a grosso modo, e de forma sucinta, é importante considerar as luzes lançadas sobre os estudos guarani, tendo em vista que muitos desses argumentos teóricos ressoam pertinentes ao contexto em pauta. Mais adiante, bem como no próximo capítulo, busco aprofundar o que viriam a ser essas luzes para a leitura etnográfica que procuro explicitar, enfatizando a noção êmica de pessoa.

Outra discussão apropriada diz respeito à possível ausência de “sociedade” guarani, em seu sentido de coesão aos moldes de uma Antropologia funcionalista, estrutural-funcionalista; ponto já exaltado na discussão etnológica acerca dos guarani. Desse modo, faço um breve recorte a partir das ponderações de Viveiros de Castro (2002) e Marilyn Strathern (2006) ao abordarem a temática sob o enfoque da socialidade: em vez de sociedade enquanto conceito explicativo de coletivos humanos, socialidade é a proposta destes autores. Isso significa prever uma encruzilhada teórica a fim de dar conta do que venha a ser essa pessoa guarani, sendo importante posicioná-la em lugar que possibilite vislumbrar noções de corpo, teorias de mundo.

Um alargamento das possibilidades de relações, abarcando divindades, animais, seres celestes e vegetais. A partir desse prisma, as seguintes indagações adverte quanto à carga etnocêntrica do conceito de sociedade: por que restringir o social a pessoas humanas? Seria a condição de humanidade privilégio de “gente”? As coisas e os objetos poderiam também compor uma rede de relações constituintes de determinadas realidades etnográficas? Um cosmos um tanto mais amplo em que peixes e macacos têm agência, onde a ação em si já porta características de gênero, onde corpos exprimem uma multiplicidade de naturezas. Acrescendo ponderações acerca do conceito de cultura, Viveiros de Castro observa:

“Admitamos, pois se há de começar por algum lugar, que a matéria privilegiada da antropologia seja a socialidade humana, isto é, o que vamos chamando de ‘relações sociais’; e aceitemos a ponderação de que a ‘cultura’, por exemplo, não têm existência independente de sua atualização nessas relações. Resta, ponto importante, que tais variam no espaço e no tempo; e se a cultura não existe fora de sua expressão relacional, então a variação relacional também é variação cultural, ou, dito de outro modo, ‘cultura’ é o nome que a antropologia dá à variação relacional”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 120)

Nesse mesmo sentido, e contribuindo com discussões a respeito da díade sociedade/indivíduo, Strathern postula:

“Sociedade e indivíduo constituem um par terminológico intrigante porque nos convida a imaginar que a socialidade é uma questão de coletividade, que ela é generalizante porque a vida coletiva é de caráter intrinsecamente plural. A ‘sociedade’ é vista como algo que conecta os indivíduos entre si, as relações entre eles. Assim, concebemos a sociedade como força unificadora que reúne pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irredutivelmente singulares. As pessoas recebem a marca da sociedade ou, alternativamente, podem ser vistas como transformando e alterando o caráter daquelas conexões e relações. Mas, como indivíduos, são imaginadas como conceitualmente distintas das relações que as unem”. (STRATHERN, 2006, p. 40)

Se para Viveiros de Castro o que tange à socialidade, tange a relações, para Strathern é importante pensar esta socialidade não somente em termos de pluralidade de relações. Ao modo da antropóloga, caberia rever a in-dividualidade da pessoa, a impossibilidade de multiplicidade

do singular; a pessoa-indivíduo enquanto uma unidade de um todo composto por números inteiros de pessoas. O conceito de indivíduo como essa aparente unidade do ser, tomada certa de posição neste ou naquele gênero – feminino/masculino – não havendo a chance de uma conjugação de possibilidades. Incide aí a problematização do conceito de indivíduo. Da mesma forma, Strathern refere-se à problemática do conceito de sociedade, já que parece prever uma certa organização, uma arrumada forma de fazer contrastes a partir de uma matriz ocidental. O método comparativo, o conceito de sociedade e de indivíduo como fruto de uma metafísica particular, a partir da qual busca-se esmiuçar as formas sociais dos outros.

Por outro lado, o que parece ocorrer é uma provocação quanto ao uso desses conceitos sem questionamentos, mas não sua inadequação e tampouco a advocacia de seu abandono. O que importa é a ênfase nas relações, bem como a não imposição de problemas. Os problemas dos antropólogos, muito provavelmente, não são problemas para os nativos, e é este o nó a ser desatado desde premissas teóricas. As negatividades, como reflete Strathern, muitas vezes não se confirmam, sendo que a relativização de problemas nem sempre desemboca em negar aqui o que acolá apresenta-se, mas, sim, em entender a partir de que postulados esses problemas se configuram. Como no caso de uma reflexão acerca das relações de gênero entre os guarani, a questão não estaria em negar a existência de uma certa “submissão” das mulheres aos homens, mas todavia em avaliar desde que premissas seria possível ou não fazer essa afirmação, sendo assim, significa apostar numa análise que enfatize os critérios próprios para tal entendimento das relações. Em consonância com as formulações da antropóloga, está o que coloca Viveiros de Castro (2002) a respeito do levar a sério os conceitos nativos: não se deve buscar um consenso entre o que antropólogos e nativos divergem, mas deve-se chegar ao conceito nativo.

A partir destas pontuações, a morte de Karai Tataendy pode ser lida como um momento mobilizador de relações e, todavia, como um momento de finitude da pessoa, entrelaçando-se, mais uma vez, a uma noção de corpo que deve e precisa ser desfeito. No âmbito das relações

mbyá, o morto é um outro que deve ser afastado, e por isso os rituais bem marcados e as despedidas cuidadosamente comedidas. Chorar intensamente não é aconselhado, é perigoso: o morto prende-se à pessoa que chora, que está muito triste, acabando por levá-la consigo. Há aqui uma certa intencionalidade também. Qualquer roupa, qualquer objeto que suscite a lembrança de um morto deve ser afastado dos parentes mais próximos, considerando que eles apresentam-se como uma extensão sua, de maneira que também contém substâncias do próprio morto. Por isso algumas roupas de *Karai Tataendy*²⁰ foram queimadas e outras foram colocadas no caixão. *Ywá* disse-me que as outras poucas roupas separadas foram enviadas a parentes distantes – “lá da Guarita”.

A relação entre o morto e os parentes próximos parece indicar algumas considerações. Observei que os cuidados ao morto, como o enfumaçar constante de seu corpo, ficaram a cargo de parentes não muito próximos a *Karai Tataendy*, e que tampouco punham-se a chorar em lágrimas. As relações de parentesco podem evidenciar um caminho interessante de compreensão do ritual funerário, sendo consangüíneos ou afins, essas pessoas parecem diferenciarem-se justamente pela maneira como expressam sua tristeza diante daquela situação. O que marcava a proximidade ou não ao morto era a manifestação de tristeza, a forma como comportavam-se nos rituais e nos cuidados. A estes parentes próximos, como *Ywá*, a aproximação do morto dava-se acompanhada pelos cuidados de *Keretchu*. Quando *Ivanilde*, *Marcelo* ou *Ywá*, por exemplo, aproximavam-se de *Karai Tataendy*, outros participantes da solenidade chegavam junto a eles a fim de enfumaçar o alto de suas cabeças. Sendo assim, as atenções e cuidados também estiveram voltados a eles. *Ivanilde* e *Marcelo* também afastaram-se do filho com o passar dos dias; afastaram-se um do outro, inclusive. No dia da morte de *Karai Tataendy*, eles aproximaram-se do corpo no intuito de tocá-lo, de chorá-lo. Mas já no segundo e terceiro dia dos rituais, eles já

²⁰ *Karai* tinha muitas roupas e muitos pares de tênis, o que não me parece comum entre crianças *mbyá-guarani*. Ele era uma criança que, de certa forma, parecia usufruir de um prestígio diferenciado. Em outras palavras, uma criança integrante de uma família de prestígio político e econômico. Também seu peso e estatura contrastava com o de outras crianças da mesma faixa etária, mostrando-se acima dos padrões.

não mais chegaram próximos a *Karaí*. Encontrei referência à estas reflexões em um artigo de Aparecida Vilaça sobre o canibalismo funerário *Paqaa-Nova*:

“Identificados pelo choro fúnebre, os parentes diferenciam-se, por suas tarefas no funeral, entre parentes próximos ou verdadeiros (*iri’ nari*) e parentes distantes (*nari paxi*), a quem os *Wari* costumam também chamar de *xükün wari*” (outra gente). Os primeiros organizam o funeral, enquanto os últimos, a seu pedido, cuidam dos preparativos, manipulam o cadáver cru e o consomem assado. São eles também que bebem os ossos triturados misturados com mel ou os reduzem a cinzas para enterrá-los junto com outros vestígios do cadáver do funeral”. (VILAÇA, 1993, p. 286)

Já Viveiros de Castro ao observar a morte entre os *Araweté*, postula:

“Não existem marcações visíveis de luto, nem determinações de parentesco ou aliança que impliquem gestos rituais, prestações cerimoniais, ou qualquer coisa do gênero. Também não se pode falar em término formal do luto; o que há é um apagamento paulatino da tristeza”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 493)

Além de uma não formalizada ritualização que expressa relações de parentesco e de aliança, é possível tomar os cuidados ao morto como próprios a parentes que não estejam acometidos por forte tristeza. O que pode perceber é que sentimentos de tristeza e saudade devem ser rispidamente evitados no tempo posterior a morte de um *mbyá-guarani*. Estar triste e sentir saudade de um morto promove perigos a pessoa que está viva e é, em parte, provocada por um desejo de “ir junto” com o morto. O “ficar sem palavras” de Marcelo dava a entender que poderia ser abatido por uma saudade tão forte do filho a ponto de fazê-lo morrer também. Turíbio chegou a dizer que queria morrer junto com *Karaí*. Durante anos a fio, os mortos são lembrados. Estar *nhemboachy* pode decorrer justamente de uma tristeza, de uma saudade de um morto. Essa condição implica em não poder fazer certas tarefas, como por exemplo, cuidar mulheres em trabalho de parto. É como um sentir-se fraco, um colocar-se doente. Assim como em situações passíveis de transformação em *djepotá*, há uma intencionalidade da pessoa em agenciar

ou não alguns sentimentos ou até mesmo maneiras de se portar diante de situações específicas²¹. Em consonância com o que observa Viveiros de Castro, entre os *guarani* também parece investir-se em um apagamento da tristeza, a qual acrescento o amenizar da saudade²². O choro ritualizado de *Keretchu*, com uma entonação de voz que oscilava entre o agudo e o grave sem que palavras fossem ditas, é também uma forma de manifestação de sentimentos. Ela esteve no comando das solenidades, tomando a dianteira nos cuidados ao morto e aos parentes tristes. Também preocupou-se com os demais participantes, seja pelo enfumaçamento de suas cabeças, seja pelas orações ritmadas e entoadas para aplacar a saudade (*ndovy'ai*) de *Karai Tataendy*.

Entre os *Guarani*, aquele corpo, aquele momento foi vivido com uma intensidade absurda, como se um laço devesse efetivamente ser rompido, como se o extravasamento da dor fosse uma prescrição para o momento. E os toques, o contato direto com aquele corpo provocou em mim um constrangimento maior do que qualquer outro já experimentado em campo. Eu não quis tocá-lo, não quis senti-lo. Mas para eles, esse constrangimento não existia: o corpo de *Karai* foi muito tocado, muito enfumaçado, aliás, era isso o que deveria ser feito. Uma des-fabricação do corpo: um corpo que precisava ser destruído. O clima quente dentro da *opy*, onde o fogo esteve sempre aceso e onde o *petyngvá* esteve permanentemente em uso, talvez tenha propiciado uma aceleração no processo de decomposição, causando rapidamente uma aparência de morto ao pequeno *Karai*. Quando o vi no primeiro dia, parecia uma criança que dormia e muitas vezes pensei que acordaria, pois era inacreditável para mim que houvesse morrido. Já no terceiro dia, seus olhos estavam sanguinolentos²³, sua boca roxa e com um indiscutível aspecto de morto. Entre “nós”, estas situações quase não mais ocorrem. Os velórios e enterros são cada vez mais rápidos e assépticos. Mas entre os *Guarani*, o corpo é muito curtido, no sentido de macerar e realmente dissolver os vínculos afetivos. O morto é um outro, muito mais outro do que qualquer outro vivo, diferente do que acontece entre “nós”, que cultivamos a lembrança de nossos avós e

²¹ Cabem algumas reflexões sobre a intencionalidade da pessoa *mbyá*, principalmente no que concerne às categorias nativas de *djepotá* e *aguyjé*. Mais adiante abordo a questão.

²² Saudade e tristeza são expressos pelos termos em língua portuguesa.

²³ Segundo *Yvá*, os indígenas *guarani* que “vêm do hospital mortos”, tem os olhos cobertos por esparadrapos.

de nossos bisavós como mais próximos e mais dignos de consideração do que qualquer outro vivo que não nos seja aparentado. Sobre este ponto, pondera Descola (2006),

“Para nós que somos imbuídos do culto da lembrança e veneramos os mortos à vontade, tal atitude pode parecer chocante. Não se deve ver indiferença nessa expulsão dos defuntos para fora da memória dos vivos, e sim da idéia de que os vivos só podem estar verdadeiramente vivos se os mortos estiverem completamente mortos. Ora, a fronteira que os separa nem sempre é claramente delimitada, como não é instantânea a passagem de um para outro estado; esta se cumpre gradualmente ao longo de um perigoso período liminar em que as pessoas próximas ao quase-desaparecido ficam ameaçadas de ter o mesmo destino, expostas a seus constantes convites, obrigadas a dissolvê-lo num esquecimento voluntário para que, esvanecendo-se dos seus pensamentos, possa levar a termo o processo de extinção”. (DESCOLA, 2006, p. 425)

Um morto mbyá é um desaparentado, é um outro a ser mantido distante, quer pela lembrança, quer pelo afastamento de pertences e objetos; é um outro no âmbito das relações possíveis, mas evitadas. Acerca dos Araweté, observa Viveiros de Castro:

“Uma morte é uma catástrofe cósmica, que desorganiza o aparelho do mundo, invertendo tudo: os humanos vão para o mato, o caminho de descida dos deuses se fecha, os Añi se multiplicam, e um ex-semelhante – o morto – se torna um inimigo perigoso, invadindo a aldeia. E no entanto, sem a morte a ordem cósmica tampouco teria razão de ser. Há deuses porque há mortos, há mortos porque há deuses – e por ambos, há viventes”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 493)

Do mesmo modo que para os Araweté, o morto mbyá-guarani é também um inimigo perigoso. Isso porque ao morrer, a alma telúrica, que está associada ao sangue e à carne, desprende-se do corpo e ameaça à espreita os parentes, enquanto que a alma de origem divina – nhe'è – volta para sua morada celeste – amba. Nos escritos de Hélène Clastres (1978) há uma pontuação a respeito dessa teoria da duplicidade da alma entre os Mbyá. A partir dela, a pesquisadora relaciona o sangue e a carne à alma telúrica – angué, conquanto o esqueleto humano com a alma divina – nhe'è. Seguindo a direção apontada por Hélène, e com a qual concordo devido as informações colhidas em campo, é também possível pensar em termos duais não somente a alma mbyá, como também a de outros seres partícipes de sua sociocosmologia, o

que segundo uma taxinomia ocidental chamaríamos de animais e vegetais. Certos animais como o macaco, a onça, o papagaio, por exemplo, bem como algumas árvores, como o cedro, são dotadas dessa alma dual. O interesse surgido por esse caminho investigativo foram ganhando forma desde minhas insistentes perguntas sobre a morte de *Karai Tataendy*. De todo modo, é um tema que encontra uma certa resistência por parte dos *Guarani* em ser comunicado. O que parece, de fato, fazer diferir um *mbyá* de um animal ou de um vegetal não seria a presença ou não de *nhe'e* ou *angué*, mas, sim, a propriedade da fala, da linguagem. É nisso que diferem os *mbyá* dos demais seres do cosmos. As belas palavras, tal como refere-se Cadogan (1997), são o veículo direto de comunicação com os deuses: indicam a imanência entre seres divinos e os *mbyá*.

Pela via da duplicidade da alma, torna-se interessante o imbricamento entre noções de corpo e de pessoa justamente por promover uma linha argumentativa amparada na tríade corporalidade - pessoa - *aguyje* (condição de perfeição). Se iniciarmos pela afirmação da alma bipartida em *nhe'e* (de origem divina) e *angué* (de origem telúrica) desembocamos numa série de restrições e prescrições alimentares e sexuais que fazem valer uma fabricação de corpo que atenda às expectativas do que venha ser uma pessoa “ideal” *mbyá*, chegando ao *aguyje* através de suas atitudes e comportamentos terrenos. Ou seja, a condição de perfeição diz respeito a fazer sobrepor-se a alma divina em detrimento da alma telúrica. Fortalecendo a primeira, acaba-se por enfraquecer a segunda. A definição de *aguyje* a que me remeto, concerne a colocada por Cadogan em seu livro *Ayvú Rapta* e que, por sua vez, está respaldada em Montoya (Tesoro 20v): “*perfección, madurez, plenitud del desarrollo*”. A partir desse conceito nativo pode-se traçar uma ontologia *mbyá*, mirando de maneira reflexiva os significados sociocosmológicos da pessoa e suas relações. Isso porque assenta-se uma perspectiva conceitual acerca da vida nesta terra, neste plano. Várias vezes já me perguntei sobre a carga semântica de “perfeição”, bem como a de “alma”, de modo a insatisfazer-me com a sua utilização. A primeira parece indicar um certo antagonismo a uma vida de “pecados”, encharcada por uma cosmovisão judaico-cristã, e do mesmo modo a segunda. Registro essas ressalvas por não ter no momento uma melhor definição,

a qual talvez não tenha em momento algum, mas no objetivo de buscar evidenciar o lugar do qual procuro apreender a perspectiva êmica: tentando a cada palavra uma aproximação mais fidedigna aos sentidos *mbyá*.

O *djepotá* decorre do afastamento de *nhe'e*. Sentimentos de saudade e tristeza, alimentos entendidos como inadequados em certas ocasiões, fazem com que a alma telúrica ganhe força na pessoa. Estando o esqueleto, a linguagem e *nhe'e* atrelados a uma noção de pessoa que mantém a imanência entre homens e deuses, é o erguer-se, é a verticalidade que dá a condição de pessoa a um *mbyá*. Sendo assim, esqueleto/verticalidade/*nhe'e*/nome constituem indicativos de uma humanidade *mbyá*. No próximo capítulo, discuto a relação entre sangue e *djepotá* à luz de narrativas míticas que colocam em cena *Jacy* (lua), e também essa relação intrínseca entre nome e pessoa, buscando uma leitura que dê conta da intencionalidade apostada na vida diária como meio de controle da metamorfose em *djepotá*. Também a fabricação de um corpo constituído por relações com deuses, substâncias e pessoas marcadas pelo momento do *nhemongaraí* (nominação). Mas em linhas gerais, o *djepotá* seria a metamorfose em si; tanto que alguns interlocutores utilizaram o termo (na expressão em língua portuguesa) como um verbo, como *djepotar* ou *djepotando*. Viveiros de Castro aponta a diferença entre metamorfose e fabricação, o que parece bastante oportuno para pensar as noções de corpo e pessoa *guarani*. Sobre a metamorfose, considera:

“A metamorfose reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem humana: transforma os homens em animais ou espíritos. Ela é concebida como uma modificação de essência, que se manifesta desde o nível da gestualidade até, no limite, o nível da mudança de forma corporal”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 41)

Importa diferenciar esses dois modos, pois enquanto metamorfose direciona-se a essa modificação, transformação do corpo em corpo de outros, fabricação diz respeito às intervenções intencionais a que esse corpo necessita ser submetido a fim de evitar a metamorfose. Ambas constituem transformações possíveis, conquanto em sentidos diferenciados. O investimento está

em fazer esse corpo e, por conseguinte, essa pessoa a partir de uma fabricação que faz diferenciar e fixar sua forma enquanto mbyá-guarani. Como bem propõe Lagrou em suas reflexões sobre os kaixinawa:

“Os Kaixinawa nunca consideram as formas das coisas como dadas ou naturais, pois é na própria fluidez da forma perceptível que se baseia o conceito de agência e de poder kaixinawa. Os seres não humanos, yuxin e yuxibu, são os mestres da transformação da forma e da condição humana reside na conquista de uma determinada forma fixa no meio de uma multiplicidade de formas possíveis. A cuidadosa produção da forma apropriadamente kaixinawa de pessoas enquanto ‘corpos pensantes’, ou seja, de sujeitos com princípios sociais compartilhados, depende de uma lógica específica que rege a atenção dada ao poder das imagens e da forma”. (LAGROU, 2007, p. 24)

A aproximação entre a discussão da antropóloga e a metamorfose entre os Guarani parece apontar que no contexto etnográfico em pauta também mostra-se um investimento em fixar determinada forma em detrimento de outras possíveis. Fazer com que uma pessoa guarani permaneça enquanto tal envolve o esforço coletivo e a agência da pessoa em não deixar-se djepotar.

O risco do parente de um morto é o de transformar-se em djepotá, em deixar com que sua nhe'ê afaste-se. Além do mais, o corpo em decomposição, onde a carne e o sangue apodrecem rapidamente, faz com que o próprio espectro do morto transforme-se em djepotá. Ao morrer, nhe'ê segue o caminho em direção à sua morada divina, segue de volta ao seu lugar de origem. A parte da alma entendida como telúrica, a que chamo de angué, perambula pela vida na terra. A partir do encontro com algum animal há a consubstancialização, da qual decorre o djepotá. Nimuendaju faz a seguinte consideração:

“O Guarani tem muito mais medo dos mortos que da morte. Quando se convencem que seu fim está realmente próximo, eles são, como todos os índios, de um sangue frio admirável. (...) O Guarani não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está

absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma”. (NIMUENDAJU, 1987, p. 36)

No que tange a morte de Karai Tataendy, há algumas particularidades por tratar-se de uma criança. Pois crianças ainda não nominadas apresentam-se como menor ameaça à vida dos parentes e, desse mesmo modo não mobilizam tantas noites de cantos-rezas-danças na opy. Karai Tataendy já havia passado pelo ritual do nhemongarai e, portanto, já estava com sua nhe'e assentada, “acostumada”, como dizem. Mas mesmo nominado, sua alma telúrica não sobrepunha-se à sua alma divina, tendo em vista sua curta estadia terrena. Daí derivam as regras alimentares, as condutas prescritas. A morte de uma criança não constitui tão ameaçadora quanto a morte de um adulto. De todo modo, os cuidados fizeram-se presentes: Ivanilde, Marcelo e Ywá, por exemplo, abstiveram-se de ingerir café e carne vermelha, já que são considerados alimentos “fortes” e não indicados para este momento. As solenidades na opy seguiram-se nos dias posteriores ao enterramento, sendo os parentes próximos alvo de cuidados por parte da xamã.

Muitas almas–palavras, as nhe'e, retornam à vida terrena: “voltam para alegrar seus parentes tristes”, dizem os mbyá. Éber, o filho falecido de Ywá, aquele que lhe avisara em sonho que iria morrer em breve, voltou. Talvez não Éber, mas a nhe'e que o animava. Verá, o filho caçula de Ywá, é reconhecido por eles como ekoviakue (aquele mesmo que voltou), como o nhe'e de Éber que voltou do amba (morada divina) para viver junto aos vivos novamente. Ywá diz que muitas vezes chama Verá carinhosamente de “meu ekovia” (aquele mesmo). O mesmo parece acontecer com Karai Tataendy. Ivanilde estava grávida quando Karai faleceu. Logo após dar à luz, cerca de duas semanas após o acontecido, iniciaram-se as primeiras especulações acerca do retorno ou não da nhe'e de Karai. Ao que tudo indica, é mesmo um ekoviakue, sendo algumas características já reconhecidas para justificar a suspeita a ser confirmada ou não no ritual do nhemongarai. Caso confirme-se o retorno da nhe'e de Karai Tataendy, o nome revelado será exatamente o mesmo, tendo em vista que o nome é a própria alma–palavra. “O Guarani não ‘se

*chama' fulano de tal, mas ele 'é' este nome", conclui Nimuendaju (1987, p. 31-32). Mas resta discutir a problemática de ser ou não a mesma pessoa. Ou seja, o retorno de *nhe'é* não significa que seja a mesma pessoa, considerando que argumento para esta o imbricamento da noção de corpo, dependendo daí a sua fabricação a partir de ingestões alimentares, tabus sexuais, bem como das relações entre as almas – a telúrica e a divina.*

*Quanto ao tema da alma-palavra que volta ao mundo dos vivos, tal como indica ocorrer com *Verá* e *Karái Tataendy*, Nimuendaju observa ocorrer o mesmo entre os *Apapocuva*, grupo também falante do *guaraní*:*

*“Quando alguém morre tendo deixado um ardente desejo sem realizar, ou se ficaram na terra pessoas que amou muito vivamente, seu *ayvucué* não empreende sua viagem de volta ao Além, sobretudo se a morte foi súbita e violenta, sem que nenhum canto de pajé tenha conduzido ao reto caminho a alma que partia. (...) Uma tristeza demasiado intensa dos parentes também impede o *ayvucué* tome seu caminho para o Além, o que determina sua reencarnação. O pajé encarregado da identificação ou busca do nome reconhece logo um *ayvucué* renascido, e seus parentes se alegram ao saber que aquele pelo qual choravam encontra-se de novo entre eles”. (NIMUENDAJU, 1987, p. 45)*

*Já Pissolato (2006), em sua etnografia realizada junto aos *mbyá* da região litorânea do Rio de Janeiro, não afirma nos mesmos termos o retorno de uma *nhe'é* ao mundo dos vivos. Postula:*

*“Durante minha pesquisa, conheci entre os *Mbyá* com quem convivi algumas crianças que, conforme o comentário de suas próprias mães, teriam vindo em substituição de uma criança morta anteriormente. Há quem diga que, neste caso, de voltar o *nhe'é* de uma criança que morreu (isto só acontece no caso da morte de criança, a propósito), quem veio antes como menino volta como menina, e vice-versa. Outros afirmam que volta para a mesma família, mas não para os mesmos pai e mãe. De todo modo, todos dizem para o caso que é *Nhandêru* quem manda de novo, por ‘sentir pena’ (*-mboax*) daqueles que perderam a criança, e ainda que os *xamãs* são capazes de reconhecer um *nhe'é* que tenha assim voltado”. (PISSOLATO, 2006, p. 266)*

A partir de meus dados etnográficos, diria que as crianças que morrem podem sim retornar para o mesmo pai e mãe e também sob a mesma condição de menina ou menino. Nesse mesmo sentido, a reencarnação de uma pessoa que tenha morrido já adulta também pode acontecer. Não haveria, segundo meus interlocutores, nenhuma restrição, podendo voltar tanto nhe'ê de adultos quanto a de crianças. Aliás, esse constitui um outro ponto interessante: a nhe'ê retorna 'pronta', independente de ter vivido muito ou pouco em uma experiência terrena passada. Por isso, o acolhimento das vontades e desejos dos pequenos, promovendo todo um esforço para que eles não fiquem tristes, não sintam-se contrariados diante de anseios seus. As crianças têm agência na esfera das relações mbyá. Elas não são meras depositárias de ensinamentos, são também produtoras, criativas na sua maneira de viver entre os seus. Assim são vistas por seus pais e demais parentes; isso implica em uma não diferenciação entre mortos adultos ou crianças, pois a nhe'ê é de ambos não constitui-se a partir da vida terrena, mas, sim, de sua origem divina, que é independente de uma divisão entre adultos e crianças; é alma-palavra, de origem divina, e, até onde posso compreender, sem critérios etários.

Com o passar dos dias na aldeia da Estiva, percebi que a saudade de Karai Tataendy fazia-se presente. De certo modo, estar junto a eles nesse momento de tristeza foi visto como algo inusitado, pois até então não havíamos compartilhado de situações como essa. Penso também que a forma com que me deixei abater, pelo modo como reagi àquela circunstância, influenciou conversas posteriores, tal como as narrativas acerca do retorno de Karai Tataendy. Aos poucos, contaram-me que certas pessoas voltam para viver junto a seus parentes, e que isso provavelmente acontecera com Karai. Outras tantas informações sobre antigas pessoas que hoje eram esta ou aquela também foram contadas. Mas comecei a pensar nessa pessoa. Mesmo que o bebê de Ivanilde recém nascido fosse mesmo Karai Tataendy, a saudade de todos por aquela criança que morrera há pouco era evidente. Como assim é a mesma pessoa? Como uma pessoa morre, volta, mas a saudade decorrente de sua morte permanece? A partir dessas reflexões, penso que vem a calhar justamente a idéia de que essa pessoa guarani não está completa por sua nhe'ê

(alma-palavra). A pessoa é composta tanto por sua alma divina quanto por sua alma telúrica, que é feita juntamente com seu corpo. Ou seja, a fabricação do corpo realmente incide na construção dessa pessoa, tendo em vista que ao nascer apenas sua *nhe'e* está pronta, sendo que o esforço consiste em fazer com que se acostume, mas ela por si ali está. Já a alma telúrica, atrelada à carne e ao sangue, é feita *pari passu* a temporalidade terrena e as relações entre sentimentos, condutas e tabus alimentares/sexuais em uma esfera de socialidade. O que quero dizer é que, no decorrer desses dias póstumos a morte de *Karai*, conclui que era apenas sua *nhe'e* que retornara, mas não a mesma pessoa *Karai Tataendy*. Hélène Clastres (1978, p. 88) considera como *nhe'e* (alma-palavra): “alma no sentido de sopro vital, sopro que anima e mantém ereto, a palavra também é aquilo pelo que o homem participa da divindade”. Sendo assim, seu retorno se dava enquanto alma-palavra, que necessita ainda de intervenções em seu corpo a ponto de fazer nascer uma pessoa diferente daquela que morrera, pois, para ganhar sentido neste plano, é preciso engendrar-se a ela sua composição telúrica. Nesse sentido, a saudade daquele que fora não se esvai após a constatação de um *eñovia*, afinal, ali está uma nova pessoa. Haveria então uma dicotomia, em parte, entre alma e corpo. Um corpo e duas almas, sendo que uma delas está apartada da fabricação do corpo no sentido de composição por substâncias, por qualidades. Mesmo necessitando de intervenções que a façam seguir no mundo terreno, a alma-palavra parece estar diretamente relacionada às divindades. É uma relação de imanência e transcendência entre homens e deuses, pois ao passo que a primeira passa a ser entendida a partir da conexão entre verticalidade :: *nhe'e* :: ossos :: palavra :: deuses, há a outra conexão, a de horizontalidade :: *angué* :: carne/sangue :: seres outros. A pessoa *guarani* em meio a essa busca constante de manter-se em conexão com os deuses, assim como em manter sua forma corporal visível *guarani*, contrastando-a com outros corpos.

Se pensarmos a vida terrena *guarani* a partir da tríade corporalidade-pessoa-*aguyje* (condição de perfeição), a duração da pessoa, utilizando o título do livro de Elizabeth Pissolato (2005), é traçada a partir da relação intensa com os diversos seres do cosmos, tais quais as

*próprias divindades, os seres celestes, os animais, os vegetais, os espíritos. A socialidade enquanto abarcadora de humanos e não-humanos contempla essa riqueza de perspectivas, fazendo com que pensemos em algumas incongruências, talvez certas incoerências, por assim dizer, entre a imanência entre homens e deuses. Gostaria de chegar à discussão trazida por Hélène Clastres acerca do que chama de conjunção entre deuses e Guarani. Diz que pertencer a uma condição não exclui pertencer a outra, mas em ordem sucessiva de tempo, não por simultaneidade. Se *nhe'e* está presente na pessoa enquanto parte divina, haveria uma relação estreita dessa com alguma divindade, provavelmente a que originara seu envio ao mundo terreno, portanto, uma relação de imanência, ao meu ver. Utilizando-se dos termos de disjunção e conjunção, a autora opõe a vida terrena guarani à chegada a Terra sem males, onde seria possível viver como os deuses vivem. O fim do primeiro mundo guarani, no qual os deuses viveram, é responsável por essa marcação temporal de não contemporaneidade entre deuses e homens, de modo que no mundo atual não se pode ser ao mesmo tempo homem e ao mesmo tempo deus (p. 90). Sei que encaminho-me para uma encruzilhada se deixar-me levar por essa discussão, já que careceria de vários desdobramentos de ordem filosófica, mas o que penso ser importante frisar é justamente a pertinência de um meio termo entre a aposta de Hélène Clastres em uma esfera cosmológica *mbyá* e a aposta em uma esfera do *socius* feita por Elizabeth Pissolato. Ou seja, talvez a relação entre deuses e homens esteja pautada por uma relação intrínseca, mas não mais do que suas relações com seres outros partícipes de sua vida terrena. A existência um tanto dúbia e arriscada se dá tanto em relação as divindades, por serem dela partícipes, como também pela possibilidade de deixarem de sê-lo. A pessoa guarani torna-se, então, constituída a partir dessas relações com o cosmos, seja pela necessidade de fabricação de seus corpos através da ingestão de alimentos, de resguardos, seja por assegurar a *nhe'e* enquanto modo de permanecer imanente as divindades, seja pelo esforço quase diário em manter a sua forma e não deixar-se *djepotar*. Os ritos, tal como o funerário e o pubertário, a ser tratado a seguir, como momentos de transformação de estados, no sentido de fabricar ou des-fabricar corpos, de modo a dar sentido a essa pessoa em contrapartida à possibilidade de metamorfose, que sempre ronda à espreita. O*

djepotá atixa esse movimento de fixação da forma, articulando a relação entre deuses, homens e seres outros.

Para concluir este capítulo, é prudente retomar pontos deixados soltos em alguns parágrafos. Acerca de meu posicionamento explícito diante da morte de *Karaí*, a intenção foi a de registrar a forma pela qual me deixei “afetar” pelo triste acontecido, de maneira que demarcasse não somente uma aproximação como também a própria demarcação entre etnógrafa e nativos. Em outras palavras, busquei não somente me mostrar imersa no contexto como também exercitar minha reflexividade em relação à experiência, da qual espero ter obtido algum êxito. Quanto à frase de Alzira – “ele estava no colo do Marcelo e eles estavam incomodando” - dita diante da constatação da morte de *Karaí Tataendy*, referia-se aos *ipichua*, penso eu. *Ipichua* me foi explicado simplesmente como “espírito”, mas há intencionalidade, agência, conquanto não possua forma. *Ipichua* entra e sai do corpo da pessoa. A *tatachina* (fumaça do tabaco) do *petyngué* ajuda a retirá-los quando fixam-se na carne, causando raiva, desgosto, atitudes de insatisfação e fúria. De todo modo, não apresentam grandes perigos se em comparação com outros seres, tal como o próprio *djepotá*, que faz afastar-se a alma-palavra. No próximo capítulo retomo essas considerações.

Capítulo III – As mulheres, as narrativas: mito, pessoa e corpo

Neste capítulo, a partir das narrativas entrecruzadas de Yvá, Keretchu e Pará, procuro situar a mulher mbyá à luz do mito de criação do mundo, considerando-o como explicativo para pensá-la nos dias contemporâneos. Todavia, antecipo, não proponho-me a uma análise de mitos, mas, sim, ao registro de narrativas no sentido de intentar reflexões acerca de sua atualização. Análises mais apuradas a partir deles, deixo para os anos seguintes de estudos. Também busco aprofundar as discussões sobre corpo e pessoa iniciadas no capítulo anterior, incidindo tanto em referenciais teóricos pertinentes, como também na fabricação do corpo-pessoa, especificamente, mbyá.

3.1 - Virando moça: a lua, o sangue e o djepotá

Contam os mbyá que Jacy (lua, irmão mais novo de Kuaray/ sol), quando ainda vivia no mundo terreno fez sexo com sua tia enquanto ela dormia. Ela o marcou com cera de Jate'i (abelha do mato) para que pudesse ter certeza de quem praticara o ato. É por esse motivo que a lua, quando aparece em sua fase cheia, mostra-se com manchas escuras em sua superfície. Jacy ainda hoje faz sexo com as meninas sem elas perceberem, enquanto dormem. É ele que as faz sangrar a cada “volta de lua”, da mesma maneira que as faz crescer mais depressa do que os meninos. Em um livro chamado “Literatura Guaraní del Paraguay”, onde narrativas míticas e estudos sobre grupos guaraní estão compilados, encontrei referência ao que contaram-me as interlocutoras mbyá:

“... Yácy no es tan puro como su hermano. Por eso que cuando Yácy está grande en el cielo (Luna llena), Yácy baja a la tierra y se acuesta con las mujeres muy jóvenes, se acuesta con las que están empezando a ser mujer. Las chicas no se dan cuenta de que Yácy se acostó con ellas, pero al día siguiente comienzan a sangrar. No es que la menstruación haya existido siempre, sino que fue criada por Yácy”. (SAGUIER, 1980, p. 180)

À luz da narrativa e da referência bibliográfica citada, entra em cena o que chamei de relações sociocosmológicas e da socialidade no capítulo anterior, enfatizando a fabricação do corpo-pessoa feminino a partir da ligação entre alma telúrica e sangue. Tendo em vista que a considerável maioria dos textos e estudos que ocupam-se dos mbyá têm como foco assuntos outros que não os voltados ao cotidiano e às práticas entendidas como “das mulheres”, e também as vozes nativas quase sempre são de homens, sejam eles com prestígio político e/ou xamânico, são poucas as bibliografias, se não raras, as que focam a temática enquanto via de indagação para questões sociocosmológicas²⁴. Isso não significa que não seja possível encontrar dados e informações sobre as mulheres e sobre seus afazeres e lugares na vida cotidiana, mas de que ainda está por vir uma sistematização mais atenta acerca das relações entre homens e mulheres mbyá.

Partindo do pressuposto mencionado no capítulo anterior - de que a concepção nativa de alma seja dual - como bem argumentado por Héleñe Clastres, algumas perguntas tornaram-se latentes no decorrer da pesquisa de campo. A partir do episódio da morte de Karai, muitas das conversas giraram em torno do djepotá: como e quando acontecia, o porquê de acontecer, assim como os cuidados acionados para evitá-lo. Nesse sentido, as narrativas foram na direção de mostrar que os sentimentos de saudade e tristeza eram determinantes para fazer ou não com que a metamorfose se efetivasse. O caso de uma mulher que fora “deixada” pelo marido na Argentina serviu para demonstrar que é a pessoa que se deixa estar com ciúmes, com saudade, com tristeza, a ponto de ver e escutar “o que não se deve”. A intencionalidade de colocar-se numa situação de vulnerabilidade diante de outros mostrou-se argumento para djepotar. Não participar dos cantos-rezas-danças na opy, não se alimentar conforme as prescrições e conselhos do xamã também agenciam a metamorfose. O ciúme constitui componente interessante nas relações entre

²⁴ De todo modo, parece caber aos homens a interlocução com os juruá (brancos, não indígenas), o que dificulta em parte uma aproximação com as mulheres. Obviamente que isso não significa uma “dominação” dos homens, nos moldes de uma antropologia feminista das décadas de 60 e 70, mas, simplesmente, de que cabe às mulheres resguardarem-se de todo um processo de relação com instituições e pessoas muitas vezes entendidas como não indicadas ao convívio.

homens e mulheres *mbyá*. Contam que as mulheres não devem ter ciúmes de seus maridos – “mesmo que eles namorem com outras”.

Segundo pude compreender, atrelando as narrativas em campo com as leituras bibliográficas, *djepotá* seria o resultado de uma metamorfose. Dito de outro modo, *djepotá* seria o ser no qual transforma-se qualquer um dos seres sociocsmológicos com poder de ação, de perspectiva. Uma onça, por exemplo, pode transformar-se em um homem e seduzir, encantar uma mulher, fazendo com que ela transforme-se também em onça. Narrativas *mbyá* sobre *djepotá* não são acontecimentos corriqueiros em trabalho de campo; demandam um certo tempo de convívio e também uma certa disposição do interlocutor, já que acionam perigos e fragilidades inerentes à existência humana. Entretanto, foi a partir dessas narrativas que comecei a notar as causalidades infletidas nesse *djepotar* pois, por coincidência ou não, as narrativas contadas em detalhes diziam respeito a mulheres.

Recentemente, uma mulher que vive na *tekoá Jatái'ty* (aldeia do Cantagalo – RS) sentiu muito a falta do marido e saiu de casa, no período da noite, em direção ao “mato”. O marido a deixara para casar-se com outra e ela certamente viraria *djepotá* caso não houvesse a intervenção dos *xondaro* (ajudantes do *xamã*, no caso; corruptela de soldado); foi levada à força para a *opy*, precisando ser segurada para que a *xamã* conseguisse reverter a situação, entoando cantos e enfumaçando o alto de sua cabeça. Nessas situações, a pessoa é amparada por outras duas, de modo que seja movimentada no ritmo da dança. Seu corpo começa a ficar leve à medida que é sacudido e enfumaçado pelo *petyngué*. Sua *nhe'e* é fortalecida. Também na Guarita uma mulher transformou-se em *djepotá* após desfeito seu casamento. Já no caso de uma parente de *Ywá* da Argentina, em decorrência da saudade que sentia de seu marido, transformou-se em *djepotá* após morrer. Sua *angué* provavelmente manteve contato com um “lobo”, pois transformou-se nesse animal. Disseram que muitas vezes foi vista rondando a aldeia dos parentes durante a noite. Haveria, então, duas maneiras de *djepotar*: a possibilidade seria tanto de acontecer com uma pessoa viva quanto com uma já morta. Sendo que, na condição de

vivente, o controle é possível, seja pela alimentação, pela conduta e/ou pelos rituais na *opy*. Quanto à pessoa morta, o corpo começa a se decompor e os perigos da alma-telúrica (*angué*) apresentam-se nessa relação com seres com perspectiva, tornando propícia a transformação em *djepotá*. Por isso as velas para espantar animais e demais seres de perto de um túmulo. O *djepotá* oferece riscos às pessoas vivas em graus diferenciados, ou seja, se o *djepotá* é originado a partir da relação entre *angué* e uma minhoca, por exemplo, ele certamente é menos perigoso do que um *djepotá* originado a partir da relação entre *angué* e uma onça. Dias após um enterramento, é comum que alguns homens dirijam-se até o túmulo a fim de averiguar se há alguma rachadura ou indício de que o morto esteja se transformando. Uma das narrativas sobre *djepotá* relata que após constatado o início de uma transformação em onça, foi necessário dar uma facada no coração do morto, no caso uma mulher, tendo em vista que já estava com a pele marcada por manchas e suas mãos já estavam redondas, tais como as de uma onça. É preciso matar um *djepotá* antes que ele comece a andar, antes que ele se erga, porque depois de assumir uma postura vertical, não há mais o que fazer.

Essas narrativas deram a direção das perguntas e dúvidas que diziam respeito à relação entre sangue menstrual, alma-telúrica e *djepotá*: seria a mulher potencialmente mais vulnerável à transformação em *djepotá* que o homem, justamente pelo sangue da menstruação? Qual a relação entre a ação sexual de *Jacy* sobre as mulheres e a condição, talvez, potencial de transformar-se em *djepotá*? Enfim, a pergunta aparentemente simples de “por que as mulheres sangram e os homens não” deu início a esta parte do trabalho.

O livro de Belaunde “*El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria*” também principia por uma aparentemente simples interrogação: como é possível que uma mulher tenha um filho homem? (tradução minha). Ocupando-se em pensar questões tangentes a gênero a partir da relação entre mulheres e a lua, através de mitos de diferentes etnias indígenas, a pesquisadora assenta a discussão atentando para dois tipos de relações de gênero: a paralela e a cruzada.

Enquanto a primeira é tomada como mulher-faz-mulher e homem-faz-homem, como linhas paralelas de concepção, a segunda parte do princípio de que ambos são o mesmo ser humano e ligam-se no intuito de contribuir com a criação de um novo, cada qual contribuindo de algum modo, como por exemplo com sêmen e/ou sangue. Belaunde não é taxativa em suas colocações, afirmando que os dois modos podem se sobrepor ou alternarem-se no decorrer do ciclo de vida. Todavia, o cerne de suas proposições estão pautadas pela problemática do sangue, sustentando que este constitui tanto o principal modo de diferenciar como o de unificar os gêneros. Sobre o sangue, ela postula:

“Un aspecto fundamental de las relaciones de género concierne a la transformación de las personas por medio del manejo de la sangre asociado a prácticas de dieta y reclusión. Visibilizar las diferencias entre los hombres y las mujeres y abordar las relaciones de género desde una perspectiva amazonica implica necesariamente comprender el ámbito de la corporalidad generada a través de las prácticas de dieta y reclusión, producción, depredación y comunicación con los seres del cosmos, asociadas al flujo de la sangre”. (BELAUNDE, 2005, p. 19)

A órbita das relações entre homens e mulheres à luz do que faz movimentar o sangue (uguy) entre os mbyá-guarani também mostra-se como porta interessante para pensar a pessoa. Isso porque o sangue, seja ele em decorrência da menstruação ou de um parto, por exemplo, aciona comunicações intra e extra-humanas. Quando uma menina menstrua pela primeira vez, diz-se que ela “está nimbe”, em referência à cama alta onde deve dormir quando reclusa, a fim de evitar o contato com o solo. Seus cabelos são cortados e um pano é colocado sobre sua cabeça, dificultando que escute a voz de qualquer ser, seja humano ou não-humano. Não deve olhar nos olhos de ninguém, não deve sair do local onde encontra-se “guardada” e tampouco deve tomar banho ou utilizar-se de água corrente, já que o cheiro exalado pelo sangue pode atrair seres passíveis de metamorfose. Estar nimbe significa estar em um período de passagem, de transição: depois dos dois primeiros ciclos menstruais, a menina torna-se iengué (menina que já menstruou). - uma menina passa pelos ciclos de mitã (criança pequena), kunhã'i (menina), inkavaé (que tem peitos) para depois tornar-se iengué.

Por sua vez, se o sangue e a carne estão associados à alma telúrica, os perigos de *djepotar* e deixar com que sua *nhe* afaste-se colocam-se em evidência. O sangue também faz lembrar a todos do incesto – *Jacy* fez sexo com sua tia (segundo as interlocutoras *mbyá* “era tia de consideração”, não especificando se irmã do pai ou irmã da mãe), e é por esse motivo que as mulheres sangram. Além do mais, as tarefas diárias, como a de preparar alimentos, são pausadas nos dias em que uma mulher está menstruada. Todos à sua volta estão cientes dos perigos decorrentes de sua condição, de sua não aconselhada exposição a certos perigos. Acerca do cheiro do sangue, *Albert* observa entre os *Yanomami*:

“Le danger de pollutin des menstrues se manifeste avant tout – comme celui du sang versé des ennemis – sous la forme d’une odeur délétère (*iyé riyá ukumuri mahi*: le sang dégage une odeur écoeurante). Mais, à la différence du sang des ennemis, le sang des femmes est avant tout redouté pour le danger de subversion de l’ordre cosmométéorologique auquel elle expose la communauté”. (*ALBERT*, 1985, . 574)

Gonçalves tece longas considerações sobre os entendimentos *Pirahã* a respeito da participação e dos significados do sangue na fabricação dos corpos, bem como no acionamento das relações com outros seres do cosmos. Refere-se ao sangue enquanto propulsor da transformação:

“ O sangue (*bii*) é um dos elementos essenciais do conceito de *ibiisi* e um dos componentes deste termo. A essência do *ibiisi* é o sangue, o que assegura suas transformações, seja produzindo os *abaisi*, reproduzindo os *ibiisi* ou transformando-os em *kaoiiboge* e *toipe*. O sangue é uma espécie de móvel da transformação, a possibilidade de dar surgimento a outros seres. Os *ibiisi* têm sangue, assim como os *kaoiiboge* e os *toipe*; os animais possuem sangue e podem, por esse motivo, transformar-se. Os *abaisi* não têm sangue, mas uma substância branca e, por isso, não se transformam, são eternos e imortais”. (*GONÇALVES*, 2001, p. 233)

Essas citações enlaçam o sentido de perigo ao de transformação, no sentido de metamorfose em decorrência do sangue. Ressoa pertinente tomar a alma-telúrica como imbricada ao sangue e à carne, pois é a partir da relação entre sangue e *angué* que pode ocorrer o *djepotá*-

sangue::angué::djepotá, do mesmo modo que ossos::nhé'e::verticalidade. Reporto-me ao que afirma Hélène Clastres:

*“Pode-se dizer, portanto, que a vida na terra má é um tempo de prova, pois ambivalência constitutiva da pessoa humana admite duas soluções extremas e depende de cada homem realizar uma ou outra. Por um lado, a prevalência do *teko achy kue*, da ‘natureza’ animal que é manifestada por um comportamento despido de justiça (*mborayu*), quer dizer, despreocupado das regras de reciprocidade (...) acarretando a perda definitiva da alma-palavra, a morte e a metempsicose: a *angué* se encarnará em formas animais sucessivas. Por outro lado, a prevalência da alma-palavra, que é traduzida, ao contrário, por um comportamento respeitoso das leis, pela aniquilação progressiva de tudo o que é *teko achy* e, finalmente, pela possibilidade de ser *kandire*”. (CLASTRES, 1978, p. 96)*

*O que Hélène Clastres chama de uma certa ambivalência *mbyá* é justamente a dualidade do conceito de alma. Se pensarmos nessa pessoa como constituída por ambas, chega-se ao imbricamento dessa noção à noção de corpo. Pois por essa via de reflexão, a alma-palavra *nhé'e* tem origem divina, vindo pronta de sua morada (*amba*) enquanto que a alma telúrica (*angué*) é feita a partir de sua constituição corporal, confundindo-se com a formação da carne e do sangue. É por esse motivo que uma criança ainda não nominada oferece menos perigos à vida dos parentes ao morrer, da mesma maneira que um criança nominada, mesmo que já considerada com sua *nhé'e* assentada, não tem ainda acúmulo, tal como uma pessoa adulta, a ponto de ter uma *angué* ameaçadora. Mesmo nominada, ao falecer, a ameaça de sua *angué* não parece tão latente quanto a de uma pessoa com maior tempo de duração no mundo, considerando que regras alimentares e prescrições de atitudes e comportamentos não foram experimentadas. *Angué* está presente nas duas situações aqui ilustradas, mas é a partir da vida terrena, de uma fabricação do corpo-pessoa que as ameaças do *angué* configuram-se em maior ou menor grau de ameaça aos vivos.*

*Segundo a narrativa de Tarcísio, as meninas antes da primeira menstruação, ao tornarem-se *inãvaé*, passam pelo ritual do *nhembo jeroky kiryngué* (ensinando as crianças a*

dançarem), a fim de “fazer o tigre que está nascendo morrer”²⁵. O sangue já está presente nesse corpo em feitiço e precisa ser submetido a certas intervenções para de resguardá-lo ou torná-lo menos suscetível aos perigos que lhe são inerentes. Tanto as meninas quanto os meninos dançam para ficarem leves na *opy* (casa de reza). Entretanto, os perigos do sangue parecem incidir na iminente menstruação das meninas, enquanto que para os meninos as atenções voltam-se à voz, à palavra – quando tornam-se *inheguchuíá*. Estes tardam um pouco mais a “ficarem homens”, de acordo com os *mbyá*, e é a partir da mudança da voz que as atenções voltam-se a eles. Caso ponham-se a falar em demasia ou a dizer palavras entendidas como não adequadas, o *tembekuá* (adorno labial feito em taquara), é colocado abaixo do seu lábio inferior. Nesse momento da vida, os mesmos também encontram-se suscetíveis à transformação em *djepotá*. Nos dias de hoje, nem todos os meninos usam o *tembekuá*, mas tenho notado uma crescente utilização. Isso também acontece com a reclusão das meninas. Como em algumas aldeias não há *opy* ou a rotina já não mais ocorre na mesma temporalidade, a reclusão ganha novos contornos, como, por exemplo, permanecer em casa, fazer poucas tarefas, não falar e nem olhar nos olhos das pessoas, mesmo conhecidas. O perigo reside em um certo encantamento da menina por algum homem que tenha apenas a aparência de humano. Como está com seus sentidos mais despertos, por assim dizer, parece não discernir se é ou não, de fato, um humano que está a lhe falar ou olhar. O cabelo é cortado para que “não vire bicho”. Certa vez ouvi de um jovem *guarani* que o cabelo das moças deve ser cortado pelo mesmo motivo que se cortam os galhos de uma árvore: para que possa crescer mais bonita e mais forte. Muitos relatos acerca do *djepotá* foram no intuito de demonstrar o quão perspicazes são para notar esse tipo de acontecimento ou para registrar que é muito comum deixar-se levar pelos outros. Caminhos percorridos durante a noite, estradas bifurcadas onde se deve escolher por qual das trilhas seguir são as cenas muitas vezes evocadas para narrar a situação de encontro com um desses seres. Mas um *djepotá* não costuma “conversar”, não costuma falar frases completas: é sempre um olhar, um assobio, uma palavra ligeira.

²⁵ A maioria dos interlocutores *guarani* refere-se à onça, ao jaguar, como “tigre”.

Os cantos-rezas-danças são quase diários na *opy*. Na *tekoá Nhuundy*, os rituais dependem da presença de *Keretchu*, que vive na *tekoá Pindó Mirim* mas costuma ir aos finais de semana a fim de cuidar de seus parentes. À exceção de um de seus filhos que casou e vive em Santa Catarina, os demais vivem nessa aldeia, conforme dito na introdução. Ela é referência nos cuidados com as crianças e com as demais pessoas entendidas como doentes. Também é comum que todos sentem-se à sua volta no intuito de escutarem seus conselhos sob a fumaça do *petynguá*. As solenidades na *opy* muitas vezes contam com a presença de mais de um *çamã*, o que faz pensar na não-exclusividade do uso da casa. Há, no entanto, *çamãs* que tem a *opy* como sua morada (que seria o *Karai* ou *Kunhã Karai opyguá*). Entretanto, é possível partilhar do espaço com outros *çamãs* em momentos específicos. Um outro ponto são as idiosincrasias dos *çamãs guarani* no sentido de parecerem cada qual ao seu modo. Não há um script a ser seguido por cada um deles: dependendo de seu prestígio, de sua eficácia em certas situações, acabam singularizando-se conforme o reconhecimento de seus poderes. Ocasões que demandam muita atenção e investimento de cuidados costumam ser partilhados entre dois ou mais *çamãs*. Quanto aos demais participantes das solenidades, existem os que costumam permanecer atentos na ajuda à liderança religiosa e há os que ficam um pouco mais passivos nos rituais. Conforme a pessoa intenta participar, seja cantando, dançando, o espaço lhe é oferecido; como se todos pudessem ter essa interação direta com os deuses. O *çamã* faz as vezes da intermediação, de um certo direcionamento das atividades, mas todos os presentes são potencialmente *çamãs*. Sobre a morte de uma criança há cerca de dois anos, referiram-se a “feitiço”, mas, no caso, acionado por uma mulher *Kaingang*. *Yvá* teve recentemente retirada de sua cabeça uma bola em forma de massa concisa, que, acredita ela, foi feita de chiclete. Ao que tudo indica fora enfeitiçada por um homem com quem recusara namorar. É bastante comum esse tipo de relato em que objetos são retirados do corpo da pessoa.

Mas retomando a frase de Tarcísio, onde diz que é preciso dançar para “fazer o tigre que está nascendo morrer”, recorro mais uma vez às palavras de Hêlene Clastres:

“Dentre as principais técnicas que visam sacudir a natureza doente: a dança e o canto. A dança (jéroky) é sempre coletiva e para os mbiás, parece desenrolar-se no interior da opy. Homens e mulheres dançam alternadamente e cada sexo acompanha a dança do outro batendo com força no chão para marcar o ritmo. (...) Dizem os guaranis que a dança torna leve o corpo. E dizem a mesma coisa do jejum. É que talvez o peso não venha ao corpo somente das comidas que ingere, mas também de todo peso da lei social. Se é verdade que na dança cada um volta a ser senhor de si mesmo, compreende-se melhor que ela tenha aqui tanta importância” (CLATRES, 1978, p. 103)

A consonância entre as palavras de Tarcísio com as da autora explicam linhas perpendiculares entre corpo e pessoa, onde as restrições/prescrições alimentares, assim como atitudes, sentimentos compõem uma noção de pessoa mbyá a ser percorrida tanto por sua constituição corporal quanto pelo fortalecimento de sua nhe'é, em detrimento de seu angué. Metamorfose e fabricação como pares indissociáveis em vista do risco sempre presente de perder a forma de mbyá e djepotar; o esforço está em fazer fixar a forma de um corpo enquanto um corpo mbyá. As danças na opy marcam a separação entre homens e mulheres a partir da distribuição espacial e da batida diferenciada dos pés rentes ao chão. Os instrumentos musicais também são separados entre os de uso delas e os de uso deles. Mbaracá, mbaracá mirim, popyguá são utilizados pelos homens, já o takuapú é de uso das mulheres.

A partir da leitura do texto de Belaunde (2005), indago os dados de campo à luz de suas proposições acerca das relações de gênero entre os indígenas: constituiriam as relações mbyá paralelas, cruzadas ou ambas? As meninas mbyá são enviadas por Nhandecy (nossa mãe) e os meninos por Nhandêru (nosso pai). Nas quatro moradas – as de Karáí, Jakaira, Tupã e Nhamandú – as divindades vivem como os humanos na terra: são casadas e têm filhos. Sendo assim, para cada uma das divindades há uma correspondência feminina, no caso de Karáí ru ete, há Karáí chy ete, seguidos por Jakaira ru ete e Jakaira chy ete, Tupã ru ete e Tupã chy ete, bem como por Nhamandú ru ete e Nhamandú chy ete. Significa um certo paralelismo entre feminino

e masculino, sendo que as restrições e tabus acionados logo após o nascimento de uma criança abarcam pai e mãe. Ambos devem resguardar-se, ambos abstém-se de certos alimentos, evitando também as relações sexuais extra conjugais. Seria o caso de pensar, em um primeiro momento, em relações paralelas, se inclusas as diferenciações desde o envio de *nhe'ê* da morada divina. Ou seja, é uma divindade feminina que envia uma alma-palavra (*nhe'ê*) feminina, enquanto que é uma divindade masculina que envia uma alma-palavra (*nhe'ê*) masculina (as divindades não mantêm relações sexuais entre si). Entretanto, homens e mulheres contribuem para o feitio do corpo da criança, cada qual a seu modo. Pergunto-me quanto ao imbricamento da noção de corpo e pessoa de modo a excluir a alma-palavra (*nhe'ê*) que já viria “pronta”, a partir de uma origem supostamente feminina ou masculina. O que faz pensar é essa separação incompleta entre alma e corpo, pois ela também partilha do corpo, mas apenas em parte, já que ao fazer um corpo-pessoa “ideal” prima-se por escolhas associadas à *nhe'ê*. Todavia, é no sentido de fortalecê-la, de segurá-la na vida terrena, mas não de constituí-la, de fazê-la, tal como com a alma-telúrica (*angué*) que inevitavelmente ganha “corpo” com o passar do tempo e de sua constituição por alimentos, tabus, sentimentos, comportamentos. As considerações de Shaden referentes aos *Nhandeva* contribuem no mesmo sentido de reflexão:

“A criança masculina é filha do pai, a feminina o é da mãe. Isto apesar de na estrutura da família o parentesco ser considerado bilateral e não bilinear e de, por exemplo, ser o pai sujeito à couvade também quando nasce uma filha”. (SHADEN, 1962, p. 111-112)

Ao contrario do que apontaram as narrativas de meus interlocutores, Pissolato (2005) afirmou não ter ouvido nada sobre o assunto entre os *mbyá* com os quais conviveu. Segundo a antropóloga, as crianças viriam ou para o pai ou para a mãe, mas no sentido de alegrá-los. De todo modo, não conclui acerca das postulações de Shaden, deixando em aberto as aparentes incongruências de uma análise por parentesco bilinear ou bilateral. Também diz não saber a respeito das substâncias corporais envolvidas na produção e crescimento fetal, diferente do que

encontrei na etnografia de Larricq, realizada entre os Guarani da Argentina (1995). A antropóloga diz:

“A cópula durante a gestação merece atenção especial sobretudo pelos resultados que poderá provocar sobre os estados de saúde do futuro recém-nascido. Não que haja entre os mbyá a noção corrente entre outros ameríndios da necessidade da cópula repetida para a completa formação do feto; o caso aqui é a centralidade do tema do adultério e suas consequências para a criança que vai nascer”. (PISSOLATO, 2007, p. 269)

Por sua vez, Larricq observa:

“A través de las sucesivas relaciones sexuales que mantiene con la embarazada, el hombre forma la sangre y el cuerpo del feto. Por su parte, el padre debería guardar estricto control sobre sus alimentos ya que la ‘mala’ alimentación, sumada a las enfermedades que posea o contraiga, serán mal formadoras del hijo”. (LARRICQ, 1993, p. 30-31)

Ao encontro do que pensa o antropólogo argentino, entendo que a criança no ventre de uma mbyá necessita ser feita através de relações sexuais com o parceiro. Seria como o somatório entre prescrições alimentares e sexuais com condutas a serem seguidas, de modo a contribuir efetivamente na fabricação da criança que está para nascer. Assim, manter relações sexuais extraconjugais faz com que as atenções desviem-se desse feito. O adultério não implica somente em uma conduta entendida como imoral, mas também como um enfraquecimento ou distanciamento de uma ação que deve ser contínua, de um investimento no nascimento de um filho. Exemplos trazidos a respeito de crianças que nasceram com sérios problemas de saúde remetiam-se justamente a essa “falta” do marido quando a mulher encontrava-se grávida. A relação entre sêmen e sangue parece fundamental. É o sêmen do homem que dá forma ao sangue e à carne da criança, enquanto os ossos estariam relacionados com a sua alimentação e conduta. A pessoa guarani desdobra-se nessa relação entre corpo e almas.

Retomo, nos parágrafos seguintes, a discussão sobre corpo e pessoa na literatura etnológica, no sentido de contextualizar os referenciais teóricos que por hora faço referência.

Ao pensar o corpo como tela e ao enfocá-lo nas sociedades indígenas sul-americanas, Clastres (1973) observa que a organização social e política advém da lei escrita no corpo. Sociedades que não somente não tem Estado como também são contra ele. De forma particular, o autor mostra que o corpo é a superfície onde imprimem-se leis e códigos sociais. Observa o rito como articulador entre sofrimento e memória, de maneira que, uma vez impressos, os códigos agem como lembretes de que se é um entre outros. Os rituais como momentos de marcação no indivíduo, mostrando que a vida coletiva impera sobre ele. Nas palavras de Clastres, a lei da sociedade primitiva diz:

“tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia. A lei primitiva cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoa de cumprir a lei.”(CLASTRES, 1973, p. 129-130)

O corpo é mediador entre indivíduo e sociedade. Escrever na pele é marcar a memória no corpo: “o corpo é uma memória” (1973, p. 128). A “função do sofrimento” promove o processo de individuação à medida que socializa. Processos que parecem se dar de forma concomitante. Já a reflexão encontrada em “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, escrito por Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1987, p. 11) anos depois, segue o sentido de análise proposto por Clastres, mas, no entanto, salienta que este corpo enquanto tela do social é também formador da pessoa indígena. Ou seja, postula não somente o corpo como meio de inscrição de regras e códigos sociais mas como princípio formador do que é entendido como ser uma pessoa. A proposta colocada pelos autores advoga a noção de pessoa maussiana como referencial pertinente, pois:

“...tomar a noção de ‘pessoa’ como focal é o resultado de várias opções: deriva da necessidade de se criticarem os pré-conceitos ligados à noção de indivíduo que informam muitas das correntes antropológicas; deriva da percepção de que o termo pessoa é um rótulo útil para se descreverem as categorias nativas mais centrais – aquelas que definem em que consistem os seres humanos – de qualquer sociedade; e deriva da constatação de que, na América do Sul, os idiomas simbólicos ligados à elaboração da pessoa apresentam um rendimento alto, contrariamente aos idiomas definidores de grupos de parentesco e de aliança.” (SEEGER, DA MATTA & VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 15-16)

*Assim, o referencial teórico da noção de pessoa privilegia a problematização de uma categoria muitas vezes tomada como universal. O desdobramento da proposta de Marcel Mauss em suas pontuadas considerações sobre a pessoa como sujeito, a *persona* latina, a pessoa cristã, incita à reflexão da idéia do *eu*, da categoria de espírito humano. Acentuada a importância de se rever os modelos explicativos destas sociedades, esses autores postulam que ao tomar o corpo não mais “como suporte de identidades e papéis sociais” (1987, p. 20) abre-se uma nova frente de pesquisa. Tomar o corpo como instrumento analítico faz somar à discussão teórica o entendimento de que este opera como articulador de significações sociais e cosmológicas (1987, p. 20). Portanto, o que se postula à compreensão destes contextos sociocosmológicos aflora de etnografias onde a observação em trabalho de campo permitiu sistematizar dados e propor que o corpo tal como entendido em sociedades de matriz ocidental não se constitui adequado como noção-parâmetro de análise. É necessário notar:*

“O corpo físico (...) não é a totalidade do corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, e a relação disto com a transmissão da substância (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiliativa), e a dialética básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define como uma pluralidade de níveis, estruturados internamente”. (1987, p. 22)

*Assim como observado com as restrições/prescrições alimentares/sexuais, esse corpo também é conformado por adornos, por substâncias e qualidades afeitas a outros seres que ao serem trazidas para si ajudam a compor sua forma *mbyá*. Adorno não somente como termo*

para enfeite, decoração, mas no mesmo sentido da palavra nativa *porá*: como adjetivo que significa tanto belo, bonito, quanto bom, saudável. Significa ressaltar que os adornos corporais são vistos a partir de uma lógica estética em que não há separação entre bom e bonito. Ao longo do ciclo de vida *mbyá*, vários ornamentos são utilizados: colares, pulseiras, tornozeleiras, enfatizam determinadas qualidades entendidas como importantes para a fabricação desse corpo e também para constituí-lo e diferenciá-lo de corpos outros. Um dos colares é confeccionado com parte do cordão umbilical da criança recém-nascida. É tecido um pingente feito em algodão, de formato retangular, onde é alocado parte do cordão umbilical, de forma que a criança carregue junto a seu corpo as substâncias contidas nele. Até o momento de romper-se devido ao uso permanente, a criança cresce com ele. Diz-se que “dá força” para os pequenos. A absorção por completo de suas substâncias e essências se dá concomitante ao seu rompimento e/ou desgaste. Há também o colar feito com pequenos caramujos, tendo por objetivo fazer com que a criança consiga controlar sua vontade de urinar. Em um cordão de algodão, vários caramujos pequenos são colocados de maneira que circundem o pescoço da criança, já que os caramujos “são um bicho que não faz xixi”. Também são utilizados cordões em volta dos joelhos de meninos e meninas no intuito de fortalecer o caminhar. A confecção deles é feita a partir de ossos das pernas de *araçu/ saracura* e *jacu/ jacutinga*. Outros cordões são colocados em volta da cintura da criança, pois segundo *Ywá*, ajudam a criança a crescer “reta e firme”. Na tese de Valéria Assis, esses adornos são trabalhados à luz da relação entre objetos e pessoas, trazendo variados exemplos de adornos corporais. Também Ladeira dedica-se ao assunto em trabalho apresentado na VII RAM (Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada no ano de 2007, em Porto Alegre), mas voltando-se aos utilizados por crianças. Na direção das proposições de Seeger (1980) e a partir de uma análise pautada pela perspectiva de gênero, Valéria Assis argumenta:

“(…) parece significativo que os adornos masculinos estejam relacionados à oratória e, por outro lado, o principal adorno feminino, o *nãmbicha*, ligue-se à audição – embora fique clara a importância da voz feminina em várias situações,

como nos rituais na oyy. Quanto à audição, basta lembrar das reuniões políticas em que o papel feminino consiste, eminentemente, em ouvir os discursos proferidos pelos homens.”(2006, p. 121-122)

E no trabalho de Maria Inês Ladeira (2007), encontra-se uma descrição em detalhes do colar feito a partir do cordão umbilical ao qual me referi:

*“Quando nasce uma criança (após verificar se é menino ou menina) o cordão umbilical é cortado com uma lasca de taquara bem fininha, bem no alto, “na altura do coração” e é amarrado com uma tirinha feita de fibra de *pinđó* (especialmente *jerivá*) ou de bananeira. O umbigo cortado assim, mais longo, permite uma reserva de modo que, quando secar e cair, seja suficiente para se fazer com um pedacinho o *mboy pyaguaxu* (colar de fortalecimento, “coração grande”) e guardar o restante para ‘remédio’ para a mesma ou para dar às outras crianças e pessoas, como ‘remédio’”.(LADDEIRA, 2007, p. 05)*

*Cada um dos ornamentos tem por princípio formar e/ou reforçar as características da pessoa, ressaltando e potencializando as qualidades observadas como importantes para a fabricação desta. Em relação às mulheres, pensar na expressividade dos *nambicha* (brincos), em consonância com o que postula Seeger (1980), já que o ouvir parece uma das características a ser posta em evidência nas mulheres *mbyá*, acontecendo o mesmo para a oratória dos homens, que utilizam o *tembequá* abaixo do lábio inferior. Esses aspectos sensoriais das capacidades de cada um dos gêneros expõem suas relações, conquanto os modos diferenciados de fabricar os corpos de homens e mulheres. Conforme Cecília McCallum (2001), não há como pensar gênero para sociedades indígenas antes de pensar corpo, pois ambos são inseparáveis. “Gênero é conhecimento corporificado”, considera a antropóloga. Acrescendo o sangue nas discussões sobre gênero, Belaunde (2006) postula que este arquiteta as relações entre homens e mulheres desde as características que lhe fazem pertencer ao feminino, podendo ser transmitidas de um corpo a outro, de modo a corporificar determinada peculiaridade de gênero. Utiliza-se do exemplo de um homem que, após necessitar de uma transfusão de sangue, preocupa-se em saber se o sangue recebido é proveniente de um homem*

ou de uma mulher. O que as autoras colocam é que um corpo por si só não exprime pertencer a um gênero ou a outro, pois o gênero não constitui-se como algo imutável. As experiências de homens e mulheres, através do que comem, com quem e como se relacionam, ou seja, suas experiências pessoais é que agenciam a pertença a um dos gêneros. Ambas estão orientadas a partir das premissas de Joanna Overing (1986) que aponta as relações entre gêneros como quaisquer outras relações sociais, onde parece orbitar uma “noção filosófica sobre o que significa ser diferente e ser igual”. Segundo a síntese de Belaunde (2006):

“A mistura de diferença e semelhança mantém todas as relações de reciprocidade, incluindo relações entre outras pessoas do mesmo gênero e parceiros de gênero diferente. Homens e mulheres estão unidos em ligações e transações recíprocas na irmandade, na sedução, no casamento e em outros aspectos rituais. Portanto, suas relações também respondem a uma dinâmica de igualdade dentro da diferença, e diferença dentro da igualdade”. (BELAUNDE, 2006, p. 208)

No que diz respeito aos Mbyá e em consonância com a narrativa que inicia este capítulo, poderia-se pensar no mesmo sentido do proposto por Belaunde, em que exalta a diferenciação entre os gêneros a partir do sangue. Não tenho dados de campo o suficiente para aprofundar reflexões sobre gênero entre os mbyá, mas algumas considerações parecem-me possíveis. As perguntas colocadas durante o trabalho de campo, como, por exemplo, as explicações nativas de por quais motivos as mulheres sangram e os homens não, podem indicar caminhos interessantes para entender os significados dessas relações.

Pode-se afirmar que a mulher mbyá é mais suscetível à metamorfose que o homem. Os riscos inerentes ao sangramento menstrual expõem os perigos de uma transformação em djepotá. Afirmação feita, também penso que as atenções ao seu corpo enquanto investimento para fixar a forma mbyá, demanda cuidados não somente seus, como também de seus parentes próximos. A mulher como centro das relações intra-humanas, conquanto os homens assumem

posições de lideranças políticas, voltando-se para fora. Refiro-me a sociedade envolvente. São eles quem se relacionam com o exterior, por assim dizer: participam de reuniões, negociam atividades, recursos, demandas por território. Se pensarmos pela via das relações de gênero, acentuando a corporalidade feminina, vislumbramos também a sociocosmologia mbyá desde um lugar que possibilite atentar para a complexidade e intensidade de sua forma de pensar o mundo. O que quero dizer com essas palavras é que não haveria uma submissão das mulheres aos homens, tendo em vista toda a exterioridade evocada pelos últimos em detrimento do recolhimento das primeiras. O ponto não está aí, em valorar o público em contrapartida ao privado tal qual as problemáticas iniciais de leituras feministas, de forma a enaltecer perspectivas resultantes do senso comum ocidental. A mulher mbyá enquanto mediadora de relações sociocosmológicas inverte a centralidade do homem, fazendo com que ela seja colocada no centro. Sua relação primordial com Jacy (lua), sua potencialidade iminente em djepotar não incidem somente sobre ela, mas, sim, a todos à sua volta. O preparo dos alimentos, a conduta a ser seguida, o cuidado com os filhos e parentes são ações de equilíbrio do cosmos que dependem dela, fazendo com que seja protagonista da cena. Há também o contraponto para os homens, pois ao exercer atividades fora da aldeia, coloca-se em perigo ao manter proximidade com o domínio cosmológico dos juruá, necessitando dos rituais na opy para atenuar os efeitos dessa relação. Logo após as reuniões e eventos que mobilizam encontros com os juruá, as lideranças precisam investir nos, de modo a fortalecerem-se novamente. São raras as vezes em que xamãs mbyá participam de reuniões com a sociedade envolvente; caso participem, costumam falar pouco ou quase nada.

Retomando a discussão teórica tangente ao imbricamento das noções de corpo e pessoa, no sentido de aparar algumas arestas, reporto-me às considerações de Seeger (1980) e Gallois (1992). Pensando a pessoa indígena a partir do que pinta no corpo, como e quando, o que veste, como e o porquê de certos ornamentos, os autores sugerem a importância de tais ações em consonância com os argumentos aqui apresentados: ênfase em certos pontos

sensoriais, bem como na utilização de adornos que acabam por compor o corpo-pessoa indígena. É nesse sentido que Seeger apontou os motivos da ornamentação dos lábios e das orelhas entre os *Suyá*. Segundo o antropólogo, a fala e a audição mostram-se como “faculdades eminentemente sociais” (1980, p. 45), de maneira que são enaltecidas e marcadas corporalmente. A pessoa *Suyá* deve ouvir bem, o que possibilita que compreenda e aja de acordo com o que é entendido como adequado. Já no texto de Gallois (1992), o imbricamento das noções de pessoa e corpo apresenta-se na afirmação da antropóloga de que “as diversas maneiras de transformar o corpo” (p. 227) objetivam a alteração dos componentes da pessoa humana, sendo que estar ou não ornamentado indica a plenitude da pessoa entre os *Waiãpi* (p. 224). Ainda nessa direção, Lagrou (2007), mesmo que destoando no ângulo de entendimento do corpo, observa: “Porque objetos, pinturas e corpos são assuntos ligados ao universo indígena, no qual a pintura é feita para aderir a corpos e objetos são feitos para completar a ação dos corpos” (2007, p. 50). A exemplo das roupas de *Karai Tataendy*, que foram queimadas ou enterradas junto ao seu corpo, a frase da antropóloga exprime a interconexão acionada para a constituição de uma pessoa. Enquanto Seeger (1980) e Gallois (1992) tratam o corpo enquanto tela do social, tal como apontei também nas considerações de Clastres (2003), Lagrou (2007) aponta o corpo ameríndio a partir de uma perspectiva mais flexível quanto à sua forma, devido às suas constantes mudanças e alterações. Seguindo uma leitura de corpo perspectivista, a possibilidade de trocas/predação com outros domínios cosmológicos e/ou alteridades traz nuance diferenciada quanto a um entendimento de corpo como local para inscrição de fatos sociais ou cosmológicos.

No capítulo anterior teci algumas ponderações acerca do conceito de socialidade, amparada na conceitualização de Viveiros de Castro (2002) e Strathern (2006). A intenção foi a de registrar de que lugar teórico procuro compreender os *Mbyá*. Nesta parte do trabalho, entretanto, acredito que devo situar mais uma vez outra leitura subjacente à minha etnografia e que, mesmo presente de forma subliminar, não foi pontualmente colocada.

Refiro-me ao perspectivismo ameríndio, bastante em pauta nas discussões etnológicas contemporâneas. Na definição de Viveiros de Castro:

“Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores (...)”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350)

Da mesma maneira que o texto de Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1987) sobre a noção de pessoa indígena, as formulações colocadas pelo antropólogo, bem como por outros que deram continuidade às suas reflexões, jogam sobre a pesquisa etnográfica de povos indígenas interessantes possibilidades de compreensão de suas realidades. Ainda há muito a ser estudado, aprofundado e até mesmo desdobrado em termos outros a depender de etnografias futuras, mas o fato é que parece muito ressonante aos contextos ameríndios pensar a noção de ponto de vista, de perspectiva dos seres. Entre os mbyá, como de algum modo já tentei demonstrar, os seres do cosmos têm essa intencionalidade, essa alma, dupla, no caso, através da qual é possível fazer relações entre diferentes seres. As árvores, os animais podem agir sobre a pessoa mbyá. O ipichua não tem forma, mas tem intencionalidade, mesmo que não reconheça a intencionalidade de outros. Em diferentes graus, de modos um tanto peculiares, as relações entre perspectivas estão presentes e são elas que movimentam as relações, a necessidade de intervenção corporal, a necessidade de fazer diferenciar o corpo mbyá de outros corpos.

“(...) a ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau e de situação, mais que propriedades diacríticas fixas desta ou daquela espécie. Alguns não-humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-se com uma intensidade superior à de nossa própria espécie, e, neste

sentido, são 'mais pessoas' que os humanos". (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 353)

"A possibilidade de que um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo". (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 353)

Assim como os cuidados para fortalecer a alma-palavra em detrimento da alma telúrica, do mesmo modo que as condutas e sentimentos são controlados, a pessoa mbyá é responsável por deixar-se ou não agenciar por outras perspectivas, como ressalta o antropólogo nesta última citação. As múltiplas subjetividades do cosmos mbyá compõem o universo de relações que busco considerar neste trabalho. Sendo assim, a pessoa mbyá constitui-se enquanto tal em decorrência de suas relações, de suas agências, no sempre arriscado cotidiano em que vive. O esforço em manter seu corpo mbyá é o mesmo esforço empregado para manter uma conduta condizente com as premissas do aguyje. Corporalidade, pessoa e aguyje como tríade que assenta a humanidade mbyá em uma sociocosmologia composta também por outras humanidades. Conforme narrativa de Ywá, uma moça menstruada está mais suscetível a djepotar: ela utilizou-se do exemplo de uma anta, que lhe aparece como um homem, um rapaz. Isso quer dizer que o corpo é uma roupa, o que está por trás dela é justamente uma outra humanidade – a de anta – e a qual ela não tem como saber de antemão. Quando acontece a metamorfose, ao transformar-se em anta “ela segue a viver enquanto anta mas pensa que é gente e pensa também que as outras antas são gente”. O ritual de passagem para a puberdade das meninas constitui o momento de transformar esse corpo, em fabricar esse corpo a fim de atender aos atributos considerados de uma humanidade mbyá. Em relação ao sangue como potencializador da metamorfose, ele está intrinsecamente relacionado com essa outra transformação, que conta com a intervenção mbyá de fortalecer a alma-palavra, atenuando os perigos inerentes ao sangue que, por sua vez, estão associados à alma-telúrica. Na parte restante deste capítulo, registro a narrativa do mito de criação de forma incompleta, contando apenas com as partes contempladas pelo trabalho de campo, mas que

parecem-me o suficiente para situar a mulher *mbyá*, bem como para colocar algumas reflexões acerca das relações sociocosmológicas em linhas gerais.

3.2 – Sobre *Nhandecy*: as mulheres *mbyá* a partir do mito de criação e outras considerações

As narrativas míticas de Yvá iniciaram casualmente, em um desses momentos em que resolveu me “aconselhar”. Um tanto desgostosa com o modo pelo qual eu me posicionava em relação aos homens a minha volta, como filhos, amigos, resolveu contar o porquê de certos infortúnios do mundo. As mulheres mbyá não devem responder rispidamente a seus maridos, nem pedir-lhes que lavem a louça, as roupas ou coisas do tipo. É tarefa da mulher preparar os alimentos, cuidar das crianças, do fogo. Conta que a mulher de Nhandëru Japá, Nhandecy, respondeu grosseiramente a um pedido seu para aquecer a água para o chimarrão. Ele estava sentado à beira do fogo e ficou bastante triste com o tom de voz da mulher. Levantou-se e a deixou. Após dar-se conta de que seu marido havia partido, resolveu segui-lo. Grávida, ela conversa com o filho ainda em seu ventre. Caminha, caminha e várias vezes depara-se com estradas bifurcadas, recorrendo ao filho para saber qual a escolha certa. Kuaray responde qual o caminho a ser seguido e lhe pede que pegue uma flor de girassol (yvy poty). Ao longo do caminho, são recorrentes os pedidos de Kuaray para que sua mãe colha outros girassóis. Os dois vão conversando sobre o caminho que os levará ao encontro de Nhandëru Japa. Enquanto Kuaray indica a trilha a ser seguida diante das incertezas de sua mãe, ela o alegra com as flores solicitadas. Em determinado momento, ao pegar uma flor de girassol, uma abelha pica fortemente o dedo da mãe de Kuaray. Mais uma vez, ela se deixa levar pela fúria e é grosseira com o filho. Ele se cala, não mais indicando o caminho a seguir. Nhandecy toma o caminho que a leva ao encontro das onças. É desta maneira que Yvá justifica o comportamento das mbyá: não devem de maneira alguma “ralhar” os homens.

A partir dessa narrativa casual, investi na continuação do mito, que foi contado em diferentes momentos do trabalho de campo, contando com a interlocução de outros mbyá. Certa vez combinamos – eu e Ywá - de ir ao encontro de Pará, sua avó. Chegada recentemente de uma aldeia do interior do Rio Grande do Sul – de Salto do Jacuí – Pará vive atualmente na Tekoá Jatai'ty (aldeia do Cantagalo). Ao chegarmos na aldeia, caminhamos em direção ao campo de futebol e à escola. Em direção oposta à opy, seguimos por uma trilha de alguns metros, encoberta por um pequeno número de árvores. Logo adiante vimos duas casas, o fogo e a armação em madeira de uma terceira, ainda por fazer. Duas “mesas” com os pés altos amparavam painelas, comidas. Circundando o espaço, havia muito avatchi (milho) plantado. O marido de Pará estava em Santa Catarina. Marculino é xamã e muitas vezes precisa deslocar-se de uma aldeia à outra. A casa do casal é feita de barro e o teto é coberto por “capim elefante”, como dizem. Não há janelas e sua porta está voltada para o leste, é como uma opy. Notei que as amarras são feitas com o próprio capim, não há pregos. Pará usa os nambicha (brincos) com miçangas coloridas nas cores azul, amarelo e vermelho, e na ponta há uma concha em formato triangular – seria o nambicha dito tradicional. Usa também muitos colares coloridos, um deles com conchas intercaladas por miçangas. Seus cabelos são curtos, um pouco acima dos ombros; um tanto ondulados como os de Keretchu, sua filha. Com um facão, ela corta as raízes das árvores que crescem rentes ao chão, enquanto eu observo Lídia (filha de Pará), que está a confeccionar, com minúcia, um mboy (colar). Nesse momento as crianças correm com seus konda (bodoque) a fim de pegar um filhote de karajá (macaco bugio) que está em uma árvore próxima. Ywá prepara seu petyngué e dá início à conversa sobre Kuaray e Jacy (os gêmeos míticos sol e lua). Aos poucos, Pará sente-se à vontade com a conversa, apenas queixando-se do pouco interesse dos jovens guarani por contos acerca do mundo sob um ponto de vista mbyá. Contam que as crianças e jovens não são obrigados a saber certas histórias, que devem saber somente se interessados, pois devem perguntar, devem ser curiosas diante das explicações para as coisas. Alguns recorrem aos mais velhos, mas segundo Pará é cada vez mais raro que ocupem-se em escutar as longas palavras dos mais vividos. Aliás, apresenta-se com recorrência uma frase ou outra que faz

remeter ao tempo dos antigos ou a um tempo em que os jovens viviam de uma outra maneira. Muitas vezes soando como uma justificativa diante de meu interesse por modos vistos como do “costume”, do “sistema” guarani. Guiada por esse ritmo da conversa, Pará emociona-se em dados momentos, dizendo que isso aconteceu com seus parentes e que fica feliz e triste ao mesmo tempo: “feliz por lembrar-se e poder contar e triste porque coisas tristes aconteceram com eles”. Ywá fica responsável pela tradução que, um tanto apressada, me faz anotar rapidamente as compreendidas por mim em mbyá, a fim de voltar às arestas não traduzidas por ela. É dessa maneira que as narrativas míticas acabam por ganhar letras nas linhas abaixo.

Contam que Nhandêru viveu nesta terra - “era como um cacique”. Certo dia pediu que construíssem uma opy. Nesse tempo, todos eram mbyá. Os que hoje são kaaguaré (tamanduá) eram os mbyá que foram encarregados de buscar folhas de pindó para colocar no teto da opy, mas como atrasaram-se em chegar, Nhandêru os transformou em kaaguaré, fazendo sua cola com a folha de pindó. Os karajá eram Karai e “ficavam rezando, rezando para morrerem com corpo e tudo”, mas quando Tupã veio para buscá-los, assustaram-se com o vento e os trovões, subindo no esteio da casa; Então, Nhandêru os transformou e é por esse motivo que fazem muito barulho quando está para chover – estão rezando. Já os ka’i eram os Mbyá mais atrapalhados e que falavam muita besteira, muita bobagem. Nhandêru se aborreceu e os transformou em macacos. Os “periquitos”, os yryuadjá, também eram gente. Nhandêru certa vez pediu a eles que lhe dessem frutas do ingá, já que estavam nesa árvore, mas eles deram a ele somente cascas, o que o fez transformá-los – eram muito falantes. Nhandêru criou o mundo, inclusive os juruá e os kaingang. Os juruá não eram “para crescerem tanto” e os kaingang eram bichos do mato, mas Nhandêru transformou-os em gente. Segundo compreendi, no mundo existem seres, coisas que são de Nhandêru ou são de Anhã. Chariã foi queimado por Nhandêru antes da criação do mundo atual. Quanto a este episódio: houve um dia em que Chariã decidiu pescar. Nhandêru o aconselhou a lavar as perninhas de uma criança bem pequena, alguma que recém principiasse a dar os primeiros passos, pois ao molhá-las, os peixes seriam atraídos e a pesca facilitada. Mas

Chariã bateu com a criança em uma pedra, matando-a. Nhandêru transformou a criança em timbó (cipó), e é por isso que hoje em dia, para que uma pesca seja proveitosa, deve-se ralar o timbó, batê-lo em uma pedra de depois jogá-lo na água. Isso faz com que os peixes venham com facilidade, principalmente se a água não estiver com muita correnteza. Nhandêru ateou fogo em Chariã e ele deixou de existir. Tupã também ficou muito aborrecido com Chariã, trazendo uma chuva muito forte. Nos dias de hoje, logo após uma pescaria bem sucedida, uma forte tempestade acontece. Novamente sob as considerações do perspectivismo:

“As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito”.
(VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354-355)

Quanto ao caminho não acertado de *Nhandêcy*, ela acaba por encontrar uma “onça velha” que a leva para sua casa e a coloca uma panela com tampa, a fim de que suas parentes onças não a descubram. A onça, já senil, não pode mais caçar, mentindo para as demais que nada encontrara para comer, evitando que tenha de partilhar sua presa *Nhandêcy*. Como a panela está tampada, o cheiro da mulher não é exalado, fazendo com que nenhuma outra onça a descubra. Mesmo desconfiadas, as demais onças voltam à caça. A onça velha come *Nhandêcy*, mas decide criar *Kuaray*. Faz arquinhos e flechas para que ele possa caçar para ela. Inicialmente, sua caça resume-se a *popó* (borboletas), que são assadas no fogo e comidas de forma “crocante”, mas aos poucos *Kuaray* aprende a fazer *mondêu*, *mondêpi*, *nhuá* (armadilhas). Depois de certo tempo, *Kuaray* sente vontade de ter um irmão e a partir dos ossos de *Nhandêcy*, que ainda estavam guardados na panela de barro, cria *Jacy* (lua).

Esse mito é bastante conhecido na bibliografia que concerne aos Guaraní, do mesmo modo que contém inúmeras variáveis entre os povos indígenas de maneira geral. Se em relação à versão registrada por Nimuendaju (1987) é possível encontrar algumas breves diferenças, em linhas gerais segue na direção de mostrar as peripécias dos irmãos. Eles acabam por delinear o mundo mbyá. Kuaray é quem cria as frutas, as árvores, os alimentos, de certa forma, no intuito de alimentar o irmão Jacy, já que em dado momento permanecem separados por um rio, estando cada um em uma margem. Foi por conta de um desentendimento entre os irmãos que uma onça grávida escapa da armadilha orquestrada a fim de dar fim às onças do mundo. Kuaray combinara com Jacy de incitar as onças a irem até a outra margem do rio, dizendo a elas que lá se encontravam muitas e muitas frutas chamadas ovaia (Yvá diz ser a fruta das onças, e não sei sua correspondência para a língua portuguesa). Kuaray desloca-se para uma das margens, enquanto Jacy permanece na outra. As onças aos poucos vão subindo em um tronco de árvore que as levará até a margem onde está Kuaray. Jacy precipitou-se ao empurrar o tronco da árvore a fim de que as onças se afoguem e é neste momento que a onça grávida escapa. Kuaray fica aborrecido com Jacy e o deixa do outro lado do rio. Mesmo aborrecido com o irmão caçula, decide criar as árvores frutíferas para que ele não sinta fome. Jacy vai, pouco a pouco, manifestando seu desejo de comer certas coisas, sentir certos gostos e Kuaray, sem que o irmão saiba, dá vida a suas vontades.

Várias foram as tentativas de Kuaray em ressucitar sua mãe Nhandécy. Entretanto, não obteve sucesso. Na última delas, Kuaray transforma sua mãe em djaitchá (paca). Ainda hoje quando uma paca é pega pelo mondéu, o sol nasce devagarinho, entre as nuvens... “é porque vem triste”. Kuaray volta porque tem saudade de sua mãe. No que diz respeito às diferenças entre sol e a lua, o primeiro é sempre evocado como sinônimo de destreza, coragem e discernimento, já o segundo é mostrado às avessas, como atrapalhado, “bagunceiro”. Sobre o cotidiano dos seres celestes, contaram-me: “Tem vezes que Jacy não aparece, ele tá de folga. Jacy é muito preguiçoso. Kuaray perguntou a Jacy se ele queria vir de dia ou de noite, mas Kuaray não

confiou que Jacy pudesse fazer o trabalho de trazer as coisas, iluminar todos os dias e por isso decidiu que quem viria de dia seria ele. Kuaray é como um motorista que vai e volta todo dia. Esse é o trabalho dele. Ele não falta nunca. Não pode faltar, caso contrário, a gente morre. Já Jacy tira até férias: é quando a lua desaparece do céu”.

*O lugar da mulher mbyá à luz do mito de criação parece marcado pelos infortúnios causados por suas atitudes diante do marido e do filho. Por outro lado, é justamente por ela que o mundo acontece. Ou seja, é por suas ações, mesmo que não adequadas segundo a perspectiva mbyá, que o mundo é criado, que as coisas são criadas. É também através dela que se dá a relação entre as coisas imperfeitas e o retorno dos parentes mortos, em alguma medida. Foi por não conseguir transformá-la em humana novamente que Kuaray fez a paca por meio de seus ossos. A volta diária de Kuaray para iluminar o mundo fica a cargo da permanência de Nhandécy no mundo. Há a relação entre Nhandécy, a mulher que pauta a criação do mundo, a paca, que é feita de seus ossos, Jacy (lua), que também é feito a partir de seus ossos, e Kuaray (sol) que retorna para iluminá-la. A relação incestuosa entre Jacy e a tia é o que faz as mulheres até hoje sangrarem mensalmente. Caberia um aprofundamento das relações de parentesco mbyá à luz desta narrativa, a qual deixo para outro momento. De todo modo, a intenção aqui é a de um registro contextualizado, implicando tratar de algumas considerações feitas por Lévi-Strauss no capítulo intitulado “Quando o mito se torna história”, em seu livro *Mito e Significado*:*

“O carácter aberto da História está assegurado pelas inúmeras maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originariamente mitológicas. Isto demonstra-nos que, usando o mesmo material, porque no fundo é um tipo de material que pertence à herança comum ou ao patrimônio comum de todos os grupos, de todos os clãs, ou de todas as linhagens, uma pessoa pode todavia conseguir elaborar um relato original para cada um deles”. (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 43)

“Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Contudo, para nós, o futuro deveria ser sempre diferente, e

cada vez mais diferente do presente, dependendo algumas diferenças, é claro, das nossas preferências de caráter político. Mas, apesar de tudo, o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e História pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de Histórias concebidas não já como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da mitologia”. (LÉVI-STRAUSS, p. 45)

É importante mostrar que essas narrativas de mitos mbyá ganham o contorno pessoal das três gerações de mulheres, direcionadas, de início, a explicar o porquê de não poder “ralhar” com os homens. É um modo de atualizar o mito e de lançar luzes sobre questões atuais que demandam reflexões. A história como meio de propagar células mitológicas inclui as interpretações pessoais de Yvá, Keretchu e Pará, trazendo as atualizações necessárias para que os mitos continuem a nutrir as reflexões acerca das questões diárias, colocadas a cada momento pela experiência pessoal.

O ritual do nhemongarai (nominação) mereceria um capítulo à parte, mas como não tive a oportunidade de participar, deixo a descrição detalhada para o futuro, assim como as tantas outras já prometidas ao longo desta dissertação. Todavia, o importante não consiste em sua descrição, mas em seus motivos. Concomitante à colheita do avatchi (milho) nos meses do verão é realizado o ritual na opy, em que o xamã, através da mediação com os deuses, revela a procedência da alma-palavra, do nome da criança. O milho também passa pelo “batismo”, como disseram meus interlocutores. Por volta dos quinze meses de vida, ao principiar os primeiros passos e a balbuciar as primeiras palavras, a alma da criança parece indicar que está assentada, “acostumada” neste plano. Nesse momento, o xamã media a nominação, informando aos pais a morada divina da qual provém seu filho. O nome é a alma-palavra, a alma divina, como já registrado na capítulo II, sendo muito importante a atuação do xamã na nominação, pois em caso de algum equívoco, a criança pode adoecer e até mesmo falecer. Algumas das crianças que ficaram doentes junto com Karaí Tataendy e que também foram levadas ao hospital, tiveram seus nomes indígenas trocados. Prontamente ao enterro de Karaí Keretchu realizou o ritual de nominação, averiguando o nome acertado de cada um dos adoentados. Quando uma criança não

atende pelo nome ou quando se irrita ou chora ao ser chamada, é indício de que não lhe foi conferido o nome condizente com a morada da qual se origina. O nome da pessoa é a alma-palavra, é o que a anima enquanto mbyá, mas no cotidiano da aldeia, percebi que não são chamados por ele: quase todas as pessoas possuem apelidos. ituá (rã), karumbé (tartaruga), tokó (cigarra), kavureí (coruja), kanju (cabelo amarelo), entre outros, são alguns dos nomes que designam pessoas na aldeia da Estiva. Sempre associados a características pessoais, os apelidos são os nomes corriqueiros do mbyá, e motivo de graça também, principalmente quando lhes questionava os motivos para dada associação com algum animal. Ciccarone (2001) faz comentários a respeito, postulando que os apelidos estão atrelados à parte terrena da pessoa, enquanto o nome revelado pelo xamã corresponde à sua parte divina. Haveria, então, um nome referente a cada uma das almas: dualidade de almas, dualidade de nomes. Registro as considerações da antropóloga no intuito de pensá-las adiante, pois além de não dispor de maiores reflexões acerca dessa especificidade da onomástica mbyá, tampouco encontrei referência em outras bibliografias.

Considerações finais

Nesta parte do trabalho, gostaria de retomar algumas discussões propostas no decorrer desta dissertação e, no mesmo sentido, apontar caminhos que porventura persista em seguir. A linha argumentativa da noção de pessoa e fabricação do corpo, bem como as reflexões perspectivistas, constituem não somente uma fonte interessante para pensar as ontologias ameríndias como também bases teóricas já bastante desenvolvidas. A etnografia junto aos mbyá-guarani parece fazer muito sentido à luz dessas considerações, ressoando pertinente aprofundamentos quanto às particularidades de sua sociocosmologia, talvez em outro momento, derivações e inovações a problemáticas outrora colocadas possam ser melhor desenvolvidas. Os objetivos por ora não foram estes. O recorte teórico conduz o pesquisador a dada janela de compreensão da realidade etnográfica a que se propõe apreender, de modo que enseja a deixar de fora outras formas possíveis de entendimento sobre a mesma. Ao pensar o contexto das tekoá Nhuundy, Pindó Mirim e Jatai'ty através das narrativas mbyá, assim como da experiência junto a eles, enveredei pela escolha teórica entendida como mais próxima da situação etnográfica à qual voltava-me. Pensar a tríade corporalidade-pessoa e aguyje, constituiu fio condutor para refletir sobre os dados de que dispunha, desdobrando-o na dualidade da alma como ponto de compreensão de uma especificidade da noção de pessoa mbyá e que, devo considerar, talvez deixe muito a distância a pesquisadora do tão buscado “ponto de vista nativo”.

Situar o contexto etnográfico mbyá-guarani à luz de discussões perspectivistas põe em movimento aquilo que Viveiros de Castro (1986) alertara a respeito da existência de uma província guarani, tanto no que concernia aos temas e questões exploradas, quanto à ausência de um diálogo mais intenso com outras possibilidades de análise. Se bem que não detive-me em pontuações referentes ao socius, mas tampouco busquei evocar preocupações que sobrepusessem a dita “religiosidade” guarani a outros aspectos da vida social. Pois bem, espero ter alcançado ao menos o objetivo de evidenciar certas relações, sejam elas entre mulheres e almas, sejam entre

seres celestes e *djepotá*. Convém ressaltar que não dei atenção devida a conceitos como o de alteridade e predação, que talvez conferissem uma maior densidade aos argumentos por ora considerados suficientes.

Enquanto os gêmeos míticos *Kuaray* e *Jacy* aventuraram-se pelo mundo primeiro, criando frutas, árvores, animais, *Anhã* esteve sempre a persegui-los, a atrapalhá-los. Em dado momento, *Kuaray* e *Jacy*, para escapar de *Anhã*, sobem em um *Ingá* (árvore da Subfamília *Mimosoideae*, muito comum nas margens de rios e lagos) e como este último sacode em demasia a árvore, *Kuaray* transforma os frutos do *Ingá* em coati. *Anhã* distrai-se ao tentar caçar o máximo de coatís possíveis e os irmãos mais uma vez escapam. Ao depararem-se novamente com *Anhã*, *Kuaray* e *Jacy* tentam uma conciliação, oferecendo uma irmã para casar-se com ele. *Anhã* aceita e *Kuaray* transforma um balaio (*ajaká*/cesta) em mulher. Os irmãos, no entanto, avisam *Anhã* que sua irmã não sabe nadar, que é preciso cuidar para que não apanhe água ou mergulhe no rio. Na verdade, *Kuaray* e *Jacy* o estão ludibriando, pois, afinal, não se trata de uma irmã, mas sim de um balaio transformado em mulher. *Anhã* logo põe a perder sua mulher e solicita aos irmãos que lhe dêem uma outra, pois caso contrário voltará a persegui-los. Mais uma mulher é feita de um balaio e entregue a *Anhã*. Agora, *Anhã* e os irmãos são *tovajá* (cunhados).

Essa narrativa indica que, a partir desse momento, está criada a mulher no mundo. Pois, conforme *Ywá*, a mulher perde-se de *Anhã* mas continua a viver, não mais “afoga-se” como a outra. A mulher *mbyá* é criada a partir dessa perspectiva fluída de seu corpo. Ela é resultado de uma transformação. Faria sentido, então, associar sua sempre possível metamorfose a essa frouxa fixidez corporal que desde tempos primórdios a acompanha? Uma certa angústia me fez companhia durante as narrativas míticas de minhas interlocutoras, pois mesmo a par de toda a peculiaridade que envolve a oralidade, de modo a não corresponder a um tempo cronológico, a uma linearidade de fatos, sempre punha-me esperançosa por um desfecho lógico ao meu raciocínio. Deixo em aberto praticamente todas essas narrativas, sendo que a intenção foi a de efetuar um “registro contextualizado”, de maneira que tanto eu quanto outros que porventura se

disponham, possam seguir adiante na análise. A tia com a qual Jacy relaciona-se sexualmente e que é motivo pelo qual as mulheres sangram, também foi uma pergunta que várias vezes busquei cercear, recebendo o retorno de “tia de consideração”. Parentesco e gênero talvez esquadrihem-se a partir dessas narrativas.

Quanto ao capítulo II, a tentativa de detalhar o ritual funerário e o alinhavo de significados êmicos para a morte à luz da dualidade da alma e os perigos da metamorfose atendem a uma busca por me colocar na cena etnográfica. De certo modo, colocaram-me nela. E foi nesse instante que acredito ter iniciado a gestação deste trabalho, tendo em vista que necessitei reformular indagações que até então dirigiam-me, ou pensava eu dirigir-me, para o desenvolvimento da dissertação. Ironia do destino deparar-se com a morte quando pensava-se em trabalhar o nascimento, o parto entre os mbyá. Penso que os aprofundamentos futuros desse capítulo podem seguir no sentido de entender as relações das divindades entre si: uma cosmografia das divindades guarani, entrelaçando as relações entre eles e as ações humanas. A intencionalidade humana em contrapartida ou em negociação com as vontades divinas: isso implica diretamente em uma melhor compreensão da onomástica. Há quem afirme que são muitos os nomes recebidos por um mbyá ao longo dos anos; não tenho nada a dizer a respeito, pois mesmo tentando perguntas a respeito, não obtive muito sucesso. O mesmo pode ser aventado para a problemática da alma, de não serem duas, mas três, quatro. Talvez a dualidade da alma seja somente a forma de nominar a ambivalência da pessoa, de maneira que duas nada mais queira dizer que não se trata de apenas uma.

A alma dual – nhe'e e angué, o imbricamento das noções de corpo e pessoa, bem como as relações com seres outros promove o investimento coletivo em não se deixar djepotar. Manter a forma corporal mbyá implica em fortalecer a alma divina em detrimento da telúrica, acionando as restrições/prescrições alimentares/sexuais, as condutas, a predação de outros a fim de trazer para si qualidades que faça conformar um corpo diferenciado dos demais. As coisas, os objetos,

os adornos como extensão da pessoa pontuam, nesse mesmo sentido, um maior alargamento das relações. Como afirma Viveiros de Castro (2002), cabe ao antropólogo perguntar-se o que seriam relações em termos nativos, tendo em vista que incide justamente na problematização do que também venha a ser social. Sendo assim, se para dadas realidades não-humanos possuem perspectiva, intencionalidade, o social está alargado de modo a abarcar estes outros seres, de maneira que relação e social passam a ser termos redundantes em certa medida. Nas palavras do antropólogo:

“Digamos então que a antropologia se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais, mas, ao contrário, por ter apenas uma vaga idéia inicial do que seja uma relação. Pois seu problema característico consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em se perguntar o que seu objeto constitui como relação social, o que é uma relação social nos termos do seu objeto, ou melhor, nos termos formuláveis pela relação (social, naturalmente, e constitutiva) entre o ‘antropólogo’ e o ‘nativo’”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 122)

Em meio a tantos outros, os juruá e, no caso, a xenhiorá, é mais uma das relações possíveis, importando considerar também as variações que fazem com que certas coisas, pessoas, seres se relacionem. A idéia de relação enquanto não explicativa por si só: o que seria relação para os mbyá? Seguir as veredas de relações levariam a pensar os termos pelos quais estão orientadas? As variações das transformações mbyá fazem que tipo de relação entre os seres?

*Os primeiros parágrafos buscaram mostrar o contexto das aldeias por onde circulei nestes meses mais recentes de pesquisa, sobressaindo-se em detalhes a aldeia da Estiva. As alianças por casamento de mulheres da rede de parentes de Pará com homens juruá (brancos, não indígenas) e com homens *kaiingang* promovem costuras finais quanto à centralidade da mulher nessa rotina de investimento, quanto a manter corpos-pessoas como mbyá. Foi através delas que essas alianças efetivaram-se e não por meio deles. Essa alternância entre fechamento e abertura, entre diferença e semelhança, apresentam-se como pares constantes na ontologia ameríndia: de*

maneiras variadas, mostram a dinâmica de atualização de suas sociocosmologias. Como dito de início, busquei não esbarrar em questões que fizessem cegar toda essa riqueza de pensamento, favorecendo uma leitura que atentasse para significações de mundo anteriores aos embates tão comumente veiculados pela mídia, pelo senso comum envolto aos “índios”. Não partir de um problema de antemão “nosso” foi um dos pontapés iniciais. Em suma, partir de um contexto etnográfico onde diferentes alteridades o compõem e deixar-se levar pelo que minhas interlocutoras pareciam querer contar, mostrar e também me fazer compartilhar, levaram-me a esta etnografia que, espero, tenha utilizado-se com parcimônia dos estudos contemporâneos em etnologia.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et space politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris-X (Nanterre), 1985.

ASSIS, Valéria. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Porto Alegre: UFRGS, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. *Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani*. In: PROUS, André & LIMA, Tânia. (orgs.). *Ceramistas Guarani*. IPHAN, 2006. No prelo.

CLASTRES, Hélène. *A terra sem mal*. São Paulo, Brasiliense, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1978.

BELAUNDE, Luisa. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM, 2005.

_____. *A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia*. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2006, vol. 49 (1).

CADOGAN, León. *Ayvu Raptá: textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá*. Asunción, CEADUC, 1997.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres Mbyá Guarani*. 2001. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Paulo.

CLASTRES, Hélène. *A terra sem mal*. O profetismo Tupi-Guarani. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1978.

GALLOIS, Dominique. *Arte iconográfica Waiãpi*. In: *Grafismo indígena*. (Lux Vidal, org.). São Paulo, Studio Nobel/Edusp/Fapesp, 1992.

GOBBI, Flávio. *Entre parentes, lugares e outros: traços na sociocosmologia Guarani no sul*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

GOLDMAN, Márcio. *Jeanne Favret-Saada, os Afetos, a Etnografia*. In: *Cadernos de Campo* n.14. São Paulo, 2005.

GONÇALVES, Marco A. *O Mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro, TopBooks, 2007.

LADEIRA, Maria Inês. *Notas etnográficas sobre o uso dos adornos corporais Guarani Mbyá na Infância*. VII Reunião de Antropologia do Mercosul, Porto Alegre/RS, 2007.

LARRICQ, Marcelo. *Ipytuma: construcción de la persona entre los Mbyá Guarani*. Misiones, Editorial Universitaria, 1993.

LIMA, Tânia. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi*. In: *Mana* 2 (2), 1996.

MARCEL, Mauss. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, de "eu"*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

MÉLIA, Bartomeu. *A experiência religiosa Guarani*. In: MARZAL, M; ROBLEES, J; MAURER, E; ALBÓ, X e MÉLIA, B (orgs.). *O Rosto índio de Deus*. São Paulo, Vozes, 1989.

MELLO, Flávia. *Aetchiá Nhanderukuéry Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani no sul do Brasil*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo: como fundamentos d religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, Hucitec-Edusp, 1987.

OVERING, Joanna. *Review Article: Amazonian Anthropology*. In: *Journal of Latin American Studies*, vol. 13(1), 1981.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa, mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado. 2006. Museu Nacional, Rio de Janeiro.

SAGUIER, Rubén B. *Literatura guarani del Paraguay: compilación, prólogo, estudios introductorios, notas y cronologias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In: OLIVEIRA FILHO, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987.

SEEGER, A. *o significado dos ornamentos corporais*. In *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.

SHADEN, Egon. [1954]1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva*, Campinas, Ed. Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. *A fabricação do corpo na sociedade xinguana*. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify, 2002.

VILAÇA, Aparecida. *O canibalismo funerário Pakaa-Nova*. In: *Amazônia – Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.
