

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

ANA CRISTINA POPP DA COSTA

HA'ERAMI RA'EMA JAIKO:

vamos levando a vida desse jeito...

Relatos de experiências etnográficas junto a uma família *mbya-guarani*

Porto Alegre

2011

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

ANA CRISTINA POPP DA COSTA

HA'ERAMI RA'EMA JAIKO:

vamos levando a vida desse jeito...

Relatos de experiências etnográficas junto a uma família *mbya-guarani*

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre

2011

Costa, Ana Cristina Popp da
HA'ERAMI RA'EMA JAIKO: vamos levando a vida desse jeito... Relatos de experiências etnográficas junto a uma família mbya-guarani /Ana Cristina Popp da Costa. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 2011.

132 p.

Orientador: Sergio Baptista da Silva

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, PPGAS.

1. Etnologia Indígena. 2. *Mbya-Guarani*. 3. Etnografia. I. Costa, Ana Cristina Popp. II. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

ANA CRISTINA POPP DA COSTA

HA'ERAMI RA'EMA JAIKO:
vamos levando a vida desse jeito...

Relatos de experiências etnográficas junto a uma família *mbya-guarani*

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Sergio Baptista da Silva (PPGAS/UFRGS)

Prof. José Antônio Kelly Luciani (PPGAS/UFSC)

Prof. José Carlos Gomes dos Anjos (PPGAS/UFRGS)

Prof. José Otávio Catafesto de Souza (PPGAS/UFRGS)

Porto Alegre

2011

RESUMO

Esta dissertação descreve experiências etnográficas. Exercício descritivo que, consequentemente, coloca em relação saberes distintos, o *mbya-guarani* (indígena) e o não indígena (em especial o antropológico). Busco, então, refletir sobre esse encontro etnográfico e sobre o modo como as pessoas *Mbya* com os quais estive relacionam-se com aqueles pertencentes a coletivos não *mbya* – espíritos, deuses, mortos e não indígenas, dentre esses, a antropóloga –, o que possibilita vislumbrarmos algo a respeito do modo como se compõem pessoas *mbya*. Pessoas mais ou menos suscetíveis à ação de muitos “seres” que, desejosos de relação, aproximam-se especialmente daqueles que se encontram “enfraquecidos espiritualmente”, podendo lhes provocar alterações não desejadas, sendo que, em certos casos, torna-se impossível saber ao certo com quem se está em relação, tampouco precisar o quanto ela transforma pessoas tornando-as mais ou menos gente, mais ou menos *Mbya*.

Palavras Chave: *Mbya-Guarani*, noção de pessoa, etnografia.

CONVENÇÕES ORTOGRÁFICAS

A grafia das palavras em *guarani* foi realizada em itálico, não havendo qualquer tipo de flexão de número ou gênero, e está em conformidade com o modo como me foi ensinada pelos irmãos Ralf (*Vera Poty*) e Ariel Ortega (*Kuaray Poty*), Aldo (*Kuaray Mirĩ*) e Patrícia Ferreira (*Kerexu Rete*), sendo que, em alguns casos, pode diferir do modo como aparecem em outras etnografias e no léxico *guarani* de Dooley (1999). As traduções das palavras seguem entre parênteses na primeira vez que aparecem no texto. As aspas duplas serão utilizadas como forma de marcar citações em geral: bibliográficas, falas, expressões e categorias nativas. Aspas simples para sinalar a relativização de palavras ou expressões. E o itálico, além da utilização já referida acima, é empregado para termos em língua estrangeira, títulos de livros e como marcador de ênfase.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEPIM – Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEPI – Conselho Estadual dos Povos Indígenas

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

DESMA– Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MPF – Ministério Público Federal

NIT – Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais

NUCIME – Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SJDS – Secretaria de Justiça e Desenvolvimento Social

VNA – Vídeo nas Aldeias

AGRADECIMENTOS

Pois bem, começo por aqueles que tornaram esse acontecimento possível: em primeiro lugar, como não poderia deixar de ser, agradeço ao meu *xeïru ete* Ariel, ele sabe que, sem ele, nada disso seria possível, que eu quase desisti. Obrigada por ter me dado uma família. E desculpa qualquer coisa... coisas de *jurua*.

Às Elzas, à Ortega e à Chamorro, que me acolheram em suas casas, me ensinaram a viver na *tekoa* e, com carinho e compreensão, me amparavam quando as coisas ficavam difíceis. Muito obrigada por cuidarem de mim e me darem um lar.

Ao Ralf, outro *xeïru ete*, obrigada pela paciência, por me ensinar coisas de *Nhanderu* e a não temer os *pytü rupigua*. E por ter tentado tanto me ensinar a *japyxaka*. Quem sabe um dia eu chegue lá.

À Jéssika e à Patrícia, pelo carinho, por me repetirem muitas e muitas vezes as mesmas coisas até que eu as aprendesse, e pela paciência com minha '*toronguice*'. Aldo, mais um *xeïru ete*, obrigada por ser meu amigo e por estar sempre junto naquelas horas conturbadas.

À Maria, ao Gustavo e ao Leo; esse último pelo empréstimo da cama e aos três por compartilharem comigo suas vidas e sua mãe Elza. Ainda na família agradeço à Jorgelina, pelo carinho e pelas sempre animadas conversas; à Savina que, com seu sorriso largo, me acolheu em Tamanduá, e à Marcela, que me recebeu com carinho em sua casa e 'emprestou' suas *kunha'i*.

Na *Koenju* agradeço pelos cuidados e ensinamentos de meus também *xeïru ete* Júlio e Alcides. Agradeço ainda ao Professor Mariano, Papi, Basílio, Raimundo, Nicanor, Cristino, Marcelo e Hélio. E às *kunha* Cristina, Reinalda, Norma, Valéria e Cláudia, pela companhia e animadas conversas.

Agradeço também àqueles que, em outros tempos, me acolheram e, pacientemente, me ensinaram sobre o mundo *guarani*: Seu Dário *Tupã* Moreira, José Cirilo Morinico, Maria, Nélide, Talcira, Adriano *Vera Poty* Benites e Osvaldo Caçador (*in memorian*).

Ainda por aqueles pagos de São Miguel agradeço: Seu Emílio, Dona Cleni, Deise e Dani, pelas conversas, pelo mate, pelo pouso e acolhida. Ao Tiago, *nhakamava rema*, pela parceria. E ao Edson, ou como dizem os *Guarani*, *karaja camba*, obrigada pelo carinho e pela generosidade.

Agora os amigos ‘daqui’: à Alinezinha pela parceria, pela amizade e por me aguentar falando o tempo todo de índio e antropologia. Vai passar, Aline, isso vai passar... eu acho...

À Melissa, pela amizade, viagens, pensamentos... também pela cuidadosa revisão.

Às parcerias de fé: Bagatini e Brunão, por esse tempo todo de relação.

Ao amigo Marco Antonio, como ele mesmo falou, são tantos que não têm nem como precisar os motivos pelos quais se agradece. Então, que seja pela amizade, Marco.

À Marina e ao Alexandre, também pela amizade; mas ao Alexandre agradeço ainda por ter insistido em “me dar o caminho das pedras”, mesmo quando eu não o queria.

Ao pessoal do NIT e do LAE, também aqueles que um dia foram: Maria Paula, Mônica, Patrícia, Damiana, Ritas, Carleza, Flávio, Bruno, Guilherme, Jota, Gustavo, Billie, Martín... e a Mariana, um bom encontro em campo. Também a Malú, quem primeiro me levou a *Koenju*.

Aquelas surpresas agradáveis de última hora: João com a amizade, a torcida e ajuda na leitura apressada da Saada. À querida e pacienciosa Alana, pela revisão de última hora e pela *afetação*.

E àqueles que não se agradece: Dona Rosa, Neli, Marco, Drica, Wiliam e o pequeno Tomas, que já nasceu conhecendo a minha voz de tanto que falei aos ouvidos e à barriga de Neli. E todos os parentes: Cléo, Vero, Negão, Janete, Jô...

Como vou agradecer Cauê? O amigo mais amigo, deve ser porque a gente combina, inclusive em assuntos antropológicos, o que não é fácil. Mas, pensando bem... vou dar uma agradecidinha: obrigada por tornar minha existência mais feliz e pelas horas infindáveis ao telefone, pelas leituras atentas, pelas dicas, sugestões e coorientações para a vida. Aproveito o parêntese que fiz nos não agradecimentos e agradeço à Carmem também.

Pai, mãe e Paulo. Só posso agradecer aos Deuses que me propiciaram existir com vocês.

Ao meu orientador, Sergio Baptista, que entrou para as duas listas, dos *xeiru* e daqueles que não têm como agradecer.

E, por último, agradeço, por terem aceitado participar de minha banca, aos Professores José Antônio Kelly, José Carlos dos Anjos e José Otávio Catafesto. Aos dois últimos Josés, agradeço também pelas aulas e ensinamentos que me provocaram o pensamento.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 O PROCESSO ETNOGRÁFICO	19
2 <i>HÁ'ERAMI RA'EMA JAEKO</i>	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	124
ANEXO A - LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS	131
ANEXO B – MAPA DA ALDEIA DE SÃO MIGUEL/RS	132

*Ficção científica também no sentido em que os pontos fracos se revelam.
Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal?
É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer.
Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nessa ponta extrema
que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro.
É só deste modo que somos determinados a escrever.
Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois, ou melhor, torná-la impossível.
Talvez tenhamos aí, entre a escrita e a ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que
a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio.
Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica.
(Gilles Deleuze)*

*Dentre todas as armadilhas que ameaçam nosso trabalho,
existem duas das quais aprendemos a desconfiar da mesma forma que se desconfia da peste:
aceitar participar do discurso do nativo e sucumbir às tentações da subjetividade.
Além de não ter podido evitá-las, foi por meio delas que elaborei o essencial da minha
etnografia.
(Favret-Saada)*

INTRODUÇÃO

Em uma tarde morna e ensolarada de outubro (2010), percorria os quase 500 km que separam São Miguel das Missões/RS e Porto Alegre/RS. Voltava à primeira aldeia *guarani* que havia conhecido em um rigoroso inverno de 2006, a *Tekoa Koenju* (Aldeia Alvorecer)¹. Recordações e preocupações acompanhavam-me pelo caminho, precisava realizar trabalho de campo para a elaboração desta dissertação, e muitas dúvidas insistiam em seguir junto. Nos meses que se seguiram, ouvi o ‘diagnóstico’ de Ralf (*Vera Poty*) e Júlio (*Karai*) com relação ao meu modo de pensar e me preocupar com as coisas; fora, contudo, Ariel (*Kuaray Poty*) o primeiro a recomendar ‘medida profilática’: não pensa, Ana!, insistia meu amigo. Não poderia ter imaginado que certo “espírito da doença” também me acompanhava. Tempos depois, a situação foi se esclarecendo: “esses espíritos da doença, se você está fraco, eles se aproveitam”. E assim como tem o “espírito da gripe”, existe aquele que nos faz pensar demais, e “isso é doença”. Então, “tem que levar [a pessoa] no *karai* (xamã)”, que irá “tratar” o pensador inveterado afastando o espírito e, desse modo, aplacar o intenso fluxo de pensamentos. *Py’a heta*, como explicaram, é pensar demais, “e isso traz problemas”, deve-se, pois, “ser sempre seguro”. E segurança era o que eu não sentia naquele período de muitas conjecturas. É preciso “aprender a controlar o seu pensamento”, insistiam.

Soube ainda que durante o trajeto tive de lidar também com os “seres da estrada”, e eles são muitos. Encontrava-me em franca desvantagem, pois sequer sabia que existiam, tampouco que estávamos em relação. E o fato de serem esses “espíritos” a princípio imperceptíveis e que atribuamos a outros *existentes*² as suas influências, isso não evita que sejamos, de modos inimagináveis, *agenciados*³ e compostos por esses tantos “seres” que estão

¹ Reserva Indígena Inhacapetum, localizada às margens do Rio Inhacapetum, distante aproximadamente 28 km de São Miguel das Missões, no Estado do Rio Grande do Sul/BR.

²*Existentes* ou *habitantes do mundo* (Descola, 2006a). Emprego esse termo para referir uma multiplicidade de intensidades ou seres com os quais compartilhamos nossa existência. Quero referir todos aqueles que existem com maior ou menor intencionalidade, refletividade e potência, mesmo aqueles aos quais insistimos em atribuir estatuto de (apenas) *objeto* (Latour [1994] 2008).

³ Penso agenciamento no sentido que Deleuze e Guattari ([1995] 2007) sugerem: fluxos de potências que singularizam, “tudo aquilo que arrebatada, afeta”, compondo intensidades sempre transitórias. Que levam a desterritorialização e a novos agenciamentos. “Agenciamento maquínico de desejo” (:35) que nos faz devir outro, multiplicidade e heterogeneidade. “Não há outras pulsões que não os próprios agenciamentos” (:45). Para outros modos de pensar agência, o status de gente ou sujeito, com atributos de intencionalidade, subjetividade e ponto de vista, atribuído a seres não-humanos, concebidos como pessoas. Ver também: Viveiros de Castro (1996; 2002), Lima (2005), Lagrou (2007), e Descola (2005) para o contexto das terras baixas da América do Sul; Gell (1998) para o contexto melanésio.

sempre aí: “tem muitos seres que nós não vemos, que não sabemos o nome... e temos que aprender a viver com eles”. Foi, então, de tentar aprender a viver com os *Guarani*, antropólogos e esses tantos seres que nós não vemos, que resultou este trabalho.

O que pretendo a seguir é descrever uma experiência etnográfica, relatar minha relação com o ponto de vista de algumas pessoas *mbya-guarani*⁴, exercício descritivo que, conseqüentemente, coloca em relação diferentes *estilos de criatividade* (Wagner 2010)⁵. Nesse sentido, pôr em relação diferentes perspectivas, da maneira que se pretende nesse experimento, não perpassa os domínios da crença e/ou da veracidade. Não se trata de acreditar ou não no que os nativos estão a nos dizer, mas sim de experimentar um pensamento outro; tampouco se trata de um exercício de verificação da verdade, pois, como sabemos, “não se trata de afirmar a relatividade do verdadeiro, mas sim a verdade do relativo” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 129)⁶.

Acompanhada também pela música que tocava no rádio, talvez em busca de uma possível *reterritorialização*, juntava pelo caminho fragmentos de memória. Recordava das pessoas que conheci em São Miguel, dos acontecimentos que por lá vivi, e pensava no tempo que se passara. Imaginava como encontraria a aldeia. Sabia que algumas pessoas conhecidas

⁴ Os coletivos *guarani* no Brasil são atualmente classificados pela literatura etnográfica em função de seus diferentes dialetos – dialetos da língua *guarani*, da família linguística Tupi-Guarani, do Tronco Tupi –, sendo que a essa classificação linguística somam-se diferentes elementos de identidade sociocultural que possibilitam distinguir três parcialidades étnicas: *Kaiowa*, *Ñandeva* ou *Xiripã e Mbya* (Baptista da Silva, 2008a, p. 102). Atualmente, o espaço territorial habitado pelos coletivos *guarani* compreende a região de Misiones na Argentina, o leste paraguaio, o norte do Uruguai, os estados do sul e sudeste do Brasil (do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo) e, ainda, os estados do Mato Grosso do Sul, Pará e Tocantins (Ladeira, 2004). Ante ao fato de que as pessoas com as quais estive referem-se a si mesmas, às vezes como *Mbya*, outras como *Guarani*, procedo do mesmo modo, sem desconsiderar a diversidade dos diferentes coletivos *Guarani*.

⁵ “Como atesta a repetição da ideia de ‘relativo’, a apreensão de outra cultura envolve o relacionamento [*relationship*] entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua a ambas. A ideia de ‘relacionamento’ é importante aqui porque é mais apropriada a essa aproximação de duas entidades (ou pontos de vista) equivalentes que noções como ‘análise’ ou ‘exame’, que traem uma pretensão a uma objetividade absoluta” (Wagner, 1981, p.28-29. *apud* Viveiros de Castro, 2002b, p. 129).

⁶ “Sabe-se do estrago causado pela antropologia ao definir a relação dos nativos com seu discurso em termos de crença — a cultura vira uma espécie de teologia dogmática (Viveiros de Castro, 1993 *apud* Viveiros de Castro, 2002b) —, ou ao tratar esse discurso como uma opinião ou como um conjunto de proposições — a cultura vira uma teratologia epistêmica: erro, ilusão, loucura, ideologia.” Como observa Latour (1996b, p.15 *apud* Viveiros de Castro, 2002 b, p.130), “a crença não é um estado mental, mas um efeito da relação entre os povos” — e o tipo mesmo do efeito que não pretendo produzir.

continuavam morando na *Koenju* e que outras haviam partido, ao passo que outras chegavam⁷. Lembro-me então de Osvaldo (*Karai Miri*) que fora, entre os *Mbya*, uma das primeiras pessoas que conheci em São Miguel. Recordo da primeira vez que ouvi a palavra *xeiru*: foi Osvaldo quem me falou, poucos dias antes de seu *nhee porã*⁸ voltar para a morada de *Karai Ru Ete*. Era um final de tarde escuro e chuvoso de 2008, tínhamos saído do Hospital de Clínicas de Porto Alegre, onde sua filha Paulina estava internada, e aguardávamos transporte para o centro no corredor de ônibus da Avenida Osvaldo Aranha. Atorroados pela chuva, pelos guarda-chuvas, pelas pessoas que corriam e se aglomeravam na parada, tentávamos conversar em meio ao tráfego intenso, ônibus por um lado, carros pelo outro. Na hora do *rush*, em meio a luzes e buzinas, nos esforçávamos para nos tornar inteligíveis um ao outro. Tentávamos nos entender em um ‘*portunhol guaranítico*’ abafado pelo barulho dos escapamentos, quando Osvaldo falou que eu era sua *xeirü* de verdade. Enquanto falava, sua mão oscilava no ar entre seu peito e o meu. Perguntei o que era *xeirü*, e Osvaldo me respondeu sorrindo: amigo. Apenas rememorava acontecimentos passados, não poderia suspeitar que essa condição de *xeirü*⁹ sobre a qual Osvaldo me falara perpassaria tão intensamente o trabalho de campo.

A oportunidade que tive de conhecer “os *Guarani* de São Miguel”, no ano de 2006, deu-se por conta da execução do INRC, um projeto desenvolvido pelo IPHAN. Alunos integrantes do NIT/UFRGS¹⁰, coordenados pelo professor José Otávio Catafesto de Souza, realizavam junto à comunidade o levantamento preliminar e a identificação do patrimônio imaterial *Mbya-Guarani*. E a última vez que havia estado em São Miguel fora no ano de 2007, quando, ao final da etapa de identificação do patrimônio cultural a ser salvaguardado, o IPHAN promoveu um encontro. Acompanhei algumas fases da elaboração do inventário e participei desse encontro que reuniu aproximadamente trezentas pessoas vindas de várias

⁷ Para mobilidade *Guarani*, ver, entre outros: Nimuendajú (1987), Clastres (1978), Garlet (1997), Cicarrone (2001), Pissolato (2007), Ladeira (2004), Baptista da Silva (2008b) e Pradella (2009).

⁸ Foi um acidente que ocorreu alguns dias após essa conversa que fez com que seu *nhee porã* (“o espírito enviado pelos deuses”, sobre o qual falo a seguir) voltasse para a morada de *Karai Ru Ete* – uma das quatro divindades *mbya* (*Karai*, *Tupã*, *Kuaray* e *Jakaira Ru Ete*) que enviam seus “filhos”, os *nhee porã* (“espíritos”), para este mundo. Osvaldo foi atropelado, salvo engano, por um ônibus numa tarde de domingo.

⁹ Ralf costumava ensinar a grafia das palavras com *ch*, enquanto Ariel, Aldo e Patrícia (*Kerechu* ou *Kerexu Rete*) insistiam que o correto seria com *x*, como aconteceu com a palavra *cheiru* ou *xeiru* (meu amigo). O primeiro esclarece que na Argentina costumam escrever com *ch*, já no Brasil com *x*. Durante o processo da escrita, a pedidos, reescrevi muitas vezes a mesma palavra de maneiras diferentes.

¹⁰ INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais. IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. NIT – Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais / UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

aldeias do estado e de algumas aldeias da Província de Missiones/AR. Acompanhados pelos *kyringue* (crianças) que brincavam ao redor, lideranças, jovens, mulheres e “os mais velhos” sentaram-se em círculos no gramado dos fundos do Sítio Arqueológico de São Miguel para conversar, entre outros assuntos, sobre “a importância de se manter a cultura” e os modos de garantir o *mbyareko*. E essa garantia, como ponderaram, está relacionada à principal demanda dos *Guarani*: a demarcação de suas terras.

Conforme algumas pessoas da equipe do INRC me esclareceram, o evento buscava, além de divulgar para os *Guarani* os resultados do trabalho que vinha sendo realizado, propiciar encontros que pudessem resultar na emergência de demandas a serem encaminhadas a instituições como FUNAI, FUNASA¹¹, Prefeitura Municipal e IPHAN¹². Para além desses propósitos, os *Guarani* fizeram do encontro um espaço para articulações políticas intra e inter aldeãs. Há algum tempo, ouviam-se rumores de insatisfação com relação ao cacique da *Tekoa Koenju*, e essas articulações contribuíram para que “a troca do cacique” ocorresse. O encontro serviu para parentes se reencontrarem, para se ouvirem os “mais velhos”, para se saber notícias daqueles que não se veem há muito tempo, para se tomar conhecimento de como anda a vida em outras aldeias e, como costuma ocorrer nesses encontros, para passeios, viagens, mudanças e casamentos se arranjam.

Mas o motivo que me levava a voltar para São Miguel três anos depois desse evento era outro: estava indo em busca de Ariel Ortega (*Kuaray Poty*). Quando o conheci, Ariel morava na Aldeia de Salto do Jacuí/RS (*Tekoa Porã*); passamos algum tempo sem nos encontrarmos, quando então tive notícias de que ele havia se mudado para a *Tekoa Koenju* e que se tornara o cacique de lá. Levada a São Miguel pela vontade de com ele conversar ou, como falam os *Guarani*, em busca de palavras, de conselhos; naquele momento, não pensava que a *Tekoa Koenju* pudesse vir a se tornar o lugar onde realizaria “meu campo” já que os planos eram outros.

Desde o ano de 2006, quando em São Miguel teve início minha relação com “os *Guarani*”, até os dias atuais, estive em diferentes lugares com diferentes pessoas, e, como não poderia deixar de ser, com cada uma delas a relação apresentava nuances distintas. Para alguns, eu era apenas mais uma *senhora* (mulher não indígena, “branca”), por quem passavam de cabeça baixa e a quem nem cumprimentavam; para outros, era a estagiária de algum órgão

¹¹ FUNAI – Fundação Nacional do Índio. FUNASA – Fundação Nacional de Saúde.

¹² Sobre esse encontro promovido pelo IPHAN e sobre o INRC, cf.: Pires (2007), Gobbi (2008), Moraes (2010) e Amt (2010), bem como a publicação que resultou da execução do Inventário: Catafesto de Souza et ali (2007).

público¹³ ou a estudante da UFRGS, o que parecia despertar simpatia em alguns, mas em outros, nem tanto; e para poucos, com o passar do tempo, talvez uma amiga. O modo como somos arrebatados por essas relações nos ultrapassa para além do desejável ou mesmo do imaginável.

Existiram tempos tranquilos, de relações amistosas e divertidas. Tardes de conversas amenas regadas a mate sob a sombra das árvores dos pátios das aldeias. Conversas sempre acompanhadas de silêncios e de cochichos em *mbya*, estes, algumas vezes, seguidos de risos. Porém, poucas foram as vezes que pude rir junto, pois, apesar de ter cursado algumas aulas de *mbya* com o professor Adriano Benites (*Vera Poty*), e do esforço para aprender algumas palavras e expressões durante as conversas, compreendo muito pouco a língua. Nesse tempo que aqui rememoro, compreendia menos ainda. Também existiram outros tempos de relações tensas e conturbadas, especialmente durante os períodos de estágio junto a órgãos públicos, quando operamos em um espaço no qual se encontram os indígenas em relação com o Estado.

O período que posso considerar como sendo o de tempo de campo voltado para a elaboração desta dissertação foi de aproximadamente 18 semanas. Durante os meses de outubro, novembro e dezembro de 2010, e nos meses de janeiro, fevereiro e maio de 2011 estive nas aldeias de *Tekoa Porã* (Salto do Jacuí/RS), Tamanduá (Misiones/AR) e *Tekoa Koenju*¹⁴, sendo que nesta última permaneci a maior parte do tempo, e alguns dias estive hospedada na cidade de São Miguel¹⁵. Porém, as percepções que compõem este trabalho resultam não apenas do vivenciado nesse período de campo, mas de experiências pretéritas – a participação em projetos desenvolvidos pelo NIT/UFRS, os estágios realizados junto a órgãos públicos, os dias que estive trabalhando ou a passeio nas aldeias e acampamentos, as muitas visitas que recebi em minha casa e mesmo os encontros eventuais no Brique da Redenção¹⁶ ou

¹³ NUCIME/MPF (Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas/ Ministério Público Federal) e CPI/SJDS (Conselho Estadual dos Povos Indígenas/Secretaria de Justiça e Desenvolvimento Social).

¹⁴ A aldeia de Salto do Jacuí, *Tekoa Porã*, Reserva Indígena situada a aproximadamente 5 km do Município de Salto do Jacuí, com área de 274 ha margeada pelo Rio Jacuí. A aldeia de Tamanduá situa-se a 12 km do município 25 de Mayo, Província de Misiones Argentina.

¹⁵ A estada na cidade de São Miguel das Missões (dias esparsos que somados correspondem aproximadamente a duas ou três semanas) propiciou certa percepção não só com relação ao modo como os *Mbya* se relacionam com os cidadãos miguelinos, mas com relação ao modo como os *Guarani* são percebidos pela comunidade local. Porém, não será possível neste trabalho dar a essas relações a atenção que mereceriam.

¹⁶ O Brique da Redenção é um feira realizada ao lado do Parque Farroupilha (Porto Alegre/RS) aos domingos, onde, após algumas desavenças com autoridades públicas, fiscais do SMAN – Secretária Municipal Do Meio Ambiente, com a polícia e com os artesãos em decorrência da disputa por espaço e compradores, tiveram os indígenas garantido o lugar para a venda do artesanato. As crianças acompanham os mais velhos e muitas vezes se apresentam cantando e dançando. Durante a semana, as calçadas do centro da cidade também são locais de venda de artesanato e, eventualmente, ouve-se ao longe, por entre os edifícios, o canto das crianças e o som de

pelo centro da cidade; todos estes momentos propiciaram o estar com pessoas que, de modos muito singulares, iam me possibilitando algum vislumbre do mundo *guarani*.

Como já evidenciado ao longo da introdução, esta dissertação detém-se na descrição dos acontecimentos experienciados em campo, sendo que, desse exercício descritivo, restam evidenciados alguns aspectos das relações entre diferentes pessoas, algumas mais *jurua*, outras mais *mbya*¹⁷. Início, então, com o relato de minha experiência etnográfica para que, a partir dessa descrição, algumas condições de possibilidades do trabalho de campo sejam problematizadas¹⁸. Dedico-me no primeiro capítulo à descrição e a algumas reflexões sobre minha relação com os *Mbya*, assim como à relação destes com outras pessoas não indígenas. No segundo, descrevo o que pude apreender sobre as relações entre *Mbya*, deuses, mortos e espíritos. O caráter eminentemente etnográfico deste trabalho fez com que comparações e voos teóricos tivessem que aguardar outro momento.

um *mbaraka* (violão de seis cordas, tocado com quatro), marcado pelo *mbaraka miri* (chocalho). Sobre “a circulação musical fora das *teokoã*”, ver Arent (2010).

¹⁷ Mais ou menos *jurua*, mais ou menos *mbya*; expressões que remetem ao sugerido por autores como Viveiros de Castro (2002a) e Kelly (2005): um movimento que vai do *Jurua/Inimigo/Outro/Afim Potencial* ao *Consanguíneo* (e vice-versa), sendo o fundo virtual a diferença, o *Outro*. Em não estando a consanguinidade para os povos amazônicos, como sugerem alguns autores, “dada de antemão”, ao pensarmos essas ontologias enquanto ontologias instáveis, com coeficientes de alteridade flutuantes (Viveiros de Castro, 2002a), então é possível que sejamos *nós* mais ou menos *jurua* e *eles* ou mais ou menos *Guarani*, sendo o *Jurua* e o *Guarani* talvez limites que nunca se atingem. Foram trabalhos como o de Viveiros de Castro (2002a), Lima (2005) e de Kelly (2005) que me levaram a arriscar essa reflexão que perpassará o trabalho.

¹⁸ Trabalhos etnográficos considerados clássicos dedicaram parte de sua reflexão ao papel do trabalho de campo no conhecimento antropológico. Em “*Os Argonautas...*”, Malinowski (1978 [1922]) trás importantes reflexões sobre a cientificidade e sobre o romantismo do campo. Entre tantas passagens, lembro de uma dentre aquelas que me são inspiradoras: “Os resultados da pesquisa científica, em qualquer ramo do conhecimento humano, devem ser apresentados de maneira clara e absolutamente honesta” (p. 19). Autores como Roy Wagner (2010 [1975]), Viveiros de Castro (2004), Goldman (2003, 2005, 2008) e Favret-Saada (1977, 2005) propõem em seus trabalhos reflexões sobre o trabalho de campo: o campo como propulsor do empreendimento antropológico. Esses entre outros autores, como Evans-Pritchard (2005 [1976]) e Lévi-Strauss (1960) – lembrado por Goldman (2003:462): “já não é ele mesmo nem o outro que ele (o etnógrafo) encontra ao final de sua pesquisa” –, de algum modo, inspiraram as páginas que se seguem.

1 O PROCESSO ETNOGRÁFICO

Já havia falado rapidamente com Patrícia (*Kerexu Rete*), “companheira” de Ariel, pelo celular. Estavam a minha espera em São Miguel. Não sei se Ariel tinha alguma ideia dos motivos que me levavam até ele, suspeito que sim, havíamos conversado brevemente em certa ocasião. Precisava compreender certos aspectos da relação *Jurua-Mbya* que me pareciam bastante obscuros e que acabavam por provocar certo desassossego. Tinha dificuldade de entender e lidar com o modo como algumas pessoas *mbya* concebiam e, conseqüentemente, tratavam os *jurua*, especificamente os “*jurua* antropólogo”. Não raras foram as vezes que me senti como se inimiga fosse dos *Guarani*, por mais que me esforçasse para demonstrar que desejava me ‘aliar’ a eles. Porém, considerando certas histórias que ouvia, algumas situadas em um passado longínquo, outras nem tanto, entendia como não descabida tal suspeição. Além do mais, não conseguia *levar a sério* o que ouvia de professores e colegas na vã tentativa de minimizarem minhas inquietações: um histórico de violência colonial nos precede, diziam alguns; trata-se de uma relação de predação, diziam outros, e falavam de cosmologias e ontologias outras; ou, ainda: eles manobram com nossa culpa cristã, diziam outros. Tampouco conseguia conceber o que lia em alguns trabalhos como o de Viveiros de Castro (2002a) que sugere pensarmos em um movimento que aproxima e distancia, que vai dos afins potenciais aos consanguíneos; sendo que neste gradiente de alteridade ‘nós’, “brancos”, estamos mais próximos dos primeiros, ou seja: mais próximos desse fundo virtual no qual a inimizade é um dos substratos (Viveiros de Castro, 2002a; Lima 2005; Kelly 2005).

Hoje, depois do experienciado nesse último período em campo, ao escrever e reescrever esse trabalho, penso ter compreendido um pouco mais esses argumentos e teorias. As relações nos antecedem e nos compõem enquanto branco inimigo, presa e/ou cristão, entre tantas outras possíveis composições. Reconheço que, para continuar o trabalho junto aos *Guarani*, foi preciso abstrair o potencial de violência que me parecia contido em alguns enunciados. Não suportava ser a inimiga, tampouco a presa da relação. Pareceu-me então possível relacionar certas percepções de campo e algumas inquietações com o que autores como Viveiros de Castro (2002a) e Kelly (2005) sugerem para outros contextos: a condição de inimigo pode flutuar e está relacionada à ideia de instabilidade ontológica, o que

possibilitaria o movimento entre os polos da inimizade e da consanguinidade. Talvez então pudesse percorrer espaços, digamos assim, um pouco mais confortáveis.

Deixei-me então conduzir por um movimento de aproximação e transformação que era empreendido por certas pessoas *mbya* e, ao cabo da experiência etnográfica, penso ter sido certa operação que transforma *jurua* inimigo em amigo que possibilitou a realização deste trabalho. Operação a qual me submeti e que não desejo obliterar na escrita. Ou, melhor, como não conseguia obliterar o “eu”, então, menos por conta de um método ou uma política, mas mais por uma inaptidão para fazer de outro modo, conservo no texto, talvez em demasia, detalhes do experienciado durante o tempo em campo na esperança que talvez tal excesso possa nos sinalizar algo sobre o que é ser gente no mundo *mbya*. E para que essa relação “antropólogo”-“nativo” torne-se possível, temos que voluntariamente nos submeter a um sistema de lugares (Favret-Saada, 1977), ou talvez a um procedimento que, quiçá ao longo do percurso etnográfico, nos torne menos *jurua*. E é também sobre esse processo, que devido ao fato de ser deveras aleatório penso tratar-se de metamorfose, que falo a seguir.

Conforme referi, a compreensão que esbocei rapidamente acima se delineou durante a escrita deste trabalho¹⁹, durante o período de campo, muito me inquietava pensar sobre o que se passava entre os “brancos antropólogos” e “os *Guarani*”. Incompreensíveis eram para mim certos comportamentos hostis e alguns protestos que ouvia dos *Mbya*, o que me levou, a certa altura, não mais desejar “trabalhar com os *Guarani*”. Quando eventualmente alguém (indígena ou não²⁰) comentava que “trabalhar com índio não é fácil”, não conseguia avaliar essa dificuldade.

Não lembro ao certo quando foi a primeira vez que entrei em uma casa *guarani*, mas sei que demorou muito para esse convite chegar. Assim, não passava do pátio, também, é claro, porque é no pátio que se passa a maior parte do dia, é onde se toma mate, conversa e recebem visitas. Lembro que, para sentar nos pátios das casas com as *kunhague* (mulheres), tomar mate e conversar mais à vontade, levou muito tempo. Tempos depois, compreendi que algumas não falam português, outras têm vergonha de falar, e, também, que muitas não desejam estar com aqueles que não conhecem, especialmente em se tratando de não indígenas. Pensava então por que deveria impor minha presença àqueles que me pareciam não desejar

¹⁹Agradeço a Cauê Fraga Machado pelas sugestões de leitura e pelas conversas que muito me auxiliaram na tentativa de compreender um pouco a relação antropólogo-nativo, *jurua-mbya*, *mortos-vivos* e outras tantas que emergiam com a etnografia.

²⁰ Chamou minha atenção a maneira como algumas pessoas *mbya* comentam tal fato balançando a cabeça em tom de lamento.

estar em relação. Existiam tantos outros possíveis e talvez mais aprazíveis “campos”. Mas como não queria desistir, resolvi insistir.

Lembro-me de um comentário de Ariel, logo no primeiro dia que cheguei à *Koenju*: “achei que tu tinhas desistido de trabalhar com os *Guarani*”, falou, creio eu, rememorando a conversa que tivemos sobre o que pensam os *Mbya* dos *jurua* e sobre essa condição de *persona non grata* que sentia pairar ao meu redor. Enquanto falava, não me olhou nos olhos e sorriu de um modo que não saberia dizer se demonstrava estar contente por eu não ter desistido ou se zombava de minha persistência; meu amigo, em se tratando de certos assuntos, costuma ser bastante reticente e um tanto quanto irônico²¹. Pensava em procurar Ariel não somente devido ao fato de mantermos um bom relacionamento, mas também por ser ele versado em vários temas, dentre eles o da relação com os brancos. Acreditava que com mais ninguém poderia falar sobre algumas inquietações sem correr tantos riscos de ser mal compreendida.

Certa vez, após conversarmos sobre alguns dos assuntos mencionados anteriormente, Ariel pediu para lhe alcançarem o *petygua* (cachimbo), e, em silêncio, pôs-se a baforar a fumaça do tabaco. Depois de um tempo sentado recolhendo com uma das mãos as nuvens de fumaça para trazê-las para junto de seu corpo, levanta falando em *mbya* palavras que não pude compreender; aproxima-se e, sem parar de falar, começa a trazer a fumaça para o meu corpo, concentrando-se na região do peito e sobre a cabeça. Por último, pousa a mão sobre minha cabeça e pronuncia mais algumas palavras que, creio eu, devido ao fato de ter sido pega de surpresa pelo acontecimento, tornavam-se ainda mais ininteligíveis. A sua voz e o modo como se movimentava era muito diferente do costumeiro. Depois de me “tratar”, sentou-se novamente e na casa imperou o silêncio. Nunca conversamos sobre esse acontecimento.

Tratava-se de uma relação na qual parece existir, digamos assim, certa liberdade para dizer o que se pensa, o que acabou por resultar em algumas desavenças. Ariel é bastante provocativo e, acredito, depois de uns três ou quatro meses convivendo não só nas mesmas aldeias, mas nas mesmas casas, normal que já estivéssemos nos cansado um do outro, o que

²¹ Muito tempo depois de escrever essas linhas, as li para Ariel que, mais uma vez, sorri. Pareceu se divertir com minhas conjecturas, omitindo-se enquanto eu buscava inutilmente algum sinal de aquiescência com relação ao que escrevia. Ao contrário de outras pessoas, recusava-se a ouvir o que havia escrito sob a alegação de que confiava em mim. Tentava em vão convencê-lo de que não se tratava de uma questão de confiança, mas sim de evitar qualquer escrita inconveniente.

justificaria algum comentário mais mordaz, ou, o que era pior, o silêncio, como gostam de fazer os *Mbya* quando não desejam estar em relação.

Conheci Ariel no *Woodstock*, um boteco da Cidade Baixa, bairro boêmio de Porto Alegre. Ele estava hospedado na casa de Flávio²², que o levava para um passeio pela cidade. Não recordo o mês, mas, se não me falha a memória, foi no outono de 2007. Ao ouvi-lo falar, passei a admirar aquele jovem *Mbya* que envolvia os que estavam por perto com suas falas inspiradoras. Nos meses que se seguiram, as frequentes visitas de Ariel estreitavam nossa amizade. Certa noite, quando bateu em minha casa, percebi que estava mais calado que de costume; recostou-se no sofá e comentou que estava cansado. Observei-o mais atentamente e achei que meu amigo não estava se sentindo muito bem e me parecia triste; talvez fosse só cansaço mesmo. Contou que estava hospedado no Hotel Erechim²³ e pediu para passar a noite em minha casa. Pouco a pouco, Ariel foi se animando e a conversa seguiu noite adentro.

Falávamos Ariel, meu irmão e eu sobre fenômenos relacionados a deuses e “espíritos”. Comentávamos sobre as diferentes maneiras de se relacionar com esses “seres” e sobre aquelas pessoas, indígenas ou não, que buscam ouvir deuses e espíritos com o auxílio da *ayahuasca*²⁴.

Esse assunto é relativamente frequente e costuma provocar certa polêmica entre os *Guarani*. Alguns já experimentaram; outros, curiosos, procuram saber do que se trata. Há alguns anos, tive notícias, através de Seu Dário *Tupã* Moreira e de seu filho, Mário *Karai*, da intenção de algumas pessoas em construir outro *opy* (casa de rezar) na Aldeia do Cantagalo/RS, para que Seu Alcindo – irmão de Seu Dário e *karai* da Aldeia de *Mbiguaçu*/SC – trouxesse o “chá” para a *Tekoa Jataíty*. Há aproximadamente nove anos, em virtude do envolvimento da comunidade com um médico que participa de movimentos que utilizam a *ayahuasca* ritualmente, na Aldeia de *Mbiguaçu* “os *Guarani* tomam o chá” durante celebrações no *opy*²⁵. Seu Dário me falava da infusão como um “remédio” muito potente, capaz de diminuir o consumo de bebidas alcoólicas na aldeia. Algumas pessoas que conheci

²² Flávio Gobbi, doutorando pelo PPGAS/UFRGS e pesquisador vinculado ao NIT/UFRGS.²³ Como brincam alguns, território indígena no centro de Porto Alegre. O Hotel mantém convênio com a SESAI, e outros órgãos públicos costumam também hospedar os indígenas no Hotel Erechim quando é preciso trazê-los para Porto Alegre.

²⁴ Bebida resultante da fervura de duas plantas, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas de *Psychotria viridis*. Ao chá, que é consumido por algumas populações indígenas da bacia Amazônica (ver, entre outros, Lagrou 2007), as pesquisas neurofarmacológicas atribuem propriedades alucinógenas.

²⁵ Para o tema, ver: Melo (2006), Rose e Langdon (2010).

manifestam o desejo de experimentar a substância, outras asseguravam não ser “do costume do *Guarani*” e demonstravam discordar de tal prática²⁶. E, devido ao empenho de Seu Dário para que eu fosse “tratar do cigarro” com seu irmão, acabei por participar de um ritual no *opy* de Seu Alcindo²⁷.

Ariel queria saber como tinha sido essa experiência. Contei-lhe. Após me ouvir atentamente, fala que o que estava prestes a dizer “não falaria nem para um amigo *Guarani*” e, como costuma fazer quando seu arrazoado pretende transmitir algum conhecimento ou “conselho”, conta uma de suas histórias. Histórias que ouviu de sua mãe e de seus avós. São essas histórias contadas pelos “mais velhos” um modo de transmissão de saberes, sendo que nem sempre é fácil compreender o que elas estão a nos sugerir. “Se é difícil até para os *Guarani* entenderem, imagina para o *jurua*”. E como lembra Ralf, existem “muitos jeitos diferentes de contar e de interpretar” essas histórias.

Tratava-se da história de um casal, cujo homem queria se tornar *karai*, e sua esposa o acompanhava em suas “meditações”²⁸. Todos os dias marido e mulher iam para o *opy*, e nele permaneciam longos períodos em busca da “palavra de *Nhanderu*”. Durante um bom tempo foi assim: dia após dia, o casal passava horas no *opy* “rezando e cantando”. Até que, certo dia, a *kunha* (mulher) começou a achar que tal procedimento não estava adequado e passou não mais acompanhar o marido. Ocupava-se de seus afazeres; não deixou de ir ao *opy*, mas não mais o fazia na mesma intensidade que seu marido que, a essas alturas, já “nem saía mais de dentro do *opy*”. Conta Ariel que o tempo foi passando e cada um dos cônjuges agia de modo distinto: o homem, mais apressado, buscava a “conexão” com os deuses, desejava o *arandu*

²⁶ O “chá”, até onde sei, não veio para o Cantagalo, e Seu Dário, que mudou-se para Santa Catarina, passou certo tempo na aldeia de *Mbiguaçu*, depois transferiu-se com a família para a aldeia de Morro dos Cavalos. Em recente estada em Porto Alegre, pernoitou em minha casa, contou-me então que não toma mais o chá e que não sabe se voltará a tomá-lo.

²⁷ Nessa época, quando estagiava no CEPI, Seu Dário quase toda a semana dava uma passada por lá, fazia algumas ligações para parentes e amigos *jurua*, depois dava umas voltas pelo centro para comprar material de artesanato para Nora, sua esposa, “falar com a FUNAI” ou com a extinta FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), e voltava para o CEPI. Algumas vezes, pernoitava em minha casa ou almoçávamos juntos. Seu Dário cultivava amizades com o *jurua*. E foi devido a essa proximidade quase semanal que Seu Dário resolveu que eu deveria ser tratada para que parasse de fumar. Só para explicar como fui parar no *opy* de se Alcindo: Seu Dário marcou carona sem que eu soubesse; certo dia, recebo o telefonema de um de seus amigos *jurua* para combinarmos local e horário da partida para *Mbiguaçu*, quando só então fui informada da viagem.

²⁸ As pessoas costumam falar “rezar no *opy*”, Ariel e Ralf falam em “meditar”. Após um bom tempo em campo, conversando com Ralf, ouço sobre *japyxaka*: se concentrar, rezar ou meditar. Conforme Dooley (2006), *japyxaka* é escutar, mas nunca tal expressão fora traduzida pelos *Mbya* desse modo. Somente ao findar do trabalho compreendi que era preciso *japyxaka* para se “ouvir o dia”. Falo a respeito adiante.

porã (a boa sabedoria, aquela que vem dos deuses, assim me diziam²⁹); a mulher também seguia sua busca pela “palavra de *Nhanderu*”, mas, com calma, esperava a chegada dessas palavras. O desfecho: a *kunha* que buscou o conhecimento de forma mais demorada e, talvez, moderada, tornou-se *kunha karai* (mulher xamã). Coube ao marido, que muito se empenhou para tornar-se *karai*, acompanhá-la na execução de suas atribuições, que podem ser muitas, dentre elas a de conselheira e curandeira.

Ao relembrar essa história durante a escrita do trabalho, busquei as anotações da época e, ao revê-las, percebi que o que havia escutado há alguns anos, na forma de “conselho”, poderia vir a servir como uma metáfora para o processo etnográfico que estava experienciando. Muito lentamente fui adequando o método etnográfico conforme os ensinamentos de meus amigos: conhecimento não se busca, muito menos às pressas, deveria apenas buscar estar em condições de ouvir *Nhanderu*, e esperar alguma mensagem. Tendo em vista que pretendo, através da descrição etnográfica, revelar a maneira como fui, muito lentamente, me aproximando das concepções *mbya* no que diz respeito à aquisição do conhecimento, opto por não explicitar aqui essa possível vinculação que, talvez ao final, reste evidente. Por ora, quero chamar atenção apenas para as palavras que introduziram a história: algo que nãoalaria nem para um amigo *Guarani*. Será que, como com Osvaldo, somos também *xeïru* de verdade? O que é ser *xeïru* de verdade? Tentava relacionar o que Osvaldo me falou com o comentário de Ariel, porém não conseguia perceber de que modo essa relação antropólogo-*xeïru* poderia dizer algo sobre a relação antropólogo-nativo, se é que isso seria possível. Enfim, penso que foi devido a esse sentimento de amizade que transcende qualquer relação “antropólogo-nativo” e que sempre acreditei ser mútuo, que naquele momento buscava a companhia de Ariel e, quiçá, algum bom “conselho”.

Precisava realizar o campo para a elaboração desta dissertação; reticente com relação ao tema supostamente escolhido³⁰ e sentindo-me muito distante dos *Guarani*, pensava no que fazer. Entre o final do ano de 2009 e meados de 2010, poucas vezes estive nas aldeias, não me sentia tranquila o suficiente para estar entre os *Guarani*. Sempre achei que para se estar na aldeia era preciso, antes de mais nada, um certo tempo de preparo, como se precisasse

²⁹ Quando estava escrevendo as considerações finais Ariel me falou sobre o *arandu*. Só então pude perceber a relação existente entre *arandu* e *japyxaka*. Como referido na nota anterior, tal relação é tratada a seguir.

³⁰ Algum tempo atrás, chamou atenção ao modo como certas pessoas *Mbya* referiam-se ao experienciado oniricamente. Durante os períodos que estagiei em órgãos públicos, não raras foram as vezes que alguém chegava contando que viera tratar de alguns assuntos em razão de algum sonho da noite anterior. Por conta de relatos de deslocamentos em busca de territórios sonhados, anúncios e presságios, percebia que o sonho os interessava.

‘desacelerar’ para estar com os *Guarani*, inclusive por telefone. Uma calma que a correria da cidade grande e as preocupações acadêmicas não me propiciavam. Para estar na aldeia, é preciso esquecer o tempo ‘lá fora’, que corre sem parar, arrastando prazos e horas contadas em minutos, segundos... O tempo na aldeia é outro e passa bem devagar. Além das inquietações já mencionadas anteriormente, o tempo do mestrado impunha definições também com relação ao campo, ou seja, com relação às pessoas com quem iria conviver por um bom tempo³¹.

Meses antes de partir para São Miguel, havia conversado com o *karai* da Aldeia de Campo Molhado, Seu José *Verá*. Era junho de 2010 quando procurei José, na primeira semana de frio intenso e, em Campo Molhado, como já sugere o nome, chove muito e o terreno é alagadiço³². Conheci José e sua família no encontro promovido pelo IPHAN, o qual referi anteriormente. Depois daqueles dias, encontrei José poucas vezes e em outros encontros promovidos por alguma instituição. A escolha por Campo Molhado deu-se devido à disposição que percebia em José para a conversa e, principalmente, em razão de seus desenhos povoados de coloridos seres antropomorfos. Inspirada pelos trabalhos de Lagrou (2007) e Barcelos Neto (2008), cogitava a ideia de ‘trabalhar’ com o *karai* e suas gravuras.

Já era noite quando José, André³³, uns dois ou três *ava* e eu, conversávamos sentados na entrada do posto de saúde desativado. A falta de material para a construção de casas fez com que a família de Seu José fosse morar no posto. Outras famílias mudaram-se para duas ou três casas de lona próximas³⁴. Perguntavam-me, em meio a baforadas de fumaça do

³¹ “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 deparam – 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)

³² Devido à altitude – a *Tekoá Nhûu Porã* (Aldeia Campo Bonito) encontra-se a, aproximadamente, 900 m de altitude –, à intensidade dos ventos e aos altos índices pluviométricos, o inverno naquela região é bastante rigoroso.

³³ André participava de projeto realizado em parceria com a ONG AEPIM (Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários), DESMA (Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica) e com NIT/UFRGS. Foi através de amigos que trabalhavam no projeto que conheci André e, em Barra do Ouro/RS, cidade mais próxima de Campo Molhado, combinamos a “subida para a aldeia”.

³⁴ As casas que existiam em Campo molhado tinham paredes de xaxim e teto de taquara batida, vegetação abundante na região. Nos últimos anos, os taquarais secaram e as casas foram ficando descobertas. Depois de tentarem coberturas de lona que não resistiram ao vento daquelas alturas, as famílias foram abandonando as casas. Hoje, restam poucas paredes do que um dia foram as moradas. Restaram, também, poucas famílias na área. Ao que parece, muitos são os fatores que levaram a essa, por assim dizer, depopulação. Além dos constantes deslocamentos *Mbya-Guarani* e a compra de uma área próxima como medida compensatória pela a duplicação da BR 101 – a aldeia de Interlagos, no município de Osório/RS, área para qual foram algumas famílias que moravam em Campo Molhado, entre elas a família do cacique Avelino –, conta seu José que o frio do inverno, a falta de casas, a dificuldade de cultivar roças, a distância que separa a aldeia da cidade mais

petyngua, o que eu desejava fazer ali. Falei de minhas intenções, da vontade de realizar uma pesquisa na aldeia, e que gostaria de conversar com as pessoas e com Seu José sobre seus desenhos. Apesar da aquiescência de José e de seu desejo manifesto de “trabalhar” comigo, continuava insegura quanto aos meus propósitos e me sentindo distante dos *Guarani*.

A disponibilidade de José para a realização do campo em sua aldeia pareceu-me estar relacionada à queixa de que “Campo Molhado é a aldeia mais abandonada”; falava comparando o atendimento prestado pela FUNAI, EMATER e antiga FUNASA a outras aldeias do Estado. Ponderava que os recursos destinados às outras áreas superavam, em muito, os destinados a Campo Molhado. Conjecturava o *karai* que a distância e a má conservação da estrada contribuíam para que essa condição de “aldeia abandonada” se configure configurasse, e lamentava: “nenhum projeto chega aqui”. Então explicou que eu deveria voltar em setembro ou outubro, para que pudéssemos sentar à sombra das árvores e conversar. Porque os meses que se seguiam não eram bons tempos para o trabalho, era preciso aguardar o fim do *ara yma* (velhos tempos, inverno) e a chegada do *ara pyau* (novo tempo, primavera). Concordei com o *karai* e combinei de voltar quando o tempo melhorasse.

O mês de outubro chegou e não retornei a Campo Molhado, mas parti para São Miguel; foi lá, conversando com Ariel, que consegui compreender melhor o que José me falava. Aquele me disse que os meses de inverno não são bons para “trabalhar” e que eu havia chegado em uma boa época, no início da primavera. É que, durante o inverno, “as comportas” que possibilitam a comunicação com os deuses “estão fechadas”. Quando, no final do mês de agosto, os ipês voltam a florir anunciando a chegada do *ara pyau*, o momento é mais propício para a conversa. Nessa época, os deuses reabrem as “comportas” possibilitando que as “belas palavras” (*ayvu porã*) e a “boa sabedoria” (*arandu porã*) cheguem até os *Mbya*. Compreendi então que não fora apenas devido ao frio rigoroso do inverno que se anunciava que José havia adiado nossos trabalhos: era preciso esperar as comportas serem novamente reabertas.

próxima, o difícil acesso e o esquecimento são motivos que levaram muitas famílias a procurar outro lugar para morar.

Cheguei à *Tekoa Koenju*³⁵ numa tarde de sábado, Patrícia e Ariel me esperavam na Casa Tatu³⁶ onde estavam hospedados Vincent Carelli e Ernesto Carvalho, da ONG Vídeo nas Aldeias (VNA)³⁷ para finalizar a produção de alguns filmes junto com Ariel e Patrícia. A Casa Tatu é o lugar onde recebem as “visitas”, em geral, dos *jurua*. Os *Mbya* só se ‘hospedam’ na Tatu em dias de festa e muitas visitas, quando as casas dos parentes já não conseguem abrigar a todos. Tomamos alguns mates sentados na área em frente à Casa e, aos poucos, Ariel, Patrícia e eu fomos nos reencontrando. Conversávamos sobre acontecimentos passados e contávamos as novidades. Recebi notícias de algumas pessoas, dos parentes, ouvi histórias sobre a aldeia e sobre alguns projetos. Ouvi Ariel contar com entusiasmo que estava concluindo seu segundo filme com a equipe do VNA, *Bicicletas de Nhanderu*, e sobre outros três filmes que estavam sendo produzidos. Conversa vai, conversa vem, junto com o mate, chega a minha vez de falar, e meus amigos queriam saber como andava minha vida. Conteilhes, brevemente, o momento que estava vivendo, o término do mestrado e a necessidade de realizar trabalho de campo para a elaboração de uma dissertação. Poderia ter falado sobre outras coisas, mas acabei por falar sobre os motivos que me levavam à aldeia e que gostaria de poder conversar com Ariel.

É intrigante como conversas, a princípio, bastante corriqueiras, adquirem em certos momentos o que poderíamos chamar de um ‘tom grave’. Quando chegamos à aldeia, nas rodas de mate, frequentemente se instaura um tempo de silêncio. Certa vez, Cirilo, cacique da

³⁵ A expressão *tekoa* é utilizada pelos *Guarani* para se referirem às aldeias; não costumam utilizá-la para se referirem aos acampamentos, em geral localizados em exíguas áreas de terra de domínio público que se encontram entre as rodovias e as cercas das propriedades privadas. *Tekoa* pode ser compreendido como o lugar que reúne os critérios sociocsmológicos necessários para que a vida nos modos desejados pelos *Guarani* se propicie, como sugerem os *Mbya* e a bibliografia. Espaço no qual possam viver o *nhande reko* – termo que os *Guarani*, ao explicarem para os não indígenas o seu significado, costumam se referir como “o nosso costume” (Baptista da Silva, 2008a).

³⁶ A *Oga*, ou Casa Tatu, foi escolhida pelos *Mbya-Guarani*, entre outras apresentadas por alunos de arquitetura envolvidos em um projeto desenvolvido pela Faculdade de Arquitetura da UFRGS em parceria com o Governo do Estado, para ser construída na Aldeia da Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre/RS. Existem duas Casa Tatu no estado, uma na Aldeia da Lomba do Pinheiro (*Tekoa Anhentegua*), outra na Aldeia de São Miguel (*Tekoa Koenju*). O arquiteto que projetou a Casa Tatu, Oliver Heizmann, acompanhou e executou a obra na Aldeia da Lomba; na época (2007), estive alguns dias na aldeia e acompanhei partes do processo. Aliás, o arquiteto voltou para seu país de origem, Alemanha, sem ver sua obra concluída, pois o Governo do Estado não propiciou recursos financeiros e operacionais necessários para a obtenção do material que deveria servir de cobertura para a Casa, o capim Santa Fé. Durante muito tempo, a Casa Tatu da Lomba permaneceu parcial e precariamente coberta por pedaços de lonas plásticas instaladas pelos *Mbya*. Por estagiar junto ao CEPI, acompanhei algumas tentativas do cacique Cirilo Morinico no sentido de obter, junto à Secretaria da Habitação, responsável pela obra, a finalização do projeto. Apenas em 2009 a obra foi concluída. A de São Miguel foi construída em alguns meses, a obra só fora interrompida devido a um contratempo: os *kyringue* colocaram fogo no capim que cobriria a casa, então foi preciso aguardar nova colheita. Lembro de Cirilo contando que o protótipo da casa fora também incendiado pelas crianças na Lomba do Pinheiro.

³⁷ <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/index.php>>

aldeia da Lomba do Pinheiro, explicou que esse tempo de silêncio era para que as pessoas (visitantes e anfitriões) pudessem ir percebendo como está a outra, para só então irem se entendendo, ou não. Cedo ou tarde, ao que me parece, somos desse modo ‘averiguados’. Pelo que pude compreender, esses silêncios e essa percepção do outro, seguida ou não de perguntas – o que chamei, por falta de palavra mais adequada, de ‘averiguação’ – não se dão apenas com relação aos nossos propósitos de pesquisa e trabalho, mas sobre o que pensamos, como estamos nos sentindo, se estamos tranquilos, alegres ou tristes. Ariel e Patrícia queriam saber como eu estava.

Ariel fez algumas perguntas sobre minha vida, respondi e, após algum tempo de conversa, contei-lhe o que me levava até a *Koenju*, a necessidade de elaborar esse trabalho. Então, em um tom de quem parece desejar o fim do assunto, declara: “é que, para quem trabalha com índio, não deveria existir prazo”. Sorrio e digo que isso eu já sabia, mas que para as instituições acadêmicas não fazia diferença se trabalhamos com gente, cálculos matemáticos ou bactérias em laboratórios, o prazo é o mesmo, e é exíguo. Ariel balança a cabeça demonstrando incompreensão, levanta sorrindo, e sai à procura de outros assuntos. Encontra Vincent e Ernesto no interior da Tatu assistindo a filmagens, se junta a eles. Algum tempo depois, vejo de longe Ariel absorto em imagens que, saídas da tela do *notebook*, em meio à escuridão do interior da casa, iluminavam e coloriam seu rosto. Fiquei então pensando se a CAPES ou o CNPq dilatariam seus prazos peremptórios em função do *ara pyau*.

Durante a conversa, anoiteceu. Comemos algo na Tatu e partimos. Ariel, Patrícia e a pequena Jéssika (*Jachuka’i*)³⁸ estavam morando na época em uma casa de tábuas e taquara, reforçada por lonas, que Seu Helio, o vice cacique, havia construído em frente à sua, essa construída pelo governo. É comum encontrarmos ao redor das casas de madeira construídas pelo Governo do Estado pequenas construções de troncos de árvores, tábuas, barro e/ou taquara, que são cobertas por folhas de *pindo* (espécie de palmeira sagrada), taquara batida e/ou pedaços de lona. Nelas é que se cozinha e se toma mate em meio ao silêncio ou animadas conversas, isso quando não é possível estar nos pátios devido à chuva, ao frio ou ao vento

³⁸ Jéssika sempre carregava junto *Miki*, o “gatinho”, algumas vezes de maneira muito desajeitada, contra a qual se insurgia o gato desferindo arranhões na menina que pouco se importava com a reação do bichano e com as marcas em seu corpo por ele deixadas. Assim era carregado o gato. Sempre que Patrícia viajava, quando não o levava junto, deixava sob meus cuidados. Patrícia fora viajar e deixou recomendações por escrito em um pedaço de papel rasgado de um saco de farinha, pedia para que não me esquecesse de levar junto o “gatinho” quando partisse para Salto. Meses depois, alguém que entendia do assunto nos informou que se tratava de uma gata. Outra vez, a pedidos, fui a Salto para buscar *Jony*, o cachorro da família de Elza, mãe de Ariel, que ficara para trás na mudança da família, impossibilitados de transportá-lo no ônibus.

forte. Caso contrário, durante o dia, as pessoas estão sempre pelos pátios das casas sob a sombra das árvores que, com o vento, trazem preocupações. Nos dias ou noites de muito vento, de tempestades, algumas famílias deixam a “casa do governo” para se instalarem nas pequenas casas que constroem³⁹. Temem que galhos, desprendidos das árvores pela ação do vento ou atingidos por relâmpagos enviados por *Tupã*, caiam sob o telhado das casas construídas pelo governo derrubando telhas e a estrutura de madeira que as sustenta, ferindo seus habitantes. Risco que não correm se estiverem abrigados nas casas que constroem, ponderava Aniceto apontando para a casa que seu pai construía há alguns anos e que, devido à ação do tempo, estava se desmanchando. Demonstra preocupação e diz que precisa construir outra casa antes da chegada do inverno.

Percebia que essa ‘hospedagem’ estava sendo muito diferente de eventuais outras, em outras aldeias. Caminhávamos, então da Tatu para casa, enquanto Ariel explicava que “as visitas” costumam ficar na Tatu ou na escola, mas que achava melhor dormirmos juntos para podermos conversar⁴⁰. Era a primeira vez que dormiria na casa de amigos, sentia um cuidado diferente e uma alegria a mais. Ficávamos até certa altura da noite conversando, assistindo a algum filme ou documentário no *notebook* de Ariel ou no meu. Eram documentários sobre outros grupos indígenas e sobre os *Guarani*; entre esses, a maioria era filmado nas aldeias da Argentina e produzido em espanhol. Outros tempos, em outras casas, a programação noturna também incluía assistir a filmes e, muitas vezes, os mesmos documentários de noites passadas. Quase nunca chegávamos ao final, a bateria do computador não resistia e na casa não havia energia elétrica. Luz, só a da vela que Patrícia deixava acesa todas as noites enquanto adormecíamos, e aquela que furtivamente penetrava pelas frestas das paredes vinda de alguns postes espalhados pela aldeia. Assistíamos a filmes e conversávamos enquanto Jéssika e seu *xivi’i* dormiam em meio aos nossos corpos, que dividiam o colchão de casal colocado sobre um tablado de madeira. Quando o sono chegava, ia para um colchão que ficava no chão ao lado da cama de Ariel e Patrícia. Fiquei mais ou menos duas semanas na casa de meus anfitriões. Nos primeiros dias, estávamos muito alegres e animados,

³⁹ Algumas dessas casas, especialmente as construídas com taquara e barro, mantêm-se quente nos dias frios de inverno e, no calor verão, em seu interior a temperatura geralmente é amena.

⁴⁰ Um amigo, ao ler essas palavras, alertou para a possível ambiguidade contida no enunciado. Esclareço que dormi junto com muitas outras pessoas no sentido de que fiquei em suas casas, e nelas, como são muitas as pessoas e assim o desejam, dorme-se inevitavelmente junto, no mesmo quarto ou sala. Quando existem paredes, as portas costumam estar sempre entreabertas. Com Elza e as meninas, muitas vezes dormimos sobre o mesmo colchão ou edredom.⁴² Permaneci na Tatu durante o primeiro período de campo (de outubro a dezembro), durante os meses de janeiro e fevereiro e em algumas semanas de maio fiquei hospedada nas casas de Elza Ortega, Elza Chamorro e de Marcela.

conversávamos muito; passado algum tempo, senti-me incomodada por achar que poderia estar importunando o casal, privando-lhes de uma suposta privacidade que, com o decorrer do tempo, percebi não existir, pelo menos não do modo como eu imaginava. As casas estão sempre cheias de filhos, netos, parentes e amigos a passeio.

As pessoas da aldeia costumavam se divertir “imitando o *jurua*”. Em algumas situações, como quando chegam em uma casa ou no pátio, falam rindo e fazendo sinal com as mãos para que os que já se encontram em volta do fogo permaneçam em seus lugares: “não, não... eu não quero incomodar...”. Os de casa respondiam à provocação do visitante: “fica à vontade”, “desculpa a bagunça” ou “sinta-se em casa”, o que provocava mais risos. Ariel e Alcides sempre brincavam comigo, repetindo, de uma só vez, todas essas frases que nunca se dizia por ali, a não ser para se rir “do branco”. E Ariel complementava: “vocês são bem assim, não é?”, desferindo-me um olhar zombeteiro. Como comentei, Ariel tinha esse costume, não perdia a oportunidade de me lançar comentários, olhares ou silêncios provocativos. Parecia estar sempre testando minha capacidade de perceber e refletir sobre algum acontecimento. Sentia que meu amigo era bastante crítico em relação ao meu comportamento e pensamentos e que gostava muito de provocá-los. Essa brincadeira se repetia frequentemente, outras pessoas mais próximas também costumavam caçoar de mim e dos brancos, dessa e de muitas outras maneiras.

Apesar de me parecer ser mais costumeiro e simples do que é para *nós* ‘se instalar’ na casa de alguém, amigo, parente próximo ou não, as pessoas, ao menos aquelas com as quais estive, não gostam muito de estar na casa dos que não lhe são próximos, evitam quando podem. Porém, quando se trata de familiares, parentes ou amigos, mais próximos, pareciam-me bastante à vontade. No início, estranhava esse comportamento tão à vontade entre amigos e parentes, mas, com o passar do tempo, fui acostumando e percebendo que a família de Ariel desejava realmente que eu me “sentisse em casa”. Contudo, para sentir-se em casa, é preciso que alguns preceitos sejam observados. Existe o que se poderia chamar de regras da boa visita: os homens têm, entre outras atividades, de cortar lenha, ajudar na roça, caçar, buscar mel; já as mulheres têm de fazer o fogo, cozinhar, ajudar lavando roupas e cuidando das crianças. E é ‘à boca pequena’ que correm notícias daqueles que não participam desses afazeres. Ao longo do trabalho de campo, fui me acomodando ao meu suposto lugar de ‘hóspede’ e me adaptando às atividades que convém a uma ‘boa visitante’, sendo poupada de algumas. Apesar das supostas brincadeiras de Ariel insistindo que eu deveria lavar a roupa do

cacique, quase nunca lavava a roupa que não fosse a minha, mas fazia companhia àquelas que iam para o rio ou para a torneira carregando as trouxas. Eventualmente, ajudava Patrícia ou Reinalda a lavar a roupa da família, varria a casa ou o pátio, servia o mate e, às vezes, cuidava de alguma criança e cozinhava.

Resolvi então mudar para a casa das visitas. Como essa não é uma casa de moradia, seres outros habitam o lugar. Fui me apropriando do espaço aos poucos, o que rendeu alguns sobressaltos noturnos com sapos e aranhas rondando o colchão. Lopo, Branca, Tigre e outros *jagua* (cachorros) estavam sempre em volta da Casa e traziam com eles muitos *jagua ky* (pulgas). Em que pese o devir pulga agenciado pela companhia dos cães, era bom tê-los por perto: anunciavam qualquer alteração ao redor que fugisse a normalidade. Durante quase todo o primeiro período que estive em campo, fiquei na Tatu (de outubro a dezembro). Na primeira noite, quase não dormi. Na manhã seguinte, Ariel e Patrícia me perguntaram se eu havia dormido bem. As pessoas costumam sempre fazer essa pergunta e ela não deveria ser respondida como quando *nós* nos perguntamos, por costume, se está tudo bem. Respondia como se respondesse à segunda pergunta: sim, dormi bem. Só depois de já ter omitido algumas vezes que dormira mal ou que havia tido pesadelos é que fui percebendo a importância de tal pergunta, e que ela não deveria ser respondida de maneira irrefletida.

Ao cair da noite, Alice, a merendeira da escola, nos chamou na Tatu, Ariel e eu, para jantarmos com ela na cozinha da escola. Alice fazia questão de “agradar o cacique”, e como esses seus convites eram sempre bem-vindos, aceitamos de pronto. Ariel estava mais sério e pensativo que de costume e, em meio à conversa, comentou que dormira mal na noite anterior. Eu, que até então não havia comentado nada sobre minha noite mal dormida, falei que ela fora difícil para mim também. Assuntando, sugiro que havia sentido a aldeia agitada durante a noite. Alice e seu companheiro, que dormiam na escola, que fica ao lado da Tatu, e em frente à casa de Ariel, comentaram que não haviam percebido nada. Ariel, não me dando assunto, diz apenas que sentiu algo estranho e que os *jagua* tinham latido muitas vezes, o que não era comum. Vendo que meu amigo não estava querendo conversar, calei-me e continuamos comendo. Mas a conversa interessou Alice e seu companheiro, e a prosa foi rumando para o assunto dos “espíritos”: ambos afirmaram que acreditavam em “almas penadas”, mas que não conseguiam percebê-las. Ariel pareceu então se inspirar e contou sobre “aqueles que vêm se aproveitar do corpo das pessoas quando seu *nhee*⁴¹ está afastado”: os *mbogua*, ou “espíritos dos mortos”.

Movimentando as mãos por sobre sua cabeça, continuou: “a nossa alma fica assim... bem perto da gente”; e adverte com gravidade: “nosso *nhee* jamais toca o chão”. “O espírito que vem dos deuses”, não pode tocar essa “terra imperfeita”, mas é preciso tê-lo sempre bem próximo, pois quanto mais o *nhee* se afasta, mais os *mbogua* se aproximam da pessoa, afastando, desse modo, ainda mais o seu espírito, “que vai perdendo as forças”. O afastamento pode acontecer quando, por exemplo, o “espírito da doença” ou o “espírito da gripe” está com a pessoa, ou ainda quando a pessoa “bebe demais”: “aí os *mbogua* aproveitam e fazem o que querem com teu corpo!”. Ariel me falava de “espíritos” sobre os quais já tinha ouvido falar em campo e lido a respeito nas etnografias, mas só após algum tempo na aldeia é que comecei a conhecê-los um pouco melhor.

Nos primeiros tempos, fui a única “visita” hospedada na Tatu, mas isso não quer dizer que dormia só. Patrícia se preocupava, não achava conveniente eu dormir sozinha, pedia para Reinalda pernoitar comigo. Certos dias, sentia falta da solidão noturna. Dormi a maior parte do tempo acompanhada, não só nas casas de Marcela (*Para’i*), irmã de Ariel, de Elza Ortega (*KerechuMiri*) e Elza Chamorro (*Para Yxapy*), esta mãe de Patrícia, a outra, de Ariel⁴²; mesmo na Tatu quase sempre tinha companhia à noite. As *kunha’i* (meninas), Luizina e Jéssika seguidamente dormiam comigo. Jéssika se afeiçoou muito rápido a mim, e eu a ela. Ariel se punha a refletir sobre nossa relação e certa vez cogitou a possibilidade de nossos *nhee* (o de Jéssika e o meu) serem irmãos, ou seja: poderiam ter sido enviados pela mesma divindade. Nesse caso, seríamos todos filhos de *Nhamandu*, pois Jéssika é *Jachuka* e Ariel que é *Kuaray*⁴³. Conjugo os verbos no futuro do pretérito porque, para saber com certeza de onde vem meu espírito, “só indo num *karai*”. Mas todo mundo especulava: *Kerechu*, diziam alguns. Ariel cogitou também que eu pudesse ser *Kerechu*, como sua mãe, pois, além de nos

⁴³ Se considerarmos uma dualidade entre pessoa e alma, não sendo esta apenas um componente daquela, mas também um duplo da pessoa, como sugere Lima (1996 [2008], 2005), e colocarmos essa noção de alma/duplo em ressonância com a ideia da centralidade da noção de *nhee* – a alma-palavra, ou “as pilhas do rádio”, como explicou José do Petim, afirmando serem essas “pilhas” que fazem falar aquilo que o *Guarani* mais teme perder, então, quem sabe, podemos aproximar essa noção de “espíritos irmãos” à noção que a mesma autora chama de família formada pela alma. Noção que Lima relaciona ao que Viveiros de Castro chama de “‘unidade mística’, ‘substância metafórica ou metonímica’, em contraste com o conceito de ‘grupo de substâncias’” (Lima, 2005, p. 145-146), ambos, como lembra a autora, de inaplicabilidade relativa.

darmos muito bem e gostarmos de desfrutar da companhia uma da outra, entre outras características em comum, éramos choronas, e as *Kerechu*, em geral, são muito choronas.

Perguntei-lhes então sobre a possibilidade de terem os *jurua* vindo dos ovos da lagarta (*mbii*)⁴⁴. Alguns diziam: “é bobagem essa história”, outros riam e pareciam surpresos pelo fato de não me sentir ofendida por dizerem que *nós*, “brancos”, viemos dos ovos da lagarta. Ariel conta que seu avô, Duarte, diz serem os *nhee* dos brancos enviados pelos mesmos deuses que enviam os *nhee* dos *Mbya*, “só que os brancos não sabem disso”, com o que Patrícia concorda. Sua avó também lhe falara sobre esse fato que o branco desconhece.

Como a casa fica em um dos locais mais frequentados – entre a escola e o posto de saúde, em frente ao campo de futebol e ao salão que fora construído durante a minha estada na aldeia –, a Tatu é muito movimentada. Durante todo dia, e até certa altura da noite, com um pequeno intervalo no meio da tarde, as pessoas vão chegando, a maioria homens. Alguns sentam, outros não. Estão apenas de passagem. E depois da passagem dos homens, o chão fica todo coberto de lascas de *kurupika'y* (curupi). Dos pedaços de madeira que, com a destreza de mãos habilidosas munidas de pequenos e afiados canivetes, vão se transformando em pequenas onças, corujas, papagaios, tamanduás, quatis..., que serão vendidos na semana seguinte, “nas ruínas”. Em São Miguel, devido ao turismo relacionado ao Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo, as cruzes esculpidas são muito vendidas, como os arcos e flechas que, com suas penas multicoloridas, encantam as “crianças do *jurua*”, que as manuseiam desajeitada e perigosamente, parecendo estar sempre correndo o risco de se ferirem uns aos outros em meios a flechas lançadas a esmo.

Já os colares e as cestas são confeccionados pelas mulheres sobre os lençóis e edredons esticados nos pátios das casas, que servem também para acolher as crianças, os gatos e, eventualmente, os cachorros. As galinhas com seus pintos ciscam ao redor. Tanto homens quanto mulheres costumam confeccionar arcos e flechas; eles preparam a madeira e montam os arcos, e elas os enfeitam com penas coloridas presas por barbantes tingidos ou por fios de lã. Não vi nenhuma *kunha* esculpindo “bichinhos”, mas contaram que algumas “sabem fazer”. Levados para a cidade em cestos, sacolas ou amarrados em panos, esses bichinhos, arcos e flechas, cestos e colares são, de segunda a sábado, cuidadosamente distribuídos sobre os panos que serviram para o transporte. E que, estendidos no chão do alpendre do museu,

⁴⁴ Ver Pradella (2009, 116) e Heurich (2011, 107).

passam a servir de expositor. Olhar aquela profusão de formas e cores é um espetáculo fascinante.

Entretanto, mais fascinante era observar o modo como “os turistas” e os *Mbya* se relacionavam. Os “brancos” falam com os *Mbya* como se estivessem tratando com crianças; sempre ouvia alguém perguntar sorridente: vocês são índios? e, sem resposta, insistir: vocês moram onde? na aldeia? falam *tupi-guarani*?, o que provocava a reação de algum *ava: guarani!*. Algumas tentativas por parte dos turistas de principiar uma conversa resultavam em comentários contrariados. Conseguia compreender algumas falas. E os *Mbya* sempre comentavam o comportamento de adultos e crianças que “querem pagar menos”. Acompanhei muitas ‘negociações’, eram realmente frequentes, e se uma pessoa não baixa o preço, outra que está precisando de dinheiro vende mais barato. Assim, belas e elaboradas peças são vendidas por dez ou cinco reais.

Antes de retornar à Tatu, penso ser conveniente mencionar alguns aspectos sobre a venda do artesanato no Sítio Arqueológico. “A aldeia se organizou em dois grupos” que se revezam semanalmente na venda. Por ser somente nas terças e quintas-feiras que o transporte público atende a aldeia, as famílias combinaram com Piscina, morador do assentamento que fica ao lado, de levá-los todas as segundas-feiras para a cidade e buscá-los no sábado ao final da tarde com seu caminhão. Com a carroceria cheia de gente e artesanato, Piscina vai e volta semanalmente, sendo que, na volta para a aldeia, além das pessoas e do artesanato que não fora vendido, trás também sacos de farinha, latas de azeite, carne, pacotes de erva para o chimarrão, litros de refrigerantes, latas de cerveja, suco em pó, pacotes de biscoitos, entre tantos outros ‘suprimentos’. A venda do artesanato *mbya* movimenta o pequeno comércio local. Conversando com Tiago, morador de São Miguel e amigo de algumas pessoas *mbya*, ouço: “é... acho que os *Guarani* só são bem tratados no supermercado, e acho que isso é por interesse”, sugerindo que tal tratamento está relacionado ao dinheiro gasto no estabelecimento.

O dinheiro dos *Guarani* é outra questão que perturba os *jurua*, além das suas presenças que percebi ser indesejada para alguns. Sempre me perguntavam se “os índios recebem dinheiro do Governo”, talvez insinuando que o valor era elevado. E, ao que parece, não acreditavam quando respondia que o dinheiro dos *Mbya* era proveniente da venda do artesanato, sendo que algumas pessoas recebem o Bolsa Família⁴⁵, ao passo que outras, “os

⁴⁵ Política pública de distribuição de renda do Governo Federal .

mais velhos”, recebem aposentadoria. Da mesma forma que acontece com os brancos, arrematava. Como o frentista do posto, o atendente da farmácia e o garçom do restaurante, muitos insistiam: “e os projetos?”. Tentava em vão convencê-los de que os projetos não traziam dinheiro, mas recursos para melhorias na escola, no atendimento à saúde, e que “do governo”, além de atendimento à saúde e educação, as famílias só recebiam regularmente (a cada três ou quatro meses) uma cesta básica que não durava o mês. Mas os miguelinos me pareceram convencidos de que os índios recebem “um bom dinheiro do governo”. Essa suspeita, comentaram alguns *Mbya*, os perturba.

Após a intervenção do Procurador do MPF em reunião na aldeia com o prefeito de São Miguel e representantes da FUNAI, SESAI⁴⁶ e IPHAN, o primeiro disponibilizou um ônibus para o transporte das famílias. Acompanhei as negociações que determinaram que o transporte deveria ser gratuito. Porém, alegando não ter verbas para tanto, o prefeito disponibilizou o transporte ante o pagamento de um valor mensal de cento e vinte reais. Questionando alguns *Mbya* sobre o não cumprimento do combinado, esses se mostraram satisfeitos, pois agora pagavam mensalmente para a Prefeitura o mesmo valor que era pago semanalmente ao Piscina.

Apesar da Tatu ser um dos locais mais frequentados da aldeia, seguida de perto pelo pátio em frente à casa de Raimundo e pelo campo de futebol, nem sempre as pessoas que chegam entram nela. Sentam-se na mureta que circunda toda a área coberta em frente e em alguns troncos que servem de bancos. Os que entram costumam ficar mais próximos à porta, onde fica o fogo de chão. A impressão é que estão sondando se o ambiente está propício ou não para estada por ali. Chegam de mansinho. O comportamento dos que já estão influencia a decisão de permanecer ou não. Se, por exemplo, puxam conversa, oferecem mate ou convidam para sentar, tudo depende do momento e do assunto. Já as pessoas da família de Ariel e os que lhes são mais próximos estão sempre pela Tatu: conversando, dormindo, tomando mate ou café, comendo, “meditando”, dando ou ouvindo “conselhos” e até mesmo “curando com o cachimbo” – como acompanhei Julio no tratamento de uma *kunha* que sentia dores pelo corpo. Quando pesquisadores estão por lá, o ambiente muda.

⁴⁶ Secretaria Especial de Saúde Indígena.

Hospedada ou não na Tatu, sempre acompanhava sua intensa movimentação. Quando a equipe do VNA ou do CTI⁴⁷ estava na aldeia, eu era transferida para a casa de Elza Chamorro, que é também casa de Aldo e Jéssika. Ariel e Patrícia frequentemente dormem na casa de Elza que, não raro, transferia-se com Jéssika de sua casa para a Tatu, e por lá passávamos alguns dias. Outros dias eu é que me transferia para casa de Elza, onde permanecia por algum período, mas isso depois de um bom tempo em campo, quando deixei de pensar que estava sempre incomodando. Quando alguém do VNA está na Tatu, passa a existir um ambiente de trabalho. Já para os *Mbya*, trata-se de um lugar para assistir a filmes e ver fotos, algo que muito apreciavam. Ao lado da geladeira, aglomeram-se classes e cadeiras que eram da escola e, sobre elas, computadores, HDs, *pen drives*, câmeras filmadoras e fotográficas. Quando não estão, esse território se esvaziava, para, em seguida, se reconfigurar sempre que um *notebook* chegava à casa. Logo surgiram os CDs de música, das mais variadas, e muitos DVDs com filmes e documentários sobre os quais já comentei. Assistiam também a filmes norte-americanos de aventura, suspense e terror. Em torno do fogão “emprestado” pela diretora da escola, eram acomodados os alimentos, sacos de farinha, leite em pó, café, açúcar, óleo de cozinha e chá que, como a erva mate, era trazido da Argentina. Mas as pilhas e as caixas com comida e louça insistiam em estar espalhadas pela casa. E assim transcorriam-se os dias na Tatu, que, sem paredes internas, tentava-se dividir em diferentes ambientes que se interpenetravam e se alteravam em consonância com seus frequentadores e os acontecimentos do dia.

Patrícia e sua mãe costumavam cozinhar na Tatu, algumas vezes no fogo de chão, outras no fogão, o que traz os parentes para perto. Quando Ariel e Patrícia viajavam, o fluxo das visitas se intensificava ainda mais. Algumas pessoas já conhecidas vinham conversar, outras queriam me conhecer e saber o que eu estava fazendo por ali. Como comentei, são os homens que costumam frequentar a Tatu, mas certos dias, como aos sábados, eram as *kunhague* (mulheres) a maioria. As *kunhataæ gue* (moças) me visitavam com mais frequência, gostavam de investigar minhas bagagens e vida. Queriam saber de filhos e maridos, achavam estranho eu não os ter. Riam muito de minhas respostas, sendo que muitas vezes eu sequer sabia ao certo qual era a pergunta. E são muitas as crianças, sempre se esgueirando pela Tatu, ou brincando, ruidosamente, em torno dela. Espalham-se rapidamente pela casa à procura de diversão, mas ao ver um *notebook*, rapidamente se aglomeram ao redor dele a procura de

⁴⁷ CTI – Centro de Trabalho Indigenista.

fotos ou filmes. Sempre se decepcionavam com o meu: só textos. Com os adultos, nos primeiros tempos, costumava acontecer o mesmo, mas aos poucos foram desistindo de procurar imagens em meio à escrita. Sempre me perguntavam com ar atônito: “não vai tirar fotos?”. Não disposta para tanto, emprestava-lhes minha câmera.

Fruta, suco, bala ou biscoito, ‘especiarias’ que os brancos costumam ter por perto, lhes interessavam. Ariel, certa vez, comentou que os brancos têm dificuldade de entender o modo como as crianças costumam ocupar o espaço e buscar comida o tempo todo. Na cidade, não se comportam diferentemente. O que para os brancos, segundo Ariel, é visto como mendicância. Explicou que não é por fome que as crianças buscam comida, mas “por costume”. Disse que já conversara com os pais sobre o assunto, pois essa prática não era compreendida pelo branco, sugerindo que os pais não deixassem isso acontecer na cidade. E sentia a necessidade de esclarecer esse ‘mal entendido’ com os brancos. E essa foi uma das principais lições que aprendi, se tem comida e as crianças chegam, tem que dar. Se for pouca, tem que se tomar o cuidado de pré-dividir a porção, pois isso facilita a partilha que os próprios *kyringue* irão fazer e que, eventualmente, pode resultar em choro. Muitas vezes, vi Patrícia buscar um pacote de biscoitos ou um cacho de bananas e distribuir para a criança que se aglomerava à sua volta com os braços esticados e as mãos espalmadas. Já na escola, “tem que fazer fila”, como bradavam a merendeira, a professora e a diretora, em meio à balburdia dos *kyringue* aglomerados em frente à cozinha da escola, onde a hora da merenda parecia ser a mais aguardada.

Um dos comportamentos mais reprováveis é não compartilhar alimentos. Em algumas situações, no entanto, tal prática se dava de maneira mais regulada, como foi no caso do mutirão para a construção do salão⁴⁸, quando primeiro comem os que trabalharam e as crianças, depois deles as mulheres e homens que não trabalharam. Em família, os homens da casa são servidos antes dos demais pelas mulheres que cozinham ou por suas esposas. Aqueles que estão de passagem, se chegam no momento em que a comida está sendo servida, logo se juntam aos da casa⁴⁹.

E os *kyringue* só deram uma trégua na época das férias, depois que perderam (temporariamente) o costume de ir para as vizinhanças da escola. Então, consegui dormir um

⁴⁸ Durante o primeiro período em que estive em campo, foi construído um salão de festas para receber os parentes que viriam para o natal.

⁴⁹ A comensalidade é um tema que merece ser tratado com maior profundidade, porém não é o intento desta dissertação. Para uma discussão sobre o assunto, ver Tempass (2010).

pouco mais de manhã e até tirar uma sesta no meio da tarde, mesmo correndo o risco de *jepota*⁵⁰, como brincavam, ou me advertiam alguns. Resolvi então averiguar as possibilidades dessa transformação ocorrer. De dia não se deve dormir, mas se for eventualmente não tem problema, me tranquilizou Professor Mariano (*Karai Tata Hend*). “Aquele que dorme demais ou fica muito tempo sentado sem vontade de fazer nada, vira minhoca”, ameaça Aldo. Maria (*Ara Poty*) diz que acha “que tem coisas que não atingem os brancos”, e brincávamos: o branco já nasceu ‘*jepotado*’.

Tempos depois, numa tarde chuvosa na casa de Marcela em Tamanduá/AR, estava quase dormindo sentada no chão e apoiada em uma das paredes da casa quando Ariel me sugere uma sesta. Desperto e respondo que não. Então, com um olhar compreensivo e se esforçando para ser convincente, talvez por achar que eu lembrava as recomendações sobre não dormir de dia, insistiu: “aqui na Argentina todo mundo dorme de tarde”, seja *Mbya* ou não. Tal fala soou como se ele estivesse me ‘autorizando’ a dormir de dia já que quase sempre me cobrava a observação de algumas prescrições, como a de não dormir e não comer muito, ou não tomar banho de rio, não cozinhar e nem tomar mate com os homens durante o período da menstruação, entre outras tantas recomendações⁵¹. Percebia de Ariel orientações no sentido de: se queres saber sobre os *Mbya*, trabalhar com os *Mbya*, aprender sobre nossas vidas, então preste atenção nas regras, no modo como as mulheres devem se portar, falar, sentar, e viva como a gente. Frequentemente, parecia estar me colocando à prova, fosse observando o modo como eu preparava algum alimento ou como caminhava por uma trilha. Era ‘severo’ em suas

⁵⁰ Transformações que ocorrem com a pessoa que “começa a se comportar de maneira estranha, então aí já está *jepotando*”. Dependendo de como irão se suceder os fatos, com o tempo, poderão surgir manchas, pelos no corpo, unhas e rabo podem crescer, e se o processo não for interrompido, a pessoa poderá transformar-se em onça ou outro animal. Folhas podem nascer pelo corpo daquele que está virando planta (Pradella 2009). Mudança da condição de pessoa, transformar-se em *outro* e, como sugerem a etnografia e a bibliografia, nas cosmologias ameríndias parece não existir transformação corporal dissociada de uma transformação espiritual (Viveiros de Castro, 2002a). Para os *Mbya*, o risco de *ojepota* está relacionado à proximidade ou distanciamento do *nhee*, quanto mais próximo da pessoa está seu *nhee*, menos riscos de transformações indesejadas ela corre (Prates, 2009). Heurich (2011) atenta para a relação: afastamento do *nhee* e aproximação de seres e outros estados, fenômeno que relaciona a troca de perspectiva.

⁵¹ Maria explica que, caso um *ava* venha a tomar mate na mesma cuia, a mulher “passa para o homem o que sente quando está menstruada”: dores de cabeça, cólica, barriga inchada. “E não pode tomar banho de rio porque outros seres podem nos cheirar”. Conta que tem meninas que não falam para a mãe que estão menstruadas e tomam banho de rio, então, “desde cedo começa a *jepotar* por causa dos seres que se aproximam”. “É um momento de risco”, adverte, então é preciso evitar certos lugares, como o rio e o mato, e muitas atividades corriqueiras, como cozinhar e servir mate. E caso a menina não tome o cuidado de evitar o rio, com o tempo, seu corpo começa a se transformar, nesse caso, “se tá muito com aquela coisa no corpo, tem que ir no *karai* para expulsar os seres do corpo. Aí é o *karai* que vai ficar mal.” Aprendi que o correto é sempre avisar a mãe ou uma das mulheres da casa: *na xe rembiapoia*, “não posso fazer nada”, ou *xe a tenjua*, “estou com excesso de preguiça”; então a mãe irá se encarregar das atividades que seriam atribuição daquela que está menstruada, ou delega para outra pessoa os afazeres. Para o tema ver, Heurich (2011) e Prates (2009).

avaliações e econômico nos elogios, exceto quando na pescaria fui eu quem conseguiu pescar mais peixes. Mesmo assim, os elogios não foram efusivos.

Sem as crianças, fez-se o silêncio no entorno da Tatu. Silêncio frágil, que sempre era perpassado pelo som de uma música tocada no celular de algum transeunte. Não raras foram as vezes que acordei ao som de uma música romântica cantada em espanhol ou embalada pelo sertanejo universitário... forró, tchê music, gauchesca... Andavam sempre ouvindo música no celular. Alguns, sem “chips”, servem para escutar música e como lanterna. De dia, percebe-se a chegada das pessoas pela música; à noite, pela luminosidade do celular. Seguiram-se dias de muita conversa acompanhada de mate de erva argentina misturada com a brasileira. E Ariel sempre lembrando que eu deveria descansar e, principalmente, não pensar. Sugeriu que eu deveria sonhar. Pensava: como decidir sonhar ou não? Quando nos despedíamos, seja porque ele saía para suas viagens ou porque era eu quem partia, sempre ouvia essas recomendações. E quando Ariel e Patrícia viajavam, sempre pediam que, durante sua ausência, atendesse eventuais demandas que seriam de sua atribuição, chegando ele a sugerir que eu seria sua “substituta”. Não deixei de atendê-los, ouvia todas as recomendações e procurava observá-las, mas quanto à possibilidade ou à brincadeira de substituí-lo, refutei-a de pronto.

No dia-a-dia ou quando um de nós partia em viagem, Ariel me recomendava: não pensa demais. Não deveria estar na aldeia pensando em meus compromissos, no caso, acadêmicos. Apenas com o passar do tempo é que consegui realmente compreender melhor do que ele falava, suas intenções ao me ensinar a apenas esperar. Esperar algum sonho, orientações ou sinais dos deuses. Deveria esperar as “mensagens”, esperar os momentos oportunos e os acontecimentos, caso se propiciassem, porque é assim que deveria ser, caso contrário... Quem pode algo ante a vontade dos deuses?

Patrícia e Ariel foram viajar para Olinda/PE, onde se localiza a ONG VNA. Ao partirem, as recomendações de sempre. E Ariel pediu (ou teria mandado?) que cozinhasse para as pessoas que fariam parte do mutirão que construiria um salão para os festejos do natal. Esperavam a chegada de parentes vindos de São Paulo e da Argentina. Durante aproximadamente duas semanas, Alice, a merendeira da escola, e eu revezávamos a preparação do almoço na Tatu. Cozinhava-se diariamente para cerca de quinze a vinte homens. E eu deveria “dar uma olhada nas coisas”, especialmente na Casa Tatu, onde estava hospedada. Essa ficaria sob a minha “responsabilidade”, advertiu. Deveria mantê-la limpa e organizada, e não deixar os cachorros, gatos e galinhas “tomarem conta”; nem os *kyringue*,

esses também não poderiam tomar conta da casa. Nunca conseguia seguir à risca essas duas últimas orientações. As crianças, em muitos momentos, tomaram conta e os cães também. Além do mais, não queria reforçar os argumentos utilizados pelas mães quando os *kyringue* estão agitados ou incomodando: assustar com a *senhora vaikue* (mulher branca má/feia). “O branco vai te levar”, “vou te dar para o branco”, ameaçam⁵².

E Ariel, que não gostava que ocorressem festas na aldeia, lembrava que a Tatu não é lugar para se fazer bailes. Recomendava que, caso resolvessem realizar bailes na sua ausência, esses deveriam ocorrer no pátio em frente à casa de Raimundo. Mas como seguiria as orientações? Como falaria para as pessoas que não deveriam realizar bailes na Tatu? Tentava explicar para Ariel que algumas de suas orientações eu não poderia observar, mas ele parecia não se convencer. Ainda, antes de partir deixou ordens expressas para Alcides e Júlio me “cuidarem”, explicando que não se tratava de vigiar meus atos, mas cuidar no sentido de não me deixar em desamparo.

Assim transcorreram as primeiras semanas, estava “passeando e visitando amigos”. Percebia que muitas pessoas, para as quais eu sempre explicava o momento que estava vivendo – a conclusão do mestrado que implica na elaboração de uma dissertação – me ouviam, aquiesciam movimentando a cabeça. E quase sempre sugeriam para que eu ‘apenas’ me deixasse estar na aldeia, sem a preocupação de trabalhar. O que entendia me sugerirem é que eu não perseguisse a execução do trabalho e que procurasse me colocar receptiva às mensagens dos deuses, pois assim seria orientada sobre como proceder. Como me colocaria em um estado capaz de ouvir deuses? Tínhamos que ouvir os deuses, só então saberíamos, eles e eu, se deveria “trabalhar com o *Guarani*”. Bastante complexo até aqui, pelo menos para mim. Além disso, o que ouvia me levava a um entendimento de que, para os *Guarani*, a possibilidade de um ‘bom trabalho’ passa por algumas condições, como a de se “ter o *Guarani* no coração”. Sentia-me à prova.

“Tem que ter o *Guarani* no coração para poder trabalhar”, ou, ainda, “[fulano] é amigo dos *Guarani*”, era o que eu ouvia com frequência quando se referiam a pessoas não indígenas

⁵² Certa vez, durante todo o dia, um menino com aproximadamente três anos e ares de choro rodeou a Tatu. Escorregando pelas paredes, recusava-se a falar encolhendo a cabeça entre os ombros e protegendo o rosto com as pequenas mãos que seguravam uma laranja. Ao cair da tarde, já preocupada, pois a criança não aceitava o que lhe oferecia para comer, chamo Júlio para ver o que estava acontecendo. Após uma muito breve troca de palavras com o menino, Julio me esclarece que a mãe tinha ido para cidade e, sentindo-se impossibilitada de levar seus dois filhos, deixou *Vera* comigo. Com a ajuda de Julio, consegui descascar a laranja que comemos juntos, depois de algumas palavras, uma banana e biscoitos com leite; *Vera* então sentou junto ao fogo e ensaiou um sorriso.

com as quais contam em caso de alguma necessidade. Ao reescrever essas linhas, depois de minha experiência de campo, tento refletir sobre o modo *mbya* de se relacionar com os não indígenas que vão sendo destacados de um fundo de pessoas desconhecidas para tornarem-se mais ou menos próximos da condição de “*jurua* amigo”. Mas, ao que parece, preponderam os ‘não amigos’, os quais não deixam de demonstrar essa condição. Algumas vezes, sentada em bares ou restaurantes da cidade, acompanhada ou não de algum amigo *Mbya* (se é que assim posso chamá-los), presenciei acontecimentos que os *Mbya* identificam como preconceituosos. Ouvimos comentários do tipo: “lá vem os índios com aquelas porcarias para vender”; apesar de serem poucas as pessoas que falam algo do gênero, o modo como os tratam demonstra, no mínimo, falta de simpatia. Outras vezes, ouvi comentários neste sentido: “olha os nossos índios... temos que tratá-los bem. Afinal, isso tudo aqui é deles”. Ao falar, apontavam para as ruínas num tom de quase piedade. Era perturbador presenciar tais acontecimentos. Quanto aos *Mbya*, arrisco dizer que estes desejam relações mais simétricas, desejam respeito e não piedade ou caridade. São poucos os lugares em São Miguel em que os *Mbya* se sentem à vontade⁵³.

Penso então que essa questão da amizade e a qualidade de se ter o *Guarani* no coração parecem ser, para os *Mbya*, ‘condição necessária’ para a existência de uma relação, digamos assim, mais ajustada, na falta de um adjetivo mais adequado.

Os primeiros meses foram bons tempos, tranquilos, mas também tempos estranhos. Estava de “visita”, e isso fazia toda diferença. Meus anfitriões pareciam contentes com esse ‘estado das coisas’, um branco na aldeia não para trabalhar. Não conseguia me acomodar a essa condição ou lugar de visitante sem que sempre os lembrasse que estava em trabalho de campo. Pensava conveniente avisá-los por questões, digamos, éticas, que estava de visita, mas, também, trabalhando. Fora um encontro de circunstâncias. Procurava Ariel e ele estava em São Miguel, uma aldeia na qual sempre fui bem recebida. Gostava daquelas pessoas, então lá me sentia bem. E isso para mim era importante, e penso que também o é para os *Mbya*, que estavam sempre a me perguntar se eu me sentia bem (como quando perguntavam se havia

⁵³ Entre esses poucos lugares, está o Bar do Cidi, que é “amigo dos *Guarani*”. O Celular do Cidi é a melhor forma de se comunicar com alguém que se encontra na cidade, pois, cedo ou tarde, a pessoa vai acabar passando por lá.

dormido bem). E, como já referido, essa pergunta não era só uma maneira de se cumprimentar. Não era de passagem que perguntavam: “Tudo bem?”, mas quando estávamos sentados, tomando mate, depois de um tempo juntos e junto ao fogo, aí é que são feitas essas perguntas. E não se deve responder irrefletidamente, tampouco falsear com a verdade, como fiz algumas vezes, constrangida de contar sobre meus sonhos, ou pesadelos.

Quando cheguei à aldeia, estava desacostumada com a sonoridade da fala *Mbya*, com o cheiro da fumaça nas roupas e cabelos, com o barulho das crianças, o riso e as brincadeiras, mesmo que não as compreendesse muito bem; estava ali então para me reacostumar com os *Guarani*, não pretendia muito mais naquele momento. Percebo agora que muitas pessoas resolveram efetivamente me acostumar, “ensinar”, “cuidar”, me preparar para poder “trabalhar com o *Guarani*” e o que parecia lhes importar mais, pelo menos para algumas pessoas, era saber se eu estava “aprendendo” para a vida – algo de que não me dei conta logo de início. Com o tempo, fui notando que as conversas, especialmente as com Ariel, seu irmão Ralf e com Júlio, frequentemente assumiam um tom de ensinamentos para a vida. Tendo retornado, já em Porto Alegre, conversei com Ralf ao telefone e ele demonstra estar preocupado, quer saber se estou “bem mesmo”. Põe-se então a verificar, através de perguntas e alguns silêncios, se eu não estava “pensando demais”. Respondo que estou tranquila e que o trabalho “está andando”. Meu amigo fala que o trabalho ficará bom, que os deuses irão me ajudar com as palavras, mas explica que sua preocupação é outra: que eu tenha conseguido aprender alguns preceitos cosmológicos suficientes para a elaboração do trabalho; disso, Ralf não tinha dúvidas, o que lhe deixava apreensivo era o quanto os ensinamentos da aldeia estavam presentes em minha vida.

Estavam sempre por perto, me “ensinando” e “cuidando”. E perguntavam se me sentia bem e se estava feliz, mas não foram esses os sentimentos que preponderaram, pelo menos não o tempo inteiro. Muitas vezes me angustiava por pairar a sensação de ‘não fazer nada’⁵⁴. Preocupava-me ficar ‘só’ de visita enquanto meus prazos corriam. Comer, conversar, rir, chorar, silenciar, dormir, sonhar... O que seria esse trabalhar o qual os meus amigos se esforçavam tanto para me fazer esquecer? E ainda existia ali uma operação estranha: eu preocupada em rememorar-los que era antropóloga (no caso aspirante), me sentia mais confortável não os deixando esquecer qual seria meu ofício; e eles, por sua vez, ocupados em

⁵⁴ Wagner (2010) comenta sobre a dificuldade do antropólogo que, nos primeiros tempos em campo, procura ordenar seu tempo, estabelecer uma rotina e, “desorientado e aturdido” (:31), tenta manter um ritmo de trabalho e evitar atrasos.

me tirar dessa condição e em me fazer “amiga”. E o que é ser “amigo” para meus amigos? Mas percebia que, em certo aspecto, estávamos de acordo: era um período de preparação e de espera, era essa a proposta. As “palavras” e acontecimentos viriam a seu tempo, ou no tempo que *Nhanderu* achasse conveniente, se achasse... Mas nem tudo era assim tão tranquilo, foi também um período de reconhecimentos e esclarecimentos mútuos, de muitas críticas, reclamações e sugestões.

Ariel, ante qualquer impasse cotidiano que demandasse alguma opinião, como sempre bastante provocativo, brincava: “vamos perguntar aos antropólogos!”. Certa feita, não pude deixar de responder: os antropólogos que conheço diriam: “vamos perguntar ao nativo”. Mas fomos, aos poucos, nos entendendo. Foram muitas as conversas que nos levaram a refletir sobre a antropologia e a relação “antropólogo”-“nativo”. Perguntavam, entre outras coisas: “O que é mesmo antropologia?”, “E para que serve?”. “E os antropólogos, o que eles fazem?”. Eram momentos tensos não só para mim, que não sabia o que responder, como o eram para meus amigos e conhecidos que, não raras vezes, antecipavam pedidos de desculpas antes de falar o que pensavam sobre esses assuntos. Como comentei, há muito vinha percebendo que a relação entre antropólogos e *Guarani* não era das mais amigáveis, por assim dizer. Podemos pensar: isso se deve ao fato de sermos *jurua* e, em sendo *jurua*, somos inimigos⁵⁵; porém parece existir a possibilidade de deixarmos de ser *jurua vaikue*, o inimigo. Então *jurua* e antropólogo, ao ‘sabor’ de múltiplos agenciamentos, deslizam de inimigo a amigo, ou vice e versa, lembrando que nunca sob a mesma linha (Viveiros de Castro, 2002a)⁵⁶. Relação que nos singulariza a partir de um fundo virtual de inimizade ou indiferença, ao qual sempre se pode voltar⁵⁷. E parece que o entendimento de algumas pessoas *Mbya* a respeito da antropologia e sobre o modo de realizá-la pode ser um dos propulsores desse movimento. Intrigados, colegas de outras áreas, como biólogos, chegam das aldeias contando que ouviram queixas sobre a atuação dos antropólogos. Mas o fato que pode parecer, a princípio, contraditório, é que sempre contam que os *Guarani* perguntaram saudosos por um ou outro “antropólogo amigo”. Parece-me que, exceto em algum caso muito particular, não é de nenhum antropólogo determinado que ‘reclamam’, tampouco parece ser do coletivo⁵⁸. Esse Antropólogo do qual se queixam os *Mbya* quase nunca é alguém conhecido, pois daqueles que

⁵⁵ Branco/ Inimigo/Morto/Outro./Afim Potencial, o Inimigo (Viveiros de Castro, 2002a).

⁵⁶ Para outra abordagem, ver: Santos Granero (2007).

⁵⁷ Lembrando que: “Mesmo quando não actualizado, o modo de existência do virtual não é o de uma mera possibilidade, mas já, a seu modo, o de uma realidade.” (Goldman, 2009, p. 124).

⁵⁸ Arrisco aqui uma relação com a *função*-Outrem que Lima (2005) sugere: função-Antropólogo.

conhecem, demonstram gostar. Inimigo é sempre o outro: o antropólogo ‘de minha aldeia’ é amigo, mas pode vir a se tornar o inimigo...

A tentativa é pensar essa relação a partir não só do que ouvi das pessoas em São Miguel, Salto do Jacuí e em Tamanduá, mas do experienciado em outros tempos e lugares. Com raras exceções, os missionários, as ONGs, os agentes públicos, os estudantes de biologia, os turistas... pareciam-me ser mais bem-vindos às aldeias do que os antropólogos. Seria devido à imediata circulação de bens que o antropólogo não consegue propiciar? Quase nunca temos dinheiro para comprar “bichinhos”⁵⁹ (além do fato de que toda a nossa família e amigos já foram presenteados com eles), tampouco dispomos de recursos para ajudar com passagens ou alimentos, pelo menos não do mesmo modo que as instituições. Não poderia ser só isso: quais seriam os agenciamentos envolvidos que singularizam desse modo as relações com os diferentes coletivos de “brancos”? Mas, mesmo em meio a relações ‘tensas’, com algo podemos nos contentar: pelo menos com os *Mbya* com os quais conversei, sabem que não ‘casamos’ com o Estado, tampouco com Missionários (Goldman, 2011), e isso, me parece, os agrada.

A partir do que ouvi, o modo como tem se engendrado essa relação, para alguns *Guarani* não está a contento. Sobre alguns aspectos, era possível argumentar; com relação a outros, restava o silêncio. Nesses momentos, apesar de experiências muito singulares, percebia que ocorriam generalizações e, assim como não existem “os *Guarani*”, também não existem “os Antropólogos”, tampouco “os *Jurua*”. Considerando o modo como percebiam o “antropólogo *kuery*”⁶⁰, preferiam me colocar à parte desse coletivo. Situação bastante desconfortável. Tentava entender um pouco mais do que estavam os *Mbya* a me falar, e o que estavam fazendo comigo.

Antes de prosseguir, creio que devo esclarecer o que estou tentando dizer: como comentei, não é de hoje que observo e penso sobre a relação entre o *Mbya kuery* e o antropólogo *kuery*, e vi essa operação de se fazer “amigo” acontecendo algumas vezes. Como gostam de afirmar alguns *Mbya* que conheci: “[fulano] é meu amigo!”, em um tom de que isso não é pouca coisa. Conheci várias pessoas *Guarani* que consideram ser um ou outro antropólogo (ou estudante de antropologia) seu amigo. Entre outros lembro de Seu Dário Tupã, de Cirilo Morinico e de Adriano Verá Poty, os quais ouvi muitas vezes se referirem a

⁵⁹ Como costumam chamar os *vixoranga*, animais ou seres zoomorfos que esculpem na madeira.

⁶⁰ Para uma reflexão sobre os *Kuery*, no sentido de coletivos formados no entre si dos *Mbya*, ver Gobbi (2008) e Assis (2006).

colegas desse modo, como amigo. Certo é que a noção de amigo tem de ser problematizada, mas que nos tenham de algum modo enquanto amigos, isso, me parece, é fato. Esclareço de antemão, no sentido de tentar evitar compreensões muito equivocadas do que falo a seguir, pois considero essa operação de nos singularizarem enquanto amigo a partir de minha experiência, mas tendo em mente que, de maneira mais ou menos explícita, estamos todos (antropólogos e aspirantes) submetidos a ela. Então, quando, nesse processo, estou sendo ‘destacada’ de um de fundo – “antropólogo *vaikue*” (ruim, feio) –, pode parecer que os outros colegas não o foram, friso que não é isso. Pois, como comentado, afora raríssimas exceções, nunca alguém que conhecem é colocado nesse coletivo *vaikue*. Poderia ter proposto pensarmos sobre essa mesma operação de se fazer amigo acontecendo com pessoas de outros coletivos brancos – com as professoras, agentes de saúde, médicos, pessoas de ONGs, do Estado e missionários –, talvez o propósito se tornasse menos ‘árido’ se tratasse dessas relações. Porém, me falavam, sobretudo, da relação com os antropólogos, então é a partir dela que sugiro a reflexão que se segue.

Certa vez, já completando uns três meses de estada na aldeia, comentei com Ariel a possibilidade de minha presença estar sendo inconveniente, pois não queria incomodar. Surpreendi-me com meu amigo, que responde muito chateado, que não sabia mais o que fazer para que eu me sentisse bem na aldeia, e deu início a uma ladainha relacionando tudo o que procurava fazer para que eu estivesse confortável. Explico que não era nada disso que estava querendo dizer, que não estava reclamando do tratamento ou dos cuidados recebidos. Ainda, que minha preocupação não decorria de suposta carência de ‘bons tratos’, mas talvez de um costume do branco: o cuidado de não ser impertinente, talvez pela desconfiança que tinha de estar atrapalhando algo ou só por ‘mania’ mesmo. Ariel, que parecia não ouvir minhas justificativas, perguntou, demonstrando estar contrariado: “O que tu quer mais, Ana?!”, e fala que na aldeia ninguém me conhecia como “a antropóloga”, que eu era a Ana. Fico desconcertada, não sei o que falar, e ele continua: lembra o modo como os *Guarani* agem quando alguma presença não lhes é oportuna, simplesmente ignoram, passam longe e não vem conversar. E tu me diz que tem dias que às vezes não aguenta mais tanta visita”, me questiona atônito, ante a incongruência de minhas declarações. Como poderia, segundo seu entendimento, reclamar por não estar sendo supostamente ‘bem tratada’ ou ‘bem-vinda’ e, ao mesmo tempo, reclamar justamente do modo como demonstram a minha aceitação: me

visitando e querendo conversar⁶¹. Creio que sua intenção era a de que parasse de me preocupar com o assunto, mas as palavras de meu amigo não me acalmavam, ao contrário, sentia-me mais desconfortável. Afinal, estava ali também tendo em vista o objetivo de me tornar uma antropóloga. Apesar de certamente não se esquecerem disso, meus amigos continuavam o processo de me tornar outra, não “a antropóloga que está na aldeia” e isso, para mim, tornava-se um problema: continuava insistindo que era (quase) antropóloga e pertencia a esse coletivo ou, então, aceitava a condição ou lugar de amiga? Poderia cumular essas condições (e muitas outras), apesar da fala de Ariel sugerir ‘ou isso ou aquilo’?

“[N]ão vislumbrar nenhum lugar, nem mesmo o de etnólogo”, como poderia intentar fazer antropologia a partir de um lugar que não de etnólogo? Como já referido, as preocupações eram, também e principalmente, de cunho ético. “[A]derir deliberadamente um sistema de lugares” (Favret-Saada, [1977] 2011) tornava-se uma ‘tarefa’ mais complexa do que poderia ter, de início, imaginado⁶².

Não conseguia me furtar das conversas sobre antropologia e antropólogos, nem desejava, apesar de algumas vezes não estar disposta e tampouco ‘inspirada’ para falar sobre o assunto. Quando tal situação se configurava, costumava falar sobre a possibilidade de fazer antropologia de uma forma diferente daquela que me falavam, e ia tentando adequar minha concepção do ofício ao que me parecia desejar, ou não desejar, aquelas pessoas.

Era noite do meu primeiro “bota-fora”⁶³ – como chamaram a ‘celebração’ de despedida, salientando o caráter dúbio de tal festejo, pois estariam comemorando a minha

⁶¹ “(...) e a coisa mais gentil que um pesquisador aflito pode fazer é ao menos imaginar que seus anfitriões estejam sendo corteses.” (Wagner, 2010: 32)

⁶² Com o passar do tempo em campo, essa questão foi deixando de ser tão relevante, mas outra questão passava a me afligir: e se acaso viesse a me tornar *xéiru*, será que conseguiria atender aos requisitos necessários para ocupar esse lugar? “Pode ser que os laços de amizade sejam tão envolventes, como ocorre em tantas pequenas comunidades, que se espere que um ‘amigo’ desempenhe ao mesmo tempo os papéis de confidente, parente, credor e sócio; talvez haja excessivas expectativas de reciprocidade, uma espécie de hospitalidade ‘competitiva’, ou mesmo se espere fortemente que os amigos sejam solidários em disputas faccionais.” (Wagner, 2010)

⁶³ Só para situar, talvez tardiamente, o leitor: cheguei à aldeia no meio de outubro de 2010 e parti no natal, dia 23 de dezembro. Quase cedi aos convites e fiquei para a festa que estavam programando de natal e “inauguração do salão”, mas em um telefonema meu pai lembrou que “natal é com a família”. Sob protestos, contei-lhes que não ficaria. Durante esse primeiro período de campo, estive uma semana e pouco na Aldeia de Salto do Jacuí com a mãe e irmãos de Ariel e alguns finais de semana na cidade de São Miguel das Missões, na casa de amigos, que são também amigos dos *Guarani*. Eventualmente, aos finais de semana, ia para São Miguel, por pensar que minha estada na aldeia durante esses dias atrapalhavam um pouco a ‘rotina’ do final de semana; os bailes, por

partida. Foi nessa noite que ‘enfrentei’ mais um desses momentos de reflexão sobre a antropologia e, inevitavelmente, ouvi algumas reclamações e críticas. Opto por descrever essa conversa por ter sido uma das mais longas e a que mais fui questionada sobre o assunto, mas houve outras que estão de algum modo (explícito ou não) no texto que se segue.

Nessa noite, compramos algumas cervejas no assentamento ao lado⁶⁴, bebíamos e conversávamos na Tatu. Patrícia, Ariel, Aldo (irmão de Patrícia), Maria (irmã de Ariel), Leandro (irmão de Elza, tio de Patrícia), que mora na *Tekoa Sapukai* (Parati/RJ) e tinha ido encontrar os parentes para os festejos de natal. Maria, Patrícia e Jéssica já dormiam nos colchões ao lado quando a conversa rumou para o assunto da antropologia. Leandro, com uma desenvoltura admirável e com muita delicadeza, preocupando-se em pedir desculpas pelo que falava, teceu algumas considerações sobre a atuação dos antropólogos. Entre outras coisas, reclamou que “alguns antropólogos querem falar pelos índios”, e me questionou o porquê de ser do antropólogo “a última palavra, para tudo que se trate de índio”. Leandro deu um exemplo de uma “palestra” da qual participou, conta que ouviu a fala de uma mulher de uma comunidade⁶⁵ e, após, falou a antropóloga. Percebeu então entre os participantes brancos aquele sentimento de “agora sim”. Segundo Leandro, parecia não importar aos presentes o que a mulher da comunidade “falava”, mas sim o que a antropóloga “explicava”: “ela [a antropóloga] que parecia saber a verdade”. Buscando assunto, tentei uma comparação com o que acontecia na aldeia, lembrei das vezes que os homens ou os mais jovens ‘transmitem’ a fala, as ideias e intenções dos *jurua* para os mais velhos e para as mulheres, tornando desse modo mais inteligível a conversa, com o que não pareceu concordar Leandro: é que é diferente... diz reticente. Com o que concordei.

exemplo, que costumavam ser na Tatu (apesar de Ariel sempre falar que ali não era o lugar adequado). Possivelmente devido a minha hospedagem na Tatu, o único baile que ocorreu durante a estada se realizou no pátio da casa de Raimundo. Então, estava me despedindo do primeiro período na aldeia, mas para voltar (era o que me faziam prometer). Explicava que talvez fosse trabalhar em outra aldeia, que não estava bem certa de onde realizaria o tal campo, mas prometi que não demoraria para voltar. E muitas pessoas sugeriam: “porque tu não faz teu trabalho aqui?”. Retornei em janeiro para “fazer o trabalho” na *Koenju*.

⁶⁴ Fazendo divisa com a *Tekoa Koenju*, está o Assentamento da Barra. Os *Mbya* mantêm com algumas pessoas do assentamento um bom relacionamento, como me falou certa vez um assentado: “nós procuramos ajudar os índios”; noção duvidosa, que explico: durante o período que estive na aldeia, todas as vezes que precisaram dos “vizinhos”, eles se mostraram prestativos. Algumas pessoas prestavam favores, mas, na grande maioria das vezes, existiam valores envolvidos. Quase toda “ajuda” que oferecem (como transporte e corte de madeiras) é remunerada. Não que eu questione o fato de que tais ‘auxílios’ sejam cobrados, mas o que me deixou intrigada foi o modo como alguns assentados faziam questão de enfatizar que “ajudavam os índios”.

⁶⁵ Não entendi muito bem, mas me pareceu se tratar de uma quilombola; porém, para o que Leandro pretendia exemplificar, indiferente é o fato da mulher ser indígena ou quilombola, bastava saber que se tratava de uma “nativa”.

Ponderei que concordava com a existência de uma intenção, às vezes exagerada, de explicar o outro, e também da expectativa que se criava em torno do antropólogo, no sentido de que ele realize essa operação, mas que não era bem isso que muitos pensavam ser o ofício antropológico; falei que existiam muitos jeitos diferentes de se fazer antropologia. E que dependia de cada pessoa ou de cada “antropólogo”. Ariel, eu sabia, era traquejado na lida com o branco, o que Leandro também demonstrava ser. Já estavam “dominando a lógica do branco”, como ouvi Ariel falar ao telefone, quando estava sendo orientado, provavelmente por um funcionário da FUNAI, de como proceder num deslocamento para algum evento financiado pela Fundação. Então, talvez porque são ‘meus interlocutores’ versados na relação com “o branco”, eles conseguiam se fazer mais inteligíveis, mas, articuladas de outros modos, suas alegações ecoavam em outras falas. Mesmo aqueles que me pareciam não estar “dominando” tão bem a “lógica do branco” avolumavam as falas de Ariel e Leandro, e me diziam que não acham correto qualquer pessoa pretender “falar pelo índio”: “o índio fala por ele mesmo”, afirmam alguns em tom vigoroso. Sim, concordava: o índio fala por ele mesmo assim como o antropólogo fala por ele mesmo, mas não me parecia estarmos de acordo.

Comentei que vejo os antropólogos serem chamados tanto pelos brancos, quanto pelos indígenas para “ajudar na conversa”. Já tinha sido chamada por ambos na tentativa explícita de “ajudar” no entendimento, digo não no sentido de combinação, mas de compreensão, no sentido de colaborar com inteligibilidade da fala de uns para os outros, o que compreendia ser apenas um estágio da conversa e que, com o tempo, uns um pouco mais acostumados com os outros, talvez consigam os indígenas se fazer ouvir. É claro que essa conversa não foi simples como pode parecer e, lembrando, creio que tenha durado umas três horas. Tarde da noite, pressionada por muitas perguntas e críticas, algumas com relação aos motivos que impulsionam e justificam o exercício antropológico, lhes falei o que pensava poder a antropologia: que talvez possamos com nossos trabalhos provocar “o branco” no sentido de fazer ele que repense o modo como concebe aqueles que são diferentes, o modo como concebem os indígenas para, então, quem sabe passar a respeitá-los. Mas salientei que se tratavam apenas de desejos e intenções.

A essas alturas da conversa, Maria e Patrícia já estavam acordadas, permanecendo deitadas enquanto acompanhavam o que era falado. A conversa tinha sido acalorada e cansativa para mim, mas parece que agradara meus ‘interlocutores’, que, não satisfeitos, queriam mais. As *kunha* resolveram, então, pedir explicações sobre os motivos que me

levaram a trabalhar com os *Guarani*. Não soube explicar muito bem, falei algo sobre o primeiro dia na aldeia, sobre as pessoas, as crianças... estava realmente cansada, e, de fato, não sei exatamente os porquês. Sei que a conversa terminou bem e, ao final, Leandro tirou uma pulseira de seu braço e me presenteou sorrindo. Mais uma vez importa explicar: quando trago minha fala, é no sentido de deixar claro em que ‘bases se deram as negociações’; explicitar o que tinha a lhes oferecer e ouvir o que tinham a me dizer, então, talvez, tenhamos uma ‘pista’ do que estão os *Mbya* a desejar do antropólogo.

Das várias conversas sobre a antropologia, percebi que as considerações e se repetiam. Dentre as mais lembradas está à ideia de que o antropólogo quer “explicar os índios” e fala por eles, o que entendem desnecessário, uma vez que “o índio fala por ele mesmo”; também lhes desagradava o fato de “precisar do antropólogo para dizer que a terra é do índio. Quem tem que dizer se a terra é ou não de índio, é o índio”. Ainda, outra reclamação que diz respeito ao exercício do ofício: “o antropólogo faz o trabalho e nunca mais volta à aldeia, e o *Guarani* pensando que é amigo”⁶⁶. Muitas pessoas me perguntavam sobre um antropólogo que havia realizado sua pesquisa em São Miguel por volta do ano de 2004. Respondia que não o conheci, mas que tinha ficado sabendo que ele “estava trabalhando lá para os lados da Amazônia” e complementava: assim é a vida, nos leva para muito longe, e às vezes não conseguimos voltar para visitar os amigos... e há outros que não fazem amigos mesmo, vem para pesquisar, depende do jeito da pessoa; mas que o fato de talvez não terem se tornado “amigo dos *Mbya*” não que dizer que não gostem das pessoas, tampouco que não tenham feito um bom trabalho. Tentava dissociar a condição de se produzir um bom trabalho da amizade. Concordavam reticentes. Ia compreendendo que não gostam muito quando a relação, supostamente, é só de pesquisa; mas, ao que parece, procuram manter ‘boas relações’ com os brancos, pesquisadores ou não, mesmo quando percebem não existir amizade ou que a pessoa demonstre não ter o *Guarani* no coração. Porém, ao que me pareceu, uma relação ‘ideal’, além da questão da amizade, envolvia também o retorno, talvez mais do pesquisador do que da pesquisa. Relações não se findam com o término do campo.

⁶⁶ Gobbi (2008) aborda o tema. Refere a noção de roubo atrelada à pesquisa: o *jurua* passa um tempo na aldeia, anota tudo o que experiência para depois publicar e ganhar muito dinheiro “em cima do índio”. E depois, “desaparece”. Ao que tudo indica, é assim que concebem essa relação antropólogo-*Mbya*. Marcela, irmã de Ariel, que mora na Aldeia de Tamanduá/AR e estava visitando sua mãe Elza em Salto do Jacuí/RS, ao nos ouvir falar sobre o assunto, como é uma pessoa de poucas palavras, apenas comentou: “é que os antropólogos aqui do Brasil são diferentes”, talvez no sentido de que aqui se faz amizade.

Existe ainda outra questão: o que poderíamos chamar de diferenças internas. Explicavam frequentemente que, se o antropólogo está trabalhando com algumas pessoas em certas aldeias, “não pode achar que todo mundo quer a mesma coisa, cada aldeia, cada família é diferente; se numa aldeia querem uma coisa, isso não quer dizer que aqui a gente também queira”. Queiramos ou não, entramos no sistema das alianças, o que implica estarmos ao lado daqueles com os quais “trabalhamos” ou somos “amigos”. Ao menos parece ser o que esperam. Explícita ou implicitamente, algumas pessoas expunham o seguinte raciocínio: como vou confiar se o antropólogo fica de uma aldeia para outra?. Se mantivermos relações com um *kuery*⁶⁷, outro pode não desejar trabalhar conosco, acontece. Mas, é claro, assim como podemos passar de inimigo para amigo, podemos passar de um *kuery* para outro, tudo depende dos acontecimentos que nos levam de uma aldeia, de uma família, de uma casa para outra.

Em um contexto de reconhecimento de terras, implementações de políticas públicas, projetos e verbas direcionados aos coletivos indígenas, eu nada tinha a lhes oferecer, a não ser a vontade de compreender um pouco mais o *mbyareko*. Ante as perguntas que me faziam, percebia uma expectativa com relação a supostos benefícios que poderia proporcionar aos *Mbya*, ou, dito de outro modo: queriam saber o que eu poderia fazer por eles. Pois, relacionada à ideia de que o antropólogo “faz o trabalho na aldeia” e nunca mais volta está a de que “usam os *Guarani*” para promoção pessoal. Com razão, afinal, é do exercício existencial do “nativo” que se faz a antropologia (Viveiros de Castro, 2002b). Nesse ponto, as coisas se tornavam complicadas, tentava esclarecer para eles e para mim essa questão da contrapartida. E o que seria “usar os *Guarani*”? Creio que essas noções se dão em outros termos que não apenas os econômicos; não podia dar nada além de minha escrita e pensar junto com eles possíveis usos que dela se faria posteriormente, tendo inclusive cautela com relação à forma como os não indígenas poderiam utilizá-la. Assim, usá-los, ou não, parece estar relacionado à não explicitação do que se faz de fato na aldeia e de quais os possíveis e improváveis resultados dessa experiência tão invasiva que é o trabalho de campo.

O preconceito é uma das grandes preocupações das pessoas com as quais conversei, então pensava um caminho possível: que o *arandu Mbya* (que até então vinha compreendendo como sabedoria) fosse percebido enquanto um sistema de pensamento tal qual é concebida a chamada filosofia ocidental; quiçá tal experimento resulte em um tratamento menos

⁶⁷ Como já referido, para uma reflexão sobre os *kuery*, ver Gobbi (2008) e Assis (2006).

preconceituoso. Quando questionada com relação ao que podemos chamar de contra partida, tentava argumentar algo nesse sentido e não estava segura de que meus ‘interlocutores’ compreendiam o que falava: que não poderia prometer qualquer benefício resultante de minha pesquisa e que tudo não passava de uma tentativa. Ao mesmo tempo, receava que minhas ‘miçangas’ não fossem aceitas, pois se resumiam a isso: ao aprendizado do *arandu*, para posteriormente tentar escrever o que dele conseguisse compreender. De resto, nada mais estava garantido. Muitas vezes, insegura com relação à ‘oferta’, sugeria também que, se me fosse possível, tentaria abrir “algum espaço” no mundo do branco para essa sabedoria. Dessa parte, todos gostavam muito, apesar de procurar deixar claro que se tratavam somente intenções e que as coisas poderiam não “dar certo”. Apesar das incertezas e da ausência de um possível retorno, aqueles com quem conversei sobre o assunto, e digo que não foram poucos – pois, no primeiro período que passei em campo, muitos *avague* me procuraram para saber sobre minhas intenções – mostravam-se dispostos a ‘apostar’ nessa tentativa.

* * *

O processo etnográfico, ao menos idealmente concebido, deve possibilitar a percepção e emergência de um *possível mundo outro*. Mas como se propicia esse processo? Quais são as agências envolvidas? Inevitavelmente, é preciso que nos proponhamos a desencadear um movimento de *desterritorialização* voluntária em direção a uma *reterritorialização*⁶⁸ incerta. Um mundo que não será mais o do antropólogo, tampouco o do nativo, mas um mundo que se (pro)cria nessa singular relação de sentidos que é o exercício inventivo de se pensar *com o Outro* (Viveiros de castro, 2002b). E para que esse processo se encadeie, é preciso que o pesquisador esteja disposto a acompanhar o modo como os “nativos” *inventam* o seu mundo e a si mesmos (Wagner, 2009), e que *leve a sério* o que eles estão a lhe dizer (Goldman, 2003). E como todo processo se compõe de agências aleatórias que escapam não só aos controles como à nossa percepção; forçosa metamorfose se vê submetida a pessoa do antropólogo, que não será jamais o que um dia fora. Potências desconhecidas e imperceptíveis passam a lhe compor. Talvez então, menos um processo, mas um devir inaudito⁶⁹.

⁶⁸ Territórios e graus de desterritorialização são constituídos pelos vetores que atravessam zonas de intensidade contínua, linhas de fuga ou de desterritorialização, a movimentos de desterritorialização seguem-se processos de reterritorialização, e assim sucessivamente. (Deleuze e Guattari [1995] 2007)

⁶⁹ Penso o processo, como sugere Viveiros de Castro (2006) para o contexto transformacional amazônico, sempre passível de ser atravessado por agenciamentos que escapam a noção de controle. Nesse sentido, todo

Ralf Ortega (*Vera Poty*), provavelmente por ter ouvido de pesquisadores comentários sobre o “campo” (ou seria sobre a vida *guarani*?). Com um tom de gravidade de quem muito deseja esclarecimentos, me pergunta o que é campo. Naquele momento, como em muitos outros, encontrei-me tendo que dar explicações sobre o ofício do antropólogo, e mais uma vez não sabia ao certo o que falar. Incertezas que me acompanham desde os primeiros semestres da graduação: o que é e como se faz trabalho de campo. E era compelida a, no mínimo, tentar uma explicação já que Ralf esperava por ela. Arrisquei: é viver a vida com outros e tentar compreendê-los, na esperança de que meu amigo se satisfizesse com minha sucinta resposta. Ralf então articulou um *hum...* e se calou pensativo. Ao final dessa etapa de campo, reescrevendo essas linhas, percebo que uma das pessoas que mais me ensinou o que é e como se faz trabalho de campo foi Ralf. Devolvo-lhe, então, a pergunta.

Nossa relação, a princípio entre “*jurua* antropólogo” e “nativo”, nos leva ao encontro dos *avague*, geralmente aos mais jovens que “já estão dominando a lógica do branco”. Conduzem-nos àqueles que, devido a seus atributos ou potências, lhes compete a lida com o *jurua*. E são os “mais velhos” que, além de aconselhar, “cuidam” daqueles que mantêm essas relações mais estreitas com não indígenas, pois, para se estar nessa relação perigosa, embora produtiva com a alteridade, “tem que ser forte espiritualmente”. Então essa relação entre indígenas e não indígenas, a princípio e para nós uma relação intra-humanos, envolve inúmeras outras intencionalidades que poderíamos chamar de extra-humanas. Deuses e “espíritos”, “seres *vaikue*” (mau, feio) ou *porã* (bom, bonito) são presença sensível e constante no mundo *Mbya*. Consequentemente, temos que nos acostumar a (con)viver com *eles*, pois, como diz Ralf, eles, “os espíritos, estão sempre aí, e são assim mesmo”.

Ao nos depararmos com essa multiplicidade de *existentes*, percebemos que são tantas e múltiplas as relações nas quais estão os *Mbya* envolvidos que se torna inviável acompanhá-las e tarefa impraticável descrevê-las; quem sabe conseguimos apreender algumas de suas múltiplas facetas, ou porque nos fora explicitada ou porque nelas estamos envolvidos, resta, então, tentar contá-las.

Os *Mbya*, assim como outros coletivos indígenas que povoam o Continente Sul-americano, nos sinalizam que as relações com essa multiplicidade de “seres”, que nos

processo carrega em si a possibilidade do aleatório, da metamorfose. Estendo essa noção ao processo etnográfico; pois, em que pese nossa vã tentativa de resistir ocupar ou desocupar certos lugares, de evitar alguns acontecimentos e transformações, as mudanças são aleatórias.

pareceriam, à primeira vista, extra ou não humanos, são sociais⁷⁰. E essas relações devem nos interessar enquanto etnólogos, uma vez que, aos *Guarani*, muito lhes interessam enquanto pessoas, uma vez que são essas relações que buscam manter reguladas com esses seres, que compõem a pessoa *Mbya-Guarani*⁷¹. Como perceber e descrever relações que envolvem essa multiplicidade de *existentes*, a princípio não existentes para nós? Como perceber essas relações se não as deixando existir e nos *afetar*?⁷²

Algumas vezes, somos conduzidos pelos jovens aos “mais velhos” que querem nos “conhecer”. Sempre fico um tanto quanto apreensiva nessas horas de não mútuo (re)conhecimento. Um tempo geralmente acompanhado pela fumaça do *petygua*, e quase sempre pelo mate. A socialização do silêncio; é preciso tranquilidade e muita calma nesses momentos. De cabeça baixa, olhando para o chão ou para o fogo, pois não encontraria outros olhares para ‘trocar’, sinto que estou sendo ‘averiguada’ e quase nada consigo falar; sequer tento, me limito a eventuais respostas, quando convocada para tanto. Parece-me que das perguntas sobre minha pessoa não tomo conhecimento da maioria; elas são respondidas, e às vezes muito ‘explicadas’, quase sempre por aqueles que nos acompanham. Algumas respostas, para aflição de quem quase nada entende do que é falado, são muito comentadas pelas mulheres, que ficam em volta servindo o mate, atentas ao que se passa. Nessas horas quase sempre as mulheres deixam o fogo para os homens e a “visita”. Esta, às vezes “amiga” da família, mas sempre branca e antropóloga. Conforme comentado, demorou um bom tempo para que eu pudesse sentar perto do fogo quando somente as mulheres estão ao redor dele e me sentir bem-vinda. Dependendo do fogo, sento, mas pouco falo e quase nada entendo do que conversam. Tampouco tenho noção do que riem, só às vezes é que me explicam. Elza Chamorro seguidamente pedia para que seus filhos, Aldo ou Patrícia, comentassem em português o que estava sendo conversado em *mbya*. Elza tomava esse cuidado explicitando

⁷⁰ As sociocosmologias ameríndias envolvem relações constantes com aqueles que a cosmologia, por assim dizer, ocidental apartaria em séries humanas, não humanas e extra-humanas, sendo estes plenos de consciência, agência e intenção (Viveiros de Castro, 1996, 2002a).

⁷¹ Assinalo que na cosmologia *guarani*, a noção de corpo encontra-se imbricada à noção de pessoa. Singularidade dessa sociocosmologia compartilhada pelos demais coletivos indígenas que habitam as chamadas Terras Baixas Sul-americanas. E, como nos lembra Viveiros de Castro (2008) referindo-se às cosmologias amazônicas, não há transformação mental ou espiritual que não passe pela transformação corporal.

⁷² “Nos termos de Favret-Saada, trata-se assim de ser afetado pelas mesmas forças que afetam o nativo, não de pôr-se em seu lugar ou de desenvolver em relação a ele algum tipo de empatia. Não se trata, portanto, da apreensão emocional ou cognitiva dos afetos dos outros, mas de ser afetado por algo que os afeta e assim poder estabelecer com eles uma certa modalidade de relação, concedendo ‘um estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional’ (Favret-Saada, 1990, p. 9)” (Goldman, 2003, p. 465).

sua intenção de evitar mal entendidos; Ralf também tinha essa preocupação. Muitas vezes em meio à conversa esclareciam: não estamos falando [mal] de você⁷³.

Conduzida tal qual *nerymba*⁷⁴ pelos *avague*, nos primeiros tempos nunca se anda só pela aldeia (eu pelo menos nunca andei); assim, a pessoa vai se deixando ser transportada para o mundo *guarani*. Levada pelos homens, fui conhecendo as mães, irmãs e esposas, com elas vieram os *kyringue*, que talvez por serem muitos, foram os que mais me fizeram companhia. Com as mulheres fui sendo (re)alocada em novos territórios até então desconhecidos e, diga-se de passagem, bem mais cômodos, o que ‘devo’ a Ariel e Patrícia que me levaram até suas mães e irmãs, que me acolheram junto a suas famílias⁷⁵. Em meio a essas relações que foi sendo *imaginado* este trabalho.

Em campo, agenciamentos imprevisíveis envolvem o etnólogo, que, por sua vez, se vê às voltas com inimagináveis intencionalidades. Uma multiplicidade de *existentes*, até então desconhecidos para o pesquisador, passam a existir, e vamos aprendendo a lidar com as ‘novidades’. Em uma imbricada relação de mútua composição, “antropólogo”, “nativo” e outras tantas subjetividades ajustam conexões na busca por regular transformações que dela, a relação, decorrem. E, ao que parece, a proporção de subjetividades envolvidas no processo se

⁷³A chamada barreira da língua não foi superada, apesar dos esforços de muitos para que eu a transpusesse, especialmente de Jéssika (*Kerechu'i*). Não falar *Mbya* quase me impossibilitava de conversar com os mais velhos e com algumas mulheres; contudo, em espanhol, em alguns casos, consegui me comunicar relativamente bem. Com Elza Ortega, também, com Marcela, Jorgelina e Savina (as três filhas de Elza), também com Norma e Reinalda, nos entendíamos (ou nos defendíamos) em um portunhol duvidoso, sendo que muitas vezes a palavra tinha que ser encenada para ser entendida, o que provocava mal-entendidos e boas risadas. Mas existiram momentos que, não sei como, talvez por já estar mais acostumada à língua, entendia quase tudo que era falado. Conseguia então participar da conversa, falando em português, é claro. O que provocava surpresas: “você sabe do que estamos falando?”, perguntavam.

⁷⁴Aldo, ao traduzir *nerymba* para as transcrições das filmagens do VNA, falou que era “animalzinho de estimação”, “como um cachorrinho de mulher branca”. Ele traduzia a fala da *kunha karai* Florentina, que contava ter sido preciso vender um celular para alimentar os urubus, se bem me lembro, uns três ou quatro. Enquanto conversavam e filmavam a *kunha*, os urubus caminhavam desajeitadamente pelo pátio. Há muito tempo fui chamada com urgência por Cirilo, os brancos tinham matado o urubu da aldeia. Chegando lá, encontrei Cirilo muito abalado com a morte a tiro do urubu. Enquanto segurava as pernas do animal deitado no chão da área em frente a sua casa, pedia para que eu tomasse alguma providência. O branco não sabe, dizia, “mas o urubu é como um *karai* na aldeia”, e o preocupava a saúde das crianças, a gripe. A comparação ou trocadilho que faço com o modo como somos, inicialmente, conduzidos pelas aldeias, é no sentido de nos aproximarmos mais do que é um “animalzinho de estimação” para *nós* brancos, e menos do que é o urubu para eles. “A solução para todos os envolvidos reside nos esforços do antropólogo para controlar seu choque cultural e lidar com a frustração e o desamparo de sua situação inicial. Uma vez que esse controle envolve adquirir competência na língua e nos modos de vida locais (e quem são os especialistas nisso senão os nativos?), as pessoas dali terão a oportunidade de fazer sua parte controlando o forasteiro – domesticando-o, por assim dizer.” (Wagner, 2010: 35)

⁷⁵Alguns tempos atrás, eu voltava para casa com esculturas de bichinhos, esculpidas e presenteadas pelos *ava*. Hoje volto carregando os *ajaka* (cestos), presentes confeccionados por minhas amigas.

multiplica vertiginosamente quando essa *relação de sentidos* que é o fazer antropológico envolve coletivos ameríndios.

Intensidades tão sutis que, aos menos avisados, passam despercebidas como os *nhee kuery* de *Jakaira*. Suaves e quase imperceptíveis, se fazem visíveis na “fumacinha de agosto”, mas potentes e, se não se toma cuidado, enlouquecem homens, mulheres, o gado e “até peixe”. Outras potências são ruidosas e luminosas, como os *Tupã Kuery* que, quando vêm ao mundo, torna-se impossível ignorar sua chegada, anunciada entre raios e trovões, seguidos da chuva. Daqueles que agem de modo discreto aos que se fazem manifestos (alguns de modo bastante insidioso, como será visto a seguir), somos ‘apresentados’ e inevitavelmente colocados em relação com esses “seres”. Como quando, por exemplo, Ariel, Ralf e eu não conseguimos sair da aldeia de Tamanduá porque “os *Tupã* não deixaram”.

Fiquei ‘presa’ em Tamanduá por aproximadamente uma semana além do tempo previsto para a estada. Chovia muitas vezes por dia, todos os dias, o que tornou a estrada de acesso à aldeia quase intransitável. Apenas o *Jeep* do diretor da escola e uma caminhonete que servia de táxi iam e voltavam *del pueblo* à *Tekoa*, e alguém sempre chegava com a notícia: carro pequeno não passa. Esperava a chuva passar. Assistíamos às notícias dos telejornais que mostravam cidades como Buenos Aires e Possadas atingidas pelas fortes chuvas dos últimos dias, e a previsão do tempo que seguia às imagens dos alagamentos não era animadora. Na casa de Marcela, tal previsão parece ter se tornado uma preocupação devido à minha angustiada presença, sempre nos lembrávamos de “ver o tempo” no jornal da noite. Não que fosse algo imprescindível, pois Elza Ortega, durante o dia, observava o movimento das nuvens, a neblina que cobria o mato, a cor do céu, o vento... Apontava para o horizonte e antecipava as previsões do jornal da noite.

Tentava justificar minha inquietação, falava para Marcela e Elza sobre a necessidade de cumprir os prazos acadêmicos. Era final de fevereiro e faltavam três ou quatro dias para a data de entrega da primeira versão desta dissertação; e o mais preocupante era o fato de que estava em posse de apenas algumas anotações confusas. Não havia programado um campo tão prolongado, tampouco havia pensado em estar em Tamanduá, mas para lá fui levada e, em meio a tantas pessoas das quais a companhia não conseguia abdicar, como e para onde iria me afastar para escrever? Marcela seguidamente perguntava em tom de cobrança se eu não deveria estar escrevendo, respondia que sim, mas naquele momento estava fazendo tranças

nos cabelos das *kunha'i* ou ajudando Elza a fritar o *tipa*⁷⁶. Minhas anfitriãs se mostravam também preocupadas com meus compromissos, porém tratavam de me tranquilizar. Tentavam me fazer compreender que se chovia há dias de modo a impedir nossa partida, era porque *Tupã*, por alguma razão por nós desconhecida, assim desejava. Esse fenômeno, a princípio e para mim meteorológico, não era obra do acaso, dizia Jorgelina (*Kerechu Rete*) que, da cidade, enviava recados através do celular de Marcela. Lembrava que se *Tupã* agia dessa maneira, era por algum bom motivo, deveria me acalmar e que esperar a hora certa de partir, pois “a visita de *Tupã* nunca é por acaso”. Tentava levar a sério o que me diziam, mas os prazos preocupavam. Elza entende do tempo, sabe muito dos *Tupã kuery*, pensava sentada no chão da casa de Marcela enquanto assistia ao telejornal.

Lembrava de Alcides, que, assim como Elza, se entendia com os *Tupã*. Alcides é *Vera*, filho de *Tupã*⁷⁷; se a falta de chuva para suas melancias o preocupava, tratava de conversar com os *Tupã* pedindo para que ela chegasse – contou “que sempre dá certo”, é pedir que a chuva vem. Já Ariel, mantinha as formigas fora de sua roça conversando com elas. Quando está na aldeia, sempre dá uma passada pela roça, dá uma olhada nas plantas e uma conversada com as formigas. Nada como uma boa conversa, seja ela com deuses, formigas ou outros seres. Em frente à enorme TV, observava o fluxo intenso das imagens se sobrepondo e continuava pensando: deixamos que os meteorologistas se ocupem com a previsão do tempo, para a ONU deixamos o problema do aquecimento global, para insetos temos inseticidas e nos mantemos atentos às últimas notícias sobre esses assuntos, afinal, tratam-se de assuntos realmente preocupantes. Meus amigos também se preocupavam com esses assuntos, mas buscavam resolvê-los de outras maneiras, como conversando com os “seres do mato”, do rio, com os deuses... Contudo, contam que está ficando mais difícil “manter o equilíbrio”, é claro, devido à ação do “branco”, e disseram que os deuses estão quase desistindo. Ariel, que vem sonhando com esse acontecimento há algum tempo, contou-me seu sonho. Um caso de notícias dos deuses trazidas pelos *nhee kuery*, mas isso foi algum tempo depois, já em São Miguel.

⁷⁶ Bolo de farinha de trigo que pode ser misturado com farinha de milho e frito. Alimento que, se não se come todos os dias, se come quase todos os dias.

⁷⁷ Posteriormente, abordo essa relação pessoa/nome/divindade.

Estava na casa de Elza Chamorro, que estava na cidade vendendo artesanato. Certa manhã, ao acordar juntei-me a Patrícia e Ariel que conversavam sentados ao lado do “foguinho” que Patrícia havia feito na área em frente à casa. Jéssika brincava ao redor. Depois de algum tempo mateando, Ariel contou sem pressa o que sonhara à noite: olhava em volta e não via nada, o sol não nascia e era sempre noite; “só escuridão!”. Sem o sol “aqueles que andam à noite” pela superfície da terra, os “seres *vai*”, predominariam, o que tornaria a vida na terra impossível⁷⁸. Disse ter seguidamente esse sonho e que acredita estar relacionado com “o fim da vida nessa terra”, aos tempos que os *karai* estão anunciando, tempos que viveremos sem a luz de *Nhamandu*. Conta que tal presságio fora anunciado por mais de um *karai*. Eles receberam dentro do *opy* a notícia de que os deuses estão quase desistindo desse mundo e que ele “já era até para ter acabado”, mas que “em reunião os deuses decidiram mantê-lo por mais algum tempo”. A ênfase atribuída por Ariel ao fato de que tal mensagem fora recebida pelos *karai* dentro do *opy* sugere que essa informação vinda do *yvara rupa* (morada dos deuses) para o *opy* é muito importante e inequívoca. Ralf seguidamente comentava a inexorável chegada do fim dos tempos. Os deuses estão desistindo porque essa terra está ficando repleta de “maldades, imperfeições... nem mato tem mais! aí como ficam os bichinhos?”, então os deuses vão se desgostando. Por lá sempre lembram que “o mato está terminando, por causa do *jurua*”, e com ele a vida nesse mundo.

Não do mesmo modo como uma criança, mas precisava ser “cuidada” e “ensinada” desde coisas tão simples, para elas, como não passar por sobre as pernas esticadas de um homem quando esse está sentado. Na aldeia me acostumava com as pessoas, com as conversas em *guarani*, as risadas, a correria das crianças, o latido dos cães, o barulho do mato e outros sons mais sutis, como o som do crepitar do fogo. O cheiro do mato e da fumaça do *tipa* sendo frito. Outros sabores, do *reviro* com *uru rupi’a xyryry*, do *comanda*⁷⁹ recém colhido na roça da família de Elza, da pitanga madura do costado do mato ainda molhada pelo orvalho da madrugada e, como ia me esquecer, do alimento predileto da estação: as

⁷⁸ Trato desses “seres” a seguir.

⁷⁹ Respectivamente, bolo que pode ser de farinha branca ou de milho, ou ambas misturadas; farofa de farinha, azeite e água com ovo frito e feijão.

melancias. Dessas cheguei a enjoar de tanto que se comeu melancia por lá. As roças de Ariel e de Alcides deram tanta melancia que nem todos os parentes e amigos venceram comer. Não falei que eles sabiam conversar com formigas e com os deuses? E só para não dizer que não falei das cores, lembro das flores dos campos de verão que só perdiam em profusão de cor para as flores mais coloridas ainda das saias das *kunha*⁸⁰. Aprendia algumas palavras em *Mbya*, a caminhar na trilha cuidando as cobras, a lavar roupa e a tomar banho no rio – às vezes ajudava Patrícia a lavar roupas, ela se divertia com meu jeito, ou falta de jeito, para escovar e bater a roupa na pedra –, acostumava, entre outras coisas, a usar o mato como banheiro. Os únicos banheiros da aldeia são o do Posto de Saúde e o da Escola. Durante o último período de campo, em maio de 2011, estavam terminado a construção de, salvo engano, dezoito banheiros. Alguns estavam contentes em ter um banheiro, outros, como Marcelo, riam e afirmavam que o banheiro seria somente para as visitas: “o *Guarani* vai continuar indo no mato mesmo”.

Acompanhei outra questão envolvendo banheiros. Quando cheguei a São Miguel, em outubro (2010), logo fui tomando conhecimento sobre um dos principais problemas que os *Mbya* enfrentavam, entre eles a precária acomodação na cidade. Como já comentei, semanalmente as famílias se revezam em dois grupos que vão para as “ruínas vender artesanato” – e quando falo família aqui, incluo até os gatinhos dos *kyringue*, que são carregados junto. Nos meses em que há mais excursões, (de abril a julho e de outubro a dezembro), como dizem, “a metade da aldeia está na cidade”, e na cidade tem apenas uma casa para abrigar essa metade. Na “casinha”, que os brancos chamam de casa de passagem, “tem vez que chega dormir vinte, trinta pessoas”, fala Julio, que afirmou saber por já ter contado algumas vezes. E na “casinha” não tem banheiro, o que fora construído nunca funcionou⁸¹, a não ser como diminuto dormitório e depósito para guardar o artesanato. O banho é em uma torneira próxima que, com uma mangueira, serve de chuveiro; de resto, tem um matinho atrás da casa. Em conversas e reuniões que os *Mbya* fizeram na aldeia, a grande

⁸⁰ Essa parte foi para um amigo que não me deixa esquecer que antropologia não é feita só de reflexões e espinhos, mas de sons, sabores, cheiros, cores... e muita imaginação.

⁸¹ Devido ao fato de a área se tratar de um sítio arqueológico, as escavações para o sistema de esgoto nunca foram feitas. Explica a diretora do museu que, “pelo certo”, nem os banheiros, tampouco a casa de passagem, poderiam estar nesse local.

preocupação era a falta de espaço para as pessoas se acomodarem na cidade. Precisam de, no mínimo, mais uma casa⁸²; já a questão dos banheiros foi aventada, mas não como prioridade.

Cristino e Professor Mariano insistiam na necessidade de terem na cidade um pequeno *opy'i*, “bem pequeninha mesmo”, insistia Cristino, “para consultar o *karai*”. Para que pudessem tratar daqueles que na cidade adoecem, pois “não tem hora para precisar de *karai*”. Era preciso uma pequena casa de reza, argumentavam que na “casinha”, em meio a tanta gente, não dá para o *karai*, as mães, avós ou “os mais velhos” cuidarem daquele que, por alguma razão, não se sente bem.

Os problemas enfrentados pelos *Mbya* foram levados ao conhecimento do IPHAN e da FUNAI através de cartas, atas de reuniões e outros protocolos no ano anterior (2009). Contam que estão cansados de pedir às instituições para que tomem alguma providência, e que nada foi feito. Cogitou-se então a hipótese de levar a questão ao conhecimento do MPF de Santo Ângelo. A pedido, intermediei o encontro. Várias demandas foram encaminhadas, e o MPF tratou de fazer com que quase todas fossem atendidas, inclusive encaminhou ofício para a FUNAI, que deslocou dois funcionários para verificar a situação da Mata São Lourenço. A Mata São Lourenço é uma das únicas áreas extensas de mata que ainda resiste às lavouras de soja, embora pouco a pouco esteja se transformando. O proprietário está vendendo partes da área que estão sendo desmatadas. Ante a iminência de verem “o mato todo derrubado”, os *Mbya* entendem ser essa a demanda mais urgente. Outra reivindicação diz respeito ao valor pago pelos turistas para a visita ao Sítio Arqueológico, pois parte desse valor arrecadado deveria ser repassado para a aldeia.

A questão do banheiro pareceu ter ‘comovido’ toda a equipe do MPF que, após ter conhecido a “casinha” e o local utilizado para o banho, considerou a questão sanitária uma prioridade – realmente, para quem não está acostumado à vida sem banheiros, impressiona. Houve então um empenho para que as necessidades sanitárias básicas fossem atendidas. Surge a seguir uma preocupação maior para os *Mbya*: caso os banheiros existentes fossem colocados em uso como banheiros, haveria um lugar a menos para as pessoas dormirem; assim, onde iriam guardar o artesanato? A maior preocupação sempre fora a falta de espaço para

⁸² Cogitaram pedir para a FUNAI autorização para usarem uma casa da Fundação construída em um terreno doado pela prefeitura, ao lado da “casinha”. Argumentam que “a casa da FUNAI” está sempre fechada e, com o mato crescido em volta, assim tem sido desde que fora construída. Recordam que “foi usada” umas duas ou três vezes por funcionários que lá estiveram. Ante o desuso da casa, pensavam possível obter autorização para usá-la, “nem que fosse para guardar o artesanato”, mas ideal seria se as famílias pudessem nela se abrigar. O administrador da FUNAI, em reunião com MPF, comprometeu-se de verificar a possibilidade dos *Guarani* “ocuparem esse espaço, como um ponto de venda de artesanato”.

acomodar as famílias; porém, ante os rumos que tomaram suas demandas, passaram a correr o risco de vê-lo, ao contrário do desejado, ainda mais reduzido⁸³.

Apesar de, em reuniões com a o MPF e IPHAN, Cristino ter insistido na necessidade de construir um *opy'i* – “uma casinha pequenininha mesmo, assim... dois por dois [metros], de barro e taquara, em qualquer cantinho...” – caminhava em frente aos “representantes” das instituições demarcando com suas passadas um pequeno quadrado no chão da ampla sala de reuniões do escritório do IPHAN, localizado ao lado das ruínas e do Museu das Missões, a metros de distância de onde desejavam construir o *opy'i* – os representantes lhe explicavam que seu pedido não poderia ser atendido pois, como já referido, trata-se de um sítio arqueológico e, em sítios arqueológicos, não se pode construir. Mesmo uma construção transitória de barro e taquara não é permitida, pois se trata de “um patrimônio da humanidade que deve ser preservado”, insistia a direção do sítio⁸⁴.

Algum tempo depois, em reunião com Patrícia em Porto Alegre, o IPHAN acenou com uma possibilidade que, ao chegar à aldeia, agradou as pessoas que dela tomaram conhecimento. Pretendiam dar início à negociação de uma área de mato próxima ao Sítio, onde se localiza o horto municipal, então estariam os *Guarani* mais próximos do mato, como deve ser. Ouvi sobre o assunto, tanto na aldeia quanto na cidade, argumentavam que o Sítio não é um local apropriado para os indígenas: “no meio da cidade!?”, exclamavam alguns miguelinos em tom de pesar, presumindo o quão inadequada é a cidade para os *Mbya*, e que esses não deveriam estar se sentindo bem em meio à urbanização⁸⁵. Já os *Mbya* gostaram da possibilidade de estarem, mesmo na cidade, mais próximos ao mato e menos expostos ao olhar preconceituoso do branco. Mas, ante a oferta da outra área, receiam “perder a casinha”; o que é bem possível que aconteça, pois, pelo que pude perceber, a estética *guarani* não é bem-vinda por ali, mesmo que escondida lá num cantinho, “nos fundos” do Sítio. O alambrado que circunda o Sítio serve de varal para as roupas coloridas, as crianças andam soltas e descalças pelo pátio, que fica repleto de embalagens de salgadinhos, bolacha

⁸³ Falei com Patrícia durante a última revisão do trabalho (outubro de 2011): os banheiros continuam servindo como dormitórios e para guardar o artesanato.

⁸⁴ O MPF de Santo Ângelo buscou encaminhar as demandas dos *Mbya*, com interesse; além de ir à aldeia, conversar com as pessoas, solicitava material para a leitura, com uma ressalva, feita pelo Procurador: “mas tem que ser coisa que a gente entenda”. Na segunda reunião, realizada na aldeia a pedido dos *Mbya*, ante um impasse com a administração do IPHAN, o Procurador alegou não entender a posição do Instituto, pois havia lido a dissertação de Moraes (2010) encontrada na internet e, pelo o que pode entender, existia uma “política por parte do IPHAN para que os *Mbya-Guarani* se apropriassem do espaço”, o Sítio Arqueológico. Ponderou que a postura que vinha sendo adotada pelo IPHAN na reunião lhe parecia contraditória.

⁸⁵ A “casinha” fica próxima ao centro da pequena cidade, de aproximadamente sete mil e quinhentos habitantes, que se desenvolveu no entorno do sítio arqueológico.

recheada, papéis de bala e outras embalagens que, diferente das cascas de frutas, não se decompõem.

Veremos o que vai acontecer, espero que meus amigos possam em breve habitar um espaço maior na cidade e que possam construir o *opy'i* desejado e que, com um outro lugar para estarem, possam também permanecer na “casinha”. Andando pelas aldeias e acampamentos, e durante o tempo de estágio no CEPI e MPF, pude verificar que as demandas indígenas demoram muito para serem atendidas, então o MPF destaca-se como um dos principais ‘aliados’ dos indígenas. Por se tratar de uma instituição responsável pela fiscalização do cumprimento das leis, dotada de instrumentos capazes de instar outras instituições ou órgão a atuarem nesse cumprimento, o MPF parece ser a instância capaz de fazer andar com mais celeridade a chamada “máquina pública”⁸⁶.

Outra demanda antiga, essa rapidamente atendida depois da intervenção do MPF, foi a possibilidade do *karai* “tratar com cachimbo” aquelas pessoas que se encontram hospitalizadas no Hospital de São Miguel. A primeira reunião com MPF foi em novembro de 2010, e a segunda, na aldeia, foi em janeiro de 2011. Coincidentemente no mesmo dia que voltava para São Miguel, dia 13 de maio de 2011, a Zero Hora, jornal local, noticiava algo “pioneiro” no estado: “Índios têm ala para cura médica e espiritual em São Miguel das Missões. Acordo prevê que pajé e médicos se revezem em hospital no atendimento a membros de aldeia”. A reportagem enfatizou a possibilidade dos *Mbya* serem tratados pelo *karai* com o uso do *petyngua*, mesmo sendo a fumaça algo não permitido em ambientes hospitalares⁸⁷. O diretor da associação hospitalar assegura que, “os índios (...) serão livres para exercer o ritual de cura que aprenderam com os antepassados”. As notícias, tanto da imprensa escrita quanto da televisiva, comemoravam o pioneirismo⁸⁸, e o apresentador do

⁸⁶ Durante o período de estágio CEPI, acompanhei alguns agenciamentos relacionados a ofícios ou notificações encaminhadas pelo MPF. Os “documentos” do Ministério Público costumavam receber uma atenção diferenciada, eram atendidos de pronto, mas nem sempre esse atendimento resultava em efetiva solução para as demandas dos coletivos indígenas, que sempre envolviam outro “órgão responsável”. Como estagiária do NUCIME/MPF, participei de outro modo, não mais “respondendo ao MPF”, mas sendo procurada para ‘responder’ por ele. Recebia ligações de pessoas agitadas que, de diferentes instituições e órgãos públicos, buscavam esclarecer o conteúdo ou o motivo que ensejou o envio do “documento do Ministério Público”. Percebia grande preocupação no sentido de responder ao MPF, porém, com relação ao atendimento das demandas das comunidades, nem tanto.

⁸⁷ Acompanhei, durante o tempo de estágio junto ao MPF, o caso da internação de uma criança no HCPA. A mãe da criança desejava o tratamento de uma *kunhã karai* para sua filha. Ao conversarmos, a mãe e eu, com a médica responsável pela UTI, esta concordou com o procedimento, porém com ressalvas, pois não seria possível fazer uso do cachimbo. Segundo a doutora, brasa e fumaça naquele local seria impensável.

⁸⁸ A “celebração do acordo” firmado pelo cacique e o diretor do hospital foi notícia no telejornal da região, sendo a matéria veiculada no jornal do meio-dia e no da noite.

telejornal explica: “os *Mbya-Guarani* acreditam que, para certos problemas de saúde, devem ser tratados pelo xamã”. Já a imprensa escrita noticia: “o MPF entendeu que, segundo a crença indígena, a medicina do homem branco é insuficiente para livrar os espíritos. (...) A ideia é que, com a união da medicina e da fé, o reestabelecimento do paciente ocorra de forma plena (...)”⁸⁹. Ou seja, inegável avanço em direção ao respeito à diferença, mas *eles* continuam crendo que o pajé pode curar, *nós* sabemos que é a medicina que se encarrega da cura efetiva⁹⁰.

E assim, tanto na aldeia, quanto na cidade, aos poucos ia aprendendo com os *Mbya* algo sobre a vida. Também aos poucos, parece que desaprendia as “coisas do branco”. E frequentemente percebia que me escapavam os parâmetros de meu suposto “lugar” na relação. Em alguns momentos já não sabia mais precisar bem quem eu era, pois, felizmente, não se é “antropóloga” o tempo inteiro e tampouco se é apenas “antropóloga”. O que dizer dos “nativos”, então? ⁹¹ O modo como nos conduzimos e somos levados por entre esse emaranhado de relações que nos sujeitam a tantas intensidades que, às vezes, muito abruptamente nos interpelam, nos faz perder não só a noção de quem somos nessas relações (amiga, antropóloga, confidente, alguém em quem confiam ou de quem desconfiam), mas também a nossa tão cara noção de humanidade. Já não mais encontramos, ao menos não do mesmo modo, tampouco no mesmo ‘lugar,’ as distinções que nos singularizam enquanto humanos. Intencionalidade, reflexividade, agência e/ou consciência, como queiram, tudo o que pensamos nos fazer humanos em relação àqueles que consideramos infra, extra ou não-humanos, lá na *Koenju*, em Salto ou Tamanduá, não é o que faz a diferença, ao menos, não do mesmo modo. Árvores e pedras têm “espírito”, como veremos, e tamanha é a potência desses “seres” que eles podem fazer o bem ou molestar, não só aos *Mbya*, também aos *jurua*, como comentei. E podem adoecer crianças e adultos, dependendo do que esses façam, se portam-se adequadamente ou não. Mas às vezes nem é preciso que as pessoas façam algo inadequado;

⁸⁹ MACHADO, Wagner. Índios têm ala para cura médica e espiritual em São Miguel das missões. Disponível em: <<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsid=a3309590.xml&channel=13&tipo=1§ion=geral>>. Acesso em maio de 2011.

⁹⁰ Temos a natureza e a cultura, eles têm só a cultura. (Viveiros de Castro, 2005)

⁹¹ Como já lembrou Viveiros de Castro (2002b): Ninguém nasce antropólogo, e menos ainda, por curioso que pareça, nativo.

depende apenas do que poderíamos chamar de ‘estado de humor’ da árvore. Se o “espírito está brabo”, por exemplo, pode adoecer, especialmente as “criancinhas”, apenas com um olhar⁹².

Lemos, refletimos e muito nos preparamos para esse encontro com a alteridade, razão de ser da antropologia. Nos preparamos para ‘abdicar’ de nossas categorias e ontologias ou, no mínimo, para problematizá-las. Quantas noites enlevada com as etnografias que lia, aquelas populações inimagináveis de humanos outros. Muitas histórias sobre ameríndios contadas ou, melhor, inventadas pelos antropólogos. Histórias de perda e aquisição de atributos que compõem humanos, uma humanidade ‘flutuante’ que se busca, das mais variadas formas, estabilizar: ontologias variáveis e sobrecodificações (Viveiros de Castro, 2002a; Lima, 2005). Mas, ao nos depararmos com “índios de verdade”, percebemos o quão mais fácil é lidar com diferença quando ela está no papel.

Foi no mês de maio (2011) que estive pela última vez na *Koenju*, onde passei duas semanas hospedada na casa de Elza Chamorro. Durante a primeira semana, Elza estava na Argentina; ao voltar, ficou na aldeia apenas uns dois dias, juntou o artesanato que ficara na aldeia com os que trouxe de *Kunha Piru* e partiu para a cidade. As viagens sempre envolvem gastos e, como costumam fazer, Elza havia comprado artesanato na Argentina (ou *ovaire*, como falam se referindo ao “outro lado”, creio eu, do Rio Uruguai) e precisava revendê-lo no Brasil. O valor pago pelo artesanato em reais supera em muito o valor pago em pesos, o câmbio favorecia tal operação. Aldo estava em Olinda, fora trabalhar nas traduções das filmagens do VNA⁹³. Ficamos na casa Ariel, Patrícia, Jéssika e eu. Patrícia, logo cedo, “subia” para a escola dar aulas, Ariel e eu íamos para casa de sua mãe.

As manhãs passávamos em volta do fogo da outra Elza, a Ortega, que mudou-se com a família de Salto e está morando na casa que fica logo atrás da casa da Chamorro. Ariel e Patrícia estavam construindo sua casa ao lado. Conversávamos e tomávamos muitos mates enquanto Elza ou Maria preparavam um *reviro* ou o *tipa*, que eram acompanhados de café ou

⁹² O que chamo, a princípio, de estado de humor está relacionado ao excesso de raiva que, como a preguiça e o ciúme, pode provocar transformações naqueles que a acumulam ou naqueles que por essas potências são atingidos. Para uma discussão sobre o tema que indica a relação entre o, inicialmente, caracterizado por Heurich (2001) enquanto “estados corporais” e a forma - *ja*, ver também Pradella (2009).

⁹³ Na volta de Olinda, Aldo ficou alguns dias em minha casa em Porto Alegre, depois partiu para a festa de aniversário de sua prima em *Kunha Piru*, Misiones/AR.

chá. Eram manhãs tranquilas e agradáveis, o outono se aproximava e com ele vinha o frio. Depois do café na casinha do fogo, sentávamos ao sol para nos aquecermos e comer laranja ou bergamota, quando tinha. Durante a manhã, Ariel, quando podia, se furtava de conversas sobre os compromissos e eventuais problemas relacionados às atividades de cacique. O tom das conversas era quase sempre muito ameno. Percebia, e Ariel comentava, que andava cansado de tantos compromissos. Já havia conversado com as pessoas, desejava deixar de ser cacique, mas pediram para que continuasse por mais algum tempo.

Há muito vínhamos conversando sobre a sua escolha como cacique e sobre o modo como entendia e exercia essa atribuição. Falou sobre atitudes que era “obrigado” a tomar enquanto cacique, mas com as quais não concordava, como quando tinha que colocar alguém de castigo. Os meninos e os rapazes, quando não se portavam adequadamente, como na vez que quebraram as vidraças da escola, devem ser castigados pelo cacique. E o castigo varia, o mais frequente era roçar o pátio ou capinar o dia todo no sol, e sem poder tomar água, um *ava* fica cuidando para que ninguém desse água àquele que está sendo castigado. A possibilidade de o cacique vir a castigar alguém por eventual comportamento inadequado ensejava brincadeiras ou, talvez, ameaças. Ariel provocava risos quando ameaçava castigar alguém da família ou algum amigo. Não escapei das brincadeiras, sempre lembrava de suas roupas sujas que eu deveria lavar. Também não era de seu agrado se envolver em questões relacionadas a comportamentos de homens ou mulheres tidos como inadequados. O procuravam para interceder junto aos casais quando alguma desavença entre os cônjuges se instaurava, e Ariel evitava esses assuntos por entender que “as pessoas precisam saber o que estão fazendo, e tudo que não envolve a aldeia, pode ser resolvido em família”. Mas as pessoas esperam que cumpra a sua função de cacique, o que faz com que tenha que intervir em certas ocasiões, querendo ou não.

Queixava-se do tempo que dedicava às questões que envolviam a aldeia, tempo que poderia estar ocupado por outras atividades que poderiam resultar em mais benefícios para os *Mbya*, como a realização de vídeos, documentários, filmes e palestras. Refletia que esse “trabalho” não só faria com que os brancos conhecessem e respeitassem os *Guarani* como, através das filmagens, o conhecimento e a “fala dos velhos” poderia circular pelas aldeias. Ser cacique o mantém bastante envolvido não só com os acontecimentos da aldeia, mas em relações externas, como com a FUNAI, SESAI, IPHAN, Prefeitura, ONGS, pesquisadores... Estava envolvido em tantas atividades e compromissos que não tinha mais tempo para cuidar

de si, da sua família e de sua roça, fato que lamentava. Desde a minha chegada à aldeia, em outubro (2010), ouço meu amigo falando em “largar”, só permaneceria como cacique até setembro do ano seguinte, avisava a todos. O assunto foi levado a algumas reuniões que costumavam acontecer quinzenalmente aos domingos de manhã, “a maioria das pessoas” não quer que Ariel deixe de ser cacique. Setembro passou e ele “não largou”, “não deixam”.

O tempo se passava e as relações com algumas pessoas se estreitavam. Sempre me inquietou o fato de “os *Guarani*”, em regra, não se interessarem muito em ler as etnografias que são produzidas. Não raras foram as vezes que vi algum trabalho, que seu autor preocupou-se em levar para a aldeia, caído aos pedaços pelos cantos, provavelmente jamais lido. Não porque não saibam ler, quase todos os homens e algumas mulheres que conheci sabem ler e escrever em *Mbya*, espanhol e português, sendo que são em sua grande maioria autodidatas. Se não leem é por outros motivos, interesses outros. Entretanto, se no trabalho existirem fotos, essas não passam despercebidas. Fotos e vídeos nunca passam despercebidos como os textos, ao contrário, quando descobertas por alguns, as imagens, em pouco tempo, reúnem audiência considerável e muito atenta.

Percebi entre aqueles com quem convivia certo desconforto e alguma insegurança com relação ao que eu falaria no trabalho. Estava há meses morando nas casas das Elzas, tomávamos mate, comíamos, dormíamos e amanhecíamos sempre juntos. Ficávamos tão juntos que deu até para Patrícia e eu nos desentendermos, passarmos um tempo ‘de mal’, para depois voltarmos, aos poucos, a nos falar e ficarmos novamente ‘de bem’⁹⁴. Elza e eu rimos e choramos juntas e, assim como com Jéssica, também dormíamos muitas noites juntas. Maria preparava as refeições que compartilhávamos e me fazia companhia a qualquer hora do dia. Com Aldo e Ralf passavam-se tardes inteiras de conversa, sem que ao menos percebêssemos. Todos, sempre muito juntos. Estranhava a possibilidade de escrever sobre a vida de pessoas tão próximas a mim, e pensava: o que eu gostaria que falassem sobre meus pais, irmãos e amigos? Eu desconfiaria, e muito, de uma pessoa que viesse viver comigo e que estivesse

⁹⁴ Com Ariel também aconteceu algo semelhante, porém por motivos outros. Lembro que certa ocasião, quando ainda estava na Tatu, não suportando mais o ‘ataque’ das pulgas, após a adoção de algumas medidas ineficazes, comunico o cacique que iria usar veneno, atitude contra a qual Ariel se insurge. Afirma que elas só estão “atacando” porque estou nervosa com elas e que, quanto mais eu me agitasse, mais assediada seria. Sugere que eu converse com elas, as pulgas. Argumento que, além de não saber conversar com pulgas, não estava me sentindo bem. Devido a muitas picadas, estava com febre. Ante a intransigência do cacique já aborrecido, alego que não tenho como permanecer ali e arremato: ou eu ou elas. Ariel então levanta as sobrancelhas, inclina a cabeça para o lado e sai sem pronunciar uma palavra, ficamos alguns dias sem nos falar. Conto tais particularidades, por assim dizer, por acreditar que esses acontecimentos possam sugerir algo a respeito do que é ser antropólogo, nativo e, talvez, *xéiru*.

escrevendo não sobre mundos, modos de se inventá-lo e de inventar a si próprio, sobre ontologias, epistemologias ou algo do gênero, mas escrevendo sobre as nossas, sobre a minha vida. Estranhei o comportamento de Ariel, pareceu-me que, quando éramos ‘apenas amigos’ (isso antes de eu ir para São Miguel fazer campo), ele se sentia, digamos assim, mais à vontade em nossas conversas. Talvez estivesse mais cauteloso em sua fala depois de termos nos tornado “antropólogo” e “nativo”.

Perturbador era o fato de as pessoas não saberem o que eu estava a escrever a partir do que vivenciava com elas, e perturbador era não saber se o que escrevia lhes fazia algum sentido. Pior, ficava elucubrando o que poderiam estar elas imaginando sobre o que eu me punha a escrever em meu trabalho. Sei que exagero, mas é para provocar um pouco o pensamento: estamos falando de pessoas, mesmo que elas venham a se tornar “índios de papel”. As pessoas da família de Ariel e Patrícia, assim como Júlio e Alcides, pareciam confiar em mim, como não poderia deixar de ser depois de vivermos por algum tempo tão juntos. Talvez por não ser *Mbya*, em certas ocasiões, até em ‘conselheira’ para assuntos muito íntimos fui transformada. Não foram raras as vezes que alguém me solicitava sigilo antes de comentar algum acontecimento, geralmente em casos de desavenças familiares ou de alguma “fofoca” sobre alguém conhecido. Sentia que, ao mesmo tempo que desejavam conversar sobre algum tema, digamos assim, ‘mais delicado’, pairava o receio sobre a manutenção do sigilo necessário. Compreendi que recebiam ver ‘publicizado’ algum episódio ou intimidade familiar que não deveria sê-lo. Diante dessa desconfiança que sentia pairar sobre meu trabalho, resolvi então explicar que não tinha a intenção de escrever a respeito de certas particularidades, tampouco acontecimentos familiares que não desejasse, e que ficaria bem mais tranquila se pudesse ler o que escrevia para cada uma das pessoas com as quais convivi. Percebi que após essas explicações e a combinação de antes de aprontar o trabalho lê-lo para as pessoas, foram se propiciando relações, por assim dizer, mais tranquilas. Pareceu-me então que o que eualaria ou não para outras pessoas, fossem elas *jurua* ou *Mbya*, deixou de ser, em certa medida, uma preocupação para aquelas pessoas com as quais convivia, e principalmente para mim. Foi uma combinação tranquilizadora também por que, desse modo, poderia saber se o que estava escrevendo fazia algum sentido para as pessoas das quais falava. Entretanto, da leitura, restou a sensação de que, se fazia algum sentido minhas palavras, esse sentido não era o mesmo para mim e meus amigos. Mas, como deve ser, sempre surgem outros problemas e muitas dúvidas.

No início fiquei preocupada com o resultado desse ‘pacto de leitura’. Quão diferente seria a experiência de estar em frente às pessoas lendo o que escrevi. Essas conversas seriam experiências que resultariam em percepções distintas das que decorrem do estar junto no rio, nos pátios, nos quartos e nas fogueiras das casas. De qualquer modo, o que aprendia nos pátios, nas fogueiras, já estava ali (ou aqui) e permaneceria. Boa parte da primeira escrita permaneceu, pelo menos tentei mantê-la para que todo o ‘processo de aprendizado’ não desaparecesse, mas muita coisa mudou depois das leituras. Mais uma vez fui surpreendida, enquanto tentava me acostumar com a ideia de usar o computador em frente às pessoas e, a pedidos, anotar o que era falado (e não se tratava de uma discreta caderneta, mas de um computador⁹⁵); essas pessoas, ao contrário do que se pode imaginar, se relacionavam com muita desenvoltura com o equipamento. Talvez a proximidade com esse ‘aparato tecnológico’ esteja relacionada à frequência com que Ariel e os pesquisadores disponibilizam seus *notebooks*, que, cheios de imagens da aldeia ou de parentes distantes, capturam a atenção de todos aqueles que passam por perto⁹⁶. Então, o que para mim seria uma experiência singular, àquelas pessoas parecia não causar estranheza. Resolvi experimentar, acreditava que o fato de meus ‘anfitriões’ saberem o que estava a escrever me deixaria mais tranquila. De fato, tal maneira de compor o trabalho, em certa medida, aplacou minhas preocupações e, creio, as de meus amigos também. Se tal experimento é bom ou não para os propósitos antropológicos, não sei dizer, porém penso que “levar a sério” o que o “nativo” está a nos mostrar implica nessa atenção ao que iremos escrever⁹⁷.

A leitura do texto e as longas conversas por ela desencadeadas estavam vinculadas a certos agenciamentos. Tentava perceber se a tarde era propícia ou não para a leitura, ficava

⁹⁵ Comento a seguir o pedido de Ralf para que eu não perdesse as palavras que iria me dizer; como não me dispus a gravá-las, pediu-me para que eu as anotasse no computador. Algum tempo depois, com as leituras, o equipamento foi se integrando ao grupo quando sentávamos para conversar ao redor do fogo. Às vezes sentiam sua falta e solicitavam sua presença.

⁹⁶ E ‘íntima’ é a relação com câmeras fotográficas e filmadoras. Com meu *notebook*, mesmo correndo o risco de parecer sovina (como devo ter parecido), precisei regular um pouco o uso, tratava-se de “um equipamento de trabalho”. Mas protestava em vão. As crianças jogaram paciência e os rapazes assistiram a filmes, passaram músicas de um celular para outro e produziram pequenos filmes com fotos que baixavam de celulares, e não esqueciam de colocar uma boa trilha sonora em suas produções. Muitas vezes, o computador era levado ao entardecer com todas minhas anotações para só retornar no outro dia. Assim, não podia deixar de pensar no risco de perdê-las.

⁹⁷ Depois de todo o processo de escritas, reescritas, leituras e releituras, guardo ainda a impressão de que a presença do computador causa menos estranheza do que o papel e a caneta, talvez por esses invocarem certa formalidade e remeterem a ideia de um registro, por assim dizer, mais ‘sólido’. As palavras no papel parecem ser diferentes daquelas que estão na tela do computador, mesmo que depois se transfiram para o papel.

atenta à disposição dos amigos e aos acontecimentos⁹⁸. Certos dias esse tipo de atividade se tornava impossível, ou porque ninguém parecia disposto a ouvir, ou porque alguém chegava de viagem com muitas histórias para contar, para meu desgosto, em *Mbya*. Ficava atenta à conversa e tentava juntar as palavras que compreendia; e, de quando em vez, alguém me ajudava com explicações sobre o que estava sendo falado.

Certos dias chegavam “visitas”, pelo que pude notar menos eventuais que em outras aldeias, mas como não permaneci tanto tempo em nenhuma outra aldeia, não posso afirmar que a *Koenju* seja uma das mais frequentadas pelos *jurua*, certo é que estão sempre por lá. A existência do Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo, o turismo e a venda de artesanato que leva os *Mbya* semanalmente à cidade faz com que a relação entre indígenas e não indígenas se estreite, despertando algum interesse pela aldeia. Mas, pelo que pude verificar junto aos não indígenas amigos e conhecidos da cidade de São Miguel, poucas são as pessoas que conhecem a aldeia. Aparecem por lá turistas e pessoas que, de algum modo, encontram-se envolvidas com os indígenas, como agentes públicos da prefeitura, Emater e SESAI. Algumas pessoas do assentamento ao lado também costumam visitar a aldeia, outras vinham vender ovos, laranja, galinha, bolo e pão.

Precisava, então, perceber o dia, a existência ou não das condições necessárias para a ocorrência da leitura. Tentava, de algum modo, colaborar com o destino, fazia fogo, mate e arrumava a casa (a Tatu) para receber os conhecidos e os amigos, e esperar os acontecimentos do dia. Parte do último período que estive em campo foi assim. E nesse período, Júlio foi minha outra companhia quase diária. Sentávamos na Tatu para matear, conversar, nos aconselhamos e, em algumas tardes, para ler o trabalho. Outras pessoas se juntavam a nós e, eventualmente, acompanhavam a leitura e as conversas⁹⁹. No caso de algumas pessoas, as quais me referia no trabalho e que não costumavam frequentar a Tatu (como Marcelo e Professor Mariano), Ralf e eu íamos até as suas casas. Sentados nos pátios, eu lia o que escrevia e conversávamos enquanto algum “bichinho” era esculpido. Ralf acompanhava atentamente o que era lido e solicitava pausas quando achava conveniente. Muitas vezes era

⁹⁸ As ‘sessões de leitura’ nunca foram frequentadas como as sessões de vídeo, obviamente.

⁹⁹ Durante esse período, passei, novamente, a conviver mais com os homens, já que as mulheres não pareciam dispostas a ouvir meus escritos, sempre me sugerindo que deveria lê-los para Ralf ou Ariel; este, ao contrário do primeiro, nunca estava disposto a me ouvir quando eu solicitava a sua escuta, dizendo que não precisava ler e que confiava em mim. E eu, inutilmente, insistia: “mas não é uma questão de confiança”. Prometia, então, que algum dia leria.

preciso parar para que pudessem comentar, em *Mbya*, algo do que estava sendo lido. Algumas vezes contavam sobre o que comentavam, outras não.

A combinação sobre a leitura do texto e parte das reflexões que acabo de trazer aconteceram depois dos dois primeiros períodos de campo. Então, parte do texto que segue precede às leituras e foi escrito a partir do que experienciei durante o período que me encontrava, como desejavam, apenas “visitando amigos” pelos pátios das casas. Outras partes foram sendo escritas durante e após essas leituras. E o que ouvi de alguns misturou-se com o que escrevi e com a fala de outros.

2 HA'ERAMI RA'EMA JAEKO¹⁰⁰

*Os Tupã são assim: eles não vêm só para trazer chuva, vêm também para nos proteger.
Eles não caminham em vão. Pois nós não vemos os seres que nos fazem mal.
Somente eles podem ver... os seres que nos fazem mal.¹⁰¹*

As duas descrições que seguem condensam semanas de conversas com muitas pessoas e poucas têm seu nome referido no texto, como tem sido até aqui. Porém, penso que aqueles com as quais estive nos últimos tempos, dos modos mais singulares, propiciaram a perspectiva que se revela na escrita, então, de uma maneira ou de outra, essas pessoas estão no texto. Em todo o texto ‘camadas’ sucessivas de escrita e, com elas, tempos distintos, se sobrepõem. O que já sabia sobre os *nhee* e os *mbogua* vinha à mente enquanto ouvia falar deles, o que li e ouvia era instantaneamente relacionado. E em todo texto, pessoas e falas vão se misturando, o que ‘já sabia’, com o que aprendia, a primeira escrita, a segunda, a outra depois da leitura, outras tantas releituras.

A descrição que segue trata-se de uma conversa com Marcelo sobre sonhos, no mês de novembro (2010); a seguinte traz uma conversa com Ralf, em fevereiro de (2011). Acontece que, ao decidirmos pela leitura do texto juntos (em maio 2011), este nunca ficava pronto; cada vez que lia, reescrevia e voltava a ler, alguém lembrava algo a mais que não fora dito e que deveria ser contado. Atendia aos pedidos e o texto novamente se perdia, ficava confuso e muito repetitivo. O mesmo assunto era rememorado e complementado em diferentes conversas, e sempre de um jeito diferente. Poderia ter optado por selecionar os temas, assuntos e falas e tratá-los de um modo um pouco mais sistematizado. Tentei assim proceder e, depois de quase tudo escrito, iniciei esse processo de limpeza e organização do texto para deixá-lo mais próximo do que se espera de uma razoável descrição etnográfica. Estava em meio a um processo de fragmentação da escrita quando a leitura do livro de Favret-Saada

¹⁰⁰ O título deste trabalho surgiu de uma brincadeira com Ralf. Ele falava muito de seres *vaikue* e eu sempre me impressionava com a potência desses seres. Certa vez, após discorrer sobre os agenciamentos possíveis de serem desencadeados por esses espíritos, Ralf pronunciou essa expressão. Perguntei-lhe o que havia falado, disse que seria algo como: “a vida é assim mesmo”. E toda vez que algo perturbador ou indesejado acontecia ou que alguma história desconcertante era contada, lamentávamos em coro: *ha'erami ra'ema jaeko*. E ele ria do meu jeito de falar. Passado algum tempo, Ralf traduz essa expressão de outra maneira, dizendo ser a mais adequada: “vamos levando a vida desse jeito”. Já Ariel, buscando ser mais preciso, diz ser: “é assim que temos que viver”.

¹⁰¹ Solano, sentado em silêncio em meio a uma ventania que prenuncia a chegada dos *Tupã*. (Bicicletas de Nhanderu, 2011).

(1977) e conversas com meu orientador na tentativa de organizar assuntos e capítulos estancaram esse processo. Penso ter encontrado no trabalho da autora base, além da etnográfica, para a manutenção do texto assim como ele está, na esperança de que o modo como ele foi sendo concebido não reste apagado, uma vez que a autora me fez atentar para a importância de conservar na escrita o processo etnográfico, por mais tortuoso e confuso que possa o mesmo ter sido.

Então, como ia dizendo, de início pretendia apenas descrever o que Marcelo me falava; mas, em função do método adotado – a leitura das palavras de Marcelo para ele mesmo e para os outros –, o modo como se deu a escrita acabou por misturar as palavras de Marcelo com as de Elza, Ralf, Leo, Ariel, Alcides, Patrícia, Maria, Gustavo, Marcela, Jorgelina, Júlio, Professor Mariano, Nicanor, Raimundo, Cristino... com maior ou menor intensidade no texto. Alguns, como mencionei, aparecem referidos, outros não; mas foi do estar com essas pessoas, de ouvir suas palavras e da vontade de aprender sobre seu mundo é que restou esse trabalho. Camadas, falas e experiências de tempos distintos se sobrepondo, se misturando, então, a história de Marcelo tornou-se ‘apenas’ pré ou pretexto.

Foi em um final de tarde acinzentado e chuvoso de um sábado qualquer de novembro que recebi na Tatu a visita da Marcelo. *Vera Miri* chegou junto com os *Tupã ray kuery* (“ajudantes”, “filhos” ou *xondaro* de *Tupã*). Em São Miguel, as corriqueiras chuvaradas da época chegam acompanhadas de nuvens pesadas e revoltosas, muitos raios e trovões. Como certa vez explicou Maria, “os deuses jogavam peteca”, e os raios, esses são resultado do instante que a peteca bate na mão dos *Tupã ray kuery*¹⁰², “por isso que brilha de um lado para o outro, não é porque vai chover”. Talvez por se tratar o pampa gaúcho de uma região bastante plana, de onde se avista um horizonte distante, a paisagem se torne tão ameaçadora

¹⁰² No caso das divindades, ao mesmo tempo em que se referem ao coletivo (*Tupã ray kuery*), “filhos”, “ajudantes” ou *xondaros* de *Tupã* ou de *Jakaira*, de *Nhamandu*, de *Karai* e de *Nhanderu*, também referem-se e os concebem enquanto a própria divindade. Penso então ser esse um dos motivos que faz com que as falas, ao se referirem a uma das divindades ou ao seu *kuery*, passem do plural para o singular, e vice-versa. A partir do que me foi possível compreender, entendo que, quando falam dos *nhee kuery* (coletivo de “espíritos” enviados pelos deuses) ou *Nhanderu kuery* (coletivo de *nhee* enviados pelos deuses), estão se referindo tanto aos espíritos enviados quanto à própria divindade.

com a chegada das chuvas¹⁰³. Essas quase sempre com feições de tempestade e acompanhadas de ventanias. *Yvytu rema*, sempre diziam.

E por lá “caem muitos raios”, esse é um tema bastante comentado. Pensava sobre os motivos que levam *Tupã* a enviar tantos “ajudantes” à região, assunto com Ralf: “é porque [na aldeia] tem muita gente, muitos *nhee* e muitos seres imperfeitos... maldades que nós não vemos; onde tem muita gente, tem muitos seres que querem vir em cima dos nossos espíritos...”. Para de falar, pensa mais um pouco e complementa: “aqui é muito plano¹⁰⁴, muitas doenças podem vir... por isso tem que purificar...”. E, pausadamente como de costume quando se fala sobre esses assuntos, lembra que “a chuva purifica muito”. Mas não são apenas os *Tupã* que realizam limpeza de modo a afastar “seres” indesejáveis dispersando-os; “*Jakaira* não se vê”, o deus da fumaça, não é ruidoso, tampouco fulgurante como *Tupã*, é sutil, mas “ele está dentro de casa com seus cachimbos”¹⁰⁵. Explica que “*Jakaira ray kuery* purifica de outro jeito, mais em cima”, e mostra com as mãos o espaço sobre nossas cabeças. “O que se vê mais são os trabalhos de *Tupã*; os *Tupã* são mais violentos”. Lembra então os distintos comportamentos das pessoas cujos *nhee* são enviados por *Tupã* e *Karai*, isso para explicar como agem os *nhee kuery* relacionados a cada um dos coletivos.

“Falam mais alto os *Vera*, os *Karai* são mais quietos.” Assim como o *nhee kuery*, “ajudantes” ou “filhos” das divindades, carregam consigo as potências das mesmas, singularizando desse modo cada um dos coletivos divinais, também os *Mbya* carregam as potências do “pai de seu *nhee*”. Aqueles que “seu espírito” fora enviado por *Tupã Ru Ete*, os homens de nome *Vera* ou *Tupã*, esses serão tumultuosos, agitados e barulhentos como as tempestades com seus relâmpagos e trovões, como os *Tupã ray kuery*. Diferente dos “filhos” de *Karai*, a divindade responsável pela harmonia do cosmos *Mbya*. “Se não fosse *Karai Ru Ete*, tudo seria perturbante... até o barulho de silêncio seria perturbador; não seria tão tranquilo nessa terra se não fosse o *Karai*”. A família sempre comenta a quietude de Leo (*Karai Mibi*), comportamento típico de um *Karai*, calmo, reflexivo e silencioso. E, voltando aos relâmpagos, Ralf pondera que na aldeia “não tem muitas árvores para proteger as pessoas”, e complementa pensativo: “tem cuidar das arvores, da natureza...”. Não são apenas

¹⁰³ Região do planalto rio-grandense de campos em relevo de planície, cochilas, onde as áreas de mato remanescente surgem como ‘ilhas’ em meio às lavouras de soja.

¹⁰⁴ Referindo-se ao relevo e apontando, com o braço esticado, o horizonte.

¹⁰⁵ Como referido em nota anterior, em todo o texto, quando se fala dos “seres” ou “espíritos” e, principalmente, das divindades, as frases oscilam entre o singular e o plural, o que, nesse caso, opto por deixar, mesmo parecendo se tratar de uma inadequação gramatical, pois, ao que parece, pode se tratar de uma transição do um ao coletivo.

os raios que limpam, a chuva limpa também, “*Tupã* é água que leva os espíritos daqueles que já morreram”.

Antes de voltar ao sábado chuvoso e à visita de Marcelo, abro mais um parêntese para pensar sobre a questão da composição das pessoas *Mbya* e a relação que existe entre nomes, divindades e suas potências.

As pessoas de São Miguel vão muito para *Kunha Piru* na Argentina visitar os familiares, também para “falar com o *karai*”; sempre me contavam que “lá tem um *karai* muito bom”. Elza Chamorro, que tem sua mãe, irmãos e outros muitos parentes morando em *Kunha Piru*, costuma ir com frequência para lá. Conta Patrícia que o *karai* de lá “tira pedras”. Em meio a conversa, um tanto quanto distraída, perguntei: da vesícula? Quem estava por perto riu, então dei por conta que não se tratavam de pedras na vesícula, tampouco nos rins. Patrícia, rindo e balançando com a cabeça, diz se tratarem de outras pedras: “pedras mandadas”¹⁰⁶.

Quando voltei para a aldeia, em janeiro de 2011, meu amigo Aldo (*Kuaray*) estava muito contente; o comentado *karai* de *Kunha Piru* lhe falara seu “segundo nome”, *Mirĩ*. Tal ‘descoberta’ tinha sido muito importante, pois pôde entender um pouco mais os motivos que o levavam a ter alguns sentimentos, como o medo, e a se portar de certa maneira que não achava adequada. Ao ouvi-lo, fui compreendendo o acontecimento: saber o segundo nome foi uma revelação do que Aldo sempre fora, mas não compreendia o porquê de ser assim, desejava ser diferente, mas depois de ter seu nome revelado (ou atualizado) pelo *karai*, pareceu estar mais satisfeito com seus ‘atributos’ de pessoa, que são os mesmos do pai de seu *nhee*, também mais condescendente com os aspectos indesejados que relacionou ao seu segundo nome.

“É o próprio pai do *nhee* que fala para o *karai* o nome da pessoa”, mas isso não quer dizer que não sejam seus “ajudantes”, o que, nesse caso, dá no mesmo. Diferente do nome em português, esse não pode ser mudado, salvo exceções, como no caso de “doença grave”, que pode ser decorrente de um ‘equivoco’ do *karai* que primeiro “escutou” o nome da pessoa¹⁰⁷. E

¹⁰⁶ Falo a seguir sobre um caso de pedra mandada pelos *itaja*.

¹⁰⁷ Quando estive na Aldeia de Mbiguaçú, no verão de 2008, acompanhei uma troca de nome. Só entendi um pouco o que estava se passando porque Seu Alcindo, o *karai*, explicou antes de começar a cerimônia o que iria

pode acontecer que precise ser o *nhee* enviado por dois deuses, *Nhamandu* e de *Jakaira Ru Ete*, por exemplo, aí a pessoa trará em seu nome essa duplicidade ou, melhor, essa multiplicidade. E assim vai se compondo e se singularizando a pessoa *Guarani*, de porções de deuses. Mas, além de saber ser enviado de *Tupã*, tem que se saber ainda “o segundo nome”, o que é muito importante, pois *Vera Miri* é bem diferente de *Vera Txiunu*. Algumas pessoas só conhecerão seu segundo nome já adultas, outras já sabem desde criança, e, pelo modo como falam, parecem ostentar seus nomes com orgulho. Ser *Kerechu* é muito diferente de ser *Kerechu Rete*. “*Rete*, isso é forte”, acentua na pessoa as características ou potências do “pai do seu espírito”. E assim vai se compondo uma ‘genealogia’, a partir do “pai do *nhee*”, ou uma família formada pela alma (Lima, 2005). Mas potências outras vão se agregando para fazer-se uma pessoa, e, pelo que entendi, em alguns casos de formas muito arbitrárias, inesperadas e indesejadas; em outros casos desejadas, como veremos adiante.

Aqui me parece existir uma diferença boa para se pensar. Os *Mbya* há muito circulam por um amplo território ao sul do Continente Sul-Americano. Um espaço territorial que tiveram de ‘compartilhar’ com os não indígenas, que hoje lhes exigem documentos para que possam ocupar e se deslocar por esse seu território. O território existencial *Mbya* se impõe burlando as fronteiras nacionais que tentam fragmentá-lo, só que está cada dia mais difícil “caminhar” nele, pois agora “tem que ter identidade, mostrar nas fronteiras dos países” (Ferreira, Finokiet, Ortega, 2010). O mesmo acontece quando é necessário atendimento hospitalar, “não se deixa de atender, mas tem que ter documentos”, explicou Vita, a enfermeira da aldeia, que orienta e auxilia na obtenção dos mesmos.

Em Porto Mauá/RS, nos preparávamos para fazer a travessia Brasil/Argentina. Léo, Ariel, Patrícia, Jéssica e eu, sentados dentro do carro com nossas identidades e mais uma papelada exigida em mãos, esperávamos tensos a chegada do funcionário da alfândega e comentávamos o quão desagradável era a espera pela fiscalização. Foi quando Patrícia, olhando a certidão de nascimento de Jéssica, comentou que a *kunha’i* está registrada como filha de Elza e, como sabemos, sem autorização expressa por escrito dos pais, menor não pode passar a fronteira. Foi o que aconteceu: o funcionário da alfândega solicitou que Patrícia o acompanhasse, pois teria que levar o caso ao conhecimento da Polícia Federal. Acompanhei Patrícia, que me pedia para ajudá-la com o policial, que, por sinal, fora bastante ríspido conosco. Tentávamos argumentar que os *Mbya* costumam ir e vir com as crianças, netos,

acontecer: uma *kunhã* andava há muito doente, acontecimento que Seu Alcindo relacionou ao fato de ter sido revelado à mulher o “nome errado”; para curá-la, fazia naquela noite a troca de seu nome.

sobrinhos ou parentes. Patrícia falou que Elza nos esperava na Argentina – Elza havia ficado em São Miguel, mas, nessas horas, “vale tudo”. O policial parecia irredutível aos nossos argumentos quando, de longe, outro funcionário da alfândega ouviu a conversa e se aproximou, pedindo desculpas ao policial por estar intervindo e dizendo: “não quero dizer nada, mas de cinquenta *Guarani* que passa por aqui, dois têm documento...”. Ao que o policial respondeu veementemente: “mas isso tá errado. Não pode!”. Precipito-me: “mas o senhor vai querer acertar isso logo agora, com a gente?”. Ele pareceu não ter gostado nem um pouco do comentário, nos calamos todos. Argumento algo sobre o “sistema Guarani”, sobre “direitos indígenas”, dada a tensão do momento não recordo ao certo o que falei, então o policial pensa mais um pouco e, contrariado, nos manda passar afirmando que o que ocorrera ali nunca existiu.

Já na balsa, enquanto atravessávamos o caudaloso Rio Uruguai, um pouco mais aliviados, Ariel contava que “pior é no Brasil”, comparando com a aduana argentina que ainda tínhamos que atravessar. Patrícia acha melhor que, “do outro lado”, ela e Jéssica passem a pé. Contam que nunca tinha enfrentado uma situação similar, e que foi o fato de estarem no carro o que chamou a atenção do funcionário, quando passam as famílias com muitas crianças e carregando as pilhas de *ajaka* (cesto), quase nunca são interpelados nas aduanas, mas tudo depende da sorte do caminhante.

Penso, então, em *nossa* identidade carregada nas Carteiras de Identidade, onde tão ou mais importante que os nossos nomes são os números, “dados” a princípio inalteráveis, salvo algumas raras exceções; assim como os nomes *Mbya* não mudam, exceto em casos como o de doença. Mas nas identidades que fazem, como referi, os *Mbya* mudam não só o nome em português ou espanhol, mudam datas e locais de nascimento e mudam a filiação também. Às vezes têm mais de um documento que podem conter dados muito díspares. De algum modo, precisam lidar com o que chamam de “coisa de branco”. E esses acontecimentos me remetem a outra questão: enquanto para *nós* aqueles que já morreram são fontes de identidades, pois carregamos o nome de pais e avós, bisavós e assim por gerações, lançando mão inclusive de artifícios como Neto, Filho ou Júnior, guardando-se, desse modo, uma continuidade com aqueles que um dia estiveram vivos e que agora são mortos, os *Guarani* têm seus nomes revelados por deuses, enquanto potências que compõem a pessoa, uma continuidade não entre mortos e vivos, mas entre pessoas e deuses (Viveiros de Castro, 2002).

A chuva que durou o dia todo não impediu que eu recebesse muitas ‘visitas’. Ariel e Patrícia estavam viajando, tinham ido para “o encontro de São Gabriel”,¹⁰⁸ e, como costumeiramente acontecia quando meus ‘anfitriões’ viajavam, o fluxo de pessoas na Tatu se intensificava. Quando a chuva dava uma estiada, elas aproveitavam e, se esgueirando por entre as poças d’água, as *kunhague* (mulheres), segurando as saias e acompanhadas de muitos *kerÿngue* (crianças), iam chegando. Rindo e conversando quase só em *mbya*, as visitas se revezavam sobre duas cadeiras, alguns troncos cortados de modo a servir de banco e sobre ‘minha cama’. As crianças, como sempre, se espalhavam pela casa.

Os assuntos eram variados, entre outros, naquela tarde se falou sobre a “primeira reunião com o procurador”¹⁰⁹ e a expectativa de terem suas demandas atendidas; também sobre o “encontro em São Gabriel”, as pessoas que foram e as que ficaram, algumas com vontade de ir. Além dos *ava* envolvidos com as questões políticas, uma outra política mobilizava as *kunhataïgue* (moças) e os *kunumigue* (rapazes), o *omenda*. Falavam, entre risos abafados pelas mãos, sobre ‘namoros’ e ‘casamentos’: *nenhemboki* chamam o período das primeiras aproximações, olhares e conversas, me explicam que é quando o *ava* e a *kunha* “já estão se conhecendo”; se, ao se conhecerem, um se agrada do outro, então se parte para a etapa do *nhangareko*, que é “quando está agradando o *hatyu* (sogro), trazendo lenha, alimentos...”; se tudo correr bem, se chega ao *omenda*, que é “quando já está morando junto”. “Seria o casamento para o *jurua*”, me esclarecem.

Falávamos também de viagens para outras aldeias. Algumas eram contadas, outras planejadas, quase sempre para visitar os parentes, em especial os avós, ou para “falar com *karai*”. *Kunha Piru*, na Argentina, era a aldeia mais comentada e, pelo visto, a mais frequentada pelos moradores de São Miguel, seguida do Cantagalo (*Tekoa Jaty’ity*), da aldeia da Lomba do Pinheiro (*Tekoa Anhentegua*), esta localizada no Município de Porto Alegre, aquela na divisa entre os municípios de Porto Alegre e Viamão. A aldeia ou acampamento do Petim, em Guaíba/RS, também é um local que costumam visitar, algumas famílias têm parentes morando nessa aldeia. Alguns deslocamentos se dão em direção às aldeias

¹⁰⁸ Entre os dias 4 e 7 de fevereiro de 2011, ocorreu o Encontro Guarani em memória ao Sepé Tiaraju, na cidade de São Gabriel, promovido pelo CIMI (Conselho Missionário Indigenista). Em torno de oito pessoas da aldeia foram participar do evento, a maioria rapazes.

¹⁰⁹ Sobre a qual comentei anteriormente.

localizadas no estado de São Paulo, uma das comentadas é a *Tekoa Pundoty*. A família de seu Bonifácio, pai de Elza Chamorro, avô de Aldo e Patrícia, após anos morando em São Miguel, mudou-se com parentes para São Paulo.

As conversas eram em português ou espanhol quando conversavam comigo; entre elas, é claro, em *mbya*. Já anoitecia quando recebi a visita de Marcelo. Apesar de muito falante, pouco havíamos conversado, só de passagem. Com a chegada de Marcelo, como costuma acontecer quando chegam os *ava*, as *kunha* e os *kyringue* aos poucos foram saindo. Ficamos eu, Cláudia, Cristina e umas duas ou três crianças. Marcelo falava sobre a comentada “reunião com o procurador”, estava contente e acreditando que algumas coisas iriam mudar depois desse encontro; comentou algumas questões que envolvem a venda de artesanato no Caaró¹¹⁰ e, entre outros assuntos, perguntou até quando eu ficaria na aldeia. Pergunta muito frequente, a qual sempre respondia: *ndaikuaai*, (não sei), o que sempre provocava risos. Percebendo a sua disposição e tempo para a conversa, logo pensei que era um bom momento para lhe explicar os motivos que me levam a estar novamente na aldeia; o que requeria disposição de meu interlocutor para ouvir meu arrazoado sobre a pesquisa que pretendia realizar.

Como comentei, havia conversado poucas vezes com Marcelo durante a minha primeira estada em campo, de outubro a dezembro de 2010. Neste período, certa noite Marcelo foi até a Tatu, e me procurou dizendo: “Eu estava pensando... O que aquela mulher está fazendo aqui na aldeia?” – referindo-se a mim. Quando comecei a explicar o que estava fazendo ali, Marcelo me interrompeu. Disse que já sabia, que outras pessoas haviam lhe contado que eu era “amiga de Ariel” e que estava de “visita” – o que parecia, já referi, agradar a todos. Complementei algumas informações que Marcelo tinha a meu respeito, esclareci que estava terminando o curso de antropologia e que me preparava para escrever um trabalho, um trabalho que falaria sobre os *Guarani*, e que estava ali me preparando para isso.

As frequentes conversas sobre a antropologia e sobre o meu trabalho foram provocando algumas mudanças em meus argumentos. “O branco é diferente do índio”, sempre me diziam, e essa diferença me interessava. Explicava então que queria aprender um pouco sobre o que me diziam ser diferente, o “sistema do *Guarani*”. Falava e esperava suas

¹¹⁰ O Caaró é um local de peregrinação, onde ocorreu o martírio dos padres Roque Gonzales e Afonso Rodrigues, está localizado na divisa dos municípios de São Luiz Gonzaga e Caibaté. Marcelo queria vender artesanato no Caaró, contou que havia conversado com o padre que o “deixou” vender ali, mas na aldeia se decidiu diferente. Os ônibus de excursão com turistas poderia chegar primeiro no Caaró e comprar o artesanato de Marcelo; então, quando chegassem às ruínas, já não comprariam das outras famílias. Assim, entenderam por esse motivo que Marcelo não deveria ir vender no Caaró, fato com o qual não se conformava.

contestações – realmente Marcelo é muito contestador, por assim dizer. Muitas vezes ficava perturbada com o modo como algumas pessoas *Mbya* me ouviam, eram quase sempre muito sérios, silenciosos e pensativos. Marcelo mostrava-se interessado e, para minha satisfação, querendo assuntar; demonstrava-se ‘conivente’ com as reticentes ideias que cuidadosamente ia expondo. Muitos argumentos, alguns sobre os quais já comentei na primeira parte desta dissertação, até que chego à minha intenção de saber sobre o sonho. Nessa parte do assunto, quase sempre sentia se abrir uma lacuna na conversa. As pessoas, fossem elas *Mbya* ou *jurua*, quase sempre davam uma parada para pensar. Os não indígenas pouco entendiam o meu propósito. Procurava explicar sobre a importância que percebia ser atribuída ao sonho, não apenas entre os *Mbya*, mas entre outros coletivos indígenas¹¹¹, e que isso poderia estar a nos dizer algo que valeria a pena ser pensado; argumentava sobre uma cosmopolítica, ao que alguns sorriam complacentes¹¹². Sentia que avaliavam a inutilidade de tal pesquisa para os propósitos “mais práticos”, para os propósitos políticos, como demarcação de terras. Tentava então argumentar que muitas das terras em que hoje os *Guarani* estão foram sonhadas por xamãs, que em sonhos eram orientados em sua caminhada ao encontro desses lugares¹¹³, e que isso era uma política de identificação e reconhecimento de terras. “Quem tem que dizer se a terra é ou não de índio, é o índio”, ou o *karai*. E ficava a sensação de que meus argumentos a poucos convenciam.

Já os *Mbya* punham-se a pensar. Parece que, apesar da importância que tem o sonho para as suas vidas, não deixavam de estranhar o fato de me interessar pelo assunto: *hum...* trabalhar com o sonho..., falavam pensativos. A maioria dos *Mbya* com os quais comentei sobre a intenção de “trabalhar com o sonho” apenas sugeria que esse assunto é “muito

¹¹¹ Entre etnólogos que trouxeram reflexões sobre a experiência onírica observando a relação do sonhado com os acontecimentos que ocorrem em vigília, podemos citar, entre outros: Descola (2006a), Carlos Fausto (2001), Aristóteles Barcelos Neto (2002), Tânia Stolze Lima (2005), Marco Antônio Gonçalves (2001). Entre os estudos realizados junto aos *Guarani*, Nimuendaju (1987), Ivori Garlet (1997), Celeste Cicarrone (2001), Deise Lucy Montardo (2002), Flávia Mello (2001), Elizabeth Pissolato (2007), Heurich (2008) e Pradella (2009).

¹¹² Comentou-me certa vez um amigo ter ouvido algo mais ou menos assim: nós trabalhamos com índios, mas com coisa séria, com política, não com a cor da pena do cocar. Lhes pergunto, então, se acaso já perguntaram para aqueles junto a quem trabalham o que pode mobilizar as diferentes cores de penas de um cocar? Talvez possam se surpreender com o que uma pena é capaz de fazer. Provavelmente estará a agenciar intencionalidades mais potentes do que aquelas agenciadas pelas chamadas políticas públicas. Não estou de forma alguma querendo sobrepor uma política a outra em grau de importância. É claro que políticas públicas são importantes, mas o que quero dizer é que talvez entender o por que da cor da pena do cocar possa colaborar, inclusive, para uma maior adequação da primeira.

¹¹³ Kurt Nimuendaju (1914), León Cadogan (1959 [1992]), Egon Schaden (1974), Hélène Clastres (1978) e, entre os contemporâneos, Ivori Garlet (1997), Celeste Ciccarone (2001), Flávia Mello (2001), Deise Lucy Montardo (2002), Elizabeth Pissolato (2007) e Pradella (2009). Esses pesquisadores, de algum modo, abordam o tema do deslocamentos relacionados com os sonhos.

importante para o *Guarani*”. Poucos comentários, olhares pensativos¹¹⁴. Marcelo, diferente de outros, pensou um pouco e, depois do silêncio, começou a falar sobre a “importância do sonho para os *Guarani*”. Fui pega de surpresa, já havia conversado com tantas pessoas que não iam além de uma palavra de concordância. Falou-me, então, que, certa vez, Maximiliana, sua mulher, sonhou que sua saia estava pegando fogo, mas que não fora totalmente consumida pelas chamas. Ao amanhecer Maximiliana lhe contou seu sonho, e ambos sabiam que sonhar com fogo certamente era um presságio de doença na família. Marcelo, ao saber do sonhado, foi logo telefonar para seu filho Pascoal, que mora na *Tekoa Pegoaóty*, no estado de São Paulo. O rapaz estava doente, mas não era nada grave. Percebi em sua explicação uma relação entre a proporção da roupa que fora queimada e a gravidade da enfermidade. Falava rapidamente muitas coisas sobre o sonhar que eu, atordoada, tentava acompanhar. Bem articulado, Marcelo fala muito e muito rápido, enquanto me esclarecia sobre o assunto, se dirigia também a Cristina, que concordava com suas explicações aquiescendo com a cabeça e, eventualmente, comentando algo sobre o que fora por Marcelo falado. Sonhar com fogo, “plantação queimando”, é doença; e “se a plantação queima toda, é certo que é morte”.

Conta-me Marcelo que temos dois espíritos, “um bom e outro ruim: o que sai à noite, durante o sono, é o espírito ruim, o bom nunca sai de perto da pessoa”, a princípio. Já haviam me falado que o *nhee porã* nunca sai de perto da pessoa, mas ouvi dizer que em certas circunstâncias ele sai. Alguns dias após a conversa com Marcelo, tomávamos mate na área em frente à Tatu quando Elza Chamorro, com a ajuda de Patrícia, conta que temos duas almas: o *nhee porã* e o *angã*. Explicam que é o *nhee porã* que sai em sonho para visitar ou curar parentes distantes. Quando lia para Júlio e Ralf essa conversa, o primeiro me interrompeu para esclarecer: “quando fala *nhee* se refere aos dois, e pode ainda se aproximar o *nhee vai ou vaikue*, quando se está fraco; quando você está bem, não tem *nhee vaikue*, você está só com seu *nhee porã*”. E assim, pouco a pouco, ia aprendendo algo sobre os *nhee* e as pessoas. E a cada releitura o texto ia mudando.

Maria, lá em Salto, certa vez falou que “mesmo que a pessoa fique em casa, o *nhee porã* vai para o *opy* se juntar com outros *nhee*; todos os *nhee* devem se juntar para o *karai* ter

¹¹⁴ “No que diz respeito às experiências da alma durante os sonhos, os Apapocúva concordam com todos os outros índios em sustentarem que se tratam de acontecimentos reais, capazes de interferir de modo decisivo no rumo da vida das pessoas. Ainda que os sonhos não produzam resultados imediatamente palpáveis, eles são experiências de onde provém saber e poder. Quem sonha sabe e pode muito mais do que aquele que não sonha; por isso os pajés cultivam o sonhar como uma das fontes mais importantes de sua sabedoria e poder.” (Nimuendaju, 1987, p.34)

força”. Contam que “antigamente” era assim: quando as pessoas estavam reunidas no *opy*, todos aqueles que não estivessem participando do ritual ficavam recolhidos em suas casas, pois seu *nhee* estava no *opy*. Lamentam meus jovens amigos que hoje em dia não é mais assim. Mas o *nhee* pode se afastar da pessoa também por razões outras, como quando se está “fraco espiritualmente”.

Algo parecido acontece com os que bebem, o “espírito bom” vai se afastando, e os “maus espíritos”, os *mbogua* e os *angue*, vão se aproximando desses bebedores e podem “transformar a pessoa em outra pessoa”, contam. Confusa com o modo como utilizavam tanto *mbogua*, quanto *angue* para se referirem a esses “espíritos maus”, peço ajuda e Ralf esclarece: “*angue* não é um corpo, é uma imagem; as pessoas vivas também tem *angue*”. Então exemplifica: “posso dizer: Maria *angue*”, referindo-se ao *angue* de sua irmã. Então o *angue* pode ser tanto de pessoa viva quanto de pessoa morta, nesse caso será o “fantasma de alguém mesmo”. Conta que, certa noite, acordou com Gustavo (*Karai Tata Hendy*), filho de sua irmã, de pé ao lado de sua cama, e só se deu por conta que era o *angue* de Gustavo, e não Gustavo, quando falou com o *angue* e este não lhe respondeu, quem respondeu foi Maria, desde o outro quarto, dizendo que Gustavo estava dormindo ao seu lado.

Os *mbogua*, por sua vez, são os “espíritos dos que já morreram” e eles “podem aparecer e se manifestam na pessoa; quando não se está bem ou se tem medo, eles se aproveitam”. A fraqueza, a bebida e o medo estão relacionados a esse fenômeno do afastamento do *nhee*. Quanto mais o *nhee* da pessoa se afasta, mais ela fica vulnerável a ação desses outros “seres”, que só compreendi melhor quem eram depois de muito tempo de conversa.

Falam-me sobre os *mbogua*, e, para tanto, retomam um tema frequente: a bebida e sua relação com o movimento dos *nhee*. “Quando a pessoa bebe demais, o espírito bom vai se afastando e os maus espíritos se aproveitam”. Em algumas situações, como quando se está muito embriagada, “*kau rema* mesmo”, esses “espíritos dos que já morreram” ocupam seu corpo e “fazem o que querem com ele”¹¹⁵. Ralf esclarece que devemos chamar esses “seres” apenas de *pytü rupigua*, os “seres da noite”, “aqueles que andam, pertencem... que vivem na noite”, pois “são espíritos daqueles que já morreram, mas não devemos ofendê-los” os chamando de *mbogua*. Entendi que não lhes agrada essa forma de tratamento, é inadequado chamá-los de *mbogua* ou *angue*, pois, como explica Júlio: “(...) são espíritos de parentes, de

¹¹⁵ Heurich (2011) trata, em seu trabalho, desse estado de aparentamento com mortos, de quando se “experimenta o jaguar”.

karai também, e esses seres não gostam de serem chamados de *mbogua*. Os mais velhos sempre chamam de *pytü rupigua*. São *vaikue* [maus, ruins], eles acordam de noite, não são bons para ficar perto de nós, os *angue*... Serão sempre espíritos de quem morreu. Nunca virão para fazer o bem. E *angue* pode aparecer como pessoa e pode possuir a pessoa.”

Além disso, podem “transformar a pessoa em outra pessoa”, e conforme explica Ralf: “podem aparecer e fazem isso, se manifestam na pessoa; quando não se está bem ou se tem medo, eles se aproveitam”¹¹⁶. Essa mudança de ‘tratamento’ fez muita diferença: entendi que, nos referirmos aos *mbogua* do modo como os “mais velhos” ensinam – *pytü rupigua*, pois “tem que tratar com respeito”¹¹⁷ – possibilitou falarmos mais sobre esses “seres” correndo-se menos risco de desagradá-los e, tendo em vista um presumível desagravo, provocar suas indesejadas reações. Não que se faça necessário o agravo para que esses seres entrem em relação com as pessoas. Penso, então, que foi essa ‘licenciosidade’ do tratar com respeito que nos possibilitou falarmos sobre os *mbogua* sem que corrêssemos tantos riscos. Porém, entendia que estamos em risco só em pensar nesses seres com medo. Por exemplo: imaginem então o poder agentivo da palavra quando pronunciamos *mbogua*. E é sempre perigoso se falar deles, mesmo com todo o respeito, pois ele pode não ser mútuo, e o resultado de uma conversa pode ser a morte daqueles que falam sobre esses espíritos.

Penso que falar dos “seres” que povoam o cosmos *Mbya* talvez guarde certa similitude com o que Favret-Saada (1977) percebeu com relação à feitiçaria no Bocage Frances, lá “em feitiçaria, o ato é o verbo”. A autora chama de *parole pouvoir* quando a palavra deixa de ser apenas conhecimento e informação para se tornar ato. E, lá nas *tekoa* por onde andei, não há como falar dos “seres” sem se envolver com eles, por lá a palavra também é poder, tanto para agenciar deuses, através de “belas palavras”, quanto mortos, como quando se fala sobre a morte. Então aprendi que não há como falar sobre os *mbogua* sem correr riscos de sermos afetados por eles, mas é possível minimizar esse risco os tratando com respeito. E entre tantos ensinamentos, outro que não deveria esquecer: não se deve ficar andando sozinho por aí à noite, ela está repleta de “seres *vaikue*” a espreita de um vivente para molestarem.

Encontrei também na mesma obra (Favret-Saada, 1977) algo parecido com o que experienciei em campo. Como no Bocage Francês não faz sentido querer falar com um desenfeitiçador ou adivinho se não for para desmanchar algum feitiço ou para saber sobre o futuro, o que acabou por envolver a autora em um aprendizado da bruxaria; entre as pessoas

¹¹⁶ Trato a seguir do que chamam “possuir”, “manifestar” e “se apoderar”.

¹¹⁷ Heurich (2011) trata a questão do respeito como imposição da perspectiva.

com as quais estive não fazia sentido falar sobre seus conhecimentos, sobre espíritos, deuses ou mortos se não fosse por um bom motivo. Muitas semanas de conversas, foi quando percebi que me falavam de ensinamentos que deveria aprender para me manter longe daqueles espíritos que desejam perturbar a vida das pessoas ou mesmo levá-las à morte. Muitas vezes fui questionada sobre algo que aprendera, e repreendida por não lembrar ou não saber algo que já deveria ter aprendido.

As tardes de conversas, apesar do tempo demorado da aldeia, certos dias, passavam muito rápido. Já tinha anoitecido e não havíamos notado, estávamos absortos na conversa. Sentados ao redor do fogo, Ralf e Júlio explicavam sobre os *pytū rupigua* quando Aldo e sua amiga Sheila entram atordoados na Tatu e ouvem parte do que falávamos. Aldo precipita uma fala agitada dizendo que “foi isso mesmo” que eles viram momentos antes e que os fez correr de volta para a Tatu. Sheila e Aldo tinham se encontrado com os *pytū rupigua*. Iam nos relatando o acontecido e mostrando no visor da câmera as fotos nas quais os seres apareciam.

Aldo fala que parou em frente ao mato, sentira algo estranho, estava receoso e, pelo que pude entender, já não pretendia entrar mato adentro até o rio. Ademais, já estava escurecendo. Sheila sugere fotos e, em meio ao lusco-fusco da noite que se iniciava, além da moça, aparecem nas fotos uns quatro ou cinco pontos luz de diferentes cores. Acompanhando a sequência das fotos no visor da máquina digital, se via a trajetória dos *pytū rupigua*, que se moviam em várias direções. Estávamos os cinco debruçados sobre a câmera, acompanhado as fotos que eram passadas em sequência, indo e voltando em meio a comentários exclamativos em *mbya*, quando Aldo me explica, em português, que não tinha visto os *pytū rupigua*, mas que sabia que algo não estava bem. Teve um pressentimento de que “alguma coisa estava errada”, sentiu medo e convidou Sheila para voltar, quando ela pediu para ser fotografada e então, nas fotos, os *pytū rupigua* se tornaram visíveis. Explicam que é assim mesmo, que geralmente não os vemos, apenas sentimos que estão por perto – “dá arrepio e medo” – mas que, através de fotos, é possível enxergá-los¹¹⁸.

¹¹⁸ Para uma reflexão sobre a intensidade luminosa, “qualidade primordial da percepção dos espíritos”, ver Viveiros de Castro (2006): “aquilo que é normalmente invisível é também o que é anormalmente luminoso. A luminosidade intensa dos espíritos indica o caráter super-visível destes seres, que são “invisíveis” ao olho desarmado pela mesma razão que a luz o é – por ser a condição do visível.” (:332).

Passado o alvoroço causado pelas fotos dos *pytũ rupigua*, depois de darmos algumas voltas pelo interior da Tatu, falando de qualquer coisa amena, visivelmente na intenção de afastar o assunto dos *pytũ rupigua*, cada um foi procurando alguma coisa para fazer. Júlio buscava algo dentro da geladeira quase vazia – essa é uma das especialidades de Júlio, que transforma qualquer pedaço de salame ou lata de salsicha esquecidos em uma deliciosa refeição. Ele se dedicava à feitura de um arroz com salame no fogão; enquanto isso, Ralf e eu nos sentávamos novamente ao redor fogo de chão, em frente ao fogão. Reavivamos o “foguinho”, esquentamos água, e assim o mate e a conversa voltaram. Júlio, com uma colher na mão, ia do fogo ao fogão, mexia a panela e voltava para continuarmos a nossa conversa que versava, novamente, sobre os “seres *vai*” que, a partir de então, passaram a ser por nós chamados de *pytũ rupigua*, só por uma distração ou para alguma explicação que se fizesse necessária referíamos a eles como *mbogua*. Falam que os “mais velhos” sempre recomendam: “não sai muito na noite que os *pytũ rupigua* podem pegar você”, “você pode se encontrar com *pytũ rupigua*”. Reflexivo, Ralf complementa: “tem muitos seres, que não vemos... que não sabemos o nome”.

Apontando para o *notebook* esquecido sobre uma classe escolar depois das fotos dos *pytũ rupigua*, pede para que eu retome a leitura. Sentada em um toco de árvore de modo a servir de banco, ao lado do fogo, com o computador no colo, reinício a leitura. Contava que, durante a conversa com Marcelo, lembrava de uma outra conversa com Ariel: que, no caso da bebida, é a intervenção desses espíritos maus que leva a pessoa a uma situação degradante: “toda mijada, cagada... caída pelo chão”. Júlio interrompe a leitura: “é que os espíritos que ficam nos cuidando, não querem ver isso e vão se afastando”, e esses outros, os *vaikue*, “podem levar até à morte”. Explica que, quando a pessoa bebe demais, o seu *nhee* se afasta, mas “o “*nhee* não sobe tudo, não te abandona totalmente, fica perto da morada divina”, apontando para cima. “Fica perto da entrada, mas não entra”, pois, caso entrasse no *yvara ropy*, não voltaria – diz Júlio. Sobre a possibilidade do “*nhee* voltar”, Ralf esclarece: “Para voltar o *nhee*, se morreu adulto, é impossível. Nossos *nhee* nunca vão voltar, só volta de *mitã’i*”, nesse caso pode voltar como outro parente, “pode ser filho de sua irmã, seu sobrinho... ou outro filho” ¹¹⁹. Conta que se morre *mitã’i* “é por uma frustração” e que, nesse caso, o *nhee* “não tem nenhum conhecimento do mal. Uma alma pura ainda pode voltar. Alma de um adulto, o espírito de um adulto, já viu muitas coisas... uma pessoa fazendo mal para

¹¹⁹ Para o tema, ver Prates (2009).

outra pessoa..., já não pode mais voltar. O próprio deus não envia, e a alma não quer voltar. Capaz que vai querer voltar!”, pois quando o espírito volta para a morada divina, o pai daquele espírito o limpa e ele não vai querer se sujar voltando para esta terra.

Mas não é apenas quando se está *kau rema* (bêbado demais) que o *nhee* da pessoa se afasta. Ralf, fala que “isso acontece!”, e aconteceu com ele: estava gripado, deitado, não se sentia bem e estava se “assustando de qualquer coisinha”. “Não estava dormindo e parecia que a cama caía, assim, para baixo; *quejopy*, o que acontece quando você está acordado, deitado e não consegue dormir, quando se assusta... ou quando está dormindo...”. Peço mais explicações sobre *quejopy*, diz reticente: “acho que é pesadelo... só que não aconteceu...” E continua sua história: “Acordei para fazer xixi, cada objeto tinha rosto; acontece porque estou gripado e os espíritos se aproximam de nós, mas nunca esqueço do *Nhanderu* e peço que me ajudem”. Depois dessa declaração, feita de modo pausado e contundente, fez-se um tempo de silêncio... Fui ao poucos compreendendo que os espíritos da doença, como o espírito da gripe, se aproxima daquele que está com seu *nhee* enfraquecido, e que essa proximidade do espírito da gripe faz com que o *nhee* da pessoa fique ainda mais fraco propiciando a aproximação de outros espíritos *vaikue*.

Volto aos poucos para a leitura, Júlio continuava do fogo de chão ao fogão. Retomo, então, a conversa com Marcelo, na parte que ele me explica que esses espectros, que chama de “espíritos maus”: “veem tudo, sabem tudo o que vai acontecer”. Durante o sono, “o seu espírito mau se encontra com outros espíritos maus”, são “espíritos dos mortos que vagam por aí”. Devido à condição de serem espíritos maus, esses espíritos, em sonho, podem nos enganar. Daí os sonhos que Marcelo chama de “sonhos abobalhados”, que são diferentes dos sonhos “enviados por *Nhanderu*”. “E além dos espíritos que nós chamamos de fantasmas, tem outros espíritos do mau, tem *angue*... espíritos mesmo, não como uma pessoa, não como gente”, diz Júlio.

Continuo a leitura: para se saber se o sonho é ou não um “sonho abobalhado”, logo ao acordar, tem que conversar com outras pessoas. Exemplifica Marcelo contando que, certa vez, sonhou que sua mulher “estava com outro homem”. Acordou aborrecido e conversou com ela “logo cedo”, então tudo se esclareceu, tinha tido um sonho abobalhado. “Por isso que tem que conversar com alguém logo cedo, aí vai vendo, vai entendendo o que sonhou...”. Tem sonhos que vêm de *Nhanderu*, outros não. “Os *mbogua*, vem de *Chariã*, para atrapalhar, para não ter

sonho bom, para levar no caminho errado”. Então é por isso que “tem que contar para os mais velhos, para interpretar, se é aviso ou é para assustar”.

Ralf, percebendo certa confusão, interrompe a leitura: “Esses são os outros, os *anhã*, e os *anhã* podem te pegar mesmo acordado; aparecem muito feio e não como pessoa. Uma aberração mesmo!”. Lembra-se de uma história que pode ajudar a entender as diferenças entre os *mbogua* e os *anhã*: “numa noite, em Salto, estava assistindo filme em outra casa, quando estava voltando para casa, encontrei um deles”, puxava com as mãos a pele do rosto na tentativa de demonstrar o quão feio e disforme era o *anhã* que encontrara. Quando retomou a consciência, já estava em casa, deitado na cama com sua mãe lhe perguntando o que havia acontecido. “Foi um susto!”. “E podem aparecer [apenas] para uma pessoa, outros podem não ver.” O que acontece também com os *mbogua*, alguns podem ver, outros não. Conta que seu primo “via a avó que já morreu”, e que ninguém mais a via. Parece-me que essa condição de visibilidade está relacionada não só às condições que se encontra a pessoa, como estar fraco espiritualmente, o que possibilitaria enxergar esses seres; mas também à intenção desses seres de se fazerem visíveis ou não para alguns. E tais aparecimentos, “podem ser para levar ou para assustar”.

Júlio, sempre muito atento à conversa, continua: “é... os *anhã* se aproximam quando tem festa, baile... como os *Tupã* vêm com seus *xondaro*, os *anhã* também vem como seus ajudantes. São os ajudantes de *Chariã*.¹²⁰”. Nesse instante, Ralf levanta do banquinho em que estava sentado e fala convicto: “vou falar sobre *anhã* e esses outros espíritos que o pessoal chama de espíritos maus; para nós são tudo a mesma coisa, todos espíritos maus...”. Ante a convicção de Ralf ao iniciar sua fala e a exiguidade de suas palavras, Júlio me olha sorrindo e dá de ombros.

Antes de continuar com a história de Marcelo, que se perdeu entre as conversas provocadas pela sua leitura, penso ser oportuno falar rapidamente das festas. Elas são frequentes, porém não ocorrem todos os finais de semana. Júlio é a primeira pessoa a ser avisada quando as movimentações para os bailes se iniciam; ele é o segurança de Ariel e da

¹²⁰ Patrícia, muito tempo depois, ajudou-me com uma explicação: *Chariã* e *anhã* são a mesma coisa, como no caso dos *Tupã*, dos *Jakaira*, dos *Karai* e dos *Nhamandu*, que são os ajudantes, *xondaros*, ou os *nhee kuery* e, ao mesmo tempo, são a divindade.

aldeia, então deve estar atento para que a festa ou baile transcorra ‘nos conformes’, sem brigas ou quaisquer outras confusões. Aos sábados, quando as famílias retornam da cidade no caminhão do Piscina, os *ava*, já pensando na possibilidade de um bom baile, trazem junto alguns pacotes com latinhas de cerveja. Não participei de nenhuma festa ou baile, mas com os mais próximos, na Tatu ou em São Miguel (no bar do Cidi ou no Casarão), algumas vezes tomamos umas cervejas. Não é minha intenção aqui refletir sobre esse tema da bebida, mas, por se tratar de um assunto frequentemente lembrado e por estar relacionado ao que venho chamando de movimentos do *nhee*, irá surgir ocasionalmente no texto¹²¹.

Certo é que não conseguia acompanhar o ‘ritmo’ de meus amigos, pois, no meu entender, eles bebem muito rápido. Meses depois de ter voltado de campo, recebo em minha casa, em Porto Alegre, a visita de Ariel e Guilherme (*Vera Miri*), que, na época, morava na Aldeia do Cantagalo, em Viamão/RS. Os rapazes estavam voltando de um encontro realizado na *Tekoa Yaguaty*, localizada no Paraguai. Contaram-me que a aldeia era “nova” e bastante isolada, distante da cidade, e que chegaram sedentos por uma “cervejinha”, pois no encontro era “proibido bebida alcoólica”. Então trouxeram algumas latas de cerveja para bebermos. Reparei e comentei que enchiam o copo até a borda e que bebiam muito rápido, disse-lhes que preferia que não enchessem tanto o meu copo, para não esquentar a bebida e ponderei que prefiro beber mais devagar. Ariel respondeu que “*Guarani* é assim mesmo, bebe para ficar bêbado”, comparando com os “brancos”, que, segundo ele, seguem bebendo a noite toda e não se embriagam da mesma forma.

Em outra oportunidade, conversamos sobre como os *Guarani* bebem, percebi que essa maneira de pensar sobre os diferentes modos de se beber é compartilhada por outras pessoas como Aldo e Alcides (*Vera Miri*): “o *Guarani* bebe para ficar bêbado mesmo”. Ariel diz se tratar de uma questão de “aprender a beber” e compara a maneira como algumas pessoas bebem com a audiência que a televisão tem nas aldeias. Em algumas casas a TV permanece ligada dia e noite com uma audiência fiel. Pondera, entretanto, que isso está mudando e que a televisão, deixando de ser novidade, já não desperta o mesmo interesse. Pensa que irá acontecer o mesmo com a bebida. E conclui enfaticamente afirmando ser preciso “aprender com o que vem de fora”. Apesar de ser um assunto que preocupa os moradores da *Koenju*, comumente se tem notícias de festas em alguma aldeia que não terminaram bem devido a

¹²¹ Como já referido, para uma reflexão sobre o lugar simbólico que a bebida ocupa para os *Guarani*, ver: Heurich (2011).

bebedeiras e brigas, como costumam dizer: “a bebida aqui não é problema; na aldeia não tem ninguém *kau rema*”.

“Branco não dá importância para sonho”, me disse certa vez João Paulo, cacique de Estrela Velha/RS (*Tekoa Ka'aguy Poty*); mas “tem branco que acredita”, falou Marcelo lembrando o “causo” de Democratino, morador do assentamento da Barra, que fica ao lado da aldeia. Democratino fazia “um frete para a cidade” e Marcelo seguia junto no carro – com frequência os moradores do assentamento transportam os *Mbya* para a cidade, e o “frete” costuma variar de setenta a oitenta reais. Conta Marcelo que no caminho Democratino lhe falou sobre o que sonhara na noite anterior: havia descido um barranco com o carro e não conseguia tirá-lo lado local e que, apesar de seus esforços, o veículo desceu morro abaixo. Marcelo disse que lhe avisou que seria a perda de um filho ou parente. Essa conversa, conforme entendi, ocorreu algumas poucas semanas antes de Marcelo me contá-la. Diz-me Marcelo que Seu Democratino ficou preocupado ao ouvir sobre a relação de seu sonho com um possível falecimento na família. Na manhã anterior ao dia que me contava essa história, Marcelo havia estado no assentamento e, ao chegar, viu um parente de Democratino “cortando a grama com a roçadeira”. Estranhando as atividades de limpeza do pátio, perguntou o que estava se passando, então o rapaz explicou que sua irmã de 21 anos fora para o hospital e morreu de repente. Marcelo conclui dizendo não saber o que levou a moça à morte, mas explicou que sonhar com a perda de objetos, com plantação queimando, é presságio de “coisa ruim, melhor é ficar em casa, não viajar”.

Sonhar que se perde dente é morte de familiar, “ou algum *Guarani* vai morrer, porque para nós, todos somos parentes”. Comentando o caso de Democratino, dizem que “não é qualquer bobagem perder o carro, para um branco é muito prejuízo”, então essa ‘grande perda’ tinha de estar relacionada com algo muito grave que envolve algum parente próximo, como um filho. Jeferson (*Vera Poty*) fala que “se a pessoa vai viajar e sonha com acidente, sonha que bateu, pode dar certo ou não, mas a gente não vai; tem que se cuidar, prestar atenção”. É enfático: “quando se sonha, tem que conversar com os mais velhos, que vão te dizer o significado”. Animado com minha audiência, continua o jovem: “sonhar com peixe é sinal que vai vir algum dinheiro”. Já “com cobra não é bom”, é presságio de que a pessoa “vai

se desentender com alguém”. Explica que “para os mais jovens é difícil sonhar com os anjos, *nhee porã*”, pois os mais jovens “não sabem pensar” – se referia, creio, ao *japyxaka*¹²². Quando se “sonha com passarinhos é criança que vai chegar”. “Eu sonhei aqui¹²³, sonhei que peguei um passarinho bem branquinho. Aí o Basílio¹²⁴ me pediu, dei o passarinho para ele; acho que ele vai ter outro filho. E ele me disse: tu pega outro para ti. Falou que o passarinho ia ser o guarda-costas. Vai ter uma criancinha, um *nhee ‘poranzinho’*”. Já se, no sonho, o passarinho morre “é falecimento da criancinha; mas esse tipo de sonho só vem para os mais velhos... pode vir, mas é difícil vir para os jovens. Aí eles [os mais velhos] vão falar, contar para os filhos, para eles prestarem mais atenção, não ficar brincando”. Jeferson diz saber sobre o assunto porque viu acontecer “uma coisa muito ruim, um falecimento. É forte isso”. Faz-se um tempo de silêncio, então continua. Conta que, certa vez, o marido já morto de uma *kunha* lhe trouxe, no sonho, um papagaio; “nesse sonho tinham muitos passarinhos, e um desses passarinhos morreu”. Então “os mais velhos” já sabiam o que iria acontecer: uma criança iria morrer. E os mais velhos não choram, “não choram porque entendem que é só um corpo, que o *nhee* foi para *Nhanderu* de novo. Por isso que o pai e mãe não podem ficar brigando, tem marido que bate muito...”¹²⁵.

Júlio também falou sobre esses cuidados pré-natais: “A criança, quando está na barriga da mãe, tem que ser bem tratada, cuidada para que o *nhee porã* não se afaste e a criança nasça só com *nhee’e ho* ou *ãn*”¹²⁶. A criança “imita o comportamento do pai, quando ele é agressivo, bate em sua mulher, ou mantém relações sexuais com outra pessoa”(ainda é o Júlio que está falando?), o *ava*, por sua vez, “imita o comportamento de um animal violento, do *nhee mbii*, o do lagarto... do jaguar...”. Ralf se apressa: “temos dois *nhee*, o *nhee porã* e *nhee ãnga*”. Fico confusa, Júlio falara em *nhee’e ho* ou *ãn*, e Ralf em *nhee ãnga*, peço ajuda, porém devo ter pronunciado errado *ãn* ou *ãnga*, o que provoca a reação imediata de ambos: “*anhã* é outra coisa, são os seres de *Chariã*, e é o *nhee ãnga* que vai se transformar em *pytū rupigua!*”. Demonstravam certa impaciência.

¹²² Falo a seguir sobre o *japyxaka*.

¹²³ Jeferson mudara recentemente da Aldeia da Estiva, Viamão/RS, para a de São Miguel; sua mulher, Cristina, estava grávida na época. Falei recentemente com Jeferson por telefone e ele me falou que o *ava’i* havia nascido e que todos estavam bem.

¹²⁴ Basílio é seu *atyū* (sogro).

¹²⁵ Para o tema, ver Prates (2009).

¹²⁶ Grafia sugerida por Júlio e Ralf após debaterem o assunto e decidirem mudar a grafia de *ro* para *ho* e de *ã* para *ãn*.

Na volta de Tamanduá, Ariel dormiu quase todo o trajeto no banco traseiro do carro. Eu e Ralf conversamos sobre vários assuntos e, é claro, sobre a antropologia. Ralf comenta que acha importante o trabalho dos antropólogos e que gostaria de “ajudar”, pois acredita que, através da antropologia, “o branco pode conhecer mais o *Guarani*”, e conhecendo, talvez passe a “respeitar”. Comenta que é preciso “diminuir o preconceito” e me oferece sua “ajuda”. Contento, aceito a oferta de meu amigo e digo que ele já está me ajudando, assim como toda a sua família, conversando comigo, me acolhendo em suas casas, me “cuidando” e me ensinando o que deveria saber para viver bem por ali. Percebo certa ‘disposição’ de Ralf para o “trabalho” com os antropólogos, aliás, a família toda é muito receptiva com relação aos brancos e antropólogos. Dizem que é lição de Seu Duarte, o avô. Jorgelina, irmã de Ariel e Ralf, diz ser também de seu pai, que sempre manteve vínculos de amizade com pessoas não indígenas.

Muitas pessoas diziam que queriam “ajudar”. Alcides, sempre muito atencioso, outro que “domina a lógica do branco”, sempre falava: “tu sabe, no que eu puder ajudar...”. As Elzas me acolhiam em suas casas; a amizade de Patrícia, Aldo, Ralf, Leo, Maria, Gustavo, Jorgelina, Marcela e suas *kunha’i*, o carinho de Jéssika... essa era a ajuda, a “ajuda” que recebi de Ariel, que me levou para dentro das casas de sua família, para ser “cuidada”. E Ariel ajudava de outra maneira que demorei muito para compreender. Comentei no início do trabalho sobre alguns “conselhos”: de início, só esperar e não pensar demais; depois, com o passar do tempo, falava que eu deveria visitar as pessoas e “ir puxando o assunto” – mas foi através da palavras de Ralf que pude compreender os conselhos de Ariel.

Na manhã seguinte à volta de Tamanduá, já na Casa Tatu, em São Miguel, percebo que Ralf fica por perto, parecendo estar disposto para conversa, porém, como sempre, são muitas pessoas ao redor, o que tornava difícil conversar da forma que intuía desejar Ralf. Não sabia muito bem o que fazer com a oferta de “ajuda”, era a primeira vez que alguém se dispunha a “ajudar no trabalho” da maneira que Ralf se propunha, mais expressa e objetiva, digamos assim. Até então eu estava ‘só’ e experimentando a vida no mundo *guarani*, e os ensinamentos iam chegando enquanto lições de como se viver por ali. Todas as pessoas da família de Ariel e outros que posso chamar de amigos, como Alcides e Júlio, eram incansáveis nos conselhos para que eu me saísse bem em minha empreitada. De início, quando saíamos

em visita por outras casas da aldeia, Patrícia, Elza ou Maria quase sempre davam algumas instruções de como deveria me portar: não esquecer de cumprimentar alguma pessoa mais velha, não comentar sobre algum assunto inoportuno e, se estivesse menstruada, não aceitar o mate, pois os homens poderiam estar tomando ou virem a tomar na mesma cuia. Com o tempo foram ficando menos apreensivas com relação ao meu comportamento, mas sempre causava preocupações e dava algum trabalho me cuidar, espero não ter causado grandes constrangimentos às minhas amigas. Assim também Ariel e Ralf, este menos crítico e mais didático em seus ensinamentos que o primeiro, muitas vezes me orientou antes ou depois de alguma visita. Um longo aprendizado, e tentava não fazer feio, mas foi por conta de algumas gafes que aprendi rapidamente certos preceitos.

Como comentei anteriormente até então nunca havia combinado de conversar com alguém ‘oficialmente’ sobre o trabalho, e Ralf parecia aguardar meu convite para “trabalhar”. Até que uma hora, nem sei bem como, decidimos que iríamos conversar, creio que foi ele que me convidou. Mas foi apenas quando voltei para última estada em campo (maio 2011) que pude compreender um pouco mais por que Ralf, ao mesmo tempo em que se propunha a ajudar com o trabalho, nunca se punha a falar sobre a “cultura do *guarani*”; ele ficaria à disposição, eu é que deveria me empenhar para fazer com que se propiciasse a chegada das palavras. E isso não era nada fácil, fui aprendendo muito devagar.

Patrícia, vendo nossas combinações, sugere que deveríamos ir “trabalhar” na casa de Elza, pois lá seria mais tranquilo. Entregou-nos o mate que havia cevado, uma garrafa térmica com água e nos desejou um “bom trabalho”. Chamou minha atenção como costumam falar de “trabalho” por lá, e a essas alturas do campo meus amigos já começavam a demonstrar preocupação com relação ao trabalho que eu não estava escrevendo. Partimos então da Tatu para a Casa de Elza, uma boa caminhada pelos pátios onde as *kunha* tomam mate ao redor do fogo e os *kyringue* brincam em volta, passando pelo costado do mato e pelas roças, chegamos ao nosso destino: a casa de Elza Chamorro é a penúltima, no fundo da aldeia; a última era de Aniceto, que a algum tempo depois desse dia a vendeu para Elza Ortega, que mudou-se da aldeia de Salto para São Miguel.

Ao chegar na casa de Elza, de início, foi ‘estranho’. Como referi, não lembro de ter acontecido algo parecido, de alguém se propor de tal modo a me “ajudar”, tampouco de sentar para “trabalhar”, geralmente se senta, se começa a conversar e os assuntos vão surgindo. Pois bem, lá estávamos, Ralf e eu, sentados no sofá da sala de Elza, e eu não sabia o que fazer.

Falo de coisas que se costuma falar nessas horas, como do tempo. Ralf, não disposto a amenidades, sugere que lhe faça algumas perguntas e pergunta pelo gravador, respondo que tenho, mas que não estava com ele. Ralf se preocupa com o registro de nossa conversa, pondera que irá dedicar um bom tempo a me falar coisas importantes e deseja que eu não deixe as informações se perderem. Digo então que posso anotar e, como tudo tem a sua primeira vez, me preparo para escrever a nossa conversa¹²⁷. Só fui compreender as preocupações de Ralf com relação ao registro do que me falaria muito depois: me parece que ele se propunha a deixar-se ser perpassado de modo que pudesse servir como um “porta-voz” para aquelas palavras que deveriam ser ditas a mim. Arrisco dizer que na grande maioria das vezes em que conversei com alguém sobre assuntos relacionados aos “seres” *porã* ou *vaikue*, foi assim.

Ralf sabia sobre meu desejo de “trabalhar com o sonho” e, considerando sua vontade em colaborar, ‘natural’ seria que a conversa versasse sobre sonhos, mas, ao rever as anotações (digitações) daquele dia, percebi que o sonho só surgiu na conversa depois de ter sido ‘informada’ sobre a existência de muitos “seres” ao nosso redor. Como já comentado, os *Mbya* e múltiplos seres sem corpo coabitam o mundo, algumas vezes em “harmonia”, para usar uma palavra cara aos meus amigos, outras nem tanto¹²⁸; e era sobre essa convivência que desejava me esclarecer. Tomando mate, começa pausadamente a contar que são muitos os “espíritos maus” que vagam pelo mundo. Além dos *pytü rupigua*, “tem os *anhã*, que

¹²⁷ Exceto nos casos em que o formato da pesquisa assim exigia, ou devido aos estágios (MPF e CEPI), ou ainda, quando se tratava de alguma demanda específica a ser encaminhada – quase sempre que se chega a alguma aldeia ou acampamento, primeiro emergem as demandas, às vezes muitas, como foi o caso de Campo Molhado, a “mais abandonada”, como fala José. É comum voltar da aldeia com a caderneta repleta de anotações, como pedidos de encaminhamento de aposentadoria, melhora no abastecimento de água, banheiros, casas etc. As demandas já vem acompanhadas do nome da pessoa com a qual se deve falar, nome e telefone. Pelo que pude notar, as lideranças sempre sabem com quem devem falar, mas muitas vezes não conseguem por falta de recursos ou não são atendidos em seus pedidos. Então, sempre solicitam auxílio. Bem, fora esses casos, não costumava fazer anotações em frente das pessoas com quem conversava, tal comportamento me constrange; tampouco realizei gravações, em que pese alguns pedidos. Penso que tais procedimentos não ‘combinam’ com os métodos etnográficos da Antropologia (Goldman, 2008). Mas muita coisa estava mudando e acolhi a sugestão de “escrever no computador”; assim, escrevi partes dessa conversa enquanto ela acontecia, digitando no *notebook*, o que, de início, provocou certo desconforto, mas com que, depois de algum tempo, acostumei. Em alguns momentos, absorvia pelo assunto, esquecia de anotar. Ralf então chamava minha atenção: “Escreveu?”.

¹²⁸ Devido à sobreposição de falas, de tempos e pessoas, parte da conversa que se segue fora anterior a algumas partes da conversa descrita anteriormente e a princípio com Marcelo. Talvez devesse ter alterado a ordem das descrições, mas outras partes desse relato que segue foram de conversas que aconteceram depois. Já não sei mais precisar a ordem dos acontecimentos, mas espero que a descrição a seguir seja um pouco mais esclarecedora. Porém, como se trata de experimentar e não de esclarecer, tentarei apenas evitar excessivas tautologias, possivelmente decorrentes do modo como foi se compondo esse trabalho (com a leitura do texto) e da preocupação de alguns com meu aprendizado, o que provocava repetições da mesma ideia ou história em diferentes termos e momentos.

provocam acidentes, por isso tem que meditar antes de viajar, os caminhos são imperfeitos...”, estão povoados pelo *anhã kuery*, os “seres da estrada” que referi na introdução. Conta que “eles [os *anhã*] se aproveitam para levar as pessoas a fazerem mal para si mesmo”, levam a pessoa a “correr perigo”, assim também agem os *pytū rupigua*. E quando o assunto são esses “seres”, já se pode esperar o exemplo ‘clássico’: “quando a pessoa está *kau rema*, os espíritos bons se afastam e se corre mais perigo”. Fui entendendo que a bebida faz com que a pessoa fique mais vulnerável à ação desses “seres” que provocam acidentes e doenças, e “espiritualmente se pode ficar doente”.

“É mais fácil de se manifestar o espírito *vaikue* quando se está bêbado, quando está perdido... quando se perde a consciência, ele entra no corpo e faz o que quer da gente”. Mas não só quando se está *kau rema* que esses espíritos “entram no corpo”, eles têm outras maneiras de agir: “esses espíritos podem fazer de conta que é um parente”, e eles se “manifestam no corpo da pessoa”, que passa a falar como se fosse um parente já falecido. Ralf me conta a história de um rapaz no qual se “manifestou” um espírito *vaikue*, o espírito “fala para sua mãe [a do rapaz] como pessoa falecida: vou levar ele [o filho manifestado] e jogar no rio”, ameaçava o esbravejante espírito.

Em meio a explicações dos motivos que levam os espíritos *vaikue* a se manifestarem entendo que existem condutas que propiciam: “há muitas possibilidades de deixar que ele [o espírito *vai*] se manifeste, quando se sente raiva, quando fala coisas como de morte... quando se está fraco espiritualmente”. E “fraco espiritualmente”, pelo que pude compreender, seria um estado em que a pessoa se encontra quando não cuida de seus pensamentos, não frequenta rituais no *opy*, se afasta de seus parentes ou simplesmente se deixa ficar triste; então ela vai ficando “fraca espiritualmente”, possibilitando que “espíritos da doença” e outros “seres” se aproximem. Eles “aproveitam” essa condição de fraqueza para se instalarem junto à pessoa e irem impondo seu ponto de vista, fazendo com que a pessoa se transforme em outra pessoa.

E tem como saber quando os *pytū rupigua* se aproximam, “fica frio”, mas “quando se manifesta é porque entra mesmo, aí [o manifestado] fala como outra pessoa”. E ainda “pode entrar dois espíritos ao mesmo tempo, de um homem e de uma mulher”. “Eu vi lá no Salto”, confirma Ralf. Nesse caso, a pessoa “pode falar como homem e mulher”. “É que o espírito usa a pessoa como porta voz”, esclarece Júlio, que acompanhava atento a leitura dessas

palavras de Ralf¹²⁹. Falam por um bom tempo em *mbya* e complementam: “mas quando só chega perto, é a pessoa que continua falando”.

Se “está manifestado, a pessoa fala de outra pessoa, de um familiar ou parente”, tanto do espírito que se manifesta quanto daquele que teve seu corpo ‘ocupado’. Pode ainda falar da própria pessoa que está manifestada: “eu já vi quando alguém foi manifestado, falou que iria levar com ele a pessoa [manifestada]”, contou Ralf explicando os motivos que levam um espírito a se “manifestar”: nesse caso, era porque as outras pessoas da aldeia “ficavam longe”, não davam atenção e não conversavam com a pessoa, a que estava teve seu corpo ‘usado’ por um *mbogua*. E disseram que o rapaz “não estava muito bem espiritualmente” e que as pessoas o “excluíam, não o tratavam bem, aí ele [*mbogua*] queria levar [a pessoa manifestada] junto.” E “quando alguém tá manifestado, [se] conversa com o espírito, pede para sair”, não se deve deixar que esses seres permaneçam no corpo da pessoa por muito tempo, pois é muito perigoso.

Lembram que não são só os “espíritos maus” que se manifestam, “tem como se manifestar o espírito do bem”, mas advertem: essa manifestação “não é tão simples assim”. Os mais velhinhos, os *karai*, aqueles que procuram estar em relação com as divindades, essas pessoas estão mais propícias a receber e transmitir “as mensagens dos deuses. Quando faz ritual ou quando está meditando”. O exemplo é Seu Duarte, quando o avô fala, é o espírito do bem que se manifesta. Ralf faz uma pausa e, pensativo, complementa: “e o espírito do bem se comunica mais quando dorme, você pode receber mensagem através do sonho”. Durante a leitura do que era na época esboço do parágrafo anterior, Júlio interrompe para esclarecer melhor essa “manifestação dos espíritos do bem”: “durante o ritual o *nhee* do *karai* pode se conectar com os *nhee kuery*. Com os que estão no *Nhanderu yvararopy*, a divina morada de *Nhanderu*, e é muito difícil entender, interpretar, a fala dos *nhee kuery*, só os *karai* conseguem. Os líderes espirituais convivem com deuses na morada divina...”

Fez-se novamente um tempo de silêncio à beira do fogo, era difícil lidar com esses silêncios, não gostava de interrompê-los, mas parece que esperavam que o fizesse, me encorajo e pergunto sobre os modos de se “conectar” (como falou Júlio) com esses seres: *nhee kuery* ou “espíritos *vai*”. Contam que é muito diferente se conectar com os *nhee kuery*, eles não se “manifestam” do mesmo modo que os *vai*: “manifestado só pode ser *pytü rupigua*”. E os *nhee kuery*, pergunto, “como se manifestam? também entram nos corpos?”. Ralf responde

¹²⁹ Por ter a combinação de leitura tomado proporções inesperadas, opto por manter, quando possível, indicado no texto esse modo como a relação com o ponto de vista *mbya* foi sendo construída.

em um tom de quem tem que falar uma obviedade: “*nhee kuery* nunca vão entrar num corpo imperfeito!”. Me calo e, mais uma vez, ficamos um bom tempo em silêncio, até que meu amigo retoma a palavra, agora em tom didático. Sugeriria seu modo de falar que estava dizendo coisas que eu já deveria saber.

“O *karai* vai alcançar, se conectar com os *nhee kuery* e eles vão falar, transmitir. E outras pessoas vão interpretar junto com o *karai*. Porque ele, quando fala, está falando na língua dos *nhee kuery*, os mais velhos, os *karai*, já sabem essa língua *yvara*, divina. Quando o *karai* tá conectado com os *nhee porã*, ele fala as mensagens que esses *nhee kuery* lhe transmitem. As pessoas que estão participando do ritual ficam atentas ao que é falado para depois comentarem. O *karai* não consegue interpretar no momento que ele está conectado”.

A interpretação se dá posteriormente, quando aqueles que estavam presentes no “ritual” conversam entre si e com demais, lhes contando o que foi falado: “aí é que vão entendendo as mensagens transmitidas pelos *nhee kuery* ao *karai*... aí que se informam de outras aldeias, do que está acontecendo...”. Um modo de estar em relação muito diferente do “estar manifestado”, no sentido de ter seu corpo tomado por um “ser” que só pode pertencer ao coletivo dos *vai*. Corpos imperfeitos não podem ser ocupados por deuses¹³⁰.

Mas não é só no *opy* que os *nhee kuery* se comunicam: “a gente pode receber mensagem enquanto está dormindo”. Maria sempre tinha dores de cabeça, certa noite sonhou que um *karai* veio até ela e a curou, a partir daquela noite não mais sentiu dores, os “próprios *nhee kuery*” vieram até ela e fizeram o “tratamento”. “Os próprios *nhee kuery*, ela sonhou porque eles estavam presentes enquanto ela estava dormindo”. Ia entendendo que em sonho pode então se receber a visita tanto dos *nhee* dos parentes, dos *nhee kuery* e dos espíritos *vaikue*. Os primeiros podem vir para curar, trazer notícias de outras aldeias ou dos deuses; já os segundos vêm para perturbar as pessoas, para adoecer ou provocar “sonhos abobalhados”, como contou Marcelo.

Volto então à leitura do que era a conversa com Ralf, e ele dizia que “os espíritos do bem não andam à noite”, e que os “espíritos maus não aguentam o sol”. Durante o dia, esses “espíritos maus” vão “para debaixo da terra¹³¹. Só entram porque ficam no escuro, dormem de dia e acordam de noite. Os bons não andam de noite, só o *nhee*, que sempre acompanha a

¹³⁰ Com relação à possibilidade dos *nhee kuery* “entrar” em corpos, há quem entenda que tal fenômeno possa ocorrer.

¹³¹ Em seu trabalho, Pradella (2009) traz uma *Alegoria dos Planos do Cosmos Guarani*, onde se vê, logo abaixo da “terra imperfeita” (*yvy ko axy*) habitada pelos *Mbya*, o plano dos *anhã*.

pessoa, esse anda dia e noite com a pessoa”. Os deuses sempre iluminam o caminho dos *Mbya*, por isso se deve caminhar na luz do dia, na luz do sol. “De noite, é a lua que nos ilumina como *Nhamandu*”. “E assim como *Nhanderu* esta descansando, nós também. E a noite não é para sair!”.

A noite é dos *pytũ rupigua* e de outros seres. Patrícia me falou que a “onça também é um *pytũ rupigua*”, mas explica que é diferente, que são aquelas onças que vêm na aldeia à noite e que as pessoas contam no outro dia terem escutado seu barulho: “barulho de *pytũ rupigua*”. Acontece que a aldeia não é lugar de “onça comum”, se está na aldeia à noite é por algum motivo, conhecido ou não das pessoas, mas trata-se de um *pytũ rupigua*. Aldo diz que um dos motivos para essa onça aparecer na aldeia é “porque alguém tá querendo *jepota*, [está] virando onça”.

Além dos *anhã* e dos *pytũ rupigua*, existem outros “seres” que não é bom ter por perto. Lembram então do *atej ja*, que é o “espírito da preguiça”¹³². Contam que é assim: se dorme e (sem que se perceba) se acorda com o espírito da preguiça, principalmente se a pessoa dorme muito, e de dia. “São os *topeyi ja* (“espírito do sono”) que ficam grudado na gente”. Enquanto fala, Ralf passa as mãos pelo corpo, se até aos braços e com o movimento das mãos, dos dedos dobrados, sugere os *topeyi ja* bem agarrados ao corpo. Leva as mãos para a cabeça e vai escorregando pelo rosto que se desfigurava ao ser puxado por seus dedos. A mesma distorção acontecia com fala que ficava pastosa, difícil de compreender. Depois de algum tempo em silêncio, recomposto, mais calmo complementa: “por isso que quando a pessoa tem muita preguiça só quer dormir”. E tem outros “espíritos” como esses, aqueles que chamam de *vai ja*. Tem o “espírito da raiva”, e “quando se tem muita raiva, tem algo muito feio em você que está grudado”. Os três são chamados de *pichua* (ou *pixua*), e “eles ficam grudados em você... então dá vontade de ir ao baile, beber, se divertir...”. Olhando para cima pensativo¹³³ senta-se e, lentamente, continua:

¹³² Sobre a relação com os *ja*, ver, entre outros, Cadogan (1958), Garlet (1997), Pradella (2009); Tempass (2010); Heurich (2011).

¹³³ Muito tempo depois, já quando estava por assim dizer terminado o campo, foi diagnosticado que Ralf e eu sofriamos do mesmo mal, *pya reta*, pensar de mais.

“Os *pichua* seguram as pessoas para não entrar no *opy*. Quando alguém te convida para ir no *opy* e você diz: ‘agora não’, é os *pichua* que estão grudados em você. Porque no *opy* limpa tudo isso. Quando você entra no *opy* e tem muito *pichua*, eles saem, detestam o *opy*. E quando a pessoa tem muitos *pichua* e entra no *opy*, fica agitada, tenta sair... a pessoa chora e quer sair... os demais tem que segurar, a pessoa desmaia... os *xondaro* atendem, soltam a fumaça e a pessoa volta ao normal, sem conhecimento do que passou.” E, recordando o caso de uma moça “lá em Salto” que estava com *ayvuthei ja* ou *katu ja*, o “espírito da fofoca”, conclui enfático: “quando se é muito fofoqueiro, acontece isso”.

Como de costume quando falam sobre esses seres, lembram que nem só de seres *vaikue* é povoado o mundo, existem também os “seres do bem”: “tem seres do bem da terra mesmo, seres das matas dos rios... espírito das águas... deus dos insetos tem”. Há também os “espíritos das plantas”: “uma planta tem espíritos, e esses espíritos podem nos ajudar... e tem os *yvyra ja*, os *ita ja*, *kaguy ja*...¹³⁴”. “E esses, são do bem?”, pergunto. “Do bem e do mal, árvores podem ter [espíritos] do bem e do mal, como as pessoas podem ter do bem e do mal”. Perdida, buscava acompanhar essa profusão de espíritos *porã* e *vaikue*. Explicaram Aldo e Patrícia que esses espíritos, como os das árvores, dos rios e do mato, os *ja*, costumam chamar de *nhanderamoi kuery*, “nossos avós”¹³⁵.

Lembro então de Professor Mariano explicando sobre os espíritos das árvores: as árvores também têm dois espíritos; em algumas, como o angico, o espírito mau prevalece, ao contrário do cedro, árvore de espírito bom e poderoso remédio para muitos males que afligem os *Guarani*. Quando um raio cai em uma árvore, está espantando o *yvyra ja* – “o espírito dono da árvore, o espírito que tomou, se adonou, está morando na árvore”¹³⁶ –; “e *Tupã* faz isso porque não quer que faça mal para as crianças, não quer que os espíritos das árvores olhem para as crianças e as adoçam, por isso envia o raio”. E o espírito pode se mudar para outra árvore ou continuar nela, mas não fará mais mal para as crianças. Conta Aldo que geralmente *Tupã* mata, mas que, às vezes, só quer “dar um susto no espírito”. Por esse motivo é que “os raios de *Tupã Ru Ete* acertam mais o angico, para afastar os *mbogua*”, continua Professor Mariano: “por isso que tem que ficar quietinho quando os *Tupã* visitam. Não pode lidar com

¹³⁴ Respectivamente: espírito das árvores, das pedreiras e do mato.

¹³⁵ Pradella (2009), retomado por Heurich (2011), sugere que os *ja* são possuidores da substância *pixua*, e que alterações corporais da pessoa *Mbya* estão relacionadas à proporção dessa substância em seu corpo. Heurich propõe pensar o inicialmente caracterizado como estado corporal (raiva, ciúmes, preguiça...) sobre a *forma-ja* e relacionado à transformação da pessoa, ao *jepota*, e a uma “experimentação de perspectivas”. Sugere, ainda, a “ideia de que *ja* e *ñe'e* são análogos relacionais: o dono enquanto um tipo de alma”. (:42)

¹³⁶ Explicações de Ralf durante a leitura do texto.

face... e isso branco não sabe.” Conta que, por volta do ano de 2003, um raio atingiu uma “menininha”, e que não sabe ao certo quais foram os motivos que ensejaram o acontecimento. “Talvez porque os pais dela tenham feito a casa com angico, e *Tupã* não gostou”.

Comento algo parecido com o que escrevi acima e Ralf, balançando a cabeça para os lados, fala que não é bem assim. “A árvore tem um espírito, mas não é o seu, não é como o [espírito] da gente”, e fala de sua preocupação com relação às traduções. Questiona o uso do termo *mbogua* para se referir a esses espíritos que habitam as árvores, lhe pareceu inadequado, sugere trocarmos, insisto em deixar. Noto que, ao se referir a esses muitos seres e espíritos, Ralf busca sempre certa a adequação dos termos, mas, como ele mesmo havia comentado, são tantos que não conseguimos ao menos saber ao certo quem são, tampouco sabemos como devemos chamá-los. Ouvia pessoas se referirem a esses muitos *existentes*, em geral, como *mbogua*. Após termos tentado durante todo o tempo manter alguma precisão com relação à forma que deveríamos nos referir a essas intencionalidades; ou, ao menos, mantermos certa regularidade, em meio a uma conversa Ralf pondera: “*mbogua* não é necessariamente um espírito daquele que já morreu. Se chama de *mbogua* um espírito morto... uma alma perdida”.

Gustavo¹³⁷ conta que certa vez, em Salto, ficou doente. Sentia muita dor no joelho: “fiquei treze dias sem andar”. Foi então levado à *sala’i* – “só porque é uma coisinha assim, bem pequenininha de *jurua*”, o posto de saúde da aldeia – e encaminhado ao hospital. O menino ficou uma semana no hospital e voltou para casa sem conseguir andar direito. Com muita dificuldade para se mover – demonstrava encenando o acontecido mancando em uma perna só, carregava a outra que vinha arrastada com a ajuda das duas mãos –, foi levado por sua mãe e sua avó ao *karai* que “tirou uma pedrinha brilhante assim do joelho”, mostrava com os dedos em frente aos olhos como era diminuta a pedra que os *nhanderamoi kuery* “colocaram” em seu joelho. E era brilhante, me confirma. “Os mais velhos falam que tem uma aldeia, dos *ita ja*”, e Gustavo brincou muito com as pedras. Então, assim como Gustavo jogou pedras, também os *ita ja* jogaram pedras, só que não se vê. Quando os *ita ja* jogam as pedras, só se sente a dor. Cabisbaixo, como que constrangido, porém, certo sorriso velado

¹³⁷ Filho de Maria, neto de Elza Ortega.

denunciava que nem tanto. Gustavo confessava baixinho que brincara muito, muito mesmo, com as pedras, e as levava para jogar nos passarinhos. “Os pais avisam: ‘toma banho, mas não brinca muito com as pedras’”, conta que sempre lembrava da recomendação de que, se for brincar, mas não muito, com as pedras, deve-se dizer “*xeramoĩ eiporuka ndeita*: meu avô me empresta a sua pedra para jogar na água. Não nos passarinhos”.

Falavam-me que os *yvyra ja*, *yvyã ja*, *yakan já*, *ita já*, *kaguy já*¹³⁸, “são seres que são imperfeitos, pensam que é deles [certos lugares], mas o dono é quem criou, *Nhanderu Papa Tenonde*”. E esses seres “pensam que são donos, porque estão habitando, têm sua aldeia nas pedreiras, nas montanhas, nos caminhos, nos rios... mas quem criou foi *Nhanderu*, para todos, inclusive para nós, seres humanos, não só para aqueles espíritos que têm sua aldeia naquele lugar”. Ao ler para Marcelo, este complementa: “quem é dono, é *Nhanderu*”, as pessoas e os seres só podem habitar o espaço; e esclarece: dono no sentido de “protetor”. Outras pessoas falaram sobre esses “espíritos” que são “os responsáveis, os que cuidam, como cacique; mas não são donos”, como aquele que toca *mbaepu* no *opy*: “o que toca violão é *ja*, mas isso não é ser dono”¹³⁹.

Como vinha falando, Ralf se preocupa com as traduções. Entende que, mesmo com a maior boa vontade do antropólogo para entender e do *Guarani* para explicar, percebe que não há um bom entendimento e que as coisas acabam sendo escritas de um modo “errado”. Linguagens, cosmologias, um mundo não redutível a outro. Mesmo ciente dessa irredutibilidade, tenta me fazer compreender muitas coisas sobre seu mundo. Dá-se um tempo para olhar a chuva de verão que vinha junto com o sol, bonito de se ver no costado do matinho pela janela da casa de Elza. Então parece que Ralf se inspira, e, pacientemente, resolve novamente recomeçar, dessa vez pelo “primeiro”:

“*Nhanderu Tenonde Gua*, o todo poderoso, ou *Papa Tenonde*, é o primeiro que manda. *Nhanderu Papa*, manda no segundo mundo, é ele que está regendo (...). É ele (*Nhanderu Papa*) que manda para *Jakaira (Ru Ete)* as mensagens [que são transmitidas aos

¹³⁸ Espírito das árvores, espírito das montanhas, espírito dos rios, das pedreiras e do mato.

¹³⁹ Para essa relação de domínios, ver: Lima (2005) e Fausto (2001). Para os *Guarani* Garlet (1997), Pradela (2009), Heurich (2011). Ainda para a relação daquele que toca o *mbaepu* com o instrumento, ver Arent (2010).

Mbya pelos] ajudantes de *Jakaira*¹⁴⁰. Os *Jakaira* têm a função de limpar onde nós estamos, purifica onde vamos dormir com *tatatina*, eles vêm com seus cachimbos, eles purificam *araguy rupa* (tudo ao redor dessa terra). Na primavera, no *ára pyau* (novo tempo), os ajudantes de *Jakaira* já vêm limpar. No inverno os seres da noite predominam, por isso devemos ficar mais quietos no *ára yma* (velhos tempos, antigos tempos). Por exemplo: o inverno é *iroy* (frio), nessa estação que chega o inverno, outubro que começa *ára pyau*. No inverno se faz menos rituais, porque o tempo fica mais fechado e na primavera mais aberto. No *ára yma* os deuses também param um pouco. No inverno os deuses ficam todos barbudos, ficam descansando para quando chega o *ára pyau*. No *ára pyau* eles voltam a ser jovens de novo. [E] *Jakaira* tem que transmitir as mensagens de *Nhanderu Papa*, [então *Jakaira*] se conecta quando faz os rituais no *opy*, se conecta com *karai*.”

São esses seres enviados de *Jakaira*, os *xondaro* de *Jakaira*, seus “ajudantes”, ou os “filhos”, que falam aos *karai* e, ainda, limpam onde estamos, o *araguyrupa* (tudo ao redor dessa terra). Ralf esclarece que *Jakaira* e seus filhos são “a mesma coisa”, e que *Jakaira* “vem com seus filhos armados, o poder é a arma, como o poder de mandar o raio”, no caso dos *Tupã*, que “atiram no espírito *vaikue* e [o] espantam”. *Tupã kuery*, ou *Tupã ray kuery*, é “o *Tupã* que se divide, são os seus filhos ou ajudantes”, assim como *Jakaira*, *Karai* e *Kuaray kuery* ou *ray kuery* são os filhos ou ajudantes de *Jakaira*, *Karai* e *Kuaray Ru Ete*.

“Tem muitos espíritos que não enxergamos que vivem nessa terra. A doença, a gripe... são seres que vivem nessa terra. Não se enxerga, mas se sabe. Os espíritos do *Jakaira* contam para as pessoas, contam para o *karai*”. Os *Jakaira* contam da existência desses seres indesejados e providenciam a limpeza, mas a sua presença, quando muito intensa, pode provocar desarmonias, pois “com muito *tatatina*¹⁴¹ acumulado, o sol desaparece, [e isso] não é bom, mata os peixes”. A presença dos *Jakaira kuery* nos faz bem, mas “não temos como

¹⁴⁰ O que está entre parênteses foi o que Ralf acrescentou dias depois, lendo o que eu havia escrito de nossa conversa naquele dia. Na época, penso ter digitado o que Ralf me falava, pois ele me pedia para que eu “não perdesse” as palavras; tentei não perdê-las. O que está entre colchetes foi o que decidimos escrever juntos, tempos depois. Mas que diferença isso faz se todas as falas e pensamentos vêm se misturando ao longo do texto? E eu tentando fazer com que as aspas resistam. O computador é um perigo, se não nos cuidarmos, as aspas mudam de lugar, como os pontos, vírgulas e outros sinais gráficos que fazem toda diferença.

¹⁴¹ Ralf explica que *tatatina* é uma fumaça diferente de *yvyti*, que é “a fumacinha de agosto”, que, conforme pude compreender, é diferente da neblina, que também é de *Jakaira*: “*tatatina* pode aparecer mesmo de dia”. Os dois (*tatatina* e *yvyti*) são de *Jakaira* e ambos “limpam”, afastam das pessoas os espíritos indesejados. Ariel, que ouvia a conversa, esclarece que, “assim como nós temos o *tatatina* do *petyngua* (cachimbo), os *Jakaira* têm *yvytin*”. Segmentado: *tatá* (fogo)+*ti* (branco)+*a* que indica a relação entre os termos, então teríamos: o branco do fogo=fumaça. Já para a fumacinha de agosto, teríamos: *yvy*(terra)+*ti*, terra branca. Agradeço a Evandro Bonfim a segmentação sugerida.

aguentar o poder divino; tanta imperfeição, tanta maldade, não suportaria isso”. Então “*Tupã* vem aliviar *tatatina*. *Tupã* espalha *tatatina*, vem para levar para cima, limpar, purificar”. *Tupã* vem aliviar os seres imperfeitos da presença demasiada de *Jakaira*. O mês de agosto é o mês que essa potência de limpeza se faz mais presente, “é tanta limpeza que podemos não aguentar e enlouquecer”. Muito *tatatina* nos põe loucos, e acontece não só de as pessoas enlouquecerem: o gado, cachorro, enlouquecem, e “até peixe morre porque não aguenta tanta limpeza” de *Jakaira*. “A imperfeição não aguenta tanta *tatatina*, por isso que *Nhanderu Papa Tenonde* envia os *Tupã*, para aliviar o *tatatina*. Assopra o *tatatina* mais para cima”.

Certa vez estava na horta da escola procurando alguns legumes e Marcelo, que vinha passando pela estrada, parou para conversar. Junto ao portão um enorme pé de arruda, Marcelo aponta e diz ser a planta boa para se tomar com cachaça no início do mês de agosto, “é para ficar com a cabeça forte, até as *kunha* que não bebem tomam”. Ralf diz não ser costume dos *Guarani*, que é coisa dos paraguaios, mas que atualmente até os mais velhos costumam, na entrada do mês de agosto, tomar cachaça com arruda.

Diferente dos outros “espíritos bons”, que só perambulam pelo *araguy rupa* durante o dia, os “espíritos bons que vêm junto com *Jakaira* podem vir à noite, porque é um espírito divino, é um deus”. E os *Jakaira kuery* “podem saber informações da aldeia, porque falam com o *nhee* das pessoas. Eles podem se conectar nas pessoas dentro do *opy* para contar notícias do que vai acontecer, ou contar notícias de outras aldeias”. O avô sempre espera a mensagem de *Nhanderu*, recorda Ralf a conversa que tivemos o *xeramoï* em Tamanduá. Lembra o modo como o avô “conseguiu as terras sem saber ler, escrever, nem falar bem, só com a ajuda de *Nhanderu*”. Quando o avô foi ver o presidente, “já tinha sonhado”. Na primeira vez que o chamaram, não fora; na segunda sim, porque já havia sonhado que “o branco estava abaixado”. Explica que “uma pessoa fala” a seu avô que poderia partir com tranquilidade, que era chegada a hora de ir ter com o branco. Pergunto quem fala a seu avô. “Os *nhee kuery* se fez como uma pessoa para trazer a mensagem”.

A alegre e delicada companhia das *kunhãgue'i* (meninas): Luz (*Kerechu*), Luisina (*Para*), Ana Lusía ou Nanaju (*Para'i*) e Regina¹⁴², tornava os meus dias em Tamanduá mais agradáveis. Porém, nem sempre era tudo tão belo e harmônico entre elas; era raro, mas se desentendiam. Havia dias um tanto conturbados. Ariel adoeceu e o tempo¹⁴³ em Tamanduá despertava-me preocupações e pesadelos com meu orientador. Esses sonhos, ou pesadelos, ocasionavam debates e interpretações que me deixavam ainda mais preocupada¹⁴⁴. Mas tratava de aproveitar a generosa estada na casa de Marcela. Aproveitava a vizinhança de Savina (*Kerechu Mirim*), a filha mais velha, carinhosa e sorridente como sua mãe, Elza; também as visitas de Helena (*Ara Nindi*) e da pequena Milena (*Para*), esta neta e a outra filha mais nova de Elza. Tinha também a companhia daqueles de sempre: Elza, Ariel, Gustavo, Leo, Ralf e Maria. Jéssika e Patrícia estiveram um tempo em Tamanduá, depois as levei para *Kunha Piru*, foram visitar a avó e os parentes.

Chovia muito todos os dias; por algum motivo ignorado *Tupã* queria nos manter em Tamanduá. Pensava que um bom motivo para estarmos na aldeia sem poder sair eram os avós: Dionísio Duarte e Aurora. Estava há uma semana em Tamanduá e não os tinha conhecido, guardava o convite para uma visita. Era o início de uma tarde de terça ou quarta-feira e a chuva dava uma estiada. Caía uma garoa fina de um dia agradável de verão. O sol, muito ameno, fazia, com sua luz refletida na água, tudo brilhar. O mato em Tamanduá é exuberante, muito denso e verde com árvores frondosas, é tanto mato que, diferente do Brasil, não falta caça. Ralf me convidou para irmos visitar seus avós, de pronto aceitei o convite. Já estávamos ‘meio combinados’, aprendi que nunca se combina nada com certeza, pois tudo depende de muitos agenciamentos e os planos sempre podem mudar. Na noite anterior, Leo e Ralf tinham acabado de retornar à casa de Marcela vindos da casa de seus avós – tinham ido tocar *rave*¹⁴⁵

¹⁴² Filhas e sobrinha de Marcela, filha de Elza Ortega e irmã de Ariel, Ralf, Maria, Leo, Jorgelina, Savina e Helena.

¹⁴³ Tanto o meteorológico quanto o cronológico.

¹⁴⁴ Um desses sonhos foi mais ou menos assim: estava na casa de Sergio e bati em uma mesa cheia de peças de cerâmica, que se espatifaram no chão em muitos pedaços; desesperada, tentava juntá-los. Sergio me dizia, como sempre, muito tranquilo: “calma, Ana, vamos colar os pedaços”. Disseram tratar-se de um “sonho ruim, mas nem tanto”, e que tal sonho estava relacionado ao trabalho e à minha relação com Sergio, que poderia restar abalada, mas não era tão ruim assim, pois existia a possibilidade de os cacos serem colados. Dias depois, quando a chuva parou, já nas vésperas de entregar a primeira versão desse trabalho para o PPGS, e Sergio sem notícias minhas há meses, consegui chegar a um telefone, em 25 de Maio/AR. Liguei para minha família, para avisar que estava bem, e para o Sergio, para saber se estava tudo bem, a *Kunhague* haviam realmente me deixado preocupada. A primeira coisa foi contar o sonho, ao que Sergio respondeu, referindo-se a esta dissertação e ao prazo que me restava: “calma, Ana. Vamos colar os cacos”. Estamos tentando colar os cacos até hoje, menos mal que não foram os de suas cerâmicas.

¹⁴⁵ Instrumento musical similar ao violino, geralmente esculpido em madeira, ver Arnt (2010).

e violão para eles, ouvir suas histórias e conselhos. Contavam meus jovens amigos que seus avós sempre ficam muito contentes com a visita e que eles se sentem muito bem juntos. Ralf pensava em mudar da Aldeia de Salto do Jacuí para Tamanduá, queria estar perto do avô para aprender seus ensinamentos. Meses depois desse dia, mudou-se, com Elza e seus irmãos, para São Miguel, um pouco mais perto de Tamanduá e dos avós. Contam que, depois da mudança, ficou mais fácil e barato ir para a Argentina. Contaram-me então que seus avós perguntaram por mim, queriam saber quando eu iria visitá-los. Era o convite que esperava.

Íamos pelo caminho muito molhado, desviando as poças d'água, as casas de Marcela e dos avós são muito próximas. Passamos pela escola e, mais ao fundo, pelo *opy* de Seu Duarte. Conversava com Ralf sobre como deveria me portar; como comentei, existia essa preocupação por parte de meus amigos em me adequar, me preparar para os encontros e visitas. Ralf disse que para seus avós poderia “dar *nhande ka'araju*” (“mais uma tarde que nós alcançamos”, ou boa tarde), cumprimento usual nas aldeias nas quais estive aqui no Brasil e motivo de risos em Tamanduá, ao que se deve a recomendação de Ralf. Certa tarde fui visitar Savina e seu marido, Juan Ramires, que moram na casa aos fundos da de Marcela. Cumprimentei-os com um simpático e sonoro *nhande ka'araju*, eles riram muito, e eu não sabia o porquê, tinha apenas dado ‘bom dia’. Explicaram então que lá se fala *mbaeixa pa?* (“como está?”) ou *recoporã pa?* (“tudo bem?”). “Perderam o costume aqui”, disseram. Ralf pensa mais um pouco e me pergunta se conseguiria dizer: *nhapu'ã porãmbáju pavëi* (“nós nos levantamos com boas formas de novo”, ou “tudo de novo”¹⁴⁶). Respondi afirmativamente e segui o resto do caminho repetindo a saudação que acabara de aprender. Não estava habituada a ela e não queria errar a pronúncia, mas, ao encontrar os seus avós, nervosa, apenas balbuciei algo ininteligível, timidamente.

Sentamos na sala da casa com seus avós. Seu Duarte conversou um pouco em espanhol comigo. Contava-me sobre a aldeia e que na área existiam outras três aldeias. Falava de sua relação com o governo, com os brancos da vizinhança, sobre algumas ‘negociações’. Após uma primeira conversa em espanhol, na qual me limitava a alguns poucos comentários de aquiescência, logo Seu Duarte passou a falar animadamente em *mbya*. Ralf, muito atento,

¹⁴⁶ Tanto a grafia das palavras em *mbya*, quanto a tradução, me foram sugeridas por Ralf.

se preocupava em ir traduzindo e explicando o que seu avô nos contava, o que para Ralf era especialmente mais difícil do que para outras pessoas que conheci¹⁴⁷.

Acompanhava fascinada a história de Seu Duarte, que, em muitos momentos, levantava da poltrona na qual estava sentado e encenava os acontecimentos que rememorava. Acompanhava o ritmo dos acontecimentos que eram narrados, a essas alturas já entendia alguma coisa em *mbya*, e o modo como Seu Duarte demonstrava o que contava ajudava minha compreensão, talvez, também o assunto; não sei ao certo. Sempre com a ajuda de Ralf ia seguindo o seu avô que nos falava sobre a regularização da área de Tamanduá como Terra Indígena. Contava a história dos *Mbya* que chegaram à província de Misiones vindos de Buenos Aires, escapando da relação com os colonizadores espanhóis. Explicava-me Ralf que seu Avô contava a história que seus bisavós e tataravós haviam contado.

A história que seu Duarte contava era mais ou menos assim: o branco chegou ao território onde hoje se encontra a cidade de Buenos Aires, ele era povoado por muitas famílias *mbya*. De chegada, os espanhóis tentaram estabelecer uma relação cordial com os *Mbya*, que, por sua vez, “achavam que os brancos eram deuses, até ofereceram suas filhas para os espanhóis”. Nesse momento, tanto ‘narrador’ quanto ‘tradutor’ levantam os ombros, balançam a cabeça para os lados e, em ar de riso, ponderam sobre a ‘boa-fé’ de seus parentes ao lidarem com os primeiros *jurua* que por lá chegaram. O branco partiu deixando claro que em breve retornaria com mais pessoas para povoar aquele território, no qual comentavam ter se deparado com *buenos aires*. Comentário que, segundo Seu Duarte, originou o nome da cidade de Buenos Aires. O branco partiu, mas para voltar. Durante o período dessa ausência, um *karai* sonhou que não deveriam os *Mbya* esperar ali o retorno do *jurua*. E que, para evitar os possíveis males que a relação com o branco iria ocasionar, deveriam partir. E assim procederam três famílias, partiram em direção às terras onde hoje se localiza a província de Misiones. No caminho, algumas pessoas ficaram na região de Possadas, e “o branco já estava lá, criava gado” naquelas terras. Segundo Seu Duarte, a relação entre os *Mbya* e esses colonizadores fora ‘amistosa’. Outras famílias continuaram sua caminhada e foram ocupando as áreas de mata onde hoje se localizam as aldeias de *Kunha Piru* e Tamanduá¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Comentei sua preocupação com as traduções, que não conseguem alcançar o sentido do que é falado em *mbya*. Havia explicado que faltam palavras, principalmente quando se trata da fala dos mais velhos. Brincávamos, então: tradutor/ traidor. Ralf demora e se empenha muito em suas traduções.

¹⁴⁸ Seu Duarte contou, através de Ralf, que “consegui com o Governo” aquela área e mais três outras que não consegui saber ao certo quais são.

Mas muitas famílias permaneceram naquela região de *buenos aires*. Outro *karai* então sonhou que os *Mbya* deveriam “preparar as armas para enfrentar o branco” em seu retorno. Assim o fizeram. Porém, antes mesmo que os arcos e flechas estivessem prontos e os *Mbya* preparados para lutar, o branco voltou. E, como contava e demonstrava Seu Duarte, agitado em meio à sala de sua casa, cortaram com espada as cabeças. Sem diferenciar homens, mulheres ou crianças, não lhes interessava, matavam sem piedade. Nesse momento estávamos todos impressionados com as imagens de tamanha violência que a história de Seu Duarte engendrava. Explica Ralf que seu avô conta que foram muitas mortes, “um genocídio!”. A história contada pelo avô era a todo momento complementada pelos comentários de Aurora, que, sentada muito elegantemente em um sofá, de pernas cruzadas, já quase sem enxergar, acompanhava atentamente a narrativa de seu marido enquanto penteava seus cabelos.

Foram duas histórias: uma de tempos mais remotos, contada de tataravós, bisavós, avós para pais e netos, como explica o *xeramói*, e a outra era a sua história. Somam-se a essas histórias, histórias outras, que vão se conectando e sendo contadas nos ‘entre parênteses’ da história de Seu Duarte e ao largo da história oficial¹⁴⁹. A história de Seu Duarte rememorava acontecimentos mais recentes. A família já se encontrava naqueles territórios há algum tempo¹⁵⁰. Conta Seu Duarte que se ocupava em manter boas relações com as outras famílias *mbya* que estavam morando na mesma área e em outras próximas, bem como com os vizinhos *jurua*, com as pessoas da cidade e do governo.

Nesse tempo em que se passou a história que Seu Duarte nos contava, era “tudo diferente”. Dizem, o neto e o avô, que não existiam caciques e as atribuições que atualmente se dividem entre estes e os *karai*, naquela época, se concentravam em uma pessoa só. “Hoje em dia são os mais jovens que estão sendo escolhidos como cacique” e quase não se vê os *karai* envolvidos nas atividades, ou, como fala Ariel, com os “compromissos” de que se ocupa um cacique, entre eles a relação com os *jurua*. Ralf acompanhava seu avô, que contava ser preciso “saber ouvir *Nhanderu*¹⁵¹”; e que é preciso se preparar para ouvi-lo. Seu Duarte, então, “meditava” para estar com *Nhanderu*, para ouvir suas palavras. E os ensinamentos

¹⁴⁹ Para a história da relação entre colonizadores e os *Mbyá-Guarani*, ver Wilde (2009) .

¹⁵⁰ Distante aproximadamente 12 km do 25 de Mayo, *el pueblo* mais próximo, sobe-se um morro por uma estrada comprida e íngreme, lá de cima se avista a aldeia e a descida, mais íngreme ainda. Isso para aquele que chega em Tamanduá.

¹⁵¹ Quando lia essa história para Ralf – por sinal, a que ele menos interrompeu –, explicou que quando o avô fala *Nhanderu*, está se referindo aos *Tupã*, aos *Karai*, aos *Nhamandu* e aos *Jakaira*.

vinham através de sonhos. Ralf, ao ouvir a leitura dessas linhas, lembrou que a avó sempre meditava junto e que marido e mulher devem sempre buscar juntos o *arandu porã*.

Mas aqueles eram tempos de regime militar, então o ritmo da conversa começa a mudar novamente; e Seu Duarte se agita. Enquanto o avô contava acontecimentos pretéritos sentava e levantava muitas vezes da poltrona ao lado da minha – poltrona que ele dividia com algumas espigas de *avati* que se movimentavam de um lado para outro do assento pelas suas costas, levadas ou não pelas suas mãos –, Ralf, o tradutor, se via enredado com as palavras. Sem tempo para pensar e, em alguns momentos, sem tempo nem fôlego para acompanhar as palavras de seu avô – as pausas de Seu Duarte para que o neto as transmitisse eram exíguas, o fluxo era incessante –, o rapaz prosseguia: fala que o *xeramói* sempre esperava a mensagem de *Nhanderu* para agir, aguardava orientações, a “sabedoria que vem dos deuses”. E foi desse modo, “sem saber ler, nem escrever e sem saber falar bem o espanhol, com a ajuda de *Nhanderu*”, que Seu Duarte “conquistou” aquelas terras.

A família de Seu Duarte e outros *kuery* já habitavam a região há algum tempo, foi quando “o presidente mandou chamar” Seu Duarte. Ouvira rumores sobre sua pessoa e o modo como se relacionava com o *jurua*, então queria conhecê-lo. “Mandou passagem de avião e tudo, era tempo dos militares”. Seu Duarte não aceitou o convite, sabia que não era chegado o tempo de ir ter com os brancos. Agradeceu e esperou. Tempos depois o presidente renovou o convite, queria muito conhecer e falar com Seu Duarte pois lhe intrigava o fato de “um índio, que não sabia ler nem escrever e mal falava o espanhol”, manter boas relações com o branco e com os seus – nessa época Seu Duarte era *Mburuvixa* (“cacique geral”) dos *Mbya*. Rindo e balançando a cabeça, o avô observa que essa “coisa de cacique é coisa de branco”, que antigamente não precisava. Eram os mais velhos, pais de família, os *karai* que deveriam ser ouvidos e respeitados.

O presidente mandou então seu irmão até Tamanduá com a missão de buscar Seu Duarte. O segundo convite foi aceito. Era chegado o “tempo bom” para se conversar com o branco, partiu então para Buenos Aires. Mas, explica Ralf falando com os ouvidos e olhos atentos ao seu avô, “quando foi no presidente, já sonhou. Da primeira vez que chamaram não foi, na segunda sim, porque já tinha sonhado que o branco estava abaixado”. Em sonho “uma pessoa fala” ao *xeramói* que pode ir com “tranquilidade”, que chegara a hora de falar com o presidente. Conta que, ao ser recebido pelo presidente, este lhe perguntou o que ele queria do governo, respondeu então que do governo queria apenas três coisas: que reconhecessem a

terra que estavam habitando como Terra Indígena, que deixasse os *jurua* das áreas próximas ficarem e melhores condições de vida para seu “povo”. E foi assim que Seu Duarte “ganhou” aquela terra e outras “do governo”. Contam por lá que a atitude de Seu Duarte, ao pedir para que os moradores do entorno não fossem desapropriados, fez com que fosse reconhecido e mais respeitado; também pelos *jurua*. Seguindo o ritmo dos acontecimentos narrados, percebi que o vivenciado oniricamente era contado não apenas de modo constante com o experienciado em vigília, mas com ênfase. Os domínios que insistimos separar, como natureza e sobrenatureza, se misturavam na narrativa do *xeramói* burlando quaisquer tentativas de apartar em polos opostos o real e o sonhado.

Retomo a conversa com Ralf na casa da Elza, em São Miguel, e ele continua explicando sobre a “conexão” com os *Nhanderu*: “o *karai* medita, e não é só no ritual que pode receber a mensagem, mas durante o sonho pode receber essa mensagem”. Explica que se pode “meditar, ficar quieto, mesmo sem o cachimbo, a pessoa fica na fogueira... não está sabendo que vai receber a mensagem, só espera alguma coisa”. É meditar e esperar para ver se recebe alguma mensagem do *nhee kuery*.

“Nossos pais sempre falam: ‘a gente tem que ficar quieto quando os *Tupã kuery* estão vindo’... quando vem chuva já fica quieto. (...) Quando os *Tupã kuery uguata* (caminham), não pode fazer mais nada, nem fumar cachimbo, só meditar. Tem pessoas que, quando vem a chuva forte, com vento, correm para suas casinhas tradicionais e pegam o cachimbo. Não tem que se assustar. Tem que pedir: *Tupã kuery begue katu quepegueta*.” Peço que traduza: “Se pede para ter mais piedade, para vir mais devagar, com calma, que nós não temos uma casa boa. *Xeraã enrive*, meu filho fica quieto, não faz mais nada, *japyxaka Tupã kuery uguata oiny*, medita porque os *Tupã kuery* estão fazendo caminhada. Tem que respeitar, não é o momento de estar com o cachimbo, é como se estivesse competindo com os *Tupã kuery*, essa hora é para ficar quieto e respeitar os *Tupã kuery*”. No momento que os *Tupã kuery uguata*, não é hora de se “conectar” com os *Jakaira Kuery*, por isso que não se deve fumar o cachimbo, são os *Tupã* que estão limpando e, caso os *Jakaira* fossem conectados, iriam vir para limpar também, essa era a competição à qual Ralf se referia. Conta então sobre o *Japyxaka*:

“Eu gosto de meditar, ao entardecer ficar na fogueia esperando algumas mensagens de deus. No começo da meditação sempre se lembra das pessoas, para que todos descansem bem à noite. É assim que começa a se preparar para ser *karai*, sempre meditando mais... Se você gosta de meditar, quando entardecer, não fala muitas bobagens... só coisas boas. Quando se é *karai*, se é mais sério. Não brinca tanto, não fala bobagens... *tekoaxy* [modo de ser imperfeito]. Existem *karai* que bebem e falam bobagem. Não deixam de ser *karai*, mas não alcançam os deuses. Estão cada vez mais voltando para esse modo de ser imperfeito, mais comum... (...) O *karai* medita por todo mundo, vai pedindo e meditando para que todos estejam bem. Evita de muitas coisas acontecerem, pois, quando estamos nos divertindo, eles estão meditando por todos nós, para que estejamos bem. As pessoas hoje já não dão mais importância, mas os *karai* estão sempre rezando por todos, tem que ter consciência disso”.

Quando o avô revelou seu nome, *Vera Poty*, também recebeu a mensagem de *Nhanderu* que, caso se dedicasse, Ralf poderia vir a se tornar um *karai*¹⁵². Que teria esse “dom”, mas que precisaria “desenvolvê-lo”. Conta que sua mãe, quase sempre que vem de Tamanduá, traz a mensagem do avô que deve meditar com o cachimbo. Que quando o neto “pega o *petygua*, não para fumar a toa¹⁵³, não deve rezar só por si, mas por todos, por todas as aldeias que estão na face da terra”. E relembra as palavras do avô: “quando nós pegamos o *petygua*, meditamos. Meditando no espaço, *yvytu yma*, espaço, infinito, trevas primordiais¹⁵⁴”. Depois de muito tempo e muita conversa em diferentes dias e momentos, pouco a pouco começava a compreender um pouco mais o *japyxaka*: “esperar atentamente com os ouvidos, com o corpo inteiro, com os sentimentos, é meditar... e esperar algumas mensagens. Quando a gente medita mesmo, na fogueira, não está mais aí”. Ralf explicou muitas e muitas vezes o que era *japyxaka*, era muito importante o que tentava me fazer entender:

“É bom desde jovem ficar quieto, prestar atenção ao que está acontecendo, ouvir o barulho da natureza, dos grilos¹⁵⁵. Os jovens que têm a possibilidade de ser *karai* já sabem,

¹⁵² Vir a ser um *karai* é virtualidade que pode ser atualizada, até onde sei, por todos. Júlio, Aldo e outras pessoas, em outras oportunidades, comentaram também sobre a possibilidade de virem a se tornar um *karai*, o que costumam chamar de “estudando para ser *karai*”. Sobre o tema ver: Pissolato (2005), Cicarrone (2001) e Pradella (2009).

¹⁵³ Existem diferenças entre fumar apenas por fumar, o que chamam de “fumar à toa”, e fumar para *japyxaka*.

¹⁵⁴ *Yvytu* – vento, *yma* – passado remoto, antigamente (Dooley, 1998)

¹⁵⁵ “Os grilos, *kju’i*, cantam no *opy* deles. Na primeira terra, os animais eram todos gente, todos *Mbya*, aí os animais começaram a cantar no *opy*: o grilo cantou até madrugada, quase amanhecendo, o *tapychi*, coelho, que tinha botas, pisou e matou o grilo. Você canta muito, mas nunca vai alcançar a morada divina. Hoje os *kju’i* continuam cantando no *opy* deles, por isso que até hoje os grilos cantam a noite inteira. Não era grilo na primeira terra, era gente. Quando a primeira terra acabou, todos queriam alcançar a moral divina, os que não alcançaram se transformaram em animais para não morrer. O pato, *Ype*, o pato também era *karai*, era uma pessoa, era um

percebem que o dia não está tão simples, mesmo que as crianças estejam brincando, as pessoas estão jogando bola. Os mais velhos sempre perguntam se os mais jovens estão percebendo o dia: *kaarū javahete rei*, você está percebendo que o entardecer está estranho... sinistro...”. “Assim se começa captar as coisas, a meditar... Ao contrário, o espaço está muito bom, o tempo está bem aberto vamos fazer o ritual no *opy*. Os *karai* já sabem quando o tempo está aberto, por isso que no *ára yma* para um pouco de fazer ritual. Os seres saem mais no inverno, é o clima perfeito para os seres da noite. Eles fazem a festa! Para eles, o *ára yma* é como o *ára pyau*.”

A noite (*pytü*) é como o dia (*ara*) para os *pytü rupigua*, e o *ára yma* (tempo antigo, inverno) como o *ara pyau* (novo tempo, início da primavera) para os *Mbya*. A relação seria: *pytü : ára yma : pytü rupigua :: ara : ara pyau : Mbya*.

Aprendia então que é preciso *japyxaka* para que a “mensagem venha, e não importa qual é a mensagem”. Nunca pedindo mensagens de esclarecimento ou orientação para alguma situação específica, mas *japyxaka* “para abrir o caminho da mensagem” que “às vezes vem do sonho, acorda e já tem na cabeça, às vezes vem de dia, pode receber”. “E como recebe?”, pergunto. “Com pressentimentos”, responde, “mas para isso, tem que *japyxaka*”. “Não iria sonhar se não meditasse naquela noite, a fonte de comunicação é a meditação, mas para isso não precisa ser no *opy*. Tem que rezar, pedir... mas não precisa falar, pode falar no pensamento, no coração. Você tem que falar no seu coração”, fala de cabeça baixa, levantando apenas o olhar para meus olhos e com a mão sobre o coração. “E como é falar com o coração?” “É falar no coração, *xee pyape*, no meu coração, com a alma. Quando fala no coração, deus escuta mais. Não falando com a boca, mas com o coração”. É preciso então *japyxaka* para que as “mensagens” dos *nhee kuery* cheguem até os *Mbya*; “às vezes vem de dia, pode receber”, nesse caso vem na forma de “pressentimentos”; outras vezes vem em sonho. E “no sonho é mais simples”, dizem, comparando com a maneira como a mensagem é transmitida no *opy*: “no ritual, quando canta e dança, ele [o *nhee*] se manifesta mesmo em você, ou se manifesta em outra pessoa para você e para outras pessoas” que estiverem presentes. Já “os *pytü rupigua* nunca entram no *opy*. Tem uns mais fortes que tentam entrar, é

bom *karai*, não conseguia parar de falar dos outros, por isso não alcançou. Os pais falam: ‘não tem que falar muito no ouvido dos outros senão você vai virar pato’. Gato era *mbaepu ja* no *opy*, ele que tocava o violão. A primeira terra acabou com muita água. *Nhanderu Papa Tenonde* deu o cargo para *Nhanderu*, que está comandando a segunda terra. *Nhanderu Papa* só está ordenando. Os mais velhos falam: ‘ele só está descansando’.” (Ralf em noite fria de maio de 2011)

por isso que quando a última pessoa entra se fecha a porta, para que eles não entrem. Por isso nunca vai acontecer manifestações [no sentido entrar nos corpos] no *opy*".

Assim escrevi o que Ralf falou em uma de nossas primeiras conversas. Posteriormente, durante a leitura, ele percebe a necessidade de diferenciar melhor os modos de manifestação dos *nhee kuery* e dos espíritos *vaikue*. Os primeiros "se conectam", os segundos se manifestam "entrando" no corpo da pessoa e, uma vez tomando de empréstimo o corpo do vivente, esses espíritos *vai* passam a agir de modo a contribuir com o processo de afastamento do *nhee porã* da pessoa. Esse afastamento pode ter sido desencadeado por algum comportamento, como o de manter relações sexuais com os brancos, ficar bravo com os outros, beber e dormir demais. Quanto mais distante da pessoa está seu *nhee*, mais riscos corre a sua vida. E esse risco pode ser anunciado, como falou Júlio: esses seres usam a pessoa como "porta-voz" e, nessas ocasiões, pode acontecer de vociferarem ameaças, entre elas a de que irão levar a pessoa (a qual tem seu corpo tomado de empréstimo) à morte. Mas mais perigoso é quando agem sem aviso. Silenciosos, vão se aproximando e se apossando do corpo da pessoa que, na maioria das vezes, não se dá por conta dessa aproximação e, em alguns casos, mesmo percebendo, não consegue agir de modo a evitar essa relação com os seres *vai*. Não consegue impor seu ponto de vista, pois está "fraca espiritualmente", seu *nhee* está distante. Nesses casos costumam ser os parentes e familiares que, ao percebem as transformações da pessoa, buscam o auxílio de um *karai*.

Pelo que pude compreender das muitas explicações – após muito esforço para entender os diferentes modos como se referem a esses seres *vaikue*, e considerando que são tantos que de muitos nem se sabe o nome –, os que "entram" nos corpos são os *mbogua*, aqueles que devemos chamar de *pytü rupigua*, para não desagradá-los. Lembro de Professor Mariano explicando que "nós temos dois espíritos", um deles, o *angã*, quando a pessoa morre "fica aqui"; o outro, o *nhee porã*, vai para o *Yvara ropy*, "para a morada divina de *Nhanderu* e fica no portão". Salienta que o primeiro "também é importante, é bom também", mas não protege das doenças e, quando a pessoa morre, vira *pytü rupigua* ou *mbogua*, "já não volta, nasceu aqui mesmo, é daqui mesmo", do *araguy rupa*. E a pessoa "ganha esse espírito para poder morar na morada imperfeita". O *angã* é um "tipo de sombra que tem dentro de você".

Os *mbogua* são o *ex-nhee ã* ou *angã* da pessoa que, com a morte, permanecem existindo no *araguyrupa* como uma imagem, uma sombra, também chamados de *angue*, sendo que pessoas vivas também têm *angue*. Patrícia diz que os *anhã*, os "seres enviados por

Charian, não podem ser chamados de *pytũ rupigua*. Não são seres da noite, eles podem andar de dia”. Mas, mesmo que consigamos precisar quem são esses seres *vai*, na maioria das vezes não é possível, sem a ajuda de um *karai*, saber ao certo com que se está em relação. Como no caso do encontro de Ariel com um desses seres, pois ninguém sabe se teria sido com um enviado de *Charian* ou um “*mbogua* poderoso”, daqueles que podem andar de dia.

São aproximadamente 18 km que separam a Aldeia de Salto do Jacuí do centro da cidade. Diferente de São Miguel, onde a distância da cidade (28 km), a disponibilidade de transporte e os recursos financeiros, de certo modo, condicionam o fluxo de pessoas; em Salto do Jacuí o caminho que leva à cidade está constantemente sendo percorrido pelas famílias *mbya*. As mulheres – com os *mitã'i* (bebês) em seus colos, cercadas de *kyringue*, que brincam e correm ao redor – caminham um pouco mais atrás, acompanhando os *ava* (homens) pela estrada de terra que leva da aldeia à cidade. Os homens seguidamente deslocam-se para a cidade, vão para comprar alimentos, receber aposentadorias, dar uma passada no bar ou armazém e, no caso dos mais jovens, para frequentar a *lan house* – onde divertem-se com jogos eletrônicos e acessam páginas de *sites* de relacionamento. Certa vez Aldo comentou que “no *Facebook* só tem índio”.

Algumas vezes os mais jovens vão para os bailes da cidade. Foi voltando de uma dessas “festas” na cidade que Ariel teve um encontro com uma “pessoa estranha”. Pelo que pude entender, estranha no sentido de ser desconhecida e, também, por se tratar de uma figura perturbadora. A família toda estava em Tamanduá, para os festejos de natal e final de ano, mas Ariel não quis ir junto, ficou em Salto. Certa noite resolveu ir à cidade. Retornava sozinho para casa de madrugada quando, na estrada que leva à aldeia (bem em frente ao depósito de lixo que se localiza próximo à entrada da área), foi interpelado por uma pessoa que lhe falou algo banal, que não recorda muito bem. Lhe deu boa noite e continuou seu caminho achando curioso o acontecido.

Ariel contou que há tempos já não vinha muito bem, e esse encontro com a tal “pessoa estranha” o deixou mais abalado. Decidiu então partir para a Argentina atrás da família, e assim o fez. Pegou três ônibus até chegar em 25 de Mayo e, lá chegando, sozinho e sem

dinheiro para pagar o transporte até a aldeia¹⁵⁶, lhe restou caminhar pela longa e supostamente despovoada estrada de terra e muitas pedras. A certa altura do caminho, para sua surpresa, se depara com a mesma pessoa que encontrou à noite em frente ao depósito de lixo de Salto. O homem então lhe propõe uma disputa, de correrem pela estrada para ver quem é mais rápido. Um tanto aturdido pelos acontecimentos, impossibilitado de refletir adequadamente sobre a proposta, aceitou a provocação. Assim, dispararam pela estrada, Ariel e seu oponente, aquele carregando a mochila nas costas. Percorreram correndo um trajeto considerável, até que ambos param ao lado de um campo de pasto e o estranho desafia novamente Ariel. Propõe que ele suba em uma pedra, escolhe uma bem grande, e sugere que o rapaz pule lá de cima. Mais uma vez Ariel aceita o desafio, sobe na pedra e se preparou para o salto. Ao olhar do alto da pedra para baixo, percebeu que não estava sobre uma pedra, tampouco em um campo, mas sobre a ponte do Rio Tamanduá e pronto para pular em suas águas turbulentas, que eram levadas pelas correntezas de uma época de cheias. Muito assustado, recuou, procurou o homem que havia lhe desafiado e que, dava-se por conta, tentara causar sua morte. Não mais o encontrou. Alguns dizem que se tratava de um *mbogua* poderoso; outros, que poderia ter sido um enviado de *Chariã*. Certo é que, por muito pouco, Ariel não perde a vida.

Depois de muita conversa, Ralf pondera que “não é por acaso” que está falando comigo, mas “porque recebe ajuda de *Nhanderu*”. Comenta que seu nome, *Vera*, está relacionado à coragem, então não tem “medo de errar” no que me fala. Nossa conversa durou a manhã toda, fez sol, choveu, tomamos toda a água do mate e ele continuava falando. Essa fala longa, me parece, está relacionada com os momentos de inspiração que Ralf sempre se preocupa em aproveitar, no sentido de que eu deveria apreender ao máximo o que estava sendo contado nesses momentos de fala inspirada. “Porque nós, quando queremos aprender, entramos no *opy* e abrimos caminhos, mas não é sempre que esses caminhos se abrem. Quando a gente começa a falar, vai abrindo caminho para as palavras certas”. Começo então a entender os ‘métodos’ que Ralf e Ariel tentavam me ensinar, aos quais me referi no início. Primeiro eu deveria tentar *japyxaka*, apenas esperar e não pensar, ir “abrindo caminho” para a mensagem de *Nhanderu*. Depois, não deveria ficar esperando alguém se sentir disposto a

¹⁵⁶ Não existe transporte público que atenda a área, para chegar a Tamanduá, só de táxi ou carona com funcionários do governo.

conversar comigo, deveria “abrir o caminho” para a chegada das palavras para aqueles com os quais conversava. Ensinavam e esperavam que eu aprendesse isso para a vida, mas, também, como método de pesquisa’ para a elaboração do trabalho.

Compara Ralf os dois modos diferentes de obtenção de “conhecimento” e “poder de cura”; o mais demorado que desejava me ensinar, e um mais rápido, através do feitiço: “através do feitiço se pode fazer a cura, mas não é com *Nhanderu*, é com seu feitiço, e não é coisa boa essa magia, porque não provém de *Nhanderu*, de onde provém as coisas boas. Falar do modo como fala para as coisas boas não é feitiço”. Agora, ao final do processo de escrita, tento ainda compreender o que Ralf queria me dizer quando afirmava que “falar do modo como fala para coisas boas não é feitiço”. Penso que pode ser semelhante ao falar com respeito dos *pytũ rupigua*. Compreendo, então, que se pode falar sobre esses assuntos como o de feitiço e de seres *vaikue*, mas o modo como se fala faz toda a diferença. Então podemos correr mais ou menos risco de, com a palavra, que se faz pensamento e ato, agenciar “seres” indesejados. Nunca esquecendo que eles podem nos capturar mesmo que não tenhamos feito nada, como o espírito da árvore, que olha para as crianças e as adoce, ou como os *mbogua*, que ao verem alguém passar resolvem perturbar ou usar seu corpo. É também possível que um *pichua* se grude na pessoa à noite, mas, provavelmente, se isso ocorre é porque a pessoa fez algo que a levou a ficar “fraca espiritualmente”, pois se ela está bem, está só com seu *nhee porã*. E sempre me explicavam com muita positividade, lembro de vários rostos muito sérios me advertindo: “não pode ter medo, aí eles aproveitam!”.

Algum tempo depois, Ariel comentou sobre as “tentações” que levam as pessoas a buscar o “poder e o conhecimento” de um modo mais rápido e fácil. Para ser *karai*, tem que “ir com calma”, para ouvir os *nhee kuery* e para se obter as faculdades de cura, é preciso um longo investimento, e esse processo é demorado. Como na história do *ava* que não virou *karai*, contada no início desse trabalho. A “cura verdadeira”, a que vem de *Nhanderu*, é difícil de se obter, então, na ânsia de rapidamente deter essa potência, se pactua com outros seres que não são deuses, não são enviados dos *Nhanderu Ru Ete*. Os “*karai* de verdade” têm chamas nas palmas das mãos, são chamas que curam. Quando pergunto quanto a possibilidade de se ter essa chama que não seja dos deuses, responde que sim, que os espíritos enviados por *Chariã* também possibilitam essa chama de cura, porém “não é a verdadeira, não é de *Nhanderu*”. Existem outros espíritos que não são *vaikue*, como o das plantas e animais, que podem auxiliar nos processos de cura, mas melhor é que a “cura seja de *Nhanderu* mesmo”.

Ariel e Patrícia, que estavam na Tatu, foram nos procurar na casa de Elza. Tínhamos perdido a noção do tempo que estávamos conversando, era passado das quatorze e estávamos falando desde cedo da manhã, só com as pausas sempre necessárias para o silêncio. Cada vez mais encorajada a falar, busco saber sobre o que acontece com o *nhee* durante o sono. O assunto foi então debatido pelos irmãos, como de costume, em *mbya*. Ralf afirma: “não é que se está em outro mundo, é a mensagem que vem de outro mundo; não é você que está lá, você que recebe [a mensagem]”. Ariel parece não concordar e argumenta ser possível o *nhee* se deslocar para “outros lugares” durante o sono: “quando você está dormindo, seu *nhee* pode visitar outras aldeias”. Fala, também, sobre a possibilidade do *nhee* se deslocar para outros lugares que não no *araguyrupa*¹⁵⁷: “não é fácil, mas os *karai* vão”, assegura. E conclui: “a hora de dormir é para o descanso, por isso que não se interpreta [o sonho] na mesma hora, quando acorda é que vai interpretar”.

Em silêncio, Ralf parece refletir sobre o que seu irmão falara. Espero e, depois de um bom tempo, ele retoma: “Difícil a teoria, o *Guarani* nunca parou para teorizar sobre isso [sobre o sonho]. Difícil de alcançar a teoria, vem dos deuses. Simplesmente se vive com esses acontecimentos... Se soubesse essa teoria, seria um invento. *Nhanderu* nos fez assim, nos criou assim, sem precisar estar explicando. Quando está dormido, pode visar parentes, curar, mas isso não é teoria do sonho...”. Após mais alguns instantes de silêncio, continua: “a teoria é o que falei antes... toda a teoria vem através do *japyxaka*, nós não fazemos teoria. O que o *karai* está dizendo, os acontecimentos, é porque está recebendo a mensagem. Ter a lição de como viver, o *Nhanderu* vai mandar uma mensagem”.¹⁵⁸

Algum tempo depois (em outubro de 2011) peço ajuda para Ariel, pois não tinha conseguido compreender para onde mais poderia ir o *nhee* da pessoa, especialmente dos *karai*, quando esses, em sonho, não estão no *araguyrupa* (“entre o céu e a terra” ou “nessa terra”). Sabia que na morada dos *Nhanderu Ru Ete* não poderia o *nhee* entrar, só até o

¹⁵⁷ Costumam traduzir como “nessa terra”; insistindo um pouco na tradução, Aldo pensou e falou, “embaixo do céu, ou entre o céu e a terra”.

¹⁵⁸ Tal concepção, como sugere Tânia Stolze Lima (2005), indica a existência de um “contínuo entre os estados da subjetividade e as propriedades do cosmos”, e pode levar a compreender em que condições o cosmos se mostra um “sistema de relações” (p. 214), sendo o sistema xamânico-cosmológico aquele que propicia a ocorrência e orienta essas relações.

“portão”, pois, caso entrasse, não voltaria mais. Ariel fecha os olhos e se põe a pensar, ou a meditar, conversa com Patrícia, que estava deitada ao seu lado, e então começa a falar: “vão para a morada de *Nhanderu Miri*, que fica depois da dos *anhã*, na *Tava Miri*, é para lá que os *nhee* vão, falar com os *Nhanderu Miri*”. E afirma que nunca um *nhee* vai entrar na morada de *Nhanderu Ru Ete*, “nem quando a pessoa morre”. Confusa, peço explicações de onde ficam os *Nhanderu Miri*. Traça então uma linha vertical ascendente que vai do *yvy rupa* (dessa terra), passando pelos *Chariã*, chega-se a *Nhanderu Miri*, onde os *nhee* em sonho podem ir. E após, à morada de *Nhanderu Papa Tenonde*. Já para Aldo, “*Nhanderu Miri* está na terra, nas matas preservadas que são deles; eles mesmos fazem com que as pessoas preservem as matas”.

“Desde pequenos os *kyringue* já aprendem a importância do sonho” e são orientados a contá-los ao mais velhos. Conta Ariel que “as crianças pequenas são mais vulneráveis” e que talvez essa vulnerabilidade decorra justamente da impossibilidade de relatar o sonhado. Por isso é que os “mais velhos devem protegê-los com a fumaça do *petygua*, afastando os *mbogua*”. Pergunto se só os *mbogua* que são afastados pela fumaça do *petygua*, responde que não: “os *pytü rupigua*, todos os seres da noite, se afastam; os *mbogua*, aqueles que eram gente; os *anhã kuery*, os *xondaro* de *Chariã*; e afastam a *peguã*, a raiva... os *pichua*, os que ficam grudado...”. Os *nhee* das crianças ainda estão “fracos”, por isso elas precisam ser mais cuidadas que os adultos, e, assim como em sonho, quando saem à noite é perigoso. Porém, “tem umas que tem o espírito mais forte, aí é menos perigoso”, lembra Patrícia. Em sonho e à noite são as ocasiões nas quais tanto crianças quanto adultos se encontram mais vulneráveis na relação com esses seres *vai*, por isso tantas precauções em manter o espírito fortalecido e os seres *vaikue* distantes com *tatatina*.

“Todos os seres que saem na noite é para fazer mal”. Sempre estão pela noite, quando veem as pessoas passarem, principalmente quando percebem que a pessoa tem medo, alguns se aproximam e aproveitam para assustar. Os mais velhos sempre dizem que, quando se sai à noite, não tem que ficar olhando para os lados, para trás, “tem que caminhar seguro. Já se sabe que eles são seres da noite e saem na noite, não tem que ter medo”. E contam que esses seres podem aparecer de diferentes formas, podem, inclusive, tomar a forma de uma pessoa. Porém,

é difícil tomarem a forma de uma pessoa viva, quando tomam a forma de um vivente é presságio de que essa pessoa “não durará mais muito tempo”. Os *pytū rupigua* podem ainda tomar forma de um animal, como um cachorro. “Olho e estou certo de que é um cachorro, mas é um *pytū rupigua* que tomou a forma de um cachorro. Isso só pode acontecer quando a pessoa está perdida, se você reza, isso nunca vai acontecer.”

Aquele que “reza”, que mantém relações estreitas com os *nhee kuery*, terá menos chances de ser assediado por esses seres da noite. Mas se livrar desses seres importunos não é tarefa simples, pois quanto mais a pessoa se dedica à *japyxaka*, mais os seres *vai* se ocupam em perturbar a pessoa e a sua relação com os *nhee kuery* de *Nhanderu*. E ensinam que, sempre que eu perceber que estou correndo o risco de “ver *pytū rupigua*”, devo falar, enfaticamente: *xee pexagua ndaexaxei!* – “eu não quero ver essas coisas”. “Se fala isso para afastar a imagem do ser”, e – diferente dos deuses, com quem se pode falar em pensamento – com esses espíritos tem que falar alto, para que eles escutem.

Pergunto como faço para saber se é um animal, uma pessoa ou um *pytū rupigua* o que estou vendo. Dizem que não há como confundir, pois na hora a pessoa “já se sente que é um *pytū rupigua*, sente frio, gelado, um arrepio, sente que tem algo errado, que algo que vai acontecer...”. Como o que aconteceu com Aldo, ele não via os *pytū rupigua*, pois esses não tomaram a forma de um animal ou pessoa, mas percebeu que algo estava acontecendo, sentiu arrepios e frio, e, mesmo com todas as recomendações dos mais velhos, teve medo. Aprendi (por insistência) que “o medo atrai”. E me assustavam: “se te pega, você desmaia, pode te levar até à morte!”.

Alcides conta que “a gente acredita que esses seres querem que a gente desista das coisas, desista até da vida”. Pelo que pude entender, alguns por ciúmes, outros por saudades e há aqueles que não precisam de motivos para nos fazerem o mal ou nos levarem à morte, estão por aí nesse “mundo imperfeito” para isso mesmo, “para fazer o mal”. Essa insistência dos *pytū rupigua* em perturbar os *Mbya* “é porque eles passam frio, chuva, e não querem ver a gente bem, querem que a gente sofra como eles. Eles querem nos levar com eles, e fazem tudo para nos levar. Mas se a gente não deixar eles virar nossa cabeça, pensar como eles querem, eles desistem.” Pergunto algo sobre como evitar a ação desses seres e ouço a seguinte resposta: “eles nunca vão parar”. Ralf, durante a leitura, trata de esclarecer: “porque os *pytū rupigua* querem matar a gente, mas já se sabe como lidar com isso, a gente sabe que estão lá, tem que esquecer e continuar vivendo, igual é como gente. Nós somos os *pytū rupigua* para

eles”, e diz também que “eles [os *pytū rupigua*] sabem que somos seres humanos”, então suspira e comenta: *há’erami ra’aema jaiko...* Pergunto o que ele havia falado, responde em tom de lamento: “a vida é assim mesmo”¹⁵⁹.

“Quando a pessoa morre, o *nhee porã* fica uns três dias ainda na terra; quando morre de acidente e não quer ir, não quer deixar a família, deixar de viver”, conta Júlio. Por isso que sempre as pessoas têm de fazer fogueira para os *pytū rupigua*, a “cada inverno faz fogo no cemitério, e tem que levar água para eles não incomodarem. Senão vão vir na tua casa”, ameaça em tom grave. “E *angue* te dá doença. Se tocar uma coisa ou objeto, a comida fica contaminada”. Por isso não pode deixar comida ou água fora à noite, pois podem ser tocadas por um *pytū rupigua*, e “qualquer objeto que a gente usa tem que guardar bem, os *mbogua* podem mijar nele: machado, facão... dá azar, pode machucar. Os brinquedos das crianças, tem que guardar bem, pois o *pytū rupigua* podem tocar [nesses brinquedos]”, o que irá causar perturbações no sono da criança, que não conseguirá dormir e irá se assustar com mais facilidade. Ralf suspeita que tal acontecimento é que pode ter levado sua sobrinha a não querer dormir ou, quando dormia, era um sono agitado. Ainda se queixava a *kunha’i* de ver “bichos”, não só durante o sono, mas acordada.

Alcides, pai de três *ava’i* e de uma *kunha’i*, é atento às recomendações dos mais velhos: não se pode deixar recipientes (chaleiras, panelas, potes) contendo água durante a noite do lado de fora das casas, pois os *pytū rupigua* podem “cuspir na água”, o que levaria o desavisado que a bebesse no dia seguinte a sentir desde os sintomas de uma gripe, como febre, até ficar vendo *angue*. Como a água, a roupa do varal é outro alvo para esses seres, não se deve deixar roupas no varal durante a noite, pois “eles têm poderes, só o fato de tocarem a roupa pode te fazer mal; mas isso não quer dizer que, só porque deixou a roupa no varal durante a noite, que vai te acontecer algo, pode não acontecer nada”. E as crianças são mais vulneráveis aos seus ataques: “crianças tem que cuidar, principalmente as coisinhas, os brinquedos, as roupas...”. Pergunto mais sobre o que sente a pessoa que teve suas roupas tocadas pelos *pytū rupigua*: “a pessoa vai se sentir mal do corpo”, dores na cabeça e mal estar. “Existem duas formas de sentir febre, só febre mesmo e, às vezes, é por causa desses seres”. A febre, pelo que pude notar, é sempre motivo de preocupações. Uma das primeiras

¹⁵⁹ Arrisco uma aproximação entre o que Lima (2005) sugere para os animais entre os *Yudja*, com o que os *Mbya* sugerem para os *pytū rupigua*: “(...) enquanto nós os seres humanos, vemos os animais como animais, eles se consideram gente também isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejo de se relacionar, visto que para os animais a nossa alteridade relativa com eles é humana, quer dizer, política.”. Ver também Lima (1996, 2005) e Viveiros de Castro (1996, 2002), porém para contextos etnográficos distintos.

verificações que se faz quando alguém não está se sentindo muito bem, é ver se a pessoa está ou não com febre. Depois é uma questão de saber de qual das “duas forma de se sentir febre” se trata.

Pergunto uma palavra para sonho. Aldo responde: “sonho não tem nome...”. Pensa um pouco e fala: “*aexa ra’u. Aexa ra’u porã xee*, eu quero sonhar bem; *aexa ra’u vaikue angue*, ontem eu sonhei mau, coisas feias”. E Ralf, incansável, continua: “*Ra’u*, é para marcar tudo que existiu no sonho, o que viveu no sonho”, é como dizer “ver no sonho, vendo sonhando”, exemplifica: “*aa ra’u a pirajopoi vy*”, eu sonhei que fui pescar.

“Sempre que sonha, vê a imagem; a imagem é coisa real”. Explica que “vê a imagem real do sonho” e que “nunca vai sonhar sem imagem, porque enquanto você está sonhando, está vivendo aquele momento, aquele sonho”. Lembra que existem “muitas formas de sonho” e que “às vezes você sonha quando está pensando muito. Pode ser bobagem, mas sempre vai ser imagem”. Então faz uma analogia entre o pensamento e o sonho, para que o compreenda melhor: “quando você pensa não vê, só pensa, no sonho você vê tudo, você vive. Enquanto você sonha, você está vivendo, por isso é imagem real. Na sua vida, quando você sonha, você viveu esse tempo de sonho. Por isso a imagem é real”.

Então se dedica ao ensino de como “controlar o sonho” e não me deixar ser levada pelos acontecimentos oníricos. Para se fazer entender, vai traçando relações com o controle do pensamento durante a vigília: “É você se colocar na imagem, colocar seu pensamento na imagem. Criar uma imagem real, para controlar seu pensamento mesmo. Você pensa, mas não consegue controlar, mas tem que pensar e decidir o que vai pensar, às vezes é tu que pensou mas [outras] é o pensamento que te controla. Os espíritos *vaikue* aproveitam seu pensamento e se colocam primeiro que tu. Controlam o pensamento. Podem levar uma pessoa a correr risco, pode levar a fazer coisas ou surgir outros pensamentos. E os espíritos *vaikue* têm diferentes formas de se manifestar.”

E, em tom de brincadeira, conclui: “diabinhos fazem mais que os anjos, querem mais te controlar. Os *anhã* tentam mais a gente, obrigam mais, os *nhee kuery* querem que você faça pela sua vontade.” Compreendo que não é fácil manter o controle do pensamento de modo a não deixar que os seres *vaikue* interfiram, influenciando-o ou assumindo o controle, impondo

o seu ponto de vista. Em um gradiente de intensidade variável, podem provocar desde uma febre ou outro mal estar qualquer até levar a pessoa a se tornar violenta, colocar sua vida em risco e podem até matar. Em sonho estamos mais vulneráveis à ação dos persistentes “diabinhos”. Então, o já difícil exercício de controle do pensamento se torna ainda mais complexo e requer um aprendizado no sentido de não deixar que esses seres *vaikue* te controlem no sonho. Mas sempre lembra Ralf: “tem os sonhos de *Nhanderu*, nesse os *nhee kuery* vão te contar alguma coisa”. Várias vezes, durante seus sonhos, os espíritos vieram lhe dizer algo “importante”. Em sonho, “os *Nhanderu* ou *nhee* do *Jakaira* fala para o seu *nhee*, ou seu *nhee* sai realmente para visitar seu parente que esta doente”. Esses são sonhos de *Nhanderu*, do *nhee* sagrado ou de *Nhanderu Miri*. “Sonha que um *karai* está curando, ou outra pessoa conhecida, um parente, difícil saber se é o espírito dessa pessoa ou se foi *Nhanderu* mesmo, é que em sonho se apresentou dessa forma”, como pessoa.

Em uma terça-feira nublada do final do mês de maio de 2011, eu, Elza e Jéssica acordamos cedo (já havia acostumado a acordar com as *kunhague*) e fomos para a Casa Tatu. As atividades diárias na aldeia se iniciavam, algumas pessoas chegavam ao posto enquanto os *kiringue* tomavam café pela cozinha e pelo pátio em frente à escola. Elza reavivou o fogo de chão que, devido à proximidade do inverno, foi transferido da frente para o interior da Tatu, preparou o mate e conversamos um pouco sobre sua viagem à Argentina. Elza havia retornado de *Kunha Piru* na noite anterior. Nicanor chegou e, como de costume, me convidou: *ja pita* (“vamos fumar cigarro”), e foi se sentando. Alcides se juntou a nós e ambos ouviam atentos as notícias trazidas por Elza da Argentina. Alcides, enquanto esculpia um *urucurea*, ia me contando sobre o que estavam falando. Uma festa não tinha acabado muito bem por lá, ciúmes, bebida, brigas... Após algum tempo de conversa, ambos se levantaram e foram cuidar de seus afazeres. Ficamos eu e Elza mateando.

Logo Júlio chegou, conversaram um pouco. Quase nada entendi do que era falado, mas percebi que o assunto versava sobre os mesmos acontecimentos, os ocorridos em *Kunha Piru*. Após alguns mates, Elza se despediu avisando que iria descer para sua casa, Júlio e eu, continuamos mateando em frente ao fogo. Comentei que gostaria de continuar nossa conversa sobre sonhos, ele sorriu demonstrando aquiescência. Como Ralf já havia me orientado sobre

como agir, fui puxando conversa, “abrindo caminho” para a sua fala, e logo Júlio se inspirou. Contou-me que desejava muito uma *kunha’i*, então “rezava” para *Nhanderu* pedindo uma filha mulher. Certa noite, em sonho, um pequeno “passarinho pretinho” pousou em uma árvore próxima a sua casa. Júlio demonstrou com as mãos como, cuidadosamente, pegou o pequeno pássaro. Sorrindo com as mãos em concha em frente ao rosto, disse que o passarinho já era o *nhee*” de sua filha que “estava chegando”. Não o compreendi muito bem e perguntei se o pássaro anunciava a chegada do *nhee*, ao que Júlio me respondeu: “acho que já era o *nhee*”. Perguntei então como sabia que era uma *kunha’i* e não um *ava’i*. “Se fosse um *ava’i*, viria uma arara, por exemplo”, explicou. Poucos dias depois eu soube que sua mulher estava grávida, nasceu a tão desejada menina. Quando se sonha com *kyky’i* (tico-tico), dá para ver se é macho ou se é fêmea, aí fica mais fácil saber se o *mitã* será *ava* ou *kunha*.

Conforme o combinado de sempre ler o que escrevia, li para Júlio o relato de seu sonho. Ralf, que estava junto, acompanhou atentamente a leitura e complementou: “eu também sonhei com *tu`i* (cocota, pequeno papagaio) quando a minha mulher estava grávida”, e, como fez Júlio, pegou o pássaro. Já sabia o que estava acontecendo, era Yuri que estava chegando. Diz que quando Elza ou Maria sonham com passarinho, é certo que algum parente vai engravidar.

Julio lembra então de outro sonho. Conta que andava chateado, triste, pois não conseguia se conformar com o que aconteceu, sua mulher fora morar em outra aldeia, em São Paulo. Inconformado, numa noite antes de dormir, “falou no pensamento” que adotaria comportamentos inadequados, como o de se relacionar com mulheres brancas. “Vou para a cidade *jerokua* com *senhora*, para que eu morra”, fala enfaticamente, e assevera que “fazer amor” com mulheres brancas pode causar o afastamento do *nhee porã*, e esse afastamento pode levar a pessoa à morte, pois o “*nhee* dos *Guarani* não gosta, não aceita” esse modo de se relacionar com os brancos. Então Júlio dormiu e sonhou. Sonhou que seu *nhee porã* lhe falava que tinha ouvido todas as suas falas *vaikue* e que não havia gostado nem um pouco do que ouvira. Ele então saiu do corpo e se enxergava “lá em baixo, deitado”, o seu *nhee’ y*. Explica: *y* de alça, *oja’y*, alça da panela, *hacha’y*, o cabo do machado, *caro’y*, alça da xícara, *pinda’y*, vara do anzol, o corpo seria alça o cabo do espírito. Enquanto estava dormindo, seu *nhee porã* foi chamado por *Nhanderu*, possivelmente por *Karai Ru Ete*, porque é o pai do espírito *porã* de Júlio, e esse lhe falou: “porque você está falando isso? Olha para baixo, olha para você, olha para seus filhos. Você não quer ver eles crescendo?” Viu, então, do alto, seu corpo

deitado e seus filhos dormindo ao lado. Então pensou e percebeu que, se fizesse o que estava dizendo, isso não seria bom para ele, tampouco para seus filhos. Então desistiu de seu intento de *jerokua* com *senhora*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao rememorar os momentos que, nos últimos cinco anos, estive com os *Guarani* – das conversas nas aldeias, acampamentos, nas ruas, órgãos públicos ou, ainda, em minha casa; aos discursos proferidos em púlpitos de Câmaras ou Assembleias –, não consigo lembrar de algum momento que os *Guarani* não tenham trazido, através de sua fala, a lembrança, ou a presença, de *Nhanderu*. Falam sempre de *Tupã* e de outros deuses, mas quase nunca se ouve fala em *mbogua*, *anhã* ou dos *pytũ rupigua*. Muitos pesquisadores referiram essa evitação e *Nimuendaju* ([1883 – 1945] 1987) já observava que os *Apapucuva-Guarani* não temem a morte, mas temem muito os mortos. Mas, como vimos, nem só de deuses e espíritos *porã* é povoado o cosmos *guarani*. Acontece que não convém atualizá-los nem em pensamento, muito menos através da palavra; melhor seria não falar *deles*.

Mas mesmo não sendo os *pytũ rupigua* e outros seres *vaikue* tão falados quanto os deuses e os *nhee kuery*, eles têm sua existência não só percebida, como sua presença indesejada é evitada. Em que pese a recusa de falar sobre mortos e seres *vaikue*, no decorrer deste trabalho, esses coletivos de seres *outros* foram se insinuando, assim como acontece na fala e na vida *mbya*. E foi conversando, com todo o respeito, sobre esses seres que consegui aprender um pouco mais sobre o modo como os *Mbya* inventam seu mundo e a si mesmos, em relação constante com esses influentes seres sem corpo.

Das muitas explicações que me deram, consegui entender que os *mbogua*, ou *pitũ rupigua* (para não desrespeitá-los), são seres que vagam pelo mundo à noite, sendo um dos seus propósitos perturbar os vivos, às vezes por ciúme ou por saudade, outras por pura maldade. Quando encontram pessoas “enfraquecidas espiritualmente”, aproveitam a oportunidade para se apoderar de seu corpo, no caso da “manifestação”, ou apenas se mantêm próximos, enfraquecendo ainda mais o *nhee porã* da pessoa, que vai se afastando, assim como outros “espíritos” que a “protegem”. Então, a pessoa *mbya*, não conseguindo mais impor seu ponto de vista, se torna cada vez mais vulnerável também à ação de outros “seres”, como os *anhã*, os *pichua* e os *nhaderamoi kuery*. Não que não se esteja sempre vulnerável a eles, mas o afastamento do *nhee* provocado pela proximidade dos *pytũ rupigua* torna a pessoa *Guarani* ainda mais suscetível à ação dos mesmos. Relações perigosas que podem transformar as pessoas, fazendo com que deixem de pertencer ao *Mbya kuery* e passem a pertencer a

coletivos outros, até a transformação final: a morte, o fim da pessoa nesta terra. Das partes que compõem a pessoa, não apenas como parte, mas como duplo, duas delas têm destino póstumo distintos: o *nhee porã* volta para junto de seu “pai”, e o *angã*, esse “é daqui mesmo, dessa terra”, “vira *mbogua*”, o Outro/Inimigo. E começa tudo de novo, querem “levar os vivos”...

Sempre há muito mais do que se consegue falar, sabemos, mas aqui me pergunto como falar do “método de pesquisa” que meus amigos me ensinavam. Quando escrevo algo como ‘ter que preparar o ambiente’, ‘torná-lo propício à leitura e às conversas’, estou falando mais do que simplesmente oportunizar palavras e a vontade de escuta. Meus amigos me ensinavam, durante nossas ‘sessões de leitura’, a favorecer a chegada daquelas palavras que o *Nhanderu* entendia que deveriam ser faladas por eles para mim, e essas não se tratavam de quaisquer palavras, são palavras enviadas por deuses, então precisava aprender a escutá-las. Dedicavam-se a me ensinar a *japyxaka*, o que não consigo ao menos intuir o que seja. Não porque não tenham sido generosos e pacientes comigo, mas porque não é nada fácil esse aprendizado. Como conseguiria ouvir *Nhanderu*? E falavam que o trabalho dependia da vontade *dele*. Penso enfim ter conseguido ouvi-lo. Afinal, bem ou mal, está se chegando ao fim desta empreitada. Ouvi *Nhanderu* através das muitas falas daqueles que, ao redor do fogo, punham-se a *japyxaka* para ouvirem e me transmitirem aquilo que os deuses lhe falavam. Enquanto escrevo reticente estas linhas finais, Patrícia confirma que aqueles que se dispuseram a conversar comigo “tiveram que se preparar”: pois, “não temos as respostas, precisamos ouvir primeiro”. Como falou Ralf, “*Guarani não faz teoria*”, ela vem de *Nhanderu*.

E o *arandu mbya*, que até então vinha chamando de sabedoria – *arandu porã*, me diziam: a boa sabedoria –, explicou Ariel, durante a escrita dessas considerações, que *arandu* não era o que eu estava pensando, um conhecimento que iria descrever nessas folhas, mas que *arandu* “é saber ouvir o dia” e que, “meditando”, podemos ouvi-lo. Por isso então que se esforçavam tanto para me ensinar a *japyxaka*; se quisesse saber algo sobre a sabedoria *mbya*, teria que “aprender a ouvir o dia”. Menos mal que meus amigos sabem ouvir o dia e me contaram o que ouviram, caso contrário, talvez nada tivesse para dizer aqui.

Pelo percurso, fui levada a conhecer e conceber uma outra noção de pessoa; conheci uma sabedoria singular sobre o que é ser gente, mais ou menos humana, e conheci muitas pessoas, algumas, diga-se de passagem, de uma humanidade outra. Penso então – se é que posso dizer isso, uma vez que “eles [os *vai*] estão sempre querendo controlar nosso

pensamento”, ou, como diriam outros, impor a sua perspectiva – que a relação com os *Mbya* e com esses tantos *outros* que povoam seu mundo talvez tenha me transformado em uma pessoa um pouco menos *jurua*. Busquei descrever esse *processo* de *guaranicização* ao qual voluntariamente me propus, mas que transcorreu alheio à minha vontade, ou muito precariamente atrelado a ela. Apesar de meus vãos esforços despendidos na tentativa de estabilizar (ao menos um pouco) essas relações, foi inevitável a metamorfose. E foram esses *afetos* tantos que compuseram a perspectiva que precariamente revelo nesse trabalho; escrita lógica redutora.

Era apenas sobre a relação dos *Mbya* com esses muitos *outros* que gostaria de ter falado. Ou poderia ter escrito sobre a relação dos *Mbya* com o *jurua kuery*, quem sabe teria sido mais confortável lidar com esse inimigo virtual. Falaram-me de deuses, mas falaram também de mortos e amigos, e de Antropólogos, desses passei boa parte do tempo em campo ouvindo falar, assunto que já me inquietava. Então não pude me furtar de refletir mais sobre essa relação antropólogo-nativo. A tentativa foi de colocar em *ressonância interna* esses dois pontos de vista tão heterogêneos, pois talvez tal procedimento nos dissesse algo sobre a antropologia e seus antropólogos. Arrisquei-me ao exercício não de descrever a relação dos ameríndios com os não ameríndios, mas de algumas pessoas *mbya* comigo, “ser” pertencente ao antropólogo *kuery*. Por que descrever essa relação? Talvez por ser a única que posso experimentar. E o que poderia essa relação tão singular entre meus amigos e eu *mbya* nos dizer? Busquei, em minha descrição, trazer o modo como me transformavam em uma pessoa outra, acredito que mais próxima do que é ser pessoa para eles; então, quem sabe, essa minha experiência etnográfica possa nos dizer algo sobre o que é ser pessoa por lá. Não nos querem antropólogos, nos fazem amigos, e talvez isso nos diga muito sobre o ofício. Foi, então, sobre esse processo de transformar Antropólogo/Branco/Inimigo em *Xeïru* que busquei refletir durante todo o trabalho.

Certa vez uma liderança *Mbya* me chamou em sua aldeia para conversarmos, conversa vai conversa vem, surgiu o assunto do antropólogo *kuery*. Então, ele me falou sorrindo de seu amigo antropólogo: “é assim mesmo que eu quero ele, como uma onça. Sou eu que faço ele assim”.

REFERÊNCIAS

ARNT, Mônica de Andrade. **Mediações musicais e direitos autorais entre grupos *mbya-guarani* no Rio Grande do Sul**. 2010. Dissertação de Mestrado – Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2010.

ASSIS, Valéria. ***Dádiva, mercadoria e pessoa***: as trocas na constituição do mundo social Guarani. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2006.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Sociocosmologias indígenas no espaço metropolitano. In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos (Org.). **Diversidade e Proteção Social**: estudos quanti-qualitativos das coletividades de Porto Alegre. 1. ed. Porto Alegre: Century, 2008a, v.1. p. 93-109.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. **Planos Operacionais encaminhados à FUNAI** – Fundação Nacional do Índio para identificação e delimitação das terras indígenas de Itapuã, da Ponta da Formiga, do Morro do Coco, da Lomba do Pinheiro, do Lami, da Estiva e de Capivarí. 2008b. (Relatório de pesquisa).

BARCELOS NETO, Aristóteles. **A arte dos sonhos**: uma iconografia ameríndia. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002. 276 p.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: Textos míticos de los *mbya-guarani* del Guairá. São Paulo: Editora da USP, 1958 [1992]. 217 p.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade**: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani. 2001. 352 p. Tese de Doutorado. PUC/SP, São Paulo, 2001.

CLASTRES, Hélène. **Terra-sem-mal**: O profetismo Tupi-Guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978. 123 p.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, [1974] 2003. 280 p.

DELEUZE, Gilles. **Abecedário**, 2005 [1988]. Disponível em: <<http://www.oestrangeiro.net/esquizoanalise/67-o-abecedario-degilles-deleuze>>. Acesso em: set. 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 1 e 4. Rio de Janeiro: Editora 34. 715 pp. 1995-1997.

DESCOLA, Philippe. *As Lanças do crepúsculo: relações jivaro na alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2006a, 517 p.

DESCOLA, Philippe. Más allá de la naturaleza y la cultura. In: **Etnografías Contemporâneas** vol.1 n° 1. Buenos Aires: Escuela de Humanidades (UNSAM). [2005] 2006b, p. 93-114.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. 587 p.

FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. In: **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 11(2):, 2005. p. 385 – 418.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage* (1977). Paris: Bibliothèque des Sciences humaines, 1977.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser Afetado”. In: **Cadernos de Campo**. n° 13, 2005, p. 155-161.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Deslizamentos de Campos. Entrevista com Jeanne Favret-Saada. São Paulo, n. 20, ano 20, p. 194-203, 2011.

FERREIRA, Patrícia; FINOKIET, Bedati; ORTEGA, Ariel. **Tekoá Koenju Ojexauka: Aldeia Alvorecer se apresenta**. São Miguel das Missões: PP/MP, 2010. Col. Tekoá Koenju.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbya: História e Significação**. Dissertação de Mestrado Apresentada como Requisito Parcial para a Obtenção do Título de Mestre em História Ibero-Americana. PUC-RS. 1997

GELL, Alfred. **Art and agency: anthropological theory**. Oxford, Claredon Press, 1998. p. 1-50; 223-257.

GELL, Alfred. "A rede de Vogel, armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas." In: **Arte e Ensaios - Revista do Programa de Pós- Graduação em Artes Visuais. Escola de Belas Artes. UFRJ.** ano VIII - número 8. 2001. p.174-191

GOBBI, Flávio Schardong. **Entre parentes, lugares e outros: traços na sociocosmologia guarani** o sul. (dissertação de mestrado) Porto Alegre: UFRGS, PPGAS, 2008.

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2. 2003. p. 445-476

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 13, p. 149-153, 2005.

GOLDMAN, Marcio. **Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia.** Pontourbe, São Paulo, ano 2, v. 3, julho/2008.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O Mundo Inacabado: Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. 424 p.

HEURICH, Guilherme Orlandini. **Outras alegrias: bailes e parentesco mbya.** 2011. 126 p. Dissertação de Mestrado – Museu Nacional/UFRGS, Rio de Janeiro, 2011.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2003. **Enciclopédia dos povos indígenas.** Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em fev. 2010.

KELLY, José Antonio. "Fractalidade e troca de perspectivas". **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, p. 95-132, 2001.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do virar "branco". **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

LADEIRA, Maria Inês. **Guarani Mbya, População.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1289>>.

LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. **Terras Guarani no Litoral: As matas que foram reveladas aos nossos antigos avós: Ka agüy oreramói ojou rive vaekue y.** São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista (CTI), 2004.

LAGROU, Els Maria. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? In: **Mana: Estudos de Antropologia Social**. 8(1). 2002. p. 29-61

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

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica**. (Trad. Carlos Irineu da Costa). Rio de Janeiro: Ed.34. [1994] 2008

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, 1996, p. 21-27.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005. 400 p.

MACHADO, Wagner. **Índios têm ala para cura médica e espiritual em São Miguel das Missões**. Disponível em: <<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1&newsID=a3309590.xml&channel=13&tipo=1§ion=Geral>>. Acesso em: mai. 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos da Nova Guiné Melanésia**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978 [1922].

MELLO, Flávia Cristina. **Aata tapé rupy** – seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias mbya e chiripá guarani no sul do Brasil. Dissertação de mestrado – Florianópolis: UFSC, PPGAS, 2001.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani**. 2002. Tese de Doutorado - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MORAES, Carlos Eduardo Neves de. **A refiguração de Tava Miri: São Miguel na memória coletiva dos Mbya-Guarani (Missões/RS/Brasil)**. 2010. Dissertação de Mestrado – PPGA/ UFRGS, Porto Alegre, 2010.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva Guarani**. São Paulo: HUCITEC/USP, 1987. 156 p.

PIRES, Daniele de Menezes. **Alegorias etnográficas do mbyá rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007): discurso, práticas e holismo mbyá frente às políticas públicas diferenciadas**. 2007. 189 p. Dissertação de Mestrado – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2007.

PRADELLA, Gustavo Souza. **Entre os Seus e os Outros: Horizonte, Mobilidade e Cosmopolítica Guarani**. 2009. Dissertação de Mestrado – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2009.

PRATES, Maria Paula. 2009. **Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS**. 2009. 89 p. Dissertação de Mestrado – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2009.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos *Mbyá-Guarani* no sudeste brasileiro. **Tellus**, ano 4, n. 6, Campo Grande/MS, p.65-78, 2004.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. 2007. 445 p. Tese de Doutorado – PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.

SANTOS GRANERO, F. Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. **Journal of the Royal Anhtropological Institute**, vol. 13, n. 1, p. 1-18, 2007.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora da USP, 1974. 190 p.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. **Uma Introdução ao Sistema Técnico-Econômico Guarani**. (Dissertação de mestrado) Porto Alegre: UFRGS, PPGAS. 1987. 546 p.

SOUZA, José Otávio Catafesto de; PIRES, Daniele de Menezes ; MORAES, Carlos Eduardo Neves de ; ARNT, Mônica ; MORINICO, J. C. P. **Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões**. Porto Alegre: 12ªSR – IPHAN, 2007. v. 1. 58 p.

SOUZA, José Otávio Catafesto de; PIRES, Daniele de Menezes ; MORAES, Carlos Eduardo Neves de ; ARNT, Mônica ; MORINICO, J. C. P. Territórios e Povos Originários (Des)velados na metrópole de Porto Alegre. In. **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Lago Guaíba**, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. NPPPI/CDH – SMDHSU – Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008. p. 14-24.

SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo. O índio 'genérico': contato em desencontro. In. **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Lago Guaíba**, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. NPPPI/CDH – SMDHSU – Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008. p. 4-24.

SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo. **Entre os seus e os outros**: horizonte, mobilidade e cosmopolítica *guarani*, (dissertação de mestrado) Porto Alegre: UFRGS, PPGAS, 2009. p. 164.

STENGERS, Isabelle. Un Engagement pour le Possible. **Cosmopolitiques**, vol. 1, p. 27-36, 2002.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da UNICAMP, [1988] 2006. 530 p.

TEMPASS, Martín César. **“Quanto mais doce, melhor”**: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. Tese de doutorado, Porto Alegre, PPGAS, UFRGS, 2010.

VARGAS, Juan Camilo Niño. *Oniromancia y perspectiva entre los etne del norte de Colombia*. **Maguaré**: n° 20. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006. p.13-37

VIVEIROS DE CASTRO, E.; SEEGER, A.; DAMATTA, R. A Construção da pessoa nas sociedades Indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.) **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero: 1987. p. 11-29.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Arawete**: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986. 744 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade Xinguana, In: OLIVEIRA, J. P. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p. 40-49.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana: Estudos de Antropologia Social**. v.2 n.2, Rio de Janeiro, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: **O que ler nas Ciências Sociais Brasileira**. 1999. p. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nativo relativo. **Mana: Estudos de Antropologia Social**. n. 8, Rio de Janeiro, p. 113-148, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2002b. p. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c. 552 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/publicacoes/cadernos_de_campo/vol14-15_n14-15_2006/cadernos_de_campo_n14-15_319-338_2006.pdf>. Acesso em: 25 set. 2011.

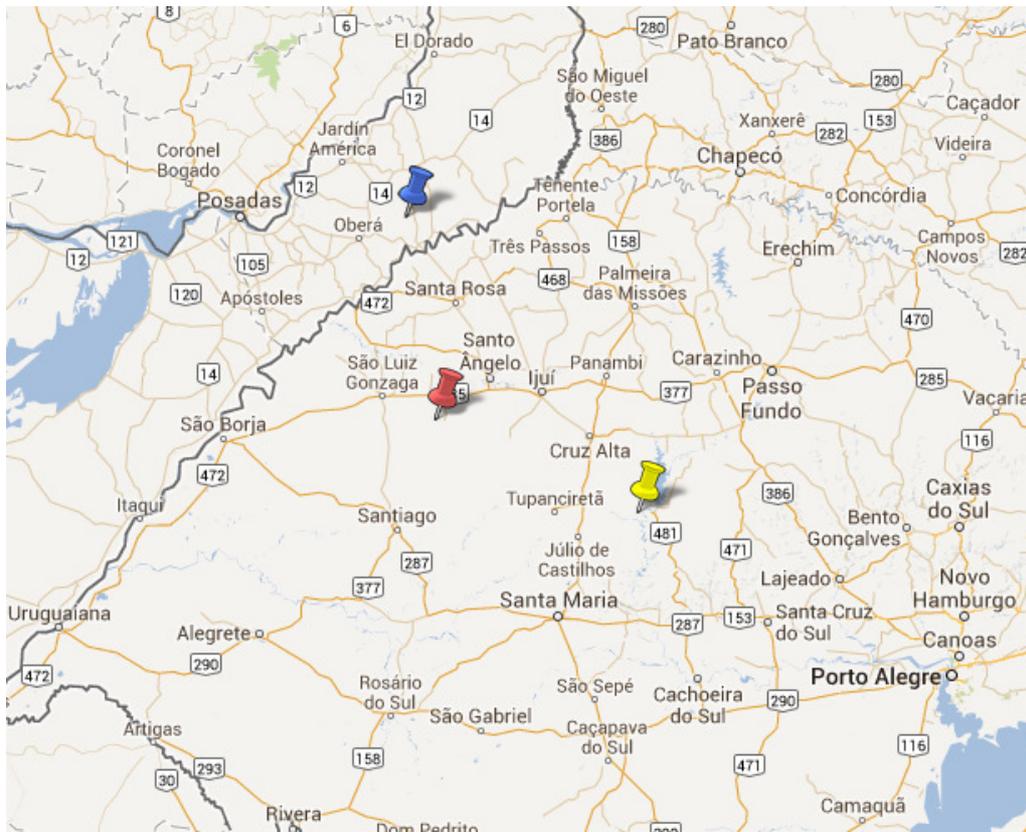
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. 288 p.

VIVEIROS DE CASTRO, E. SEEGER, A.; DAMATTA, R. A Construção da pessoa nas sociedades Indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero: 1987.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010. 253 p. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales.

WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009. 512 p.

ANEXO A – LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS



-  Tekoa Koenju - São Miguel das Missões
-  Tekoa Porã - Salto do Jacuí
-  Tamanduá - 25 de Mayo

ANEXO B – RESERVA INDÍGENA INHACAPETUM

