UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LÍGIA RODRIGUES DE ALMEIDA

Estar em movimento é estar vivo.

Territorialidade, pessoa e *sonho* entre famílias tupi guarani

Versão Corrigida

São Paulo

2016

LÍGIA RODRIGUES DE ALMEIDA

Estar em movimento é estar vivo.

Territorialidade, pessoa e *sonho* entre famílias tupi guarani

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social do Departamento de
Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo,
para a obtenção do título de Doutora.

Orientadora: Profa. Dra. Dominique Tilkin
Gallois.

De acordo:

São Paulo

2016

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

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

A447e Almeida, Lígia Rodrigues de
Estar em movimento é estar vivo.
Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi
guarani / Lígia Rodrigues de Almeida ; orientadora
Dominique Tilkin Gallois. - São Paulo, 2016.
252 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração:
Antropologia Social.

1. Etnologia Indígena. 2. Tupi-Guarani. 3.
Territorialidade. 4. Corporalidade. 5. Movimento. I.
Gallois, Dominique Tilkin, orient. II. Título.

LÍGIA RODRIGUES DE ALMEIDA

Estar em movimento é estar vivo.

Territorialidade, pessoa e *sonho* entre famílias tupi guarani

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois
(Orientadora/ Docente - USP)

Profa. Dra. Adriana Queiroz Testa
(Pós-doutoranda - UNICAMP)

Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo
(Docente - UNIFESP)

Profa. Dra. Marina Vanzolini Figueiredo
(Docente - USP)

Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso
(Docente - USP)

Suplentes:

Profa. Dra. Sylvia Maria Cayubi Novaes
(Docente - USP)

Profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira
(Docente - UNICAMP)

Profa. Dra. Elizabeth de Paula Pissolato
(Docente - UFJF)

Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés
(Docente - USP)

Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva
(Docente - USP)

*Aos meus sobrinhos João Pedro e Gabriel, por tornar
mais leve essa caminhada.*

*Ao meu companheiro Gabriel Bertolin, por me apoiar
sempre.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço aos amigos e amigas tupi guarani que me acolheram, me abriram caminhos e, principalmente, me ensinaram a perceber o mundo e interagir nele e com ele de outra maneira. Difícil, aqui, seria citar todos os moradores das aldeias Karugwá e Ywy Pyhaú com quem muito aprendi, e a quem devo meus agradecimentos. Entretanto, não poderia deixar de registrar meu carinho e gratidão a Maria Helena, Lucélia, D. Juraci, Adilson, Marcílio, Rafael, Raquel, Carlos, Alex, Edilaine, Reginaldo, Jakeline, Renata, Rafaela, Célia, Milk, Ana Milka, Sara e Pâmela. Não posso deixar de mencionar, também, todas as crianças e jovens que cuidaram de mim de maneira especial: Stéfany, Gabriel, Miguel, Rilary, Marcielly, Abigail, Millena, Mikaela, Nicolas, Cristian, Raiane, Raíssa e Luna.

Agradeço à minha orientadora Dominique, que muito contribuiu com esse trabalho, e com quem muito aprendi. Que me inspirou e inspira como professora e antropóloga. Seu entusiasmo e disponibilidade foram fundamentais durante minha caminhada.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de doutorado concedida e que foi fundamental para o andamento da pesquisa de doutorado. Aos professores e funcionários (as) do Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP) e aos amigos e professores do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Às professoras Marta Amoroso e Valéria Macedo, que ao aceitarem participar da minha banca de qualificação em muito contribuíram para a conclusão deste trabalho, lançando luz nos trajetos que optei por seguir. Sou igualmente grata, por terem aceitado participar da banca de defesa desta tese, juntamente com Adriana Testa e Marina Vanzolini Figueiredo, às quais também direciono meus agradecimentos. Suas contribuições foram fundamentais, tanto para as correções desta tese, quanto por “mostrar caminhos” que podem ser percorridos em trabalhos futuros. Agradeço ainda, a disponibilidade dos membros suplentes da banca: Sylvia Cayubi, Joana Cabral, Elizabeth Pissolato, Beatriz Perrone-Moisés e Márcio Silva.

Sou grata a todos os colegas do PPGAS, em especial aos amigos e amigas que extrapolaram as paredes da FFLCH/USP e, hoje, mesmo que não sejam presença constante, são partes de mim: André Lopes, Rafael Pansica, Lorena Avelar, Gleicy Silva e Ramon Reis. Agradeço também aos amigos (as) e funcionários (as) do CEstA/USP: Lucas Ramiro, Frank Nabeta, Augusto Ventura, Leonardo Braga, Talita Dal'bó, Alice Haibara, Juliana Gondin,

Majoi Gongora, Camila Mainardi, Paride Bolettin, Daniel Pierri e em especial Ana Yano que contribuiu com algumas correções desta tese. Agradeço, também, a tantos outros que agora me fogem à memória, mas que de uma forma ou de outra são figuras especiais.

Agradeço aos amigos são carlenses, em especial os membros do Grupo de Estudos de Etnologia da UFSCar, que contribuíram com leituras e indicações que compõe esse trabalho. Agradeço principalmente as contribuições e apoio, para além da academia, de: Thaís Mantovanelli, Clarissa Martins, Marina P. Novo, Ana Elisa Santiago e em especial, Amanda Danaga, que além de amiga, é uma grande companheira e interlocutora. Sou grata, também, aos amigos Augusto Nascimento, Lucas Caldas, Flávio Moraes e Tiago Costa, pelas hospedagens eventuais e conversas fáceis regadas com café.

Também agradeço minhas amigas paulistanas, Aruana Ribeiro, Paula Garrefa, Renata Pires, Lizandra Amaral e Ashleigh Bortolotti, que me receberam e recebem com carinho e que contribuem para que o turbilhão da capital seja mais ameno e acolhedor. Agradeço, ainda, meu amigo “carioca” Davi Bovolenta, que mesmo longe faz meus dias mais leves e divertidos.

Sou grata aos amigos de longa data que compartilham e acompanham desde o nosso ingresso no curso de Ciências Sociais da UNESP de Araraquara minha trajetória pessoal e profissional, em especial Marcela Vasco, Renata Valvano, Renan Pezzi, Tiago da Hora, Paula Granhani e Roberto Ávila Filho. Sou grata também ao professor Edmundo Peggion, que despertou meu interesse para a Antropologia e que muito me ensinou, como professor e orientador durante a graduação e o mestrado.

Ao meu companheiro Gabriel Bertolin pela parceria, seja na vida, seja na Antropologia. Pela compreensão e disposição nos maus momentos e pela multiplicação daqueles que são bons.

Por fim agradeço a meus familiares. Aos meus pais Célia e Emídio, pela paciência e disponibilidade em ajudar sempre que possível. A meu irmão Anderson e minha cunhada Aretha pelas conversas jogadas fora. A minha tia Fátima pelas orações constantes. Sou grata também aos meus avós, Antônia e João, sempre curiosos a respeito da minha pesquisa. Agradeço, em especial, minhas irmãs “tortas”, companheiras desde a infância, Mariana Monteiro e Andréia Figueiredo. E aos sobrinhos João Pedro e Gabriel, meu sopro de energia e alegria para seguir adiante com esse e outros tantos desafios.

Espero ter escrito sobre as famílias tupi guarani e suas vivências com respeito, pois esta é a forma que encontrei para contribuir com sua luta, ainda que de maneira ínfima

comparado a tudo que me ensinaram, procurando mostrar a força que têm e a admiração que sinto por todos. Por nenhum direito a menos! Temer, jamais!

Ressalto que as limitações deste trabalho ou equívocos cometidos são de minha inteira responsabilidade. Já os méritos, se existem, dividem-se entre os pesquisadores que me precederam, meus professores e interlocutores indígenas e não indígenas, dentre outras tantas pessoas que cruzaram meus caminhos e por quem fui afetada.

No mais, peço desculpas àqueles de quem eu possa ter me esquecido, mas que fizeram parte desse momento.

Difícilimo ato é o de escrever, responsabilidade das maiores, basta pensar no extenuante trabalho que será dispor por ordem temporal os acontecimentos, primeiro este, depois aquele, ou, se tal mais convém às necessidades do efeito, o sucesso de hoje posto antes do episódio de ontem, e outras não menos arriscadas acrobacias, o passado como se tivesse sido agora, o presente como um contínuo sem princípio nem fim [...].

José Saramago

RESUMO

Esta tese é resultado da pesquisa realizada entre as famílias tupi guarani, que compõem a aldeia Ywy Pyhaú, situada no município de Barão de Antonina, sudoeste do estado de São Paulo. Trata-se de uma etnografia cujo intuito é abordar as múltiplas dimensões do movimento da pessoa, dentre eles os *sonhos* (*xeke rupi...*), tema que orientou a pesquisa de doutorado e guiou a escrita desta tese. Além dos *sonhos* se apresentarem como possibilidades de relações entre os diversos tipos de gente que habitam o cosmos, é através deles que recebem seus *mborei* (cantos-reza), *aconselhamentos* e mensagens divinas, bem como, *revelações de Nhanderu*, que podem tanto interferir no dia-a-dia das pessoas e em suas decisões pessoais quanto servir de impulso a eventos maiores como, por exemplo, as mudanças nos locais onde constituem suas aldeias. Evidenciando assim, que aquilo que experienciam durante o sono, influencia sua vida desperta. No entanto, por se tratar de uma das dimensões do movimento da pessoa, não é possível dissociar os *sonhos* de outras tantas capacidades e, consequentemente, discutir a seu respeito sem abordar, também, suas práticas de territorialidade, suas formulações acerca de seus corpos-espíritos, assim como a importância que atribuem às relações entre *parentes*. Em suma, pretende-se demonstrar, articulando temáticas tão variadas, que para as famílias tupi guarani *viver junto aos parentes*, em uma *terra boa*, é o que as *fortalece*, e possibilita que tenham *bons sonhos*, ocasiões nas quais recebem saberes e poderes das divindades.

Palavras-chave: Tupi Guarani, territorialidade, pessoa, corpos-espíritos, *sonhos*.

ABSTRACT

This dissertation is the result of research carried out among tupi guarani families, which make up the village Ywy Pyhaú, and live in Barão de Antonina city, southwest of São Paulo state. This is an ethnography that has the intention of approaching the multiple dimensions of the person's movement, including dreams (*xeke rupi...*); a theme that guided this doctoral research and the writing of this thesis. In addition to dreams presenting themselves as possibilities of relations among the different types of people who inhabit the various Tupi Guarani worlds, it is through them that people receive their *mborei* (song-prayer), as well as *counseling* and divine messages and *Nhanderu's revelations* that can both interfere in their daily lives and in their personal decisions, and major events, such as changes in the locations of their villages. This shows that what they experience during sleep, affects their waking life. However, because the dream is one of the dimensions of a person's movement there is no way of dissociating them from many other capacities. This, in turn, gives rise to the discussion of the territorial practices of the tupi guarani families, their formulations about the body-spirits and the importance they attach to relations among relatives. In short, by articulating these different themes, this ethnography intends to demonstrate, that living with relatives in a good land, is what strengthens the Tupi Guarani and enables them to have good dreams, those by which they can receive knowledge and power from the divinities.

Keywords: Tupi Guarani, territoriality, person, bodies-spirits, *dreams*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
Notas sobre os trabalhos de campo: problemas e percursos.....	16
Organização da tese e algumas convenções	20
CAPÍTULO 1 - FUNDANDO UMA ALDEIA: MEMÓRIAS, ANDANÇAS E TERRITORIALIDADE TUPI GUARANI	24
1.1. O anúncio de Ywy Pyhaú (Terra Nova)	25
1.2. Em busca da <i>terra boa</i> : vivência na T.I. Araribá e a mudança para Barão de Antonina (SP)	27
1.3. Apresentando a aldeia Ywy Pyhaú	35
1.4. Abrindo um parêntese: as noções de <i>tekoha</i> e <i>teko</i> (<i>nhandereko</i>).....	41
1.5. Os esforços para permanecer nesta Terra: fazendo e refazendo <i>tekoha</i> , abrindo caminhos para <i>Yvy Marãe'y</i>	46
1.6. O território demarcado e a busca que não cessa	52
CAPÍTULO 2 - AQUELES QUE VIVEM JUNTOS: RELAÇÕES ENTRE PARENTES TUPI GUARANI E SEUS ALIADOS.....	59
2.1. Algumas considerações sobre os <i>parentes</i> tupi guarani	60
2.2. Notas sobre os casamentos e a escolha dos locais de residência.....	62
2.3. <i>Temos muitos parentes e aliados, mas também muitos inimigos</i> : notas sobre as redes de relações tupi guarani	69
2.3.1. <i>Hoje é dia de Festa!</i> Misturando alegrias e tensões	73
2.4. <i>Aqueles que vivem juntos</i> : cotidiano e relações entre <i>parentes</i> tupi guarani.....	79
2.4.1 Partilhando o cotidiano: criando proximidades e distanciamentos	81
2.4.2 Os modos de <i>ser Tupi Guarani</i> : <i>a gente apreende vivendo junto!</i>	88
2.5. Relações entre <i>parentes</i> enquanto <i>lócus</i> de conflito.....	93
2.5.1. A <i>palavra</i> entre famílias tupi guarani: o que ensinam as divindades não se <i>ridica</i> aos <i>parentes</i>	100
2.5.2 <i>Dar bronca para dar força</i> : <i>viver entre os parentes é o que nos fortalece</i>	106
2.6. <i>Os irmãos de fé</i> : irmandade e alianças tupi guarani	110
CAPÍTULO 3 – FAZENDO E FORTALECENDO PESSOAS	120
3.1. Modelando corpos-espíritos	123
3.1.1. Os cuidados durante a gestação e no pós-parto	124

3.1.2 – Crescer e se colocar de pé: os cuidados na adolescência	132
3.1.3. Comida alimenta, mas nem todas são capazes de nutrir.....	135
3.1.4. Uma breve nota: o corpo-espírito do rezador	138
3.1.5. De <i>corpos misturados</i> : o lugar dos não indígenas na constituição dos corpos-espíritos tupi guarani.....	142
3.2. Dos <i>corpos</i> outros: notas sobre as noções de <i>nhanderekuaá</i> e <i>angue</i>	150
3.2.1. O ir e vir das <i>almas</i> : formulações tupi guarani a respeito da <i>reencarnação</i>	156
3.2.2. <i>O nome que protege</i> : notas sobre a <i>revelação</i> dos nomes tupi guarani.....	159
3. 3. <i>Anhã</i> e os <i>guardiões do mato</i> : encontros que afetam corpos-espíritos.....	161
3.3.1. E a raiva tem dono? Estados que afetam a pessoa: o perigo de acumular.....	170
CAPÍTULO 4 - XEKE RUPI...: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE OS SONHOS ENTRE FAMÍLIAS TUPI GUARANI.....	174
4.1. Contextualizando a discussão: os <i>sonhos</i> na literatura etnográfica guarani	175
4.2. Os <i>sonhos</i> entre família tupi guarani: abordagens possíveis	182
4.3. Os <i>sonhos</i> em que se recebem saberes e poderes	196
4.4. <i>Sonhos Revelações</i> : o que Deus vem nos mostrar	203
4.5. <i>Só Sonho</i> : os <i>sonhos</i> de quem não tem o <i>espírito forte</i>	209
4.6. Circulando pela Terra: <i>sonhos</i> em que visitam lugares nunca vistos	213
4.7. Os maus encontros: o perigo da captura e perda da <i>alma</i> , formas de evitá-lo e os casos de <i>sonambulismo</i>	216
4.8. Os <i>sonhos</i> e suas possíveis interpretações	224
4.9. Notas sobre a temporalidade e espacialidade durante os <i>sonhos</i>	231
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	240
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	244

INTRODUÇÃO

“Porque nenhum sonho se pode contar. Seria preciso uma língua sonhada para que [...] fosse transmissível [...] Um sonho só pode ser contado num outro sonho.”

Mia Couto (O outro pé da sereia).

Esta tese é resultado da pesquisa de doutorado realizada junto às famílias tupi guarani que constituem a aldeia Ywy Pyhaú, situada no município de Barão de Antonina, sudoeste do estado de São Paulo. A pesquisa teve como foco os múltiplos movimentos realizados pelas pessoas, em especial, aqueles que ocorrem durante os *sonhos*, os quais são o mote principal desta tese, e atravessam, em vários momentos, os diferentes temas abordados aqui.¹

Quando iniciei minha pesquisa de doutorado, tinha como intuito centrá-la exclusivamente nas experiências das pessoas durante o sono e suas relações com a vida desperta, dado que durante minhas estadias na aldeia, isso desde a pesquisa de mestrado, ouvia inúmeras narrativas de *sonhos* e acompanhava, em alguns contextos, seu desenrolar na vida das pessoas. Eram frequentes os comentários a respeito de *sonhos* com *parentes antigos*² que tinham lhes indicado a localização do território que hoje ocupam; com gravidez e doenças em curso; e também acerca dos *irmãos de fé*, frequentadores da Congregação Cristã no Brasil (CCB), e as *palavras* que, através deles, Deus pretendia lhes *mostrar*. Chamava minha atenção o fato de aquilo que experienciavam durante o sono e narravam, por vezes, de maneira despretensiosa no café da manhã, tomava forma poucos dias depois, mobilizando as pessoas para alguma atividade coletiva, uma viagem ou visita a outros *parentes*. Impressionava-me, também, o fato de que eu mesma, depois de passado alguns dias na aldeia, voltava para minha casa e sonhava com meus interlocutores tupi guarani, recebendo notícias que se confirmavam depois de uma ligação. Tomei isso como uma indicação de que deveria

¹ Utilizo o termo família(s) para referir-me aos meus interlocutores tupi guarani, conforme o modo como costumam dissertar a respeito das pessoas que têm realizado juntas inúmeros deslocamentos territoriais, e que conformam, atualmente, a aldeia Ywy Pyhaú. Discuto mais adiante, no capítulo um, acerca do uso do conceito de *família* ou *minha família* por meus interlocutores.

² Quando fazem referências aos *parentes antigos*, ou simplesmente *antigos*, abarcam uma multiplicidade de pessoas, desde *avós*, *bisavós* com quem convivem ou já conviveram, até pessoas que, falecidas, não chegaram a conhecer, mas das quais conhecem as histórias. E por isso, há casos de *jari* ou *xeramoi* (avós e avôs), pessoas mais velhas ainda vivas e que, em suas formulações, detém *muita sabedoria*, que também são considerados *antigos*, ainda que o uso do termo seja mais frequente ao se referirem aqueles que já faleceram. Certa vez D. Juraci, anciã da aldeia, contou-me que era comum em Laranjinha (PR), ouvir a noite, na beira do rio, o *som dos antigos*, os quais ela denominava na língua tupi de *nhanderey'i*, e que traduziu como *nossos parentes* denominados também, em alguns contextos, de *nossos antepassados*.

percorrer por esses caminhos, pois tinha sido “afetada” por eles, “acertada em cheio” (FAVRET-SAADA 2005, GOLDMAN 2006).

É durante os *sonhos* que as famílias tupi guarani recebem seus *mborei* (cantos-rezas), indicações dos lugares onde deverão constituir novas aldeias, mensagens das divindades, de *parentes antigos*, entre outros tipos de gente passíveis de serem encontradas nesses contextos, e que por esse motivo, não estão isentos de perigos. Dessa maneira, aquilo que os *antigos*, falantes da língua tupi, denominavam *xeke rupi* (*no caminho do sono*), além de se configurar enquanto um modo de saber, caminhos a serem percorridos pelas pessoas, também são formas de se relacionar que, como veremos, não se restringem a pessoas específicas, xamãs ou rezadores (as), tanto que antes de dormir se tem por costume, além de desejar *boa noite*, que todos tenham *bons sonhos*. Dinâmica que pude acompanhar por ter sido recebida por meus interlocutores em suas casas, partilhando com eles de seu cotidiano, do amanhecer aos momentos que antecedia o sono.

Entretanto, por serem os *sonhos* uma dimensão do movimento e também “fracionamento da pessoa” (LIMA 2005), visto que as famílias tupi guarani os definem como *uma viagem da alma enquanto o corpo dorme*, não é possível desvinculá-los de outras tantas capacidades e movimentos que realizam a fim de se fazerem durar nesta Terra. Assim, o que deveria resultar em uma tese e em análises a respeito dos *sonhos* entre famílias tupi guarani, transformou-se em uma discussão acerca dos inúmeros movimentos que realizam. Além dos caminhos percorridos em *sonhos*, no presente trabalho discuto a respeito de seus deslocamentos nesta Terra, em busca de novos lugares e *parentes*; do trânsito de seus *espíritos* dentro e fora de seus *corpos*, a fim de *fortalecê-los*; e os trajetos percorridos entre esse patamar terrestre e o patamar celeste, com intuito de receber *ensinamentos* das divindades. Ainda que os *sonhos*, veremos, perpassem por todos esses temas, pois segundo explicam meus interlocutores, é *vivendo junto aos parentes em uma terra boa* que se *fortalecem* (*mbaraeté*), o que possibilita que tenham *bons sonhos*, ou seja, *sonhos* em que recebem saberes e poderes de *Nhanderu*³.

³ Quando falo de saberes e poderes, refiro-me ao que *Nhanderu* envia às famílias tupi guarani, e que dizem respeito, aos *remédios do mato*, aos *mborei* (cantos-reza), aos *aconselhamentos*, *palavras*, dentre outras. Capacidades que, segundo explicam, além de servir para *fortalecer* as pessoas com quem convivem, podem torná-los *um espiritual*, rezador (a), ou xamã. Por essa razão esses saberes e poderes não estão dados, mas sim devem ser buscados, ativados e colocados em circulação pelas pessoas.

Notas sobre os trabalhos de campo: problemas e percursos

Os trabalhos de campo foram realizados de forma mais sistemáticas ao longo do segundo semestre de 2013 e primeiro semestre de 2014, além de visitas esporádicas à aldeia no ano de 2015. Inicialmente fui recebida na casa de Marcílio e Raquel; mais tarde, durante o período de mudança de localidade e construção das novas casas da aldeia, fiquei hospedada junto a algumas famílias de Ywy Pyhaú na casa de Célia e Milk, na aldeia Karugwá ou, então, na casa recém-construída de D. Juraci; para posteriormente me fixar na casa de Adilson e Maria, que me acolheram durante grande parte da pesquisa. É importante pontuar que nós nos conhecíamos desde 2007, e que foi nessas mesmas aldeias que realizei minha pesquisa de mestrado, centrada nas “práticas de territorialidade” tupi guarani (GALLOIS 2004), e nos processos de regularização fundiária de uma Terra Indígena. Visto que meu primeiro contato com essas famílias se deu como estagiária do arqueólogo que participava do Grupo Técnico (GT) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), para a realização do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação do território que ocupam.⁴ É necessário destacar que os trabalhos de campo se centraram na aldeia Ywy Pyhaú e nas famílias tupi guarani que a compõe, entretanto, por conta da proximidade entre as aldeias da região, as visitas e *passeios* que realizavam até aldeia Karugwá eram constantes, e eu tinha o hábito de acompanhá-las nesses dias de visitas. Por essa razão, muitos dos eventos narrados, aqui, ocorreram nessa aldeia, inclusive, é na aldeia Karugwá que está localizada a Congregação Cristã no Brasil (CCB), onde algumas famílias costumam participar dos cultos às quintas-feiras e aos sábados; ocasiões em que eu também acompanhava meus interlocutores.

É importante sublinhar que optei por centrar minha pesquisa em uma única aldeia por considerar a permanência em uma dada localidade mais produtiva para a compreensão dos *sonhos* e a maneira como as famílias tupi guarani os conceitualizam, visto que, desse modo, poderia conviver e acompanhar meus interlocutores de forma constante, bem como suas narrativas de *sonhos* e seus desdobramentos em suas vidas cotidianas. Isso não seria possível se decidisse por seguir por várias aldeias, pois conforme apresento mais adiante, a compreensão dos *sonhos* exige certa proximidade entre as pessoas e o entendimento de determinados *ensinamentos*, os quais só são passíveis de serem apreendidos quando se vive junto, e à disposição. Também é necessário destacar, que apesar de não acompanhar os deslocamentos dessas famílias por outras localidades mais distantes, eu podia acompanhar

⁴ Desde meu primeiro encontro com as famílias tupi guarani em Barão de Antonina, houve diversas mudanças nos locais de construção de suas casas. E sobre elas tratarei no primeiro capítulo desta tese.

suas chegadas e saídas em Ywy Pyhaú. O que, se por um lado não possibilitou que ampliasse minhas redes de relações e circulação entre lugares, por outro contribuiu para que compreendesse, do ponto de vista dos que ficam na aldeia, o que coloca determinadas pessoas em movimento, e o que motiva outras a permanecerem. Não quero com isso restituir uma divisão que, suponho, inexistente entre o local e o global, pelo contrário, destaco que mesmo centrando minhas atenções na aldeia Ywy Pyhaú e em seus moradores, os *sonhos* e suas narrativas nos conectavam e nos transportavam a outras tantas localidades, seja nesta Terra e aqui cito: Araribá (PR), Laranjinha (PR), Avaré (SP), seja em *outras Terras*. E assim, tenho a impressão, que um trabalho de campo nunca está efetivamente centrado em um lugar delimitado, sobretudo quando realizado junto a famílias e pessoas que veem nos movimentos que realizam o próprio sentido do estar vivo. Em decorrência disso, e assim como meus interlocutores, eu estava sempre em movimento, mesmo que isso não signifique deslocamentos por diversos locais.

A respeito dos *sonhos*, ainda que na literatura etnográfica sobre os povos guarani sejam encontradas algumas reflexões sobre os *sonhos*, foram poucos os trabalhos aos quais tive acesso que se dedicaram a pensar o assunto para além das práticas xamânicas. Mesmo que esta seja uma temática importante, me parecia necessário, dado que *todo mundo sonha*, refletir sobre essas experiências entre “pessoas comuns”, o que elas diziam ao acordar, bem como, as medidas tomadas cotidianamente com relação a esses *sonhos*. Foi por essa via, ou seja, para além das atividades do xamã ou rezador (a), que optei por seguir com minhas observações e reflexões a respeito dos *sonhos*, e através delas, outras tantas questões foram surgindo. Questões que diziam respeito à maneira como corpos-espíritos atuam nesses contextos, aos espaços que são percorridos durante essas *viagens* e à temporalidade dos *sonhos*, definida por meus interlocutores pela expressão *tempo dos sonhos*. Indagações que vão emergir ao longo dessa tese, e que nem sempre puderam ser elucidadas, e por isso, de certa maneira, ela se constitui enquanto o início de um longo caminho a ser percorrido.

Meu acesso às narrativas dos *sonhos* das famílias tupi guarani se deu de maneiras variadas, das conversas no interior dos quartos em que eu dormia aos pátios das casas, nos momentos em que narravam seus *sonhos* a uma audiência maior. Ainda que tivesse acesso à maioria das histórias sobre o que experienciavam durante o sono, compreender tais experiências não foi e, ainda hoje, não é tarefa fácil. Não tive permissão para gravar as narrativas de meus interlocutores, pois, como me advertiu D. Juraci, anciã da aldeia, *coisas da cultura* que são *sentidas e não aprendidas*, como a língua, os cantos-rezas e os próprios *sonhos*, não devem ser retidas em gravações. Da mesma forma, não devem ser colocadas em

circulação por quem não é capaz, de fato, de compreendê-las e *segurar* aquilo que podem atrair, como é o caso dos *espíritos ruins*, que são capazes de adoecer aqueles que se põem a realizar uma reza sem, no entanto, deter as aptidões necessárias de um(a) rezador(a).

Isso, para não falar nos perigos, sobre os quais aprendi posteriormente, de colocar tanto as rezas, quanto determinadas narrativas de *sonhos* para circular através dos gravadores. Aqui, ainda não sabia que os *sonhos*, conforme explicam as famílias tupi guarani, não se concluem ao acordar, e que seus desdobramentos na vida das pessoas depende das ações do sonhador e de seus ouvintes, tanto ao despertar quanto nos dias subsequentes. E não contá-los ou não *passá-los adiante* é uma das ações a serem tomadas a fim de desfazer um *sonho ruim*, o que os gravadores e as escutas repetidas poderiam colocar a perder.

No curso da pesquisa, igualmente aprendi que não é de bom-tom gravar os *sonhos*, dado que muitos deles discorrem sobre outras pessoas, as quais nem sempre estão dispostas a compartilhar suas vivências. Foi por essa razão que, em alguns momentos, optei por obliterar seus nomes nas narrativas apresentadas nesta tese. Para elaboração deste trabalho fiz uso, portanto, apenas dos meus cadernos de campo, anotando o que me era dito nesses contextos e em outros, nos quais se empenhavam a me ajudar a entender as vivências e *ensinamentos* que partilhavam comigo. E foi assim que aprendi que se eu desejava saber sobre *coisas da cultura*, deveria primeiro *senti-las*. *Ensino* valioso, visto que apenas quando passei a ter *sonhos* similares⁵ aos dos meus interlocutores e com meus interlocutores, e a partilhá-los com eles nos momentos em que me perguntavam a esse respeito, é que pude apreender, de maneira ainda muito rudimentar, o ritmo de suas narrativas pela manhã, ou seja, a forma como circulavam entre as pessoas e suas exegeses sobre elas. Ainda sobre os *ensinamentos* necessários para se apreenda a respeito dos *sonhos* e ao tratar dos modos de saber Tupi Guarani, é preciso considerar, conforme Adriana Testa chamou minha atenção, as diferenças apresentadas, inclusive no dicionário Aurélio de língua portuguesa, entre o “aprender” e o “apreender”. Tendo em vista que o primeiro termo pode ser compreendido enquanto “tomar

⁵ E aqui me refiro aos sonhos que tive ao longo do trabalho de campo, com pessoas e coisas relacionadas à aldeia e as vivências que compartilhávamos cotidianamente, mas que salvo algumas pequenas referências optei por obliterar neste trabalho. Importante mencionar que tal processo ocorreu comigo de maneira inversa ao que apresenta Karai Mirim (Algemirol da Silva), o qual após começar a escrever sobre seu tema de pesquisa, os sonhos entre os Guarani-Mbya, mudou seu modo de sonhar, passando a sonhar, também, com a Universidade e suas vivências fora da aldeia. Em suas palavras: “[...] Depois de estudar quatro anos na Universidade, eu sonhava com carro, sonhava que estava na sala de aula, fazendo prova... Quando sonhei com carro, pensei que ia ganhar alguma coisa, mas nada. Daí eu pensei que todo mundo na comunidade estava sonhando alguma coisa que não era guarani, e na verdade era só eu que não estava sonhando com as aldeias. Só meu sonho que foi mudando” (SILVA, 2016: no prelo).

conhecimento de algo, retê-lo na memória, em consequência de estudo, observação, experiência ou advertência”. Enquanto que o segundo refere-se a “segurar, pegar, agarrar, prender; assimilar mentalmente, entender, compreender”; e que são definições mais próximas àquilo que as famílias tupi guarani descrevem a respeito dos saberes que lhes são enviados por *Nhanderu*, sobretudo os conhecimentos xamânicos, ou *espirituais*, os quais só devem ser compartilhados com quem seja capaz de compreendê-los, e mais do que isso, *segurá-los*. Ao longo desta tese farei uso desses dois termos, a fim de explicitar a maneira como as famílias tupi guarani se referem aos saberes que aprendem e aqueles que são apreendidos.

Registrei cerca de 70 narrativas de *sonhos*, em sua maioria, contadas por mulheres. Ainda que os homens costumem narrar seus *sonhos*, o mais comum é que as mulheres dissertem sobre eles, inclusive, sobre os *sonhos* que seus cônjuges lhes contam pela manhã. São também as mulheres que mais se empenham na interpretação das experiências que não foram vivenciadas de maneira clara na noite anterior. Alias faço uma ressalva a respeito do papel nas mulheres no cotidiano de Ywy Pyhaú; são elas as responsáveis, em suas próprias palavras, *por fazer a aldeia andar*. São comuns nessas aldeias referências a mulheres de *espíritual fortalecido*, rezadoras, que tanto quanto os homens recebem *mborei* e são capazes de *levar uma casa de rezas*. Também são frequentes os comentários acerca de mulheres que, sozinhas, sustentam suas famílias. Bem como, a respeito da maneira como as direcionam em seus deslocamentos territoriais e, ainda, a forma como conseguem congregar os *parentes* por perto, caso, por exemplo, de D. Juraci ⁶. E é por isso que são elas aquelas que mais se colocam à frente dos conflitos internos à aldeia e seus desdobramentos, seja rumo à sua resolução, seja organizando uma mudança de aldeia, conforme pretendo mostrar em algumas momentos desta tese.

Cabe mencionar que as famílias tupi guarani utilizam o português no seu dia-a-dia e nas conversas comigo, são poucos os falantes do que denominam de *tupi antigo*⁷. Além de D. Juraci e de outros anciões das aldeias vizinhas, apenas seus filhos mais velhos *conhecem bem a língua* e a utilizam para se comunicar em alguns contextos, sobretudo na presença de não indígenas. E por isso, outro problema que permeou essa pesquisa foram as questões linguísticas que, em determinados momentos, se colocaram como um impasse às minhas

⁶ D. Juraci foi a responsável pela saída de algumas famílias tupi guarani da Terra Indígena Araribá e seu deslocamento até Barão de Antonina, com o intuito de retomarem seu *território tradicional*. Além disso, é uma líder religiosa e política muito respeitada nas aldeias da região, como veremos nos capítulos que seguem.

⁷ Segundo meus interlocutores, *tupi antigo* é a língua que *seus antepassados* falavam no *tempo dos antigos*, período anterior à invasão das Américas. Atualmente, a língua falada nas aldeias guarani, segundo suas formulações, consiste em uma *mistura* do *tupi dos antigos* com a língua guarani dos povos oriundos do Paraguai.

tentativa de compreender a fundo experiências dos tupi guarani durante o sono. Falta a língua portuguesa elementos que deem conta das vivências e saberes ameríndios, de modo que suas comparações, utilizando o português, consistiam muitas vezes em simplificações de uma gama mais complexa de saberes. Por exemplo, quando tratavam dos elementos que constituem a pessoa e suas experiências durante o sono, utilizam os termos *corpos* e *espíritos*, que apesar de dissociados na fala, só tem sentido quando pensados juntos, segundo suas explicações, a pessoa só se *fortalece* quando juntos estão *fortalecidos*. Ocorre que quando realizam comparações passando de uma língua (tupi) à outra (português), algumas palavras perdem ou acabam por assumir uma multiplicidade de sentidos, atribuídos em contextos distintos. Dessa forma, reconheço que minhas considerações nem sempre correspondem ao que realmente as famílias tupi guarani procuravam me ensinar, ainda que tenha me esforçado em compreender a maneira como realizavam suas comparações, assim como meus interlocutores se esforçavam ao me explicar suas vivências e formulações.

Organização da tese e algumas convenções

Como dito anteriormente, durante os trabalhos de campo, todas as conversas com meus interlocutores foram realizadas em língua portuguesa. Em alguns momentos, no entanto, recorriam a expressões na língua tupi-guarani, com o intuito de esclarecer determinadas questões. Registrei essas expressões conforme a grafia indicada por meus interlocutores, sobretudo pelas crianças, que me ajudaram a grafá-las, e por um dos filhos de D. Juraci, então professor na escola da aldeia.

Vale mencionar que nem sempre havia um consenso entre as pessoas quanto à grafia a ser empregada. Inclusive nas etnografias acessadas durante a pesquisa, e que versam sobre os povos guarani, nota-se divergências relacionadas ao modo com que determinadas palavras são grafadas, como por exemplo, o caso da palavra *nhe'e* (“alma”, “princípio vital”, “alma-palavra”,...), por vezes grafada como: *ñ'ë*, *nhe'ë* ou *ñhe'ë*. E também *tekoha*, que em alguns contextos surge sem o uso do “h”, como *tekoa*. Para esta tese, e no caso do *nhe'e*, optei pelo primeiro exemplo, não sendo esse, um termo corrente na aldeia Ywy Pyhaú. Quanto ao *tekoha*, optei por grafá-lo com “h”, seguindo as indicações de meus interlocutores. Ao longo da tese, veremos outros tantos exemplos, os quais, mais uma vez esclareço, foram grafados de acordo com as recomendações das famílias tupi guarani. No que concerne às palavras *anhã*, *angue* e *Nhanderu*, cabe mencionar que elas seguem no singular, sem o uso do “s”, ainda que

em alguns contextos, as famílias tupi guarani utilizem os artigos que as antecedem no plural, como *os anhã*, *os angue*, ou *os nossos Nhanderu*. Também é necessário assinalar, que tais conceitos foram traduzidos para o português, em determinados momentos, de maneira plural, a saber: *espíritos ruins (anhã)*, *espíritos dos mortos (angué)* e *divindades* ou *deuses (Nhanderu)*, e isso ocorre, me parece, dado a multiplicidades daqueles que habitam os vários mundos tupi guarani, assunto que retomo ao longo da tese.

É importante pontuar que é comum durante as conversas em que utilizam expressões na língua tupi, marcarem diferenças entre o *tupi antigo*, falado pelas famílias tupi guarani e por seus *parentes antigos*; da *língua guarani*, que meus interlocutores atribuem a outras parciaisidades Guarani, principalmente, aos Mbya. São constantes as elaborações a respeito dos distanciamentos e proximidades entre as famílias tupi guarani e outros povos guarani, como veremos ao longo desta tese, sobretudo no que toca suas reflexões sobre o *ser índio misturado*, mistura essa decorrente dos casamentos realizados, fundamentalmente, entre os antigos Tupi da costa brasileira e os Guarani, oriundos do Paraguai. Definição que utilizam não apenas para dissertar a respeito da autodenominação Tupi Guarani, mas também sobre a forma como experienciam o mundo.⁸ Convém ainda destacar, que como fazem meus interlocutores, não utilizo hífen quando me refiro à autodenominação Tupi Guarani. Já ao tratar, por exemplo, do tronco linguístico Tupi-Guarani, faço uso do hífen, tal qual apresentam outras etnografias.

Esclareço, que os termos na língua tupi, bem como as expressões e formulações das famílias tupi guarani aparecerão ao longo do texto em itálico, dispensando o uso das aspas, ao contrário do que ocorre com as citações de autores da antropologia, que serão aspeadas e sem o uso do itálico, conforme prescrevem as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

Quanto aos nomes de meus interlocutores, eles são explicitados ou obliterados conforme o contexto e o desejo de comporem ou não determinadas narrativas. Quando se trata de informações mais gerais e consoantes, agregadas em situações e conversas distintas, optei por generalizá-las a todas as famílias tupi guarani. Dito isso, segue abaixo uma apresentação geral da tese.

⁸ Até o ano de 2010, essas famílias se denominavam e eram reconhecidas como Guarani-Nhandeva, entretanto junto a outros povos guarani, tanto que vivem no litoral do estado de São Paulo, quanto no norte do Paraná, passaram a reivindicar a autodenominação Tupi Guarani. Sobre esse assunto, trato de maneira mais detida no capítulo três desta tese.

O ponto de partida desta tese é a narrativa do *sonho* que anunciou a fundação da aldeia Ywy Pyhaú e que motivou algumas famílias tupi guarani a se deslocarem em busca da *terra boa*, local onde viveram os *antigos*. E por isso, no primeiro capítulo discuto a respeito das histórias que contam acerca desses deslocamentos, bem como, do *território tradicional* que foi retomado no ano de 2005. Abordarei, portanto, suas “práticas de territorialidade” e “mobilidade”, e a maneira como conceitualizam e concebem um *tekoha*. Ainda que tenha me centrado nas narrativas de meus interlocutores, busquei, ao longo do capítulo, dialogar com outros etnólogos que trataram dessas temáticas entre os povos guarani e ameríndios no geral como: Nimuendaju ([1914], 1987), Pereira (1999), Mura (2006), Gallois (2004), Ladeira (2007), Amoroso (2015), dentre outros. Retomando aqui, alguns pontos de minha pesquisa de mestrado (ALMEIDA 2011), o que inclui a transcrição de alguns relatos que já estavam presentes na dissertação.

No segundo capítulo, apresento as redes de relações constituídas pelas famílias tupi guarani que vivem na aldeia Ywy Pyhaú, com o intuito de discutir suas noções de convivência e disponibilidade com os *parentes*, bem como suas relações com outros povos indígenas e não indígenas, *aliados* e *inimigos* dos municípios vizinhos. Para essa abordagem os trabalhos de Overing (1999), Santos-Granero (2000), Viveiros de Castro (2002), Mello (2006) e Figueiredo (2010), para citar alguns, foram fundamentais, sobretudo para pensar as proximidades e distanciamentos que movem e atualizam as relações em questão. Vale lembrar que as relações entre *parentes* são também uma forma de *fortalecer* seus corpos-espíritos, posto que as pessoas são constituídas pelas relações que estabelecem com os outros; elas são o resultado de uma multiplicidade de relações, “feixe de afetos e afecções” (VIVEIROS DE CASTRO 2002). Tal discussão abre caminhos para as reflexões que trago no terceiro capítulo, no qual discorro a respeito da fabricação e *fortalecimento* da pessoa tupi guarani.

No capítulo que segue, portanto, abordarei a maneira como fabricam seus corpos-espíritos, bem como, as práticas cotidianas que envolvem o cuidar e o ser cuidado, e que são responsáveis por torná-los *mbaraeté* (*fortes*). O que diz respeito, como veremos, a sua capacidade de manter conectados os elementos corpóreos e espirituais que os constituem, ainda que em alguns contextos, eles possam se dissociar, como nos momentos em que adoecem, durante os *sonhos* e também com a morte. Neste capítulo, trabalhos como os de Lima (2000, 2005), Macedo (2012, 2013) e Ramo Y Affonso (2014) foram cruciais e inspiraram minhas análises e reflexões acerca desses temas, sobretudo por trazer críticas e considerações importantes sobre as noções de *corpos* e *espíritos* ameríndios. Esse capítulo

contribui tanto para refletir sobre as relações cotidianas do fazer-pessoas e fazer-*parentes*, quanto para compreender os *sonhos* entre as famílias tupi guarani, fazendo uma conexão entre o que fora discutido até aqui, com aquilo que discuto no quarto capítulo.

No quarto e último capítulo desta tese, procurei analisar e discutir os *sonhos* entre as famílias tupi guarani e a importância que elas lhes atribuem, buscando compreender suas experiências durante o sono e a maneira como se relacionam com a vida desperta das pessoas. Levei em consideração nessas análises as diferentes formas de narrar e compreender essas experiências pelas “pessoas comuns”, considerando tanto as narrativas das crianças quanto dos mais velhos, indo além das práticas xamânicas, como propõem outras etnografias. E em meio a essas discussões, e considerando que os *sonhos* se constituem enquanto uma dimensão do movimento da pessoa; abordei também questões relacionadas aos espaços que percorrem durante o sono e a temporalidade nesses contextos, temas que permeavam, de uma forma ou de outra, as narrativas registradas durante os trabalhos de campo. Nesse tocante, a pesquisa de Shiratori (2013) a respeito dos *sonhos* entre diversos povos ameríndios, e suas discussões acerca do conceito de “oniocrítica” foram essenciais. Não só pela crítica trazida aos estudos de oniromância, que associam signos a seus significados fixos na interpretação dos *sonhos*, mas, também, por trazer reflexões importantes a respeito das relações entre espaço e tempo nesses contextos, o que a autora denominou de um “emaranhado temporal”, dado que o tempo não se distribui de maneira linear enquanto passado, presente e futuro, mas encontra-se em aberto e é passível de ser revertido.

Em suma a presente tese busca articular e discutir a respeito dos diversos movimentos realizados pelas pessoas tupi guarani no curso de suas vidas: dos deslocamentos em busca de territórios aos deslocamentos realizados durante os *sonhos*; qual seja o movimento, o intuito é sempre *fortalecer* as pessoas e fazê-las durar nesta Terra.

CAPÍTULO 1 - FUNDANDO UMA ALDEIA: MEMÓRIAS, ANDANÇAS E TERRITORIALIDADE TUPI GUARANI

“A gente não é de um lugar, enquanto não tem um morto enterrado nele.”

Gabriel Garcia Marques (Cem anos de solidão).

Início este capítulo relatando o *sonho* que levou algumas famílias tupi guarani a *fundar a aldeia Ywy Pyhaú* e a se lançarem em busca da *terra boa*. E é com o foco em suas narrativas que pretendo abordar a história da saída dessas famílias da Terra Indígena Araribá (Avaí - SP), onde a referida *aldeia ganhou vida*, para se deslocarem até o município de Barão de Antonina (SP). Por meio de seus relatos sobre as *andanças*, outrora, *de seus parentes antigos* e dos deslocamentos que realizam nos dias de hoje, é possível compreender a importância que atribuem ao território que ocupam e a maneira como constituem suas práticas de “territorialidade” (GALLOIS 2004) e “mobilidade” (PISSOLATO 2007). Tais práticas são fundamentais para refletir acerca das vivências dessas famílias na busca constante por lugares onde seja possível *viver bem*, *se fortalecendo*⁹ junto aos *parentes*, e a *escuta* do que lhes conta *Nhanderu*. Necessário sublinhar que a noção de “territorialidade”, segundo Gallois (2004: 37), corresponde a uma abordagem que “[...] propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígena”. Dado que os povos indígenas, de acordo a autora, constituem sua “territorialidade” com base em sua organização social e, sobretudo em sua cosmologia. Nesse sentido, a compreensão do que seja um território é bastante variável. Já “mobilidade” foi um termo acionado por Pissolato (2007) como forma de ampliar o entendimento a respeito dos deslocamentos das famílias guarani-mbya com as quais trabalhou. Conceito que além das migrações compreendidas como a busca da *Terra sem Males*, incorpora os deslocamentos relacionados à visitação entre *parentes*, à exploração de recursos ambientais realizadas de forma sazonal, e vai além. Segundo a autora “mobilidade” não se refere apenas a “[...] movimentação efetiva de grupos de parentes que se deslocam sucessivamente por lugares onde estabelecem residência, mas antes a uma capacidade pessoal” (PISSOLATO 2007: 123). Tal capacidade, segundo Pissolato (2007:

⁹ Tratarei de maneira mais detida da noção de *mbaraeté* (*força* ou *fortalecimento*) ao longo dos próximos capítulos, sobretudo ao abordar as relações entre *parentes* e a composição da pessoa tupi guarani. Por ora é importante o leitor ter em mente que, em linhas gerais, *tornar-se mbaraeté* refere-se à manutenção das conexões dos elementos que constituem a pessoa, bem como das relações que estabelecem entre *aqueles que vivem juntos* e dos saberes que circulam entre eles.

123) se adquire ao longo da vida e sua atualização “[...] produz resultados importantes para os indivíduos envolvidos, simultaneamente configurando, de maneiras mais ou menos visíveis, situações coletivas com espaços e tempos diversos”.

1.1. O anúncio de Ywy Pyhaú (Terra Nova)

Durante o trabalho de campo, realizado no ano de 2014, fui acolhida e recebida pelo casal Adilson e Maria, em sua casa. Depois do jantar, Adilson tinha por hábito contar histórias do *tempo dos antigos* ou de seu tempo de infância vivida, sobretudo, na T.I. Laranjinha, localizada no estado do Paraná. Contar histórias ao anoitecer era algo bastante comum nas casas pelas quais passei, mas foi ali, na residência de Adilson e Maria, que ouvi pela primeira vez a história do dia em que Ywy Pyhaú *foi revelada*.

Adilson conta que já era noite na Terra Indígena Araribá, localizada no município de Avaí, em São Paulo, quando D. Juventina, prima de sua mãe, D. Juraci, apareceu em sua casa aflita, dizendo que precisava lhe contar a *revelação* que *Nhanderu* fizera a ela em *sonho*. Enquanto dormia, D. Juventina soube que D. Juraci, junto com sua família¹⁰, fundaria uma *aldeia nova*: *Nhanderu me revelou que você fundará uma nova aldeia, e que será batizada de Ywy Pyhaú (Terra Nova que nasceu)*, disse a D. Juraci. Ao narrar esse *sonho* Adilson fazia questão de frisar que o que ocorrera era mesmo coisa de *Nhanderu*, pois D. Juventina havia falado o nome da aldeia *no tupi antigo*: *Ywy é Terra no tupi antigo e é diferente de tekoha, que usamos hoje em dia*, me explicou.¹¹ Contam que nesse dia, e em razão da urgência da

¹⁰ Meus interlocutores tupi guarani utilizam o termo *família* para se referirem aos filhos (as) de D. Juraci, noras, genros, netos (as). No geral, convencionam chamar de *família*, *minha família*, aqueles que mantêm relações mais próximas, compartilham a vida diária, dentre outras coisas, apesar de haver outros inúmeros *parentes* com quem convivem dentro de uma Terra Indígena. Se fossemos recorrer a conceitos antropológicos para defini-la diríamos que se trata de uma “família extensa”, ainda que ao falarem acerca da maneira como a aldeia está configurada decomponham essa *família*, em unidades menores, que seriam as “famílias nucleares”, composta, em sua maioria, por um casal e seus filhos ou um dos genitores e sua prole. Esse núcleo familiar menor é definido geralmente pela residência em uma mesma casa. Sobre as conceitualizações de “famílias nucleares” e “famílias extensas”, conferir Mello (2006) e suas reflexões para o caso de alguns Guarani do Sul, onde afirma que “[...] uma família extensa Guarani é composta pela associação de várias famílias nucleares, unidas entre si por relações de parentesco e afinidade, tendo como referência um ou mais casais de ancestrais ou progenitores comuns, chamados de *tchedjuarjy* e *tcheramoi*.” (MELLO 2006: 68-69). Ainda segundo a autora, “família nuclear” “[...] é aquela composta por uma mulher e um homem que vivem na mesma casa de forma marital e seus filhos. Também é considerada família nuclear uma mãe ou um pai solteiros (ou separados) com seus filhos” (MELLO 2006: 68, nota 59). Consultar também Pereira (1999, 2004) e seus estudos entre famílias kaiowá do Mato Grosso do Sul, cuja noção de “família extensa”, remete àqueles que partilham do mesmo fogo, local onde preparam os alimentos e se reúnem para compartilhá-los.

¹¹ O termo *tekoha*, conforme o contexto, ora designa aldeia, ora designa o território que ocupam e que, de certa forma, está articulado a uma experiência política e religiosa. Abordarei adiante as noções de *tekoha* e *teko*, porém, desde já, para uma discussão mais aprofundada sobre *tekoha*, em suas múltiplas abordagens, sugiro que o

revelação, D. Juventina saiu de casa no meio da noite sem avisar sua família, pois tinha pressa em contar o quanto antes o que *tinha ouvido*, fazendo com que seu filho Valdecir saísse à sua procura pela aldeia.

Quando estavam todos reunidos na casa de D. Juraci (ela, seus filhos, D. Juventina e Valdecir), e depois de discutirem a respeito do *sonho* e suas possíveis interpretações, resolveram procurar pelo cacique da aldeia em que residiam naquele momento para lhe contar da *revelação* enviada por *Nhanderu*. O cacique, então, decidiu ceder um *pedaço de terra* para que D. Juraci fundasse uma nova aldeia, ou seja, permitiu que ocupasse uma parcela do território onde a aldeia da qual era liderança já estava estabelecida.¹² Meus interlocutores comentam que o referido cacique não costumava tomar esse tipo de atitude, não porque lhe faltasse generosidade, mas porque *era bravo, gostava de tudo bem organizado*. No entanto, ao saber da *revelação* ele fez a doação, apontando assim, para importância dos *sonhos* entre as famílias tupi guarani, pois se tratam de uma “experiência significativa” (KRACKE 1991), uma forma, entre outras, de ouvir o que as divindades têm a lhes dizer.

No dia seguinte à narrativa de Adilson, e ao conversar com D. Juraci e um de seus filhos, ela me explicou que essas *revelações* não podem ser esquecidas, pois *sonhos* desse tipo, em que recebem de *Nhanderu* cantos-rezas (*mborei*) e nomes, são *como um Nimongarai*, o batismo realizado na *opy* ou *opyguatsu* (*casa de rezas*). Ocasão em que o rezador (denominado também de *nhanderu* ou, no caso de ser uma rezadora, *nhandesy*)¹³ *recebe como que em pensamento* os nomes das crianças.

O *sonho* de D. Juventina ocorreu há treze anos, resultando, ainda na T.I. Araribá, na constituição da aldeia Ywy Pyhaú. Cabe mencionar que para *erguer a aldeia nova*, além de

leitor consulte, por exemplo, os trabalhos de Mura (2006), Ladeira (2007), Pereira (2007), Litaiff (2009), entre outros. Sobre o termo Ywy, as famílias tupi guarani costumam utilizá-lo para se referir a esse patamar terrestre ou aos patamares celestes que, como veremos ao longo dos capítulos seguintes, algumas pessoas podem visitar em *sonhos*, e aqui cito: Ywy *Marangatu* (*Terra Sagrada*), Ywy *Marãe’y* (*Terra sem Males*). Ywy, suponho, possui um sentido mais amplo, que poderia se assemelhar a nossa ideia de Terra e sua imensidão, diferente, me parece, de *tekoha*. Dessa maneira as diferenças envolvendo esses dois conceitos dizem respeito à sua escala, onde Ywy poderia comportar múltiplos *tekoha*. Sobre esse último, ainda que não se restrinjam em suas formulações relacionando o termo apenas a um espaço físico, ora ou outra o associam à extensão das áreas ocupadas pelas aldeias, as quais muitas vezes também são tratadas como *tekoha*. Retomo essa discussão mais adiante, ainda neste capítulo. Por fim, sobre o termo aldeia, os Tupi Guarani o utilizam como referências aos espaços físicos destinados à construção de suas casas e vivências cotidianas, e também a um determinado grupo de pessoas ou famílias que residem juntas, por vezes referenciado como, *o povo do cacique* tal.

¹² Marcílio explicou-me que quando há mais de uma aldeia ocupando um território ou uma mesma Terra Indígena, costumam dividir os seus limites territoriais entre elas, demarcando a extensão de cada uma delas e o lugar onde cada família pode ou não construir suas casas. Assim, ao fazer alusão a cada uma das aldeias, costumam se referir a elas como: *o povo do cacique* tal, *o povo da aldeia* tal, fazendo referências a seu local de residência e ao cacique da aldeia, conseqüentemente, *seu povo*.

¹³ Destaco que os termos *Nhanderu*, enquanto multiplicidade de divindades, e *nhanderu*, enquanto referências aos rezadores(as), serão diferenciados ao longo desta tese pelo emprego ou não da letra maiúscula.

ceder um *pedaço de terra*, o então cacique da aldeia em que moravam, permitiu que D. Juraci levasse quatro casas de madeira, a fim de facilitar a formação da nova aldeia e a concretização do que *Nhanderu* havia *mostrado em sonho*. A *aldeia nova* contava com a liderança de D. Juraci, alguns de seus irmãos e cunhadas, seus filhos, filhas, genros, noras e seus netos.¹⁴

1.2. Em busca da *terra boa*: vivência na T.I. Araribá e a mudança para Barão de Antonina (SP)

Apesar de ter *ganhado vida* na Terra Indígena Araribá, os locais onde a aldeia Ywy Pyhaú foi constituída, bem como a configuração das famílias que a compõem, passaram por inúmeras mudanças, decorrentes de múltiplos fatores: disputas entre *parentes*, espaço reduzido das áreas que ocupavam em determinados momentos, casamentos com pessoas de outras localidades, etc. De todo modo, a escolha dos novos lugares a serem ocupados ou visitados é sempre determinada pelos *sonhos*, pelas *revelações* que se tem e que lhes mostram esses novos locais onde poderão viver. No caso da T.I. Araribá, ouvi de meus interlocutores que a vivência era difícil, a Terra Indígena é pequena e os recursos, escassos, o que não possibilitava às famílias que ali residiam o desenvolvimento de sua vida econômica, política e social. O espaço, portanto, era insuficiente para a realização do que as famílias tupi guarani denominam *modos de ser*, ou o que consideram como o seu *viver bem*.

Alguns relatos ainda dão conta de que D. Juraci e seus familiares não se sentiam plenamente satisfeitos na T.I. Araribá, pois não a consideravam *suas terras*, *as terras dos antepassados*, mas de outros povos indígenas que foram alocados antes deles nessa região. Sempre foram enfáticos ao dizer que seus *parentes antigos* andavam por diversos locais e que viveram, faz muito tempo, onde hoje se localiza os municípios de Barão de Antonina e Itaporanga. Assim relata Marcílio:

[...] nós pegamos um pedacinho de terra deles, mas não ficamos contentes naquele lugar porque era deles. Era não, é deles. E o que aconteceu? Voltamos de novo pra

¹⁴ Mais adiante, no próximo capítulo, tratarei de maneira mais detida das redes de relações compostas pelas famílias tupi guarani e que conformam, além da aldeia Ywy Pyhaú, outras localidades habitadas por povos tupi guarani, tanto no estado de São Paulo, quanto no estado do Paraná. Abordarei também as relações entre *parentes*, bem como os usos locais da categoria *parentes*, pois, como veremos, ora o termo *parente* se refere a todos com quem reconhecem algum tipo de laço consanguíneo ou não, ora se refere apenas *àqueles que vivem juntos*, e que engloba o que também denominam de *minha família*, e seu uso, depende, pois, do contexto de sua enunciação.

*terra de origem nossa, onde nossos avós nasceram, onde nasceu Ywy Marãe`y, que desceu o caminho nosso lá. Estamos hoje lá lutando pela terra, que é a terra lá de Barão de Antonina, que é chamada Mata dos Índios. Isso aí fiquei sabendo agora que nós estamos dentro da terra [...].*¹⁵

Com o crescimento da população na Terra Indígena Araribá, que resultou na formação de mais quatro aldeias (Aldeia Kopenoti, Aldeia Nimuendajú, Aldeia Ekeruá e Aldeia Tereguá), o espaço tornou-se ainda menor, o que contribuiu para o aumento das tensões já existentes entre as parentelas tupi guarani e entre os diferentes povos que compõem essa T.I., como, por exemplo, os Terena. Quando a Reserva Indígena Araribá foi criada, em 1910, pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), contava com 30 alqueires e não se considerava, naquele momento, a possibilidade de um crescimento das populações indígenas, ao contrário, pensava-se no fim dessas populações e na sua incorporação pelo restante da sociedade nacional (MONTEIRO 1984, 1992). Convém mencionar, que essa Reserva foi concebida para ser a “[...] única povoação indígena oficial para reservar os Guarani do estado de São Paulo” (BARBOSA 2013: 140). Atualmente as famílias que vivem nessa T.I., lutam pela revisão da extensão da área que ocupam¹⁶.

Tais fatos, apoiados nos *sonhos* que D. Juraci tinha com seu avô, indicando a ela outros lugares, influenciaram na decisão das famílias que hoje compõem Ywy Pyhaú de se deslocar e retomar os locais que abrigaram, outrora, antigos aldeamentos.¹⁷ É importante frisar que nem sempre viveram na Terra Indígena Araribá: passaram pela aldeia Laranjinha (PR), onde D. Juraci e seus filhos nasceram; Pinhalzinho (PR), Bandeirantes (PR), Guapirama (PR), dentre outras localidades, como, por exemplo, o município de Avaré (SP), onde trabalharam em uma estância turística da região. Em algumas ocasiões, viveram junto a outros

¹⁵ Comunicação realizada durante o evento Ameríndia, ocorrido na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) – campus Araraquara, no ano de 2006, e transcrita em Almeida (2011).

¹⁶ A Portaria 1.088 de sete de novembro de 2007 para a realização de tal revisão pela FUNAI é a mesma que reconhece a criação do Grupo de Trabalho (GT) que realizou os trabalhos de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas nos municípios de Barão de Antonina e Itaporanga – SP. Sobre essas últimas foram ainda constituídos dois outros Grupos Técnicos (GT), segundo Portaria de 11 de agosto de 2011 e Portaria 17 de agosto de 2012, a fim de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, antropológica, cartográfica e ambiental, necessários à identificação e delimitação das Terras Indígenas de Itaporanga e Barão de Antonina.

¹⁷ Antes de serem instalados na T.I. Araribá por Curt Nimuendaju, em 1912, uma parcela significativa de indígenas Guarani vivia na confluência dos rios Verde e Itararé (região do atual município de Barão de Antonina), no antigo aldeamento São João Batista do Rio Verde. Este aldeamento foi criado, no ano de 1845, por uma solicitação do Barão de Antonina, com o qual, os povos guarani que ali residiam, mantinham alianças. Itaporanga, inclusive, foi pensada para ser a primeira Povoação Indígena do Estado, porém decidiu-se pela sua transferência para Araribá. Para mais informações ver: Pinheiro (1992), Amoroso (1998, 2015), Motta (2005) e Barbosa (2013).

povos indígenas como os Kaingang, no Paraná¹⁸, ou os Terena, na própria T.I. Araribá. Essas localidades são constantemente lembradas quando contam suas histórias de vida, apontando com frequência as *andanças* do Sr. Firmino, avô de D. Juraci que, segundo contam meus interlocutores, atravessou a nado o rio Laranjinha, em companhia de outros tantos Guarani, em busca de novos lugares para viver. Sr. Firmino é apontado por essas famílias como um dos responsáveis pela fundação das aldeias de Laranjinha e Pinhalzinho, onde, depois de muito caminhar, ele veio a falecer (VEIGA 2013). Em suas narrativas também aparecem referências ao Caminho de Peabiru, um caminho, que de acordo com D. Juraci, era muito usado pelos Guarani e *que não existe apenas nesta Terra, mas também no céu*.¹⁹ Sr. Firmino conheceu esse caminho ainda pequeno, durante sua passagem por Campo Mourão (PR), depois que seu pai faleceu, nas proximidades do rio Tibaji (PR), ao ser atingido por uma flecha lançada por um indígena Kaingang.

Como já foi dito, os relatos de Sr. Firmino narrados em vida e, posteriormente, em *sonhos*²⁰, foram essenciais para dar início ao deslocamento de D. Juraci e seus *parentes* em direção à região de Barão de Antonina. Antes de se deslocarem para essa área, afirmam que ficavam pensando muito nas narrativas do *vô Firmino* e sobre os lugares por ele percorridos: Fartura (SP), Piraju (SP), Salto Grande (SP), Salto do Itararé (PR), Mato Grosso do Sul, Paraguai, entre outros. Há também, relatos sobre *parentes antigos* que vieram do litoral do estado de São Paulo e se dispersaram até o Paraná, e que demonstram a extensão do território ocupado pelos povos Guarani, o qual antes da conquista se estendia dos rios Paraná e Paraguai, entre a Argentina, Bolívia, Uruguai, Mato Grosso do Sul, costa dos estados do Sul e São Paulo (CICCARONE 2010).

Apesar de fazer referências a outros locais, Sr. Firmino costumava dar maior ênfase em suas narrativas à região do rio Verde, aos municípios de Barão de Antonina e Itaporanga. Este local é apresentado pelas famílias tupi guarani com as quais trabalhei, como o lugar onde viveram seus *antepassados* e de onde podem ter *subido para Ywy Marãe'y* (*Terra sem Males*)

¹⁸ Como nos aponta Amoroso (2015: 107) os aldeamentos indígenas do século XIX eram extremamente complexos e “[...] reuniam em uma das unidades do sistema diferentes povos indígenas, muitas vezes inimigos”.

¹⁹ Segundo Veiga (2013), o caminho de Peabiru é pouco conhecido pelos estudiosos, mas de acordo o geógrafo Reinhard Maak (1959) “[...] ele consiste na mais importante rota transcontinental da América do Sul, do período pré-colombiano, com aproximadamente três mil quilômetros de extensão, atravessando o continente do oceano Pacífico ao oceano Atlântico” (MAAK apud VEIGA 2013: 28). Este caminho, segundo Veiga (2013) apresenta duas ramificações: uma no litoral de Santa Catarina, e outra do litoral de São Paulo, “[...] encontrando-se no primeiro planalto paranaense, de onde seguiam em sentido oeste, passando pelo Mato Grosso do Sul, Paraguai, Bolívia e, finalmente, o Império Incaico, no Peru” (VEIGA 2013: 29).

²⁰ Como veremos posteriormente, as famílias tupi guarani afirmam, que é possível durante os *sonhos* se comunicarem com os mortos, comunicação essa que não está isenta de perigos e por isso exige cuidados.

²¹. Havia muitos indígenas nessa região e, por essa razão, meus interlocutores não cogitam que todos que ali viviam, tenham morrido ou fugido dos não indígenas; afirmam, ao contrário, que provavelmente tiveram outro motivo para não permanecer naquele lugar, como a *abertura do caminho* para a *Terra sem Males*. É o que diz Marcílio:

[...] *A terra aqui de Barão tinha muito índio e índio puro e sem pecado, que seguiam os ensinamentos de Nhanderu e de repente eles sumiram. Eu acho que não morreram todos, alguns devem ter subido [...] Por isso a gente tá aqui o caminho pode abrir onde estavam nossos antepassados* (ALMEIDA 2011: 91).

Vô Firmino, segundo apontam as narrativas, optou por se afastar dessa região depois de servir ao exército, durante a Revolução Constitucionalista de 1932, quando, então, se intensificou a ocupação dessa área por não indígenas. Antes disso, Sr. Firmino viveu por um período na T.I. Araribá. Alguns relatos de D. Juraci, reunidos por Juracilda Veiga (2013), também abordam a história de sua mãe, D. Juvelina (*vó Júlia*), nascida na Mata dos Índios, em Barão de Antonina, e que, *roubada* por Antônio Cândido de Lima, casou-se aos 14 anos, vivendo hoje na T.I. Araribá. A conhecida Mata dos Índios, doada aos indígenas pelo Barão de Antonina, iniciava-se nas proximidades do município de Rio Verde e se estendia até a confluência dos rios Verde e Itararé (MENDES 1996: 79), a qual foi registrada, em 1902, como devoluta, o que gerou um aumento nas invasões realizadas pelos não indígenas. Como nos explica D. Juraci:

[...] *Eles viviam aqui na região, com um monte de outros índios. Ai com a chegada dos brancos se dividiram para um monte de lugares. Ai, começamos a morrer de doença, de fome, até de maldade dos outros. O Barão de Antonina deu essas terras pra nós. A mata dos índios, só que mesmo assim quiseram tomar de nós. Ai veio o Nimuendaju, metade do grupo foi com ele para Araribá e o resto foi pro Paraná, onde hoje tem Laranjinha né?*(ALMEIDA 2011: 99).

D. Juraci conta que Sr. Firmino pensou em retornar para a região do rio Verde na década de 1980; contudo, o local já estava saturado de não indígenas, resultado do processo iniciado no período dos aldeamentos. Solicitados com o intuito de proteger os indígenas, os

²¹ Retomo mais adiante, ainda neste capítulo, algumas reflexões das famílias tupi guarani acerca da *Terra sem Males*.

aldeamentos eram parte dos projetos de colonização do sudoeste paulista, criados com vistas a facilitar o povoamento da região por não indígenas (PINHEIRO 1992, AMOROSO 2015).²²

Apesar de terem notícias das ocupações de não indígenas neste local, no ano de 2005, inspirados por *Nhanderu*, tomaram coragem e reuniram a documentação necessária para comprovar o que há muito sabiam: o território localizado na confluência dos rios Verde e Itararé foi, outrora, ocupado por seus *parentes antigos*. Foi Claudemir Marcolino Honório, antigo cacique de uma das aldeias que integra a T.I. Araribá, e que também contribuiu com a formação de Ywy Pyhaú, quem juntou toda a documentação referente ao Sr. Honório Marcolino e seus *parentes antigos* que habitaram a região.²³ Todavia, durante esse processo Claudemir não achou ninguém que o acompanhasse na retomada do território em questão, ou seja, alguém de *seu povo*, morador da aldeia na qual era cacique e, assim, optou por entregar toda a documentação à D. Juraci e seus familiares, em troca de uma quantia de cana-de-açúcar plantada na T.I. Tais documentos serviriam de garantia, caso houvesse algum pedido de Reintegração de Posse, poderiam atravancá-lo ao *demonstrar no papel seu direito à terra*.²⁴

Foi dessa maneira, com documentos em mãos e o *pensamento voltado para Nhanderu*, que D. Juraci, seus filhos, irmãos, netos, entre outros, se reuniram, pegaram um ônibus fretado e seguiram para Barão de Antonina. De início, ocuparam as casas de um dos Projetos do Banco da Terra ligado ao Banco do Brasil, localizadas na parte sul do município, no Bairro dos Vitor. Segundo relatam, essas casas estavam desocupadas e os projetos que deveriam envolver pequenos produtores da região não estavam mais operando; diante disso optaram por

²² Conforme dissertou Barbosa (2013) a respeito das disputas por territórios nessa região “[...] os conflitos fundiários nas áreas Guarani da região de Itaporanga são muito mais antigos do que relata Nimuendaju, e datam, pelo menos, do final do século XIX e início do século XX. Se por volta de 1910 sabemos que o governo já havia tido a necessidade de desintrusar a área ‘através de suficiente emprego militar’ e obrigar os invasores a abandonar ‘a região indígena’ e reunir novamente ‘os restos dispersados dos Guarani’ (NIMUENDAJU, 1911, *neste número*), alguns anos depois, em 1916, sabemos também que os mesmos conflitos ainda persistem. Num artigo do *Estado de São Paulo* datado de 12 de abril de 1916, percebe-se que, com o passar dos anos, os Guarani não tiveram forças suficiente para manter suas aldeias e foram perdendo seus direitos territoriais sobre o local tanto na avaliação técnica como social dos magistrados da justiça paulista” (BARBOSA 2013: 144-145).

²³ O intuito aqui, não é o de reconstruir a história dos *parentes antigos* dessas famílias, para além do que me foi narrado durante a pesquisa de campo, por isso para mais informações sobre a família Honório Marcolino e Firmino da Silva é possível consultar os trabalhos de: Barbosa (2013) e Juracilda Veiga (2013) que realizou um estudo demográfico, onde apresentou a genealogia e os movimentos da família Marcolino e Firmino da Silva, as regiões que foram por eles percorridas, e os casamentos realizados até o nascimento dos primeiros filhos de Dona Juraci. Há, ainda, menção a essas famílias nos relatos de Nimuendaju disponíveis no “Dossiê Nimuendaju” da Revista Tellus (2013).

²⁴ Foi através desses documentos e da participação de lideranças dessa aldeia que, em 2006, em um evento intitulado Ameríndia, organizado pelo Centro de Estudos Miguel Angel Mendéz (CEIMAM) com sede na Universidade Estadual Paulista (UNESP – Campus Araraquara), que se deu início ao processo de formação do GT da FUNAI. Tal evento contou com a participação de membros do Ministério Público Federal (MPF) de Ourinhos (SP), antropólogos dessa universidade, e lideranças indígenas das referidas aldeias.

ocupá-las. Revelado em *sonhos*²⁵ e assegurado pelos documentos que possuíam, tal local, antes de sua ocupação, passou pelo que as famílias tupi guarani chamam de *reconhecimento*. Dias antes, alguns homens foram até lá a fim de verificar se havia as condições necessárias para, em suas palavras, *assentar aldeia* como: acesso à água, à cidade, aquisição de alimentos, dentre outras coisas. Era necessário, ainda, verificar se a região era minimamente segura para que as mulheres e as crianças pudessem se deslocar. O primeiro grupo chegou de ônibus à Barão de Antonina, no dia 9 de agosto de 2005, trazendo consigo apenas roupas, utensílios para o preparo de alimento e captação de água. Posteriormente, no dia 19 de agosto de 2005, chegaram aqueles que, encarregados de organizar o restante da mudança, haviam ficado na T.I. Araribá. Importante destacar que parte do grupo que reivindica, hoje, a demarcação do território nos municípios de Barão de Antonina e Itaporanga, deslocou-se também do norte do estado do Paraná, sobretudo da aldeia Laranjinha.

²⁵ No último capítulo abordarei, com mais detalhes, esses *sonhos* que têm com os locais que ocupam.

Mapa1: Mapa do roteiro da viagem feita pelas famílias tupi guarani da T.I. Araribá até Barão de Antonina e Itaporanga (RODRIGUES 2010: 201).

Na noite da ocupação, todos se reuniram em uma única casa e, receosos do que poderia acontecer, permaneceram acordados e rezando a noite inteira; e no correr dos dias as outras casas também foram ocupadas. O que de início não ocorreu de forma tão pacífica, visto que ao ocupar as casas, até então inutilizadas, sofreram com as ameaças daqueles que se diziam donos daquelas propriedades. Porém, aos poucos (meses ou dias a depender do

narrador), firmaram algumas alianças com pequenos produtores da região; e de acordo com alguns relatos colhidos durante os trabalhos do GT da FUNAI, os moradores do município de Barão de Antonina passaram a reconhecer os indígenas como “trabalhadores rurais”, “gente da terra”.

Até o momento tenho falado das famílias que se deslocaram para Barão de Antonina, porém, é preciso frisar que não foram todas as famílias tupi guarani que seguiram para esse local. Ao deixarem a Terra Indígena Araribá o grupo dividiu-se em dois: uma parte permaneceu na cidade de Itaporanga e ali, ocupou uma área na qual se encontra um antigo mosteiro, o Mosteiro São José (também chamado de Mosteirinho), fundando, assim, a aldeia Tekoa Porã. Enquanto que a outra parte do grupo, que constituía Ywy Pyhaú, ocupou a região localizada entre os rios Verde e Itararé, onde se encontravam as casas de alvenaria do projeto do Banco da Terra. Em 2009, em decorrência de uma cisão na aldeia Ywy Pyhaú, deu-se origem à aldeia Karugwá.

Karugwá está localizada, ainda hoje, no Bairro dos Vitor, na região sul do território reivindicado por essas famílias tupi guarani²⁶, local da primeira ocupação no ano de 2005, antes da cisão do grupo em duas aldeias. Já as famílias residentes em Ywy Pyhaú, após essa divisão, ocuparam, de 2009 a 2013, uma porção desse território na área norte do município, no Bairro Parte Norte, na Serra dos Paes, localizada à beira do rio Verde. No ano de 2013, por conta de um processo de reintegração de posse e do clima de insegurança que rondava as famílias de Ywy Pyhaú, voltaram a residir no Bairro dos Vitor, nas proximidades da aldeia Karugwá.²⁷

O processo de regularização fundiária desse território iniciou-se em 2007, com a criação de um Grupo Técnico (GT) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a fim de realizar um primeiro estudo na área. Tal estudo foi concluído em 2010, com a apresentação do Relatório de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Guarani de Barão de Antonina e Itaporanga (SP). No entanto, ainda há um longo caminho a ser percorrido até sua demarcação, de fato.

²⁶ Que segundo o Relatório Circunstanciado totaliza 4.526 hectares.

²⁷ Tratarei desses deslocamentos que culminaram na constituição da aldeia Karugwá mais adiante, pois envolvem disputas entre *parentes*, bem como *sonhos* de seus moradores, responsáveis por pequenos movimentos dentro da própria Terra Indígena.

quais optei por não me ater neste momento.²⁸ Dito isso, e em continuidade com a seção anterior, trato agora da composição da aldeia Ywy Pyhaú e da busca constante das famílias tupi guarani pelo que denominam de *terra boa*.

Ywy Pyhaú encontra-se, atualmente, a três quilômetros do centro da cidade de Barão de Antonina, e a cerca de vinte minutos de caminhada da aldeia Karugwá. Conta com seis casas e uma escola de ensino fundamental (do primeiro ao quinto ano). Nas proximidades da aldeia, à beira da estrada, também vivem alguns sitiantes com os quais, de uma maneira geral, as famílias de Ywy Pyhaú costumam manter boas relações. A aldeia soma um total de vinte e duas pessoas, mas esses números variam muito, conforme a visitação dos *parentes* que, por vezes, decidem passar um tempo maior na aldeia e acabam por construir novas casas ali. Nos meses em que estive em campo a população do local variou entre 20 e 30 pessoas²⁹.

A maioria das casas é construída em madeira, são poucas as que utilizam material de alvenaria. As casas são separadas umas das outras por pequenos pátios, de modo que é possível ver, e até mesmo ouvir o que se passa nas casas vizinhas. Há apenas duas casas localizadas a uma distância maior em relação as demais, a primeira fica atrás de uma pequena mata, o que não impede de ser vista de alguns pontos da aldeia, e a outra se localiza na entrada da aldeia Karugwá. Nessa disposição das casas, a casa de D. Juraci ocupa um lugar central, e seu pátio é ponto de passagem para quem se desloca entre a mata e a estrada que liga a aldeia à cidade. Pode-se dizer, portanto, que sua casa, como ela própria, exerce uma espécie de mediação tanto entre o interior e o exterior da aldeia quanto entre os moradores da aldeia e seus visitantes, sobretudo *seus parentes*.

²⁸ Para citar alguns trabalhos: Pinheiro (1992), Mota (2005), Barbosa (2013), Amoroso (1998, 2015) dentre outros.

²⁹ Os dados abrangem o período de fevereiro de 2014 a maio de 2015, mas quando concluí esta tese soube que um dos filhos de D. Juraci acabara de voltar para Ywy Pyhaú com sua filha mais nova e, por isso, a construção de uma nova casa na aldeia estava em processo.

Croqui 1: Croqui da aldeia (2015)

Relação de moradores

- **Casa 1:** Carlos de Lima (esposos); Edilaine Dias (esposa); Cristian de Lima (filho).
- **Casa 2:** Rafael de Lima (esposos); Jakeline Mello (esposa); Luna de Lima (filha).
- **Casa 3:** Juraci Cândido de Lima (avó); Nicolas Dias de Lima (neto).
- **Casa 4:** Alex de Lima (esposos); Lucélia de Lima (esposa); Milena de Lima (filha); Mikaella de Lima (filha).
- **Casa 5:** Adilson de Lima (esposos); Maria Helena de Lima (esposa); Stéfany de Lima (filha); Gabriel de Lima (filho); Miguel de Lima (filho).
- **Casa 6:** casa onde vivia o não indígena José Fernandes.
- **Casa 7:** Entrada da aldeia Karugwá – Marcílio Marcolino (esposos); Raquela Marcolino (esposa); Marcielly Marcolino (filha); Abrigail Marcolino (filha); Rhilary Marcolino (filha).

A escola da aldeia conta com duas salas de aula construídas de madeira e foi recentemente reformada, recebendo um alambrado, banheiros e uma cozinha.³⁰ Além das aulas que são ministradas, a escola também serve de espaço para receber os visitantes,

³⁰ O alambrado foi uma necessidade apresentada pela Secretaria de Educação de Itararé, a fim de evitar a entrada de estranhos, de animais, o sumiço de materiais e seu manejo na ausência dos professores.

funcionários da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), Fundação Nacional do índio (FUNAI), entre outros, em geral não indígenas, que não residem nas aldeias. A escola também é ponto de encontro para tratar problemas externos à aldeia, a saber, aquilo que as famílias tupi guarani designam *coisas de política* ou *coisas da educação*. Quando as conversas envolvem questões relacionadas aos *parentes*, ou algo de cunho mais pessoal, o mais comum é que se organizem no pátio da casa de D. Juraci.

Não há em Ywy Pyhaú uma *casa de rezas* (*opy* ou *opyguatsu*), pois além de não dispor dos materiais necessários, como por exemplo, a madeira de cedro³¹, meus interlocutores explicam que atualmente não existe alguém *forte* (*mbaraeté*) o suficiente para *segurá-la*, para *suportar os espíritos* que eventualmente venham com a reza. Entrar em contato com os *espíritos que descem com a reza* sem a presença de um rezador ou rezadora de *espírito forte*, pode fazê-los adoecer. O desejo das famílias tupi guarani de construir uma *opy* na aldeia costuma ser expresso com frequência em suas falas, até chegaram a abrir na mata um espaço para que seja construída, porém o mato voltou a crescer. Afirmam, que para que possam dar início as rezas e a sua construção de fato, aguardam a visita de um rezador de outra localidade que possa ajudá-los a se *fortalecer*, antes de se iniciarem os trabalhos.

Também não há grandes roças ao redor da aldeia, apenas pequenas hortas no entorno das casas onde costumam plantar algumas frutas, legumes e plantas, cujas sementes são utilizadas na confecção de artesanatos. No pátio das casas, os moradores têm por hábito, criar cachorros, gansos, patos e galinhas, as quais compõem sua alimentação. Não há o costume entre as famílias de Ywy Pyhaú de consumir carne de caça; no geral a carne, e aqui me refiro especificamente à carne de porco, linguiça e também frango, é comprada nos mercados na cidade. É notável que o consumo de carne bovina ocorra apenas em ocasiões festivas, quando ganham ou compram bois para a realização de um churrasco coletivo. Outro ponto a destacar é que a caça, além de escassa, segundo contam, é uma prática proibida pela FUNAI. Não foi

³¹ A madeira de cedro costuma ser usada para as edificações *da casa de rezas*, bem como para a confecção do *curuchu* (cruz de madeira) e o *altar*, que costuma ser composto por dois troncos cruzados de forma similar a um X e que comporta no topo a cabaça de água utilizada durante a reza. Já os *mbarakás* (chocalhos), são confeccionados a partir de uma cabaça atravessada com um cabo de madeira e em seu interior são colocadas pedrinhas ou sementes como as que utilizam na confecção do artesanato. No caso dos chocalhos dos rezadores, explicam, que o que há de fato em seu interior é um segredo, são saberes enviados por *Nhanderu*, e que servem como meio de comunicação com as divindades. Já os *taquapy*, são confeccionados em bambu, ou taquara branca, cortada de modo que uma de suas extremidades, aquela que durante os cantos e danças entra em contato com o solo, permaneça fechada. Tanto *mbaraká* quanto o *taquapy* são adornados com pinturas e plumagem, com exceção dos *mbarakás* usados por rezadoras e rezadores, que costumam não possuir plumagem, ainda que as cabaças sejam queimadas com desenhos. Sobre os instrumentos usados durante cantos-rezas, consultar, por exemplo, os trabalhos de Nimuendaju entre alguns Apapocuva ([1914] 1987: 81) e Montardo (2009) entre alguns Guarani no Mato Grosso do Sul.

possível apurar os motivos, nem a quem efetivamente se destinava essa proibição, porém uma placa foi confeccionada para uma das aldeias alertando sobre a proibição.³²

Foto 1: Placa de advertência sobre a proibição das práticas de caça na região (2014).

São cinco “famílias nucleares” que compõem a aldeia, as quais têm como referencial D. Juraci, que é a pessoa mais velha (*Jari*) daquela localidade e que tem orientado os deslocamentos territoriais dessas famílias. E em seu auxílio, um de seus filhos assume a posição de cacique. Embora não assuma tal posição, D. Juraci é apontada por seus *parentes*, não só de Ywy Pyhaú, como uma grande liderança política e espiritual, apesar de ela própria se classificar como uma *pessoa fraca*, repetindo com frequência que *espiritual* mesmo era sua mãe, Dona Júlia que, atualmente, reside na Terra Indígena Araribá.³³

Junto de D. Juraci vivem quatro de seus filhos e uma de suas filhas, todos acompanhados de seus cônjuges e filhos (as). Um desses quatro filhos, Marcílio, é quem vive com sua família em uma das casas na aldeia Karugwá, pois se trata de uma casa de alvenaria, o que dificulta sua mudança para Ywy Pyhaú. Tal fato, no entanto, não o exclui das atividades dessa aldeia, onde atualmente ocupa a posição de vice-cacique. Na aldeia também viveu por

³² Considerando que no interior das Terras Indígenas a caça é permitida aos povos que ali vivem, suponho que essa proibição se dirija aos não indígenas do entorno, aos não residentes na T.I. Porém, ouvi muitos questionamentos que partiam dos próprios indígenas acerca dessa proibição. Não está claro a quem ela se destina, de modo que alguns interlocutores, optaram por não comentar sobre os bichos que eventualmente abatiam, ou mesmo não caçar com o intuito de evitar problemas com o órgão.

³³ Como já apontou Mello (2006: 101) para situações semelhantes em suas pesquisas no Sul do Brasil, há, aqui, uma relação de respeito fundada em conselhos e não em ordens, “[...] um poder obtido através do reconhecimento social de sua sabedoria”.

um tempo um homem não indígena, o qual já foi casado e tem uma filha com uma mulher indígena que reside em uma das aldeias do litoral paulista, local onde ele viveu desde sua juventude, apesar de ter circulado também por outras Terras Indígenas como: Piaçaguera, Itaoca, e Araribá. Nessas andanças aprendeu a fazer artesanato, a executar as danças e os cantos tupi guarani e guarani-mbya, o que fez com que fosse reconhecido como um *meio índio*.

Não é comum os filhos de D. Juraci saírem de perto dela. Ela tem dez filhos, sete homens e três mulheres e, todos, de uma forma ou de outra, ficam próximos a ela. Quando se deslocaram para Barão de Antonina todos vieram juntos, com exceção de uma de suas filhas, que desde a saída da T.I. Araribá mora junto de seu marido³⁴, filhos (as) e netos (as) na aldeia Tekoa Porã em Itaporanga. Foi por conta dos conflitos internos na aldeia Ywy Pyhaú que alguns filhos de D. Juraci optaram por permanecer no Bairro dos Vitor, na recém-formada aldeia Karugwá, e outros na aldeia Tekoa Porã, não seguindo, portanto, com ela para o Bairro Parte Norte. Apesar dessa separação, e do sofrimento que muitas vezes tais situações lhe causam, D. Juraci costuma comentar com orgulho que hoje já *poderia até morrer*, pois *suas sementes* estão espalhadas por várias aldeias. Além das aldeias já citadas, ela tem netos em Araribá, e em aldeias no estado do Paraná, como Laranjinha e Pinhalzinho. *Parentes* que às vezes comenta, *nem saber existir*.³⁵

As visitas entre essas famílias são constantes e ocorrem, sobretudo aos domingos, e são realizadas principalmente pelos netos e netas de D. Juraci que vivem nas aldeias Tekoa Porã e Karugwá, apesar de vez ou outra, também aparecerem *parentes mais distantes*, oriundos das aldeias do Paraná. Durante essas visitas e enquanto fazem o fogo, têm por hábito atualizar uns aos outros das notícias dos que vivem mais longe, em sua maioria, recebidas através das redes sociais. Como apontaram Mura e Thomaz de Almeida (2003) para os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, as redes de parentesco Guarani são realçadas em qualquer

³⁴ Esse senhor é uma importante liderança, não só política, mas também *espiritual* para aqueles que vivem na aldeia Tekoa Porã, o que me parece determinar a escolha da filha de D. Juraci em permanecer nessa aldeia. Como demonstrou Soares (1997), ao tratar do parentesco Guarani, as escolhas dos locais de residência pós-casamento, ocorrem por motivos variados, mas se ligam, sobretudo, ao prestígio econômico, político e religioso dos cônjuges. Nas palavras do autor: “[...] A residência dessas famílias extensas depende do peso pessoal do líder político e ou religioso” (SOARES 1997: 81).

³⁵ O que veremos adiante, é que essa permanência nas proximidades de D. Juraci nem sempre se dá de maneira harmoniosa, há um esforço constante tanto da parte de D. Juraci, como da parte de seus filhos para evitar discussões, ou dissolvê-las da melhor maneira possível, a fim de evitar separações e mudanças de aldeia. Vale ressaltar que estar próximo, não se refere apenas ao viver em uma mesma aldeia, ainda que seja esse o ideal de D. Juraci, mas se refere às visitas constantes, à manutenção e atualização de relações. Mesmo aqueles que não residem junto dela em Ywy Pyhaú, optaram por não se distanciar em demasia e, por isso, residem nas aldeias Karugwá ou Tekoa Porã e visitam-na com frequência, possibilitando que ela própria possa visitá-los constantemente.

situação. Segundo os autores, as separações físicas não provocam a perda de vínculos com os que estão longe, estes são constantemente lembrados nas conversas e através das visitas, o que os mantém sempre informados entre si.

Da mesma maneira, Pissolato (2007) afirma que a distância e as visitas entre os parentes se apresentam como algo fundamental no que diz respeito à mobilidade guarani. “É preciso reconhecer parentes em vários lugares para poder procurá-los e efetivamente atualizar relações” (PISSOLATO 2007: 212). Ou seja, é no deixar lugares e buscar parentes, rompendo e fazendo novas relações que o parentesco guarani se atualiza. E é “[...] a forma multilocal que cria as condições da busca por parentes e por vivências do parentesco em um universo social múltiplo de lugares e possibilidades relacionais” (PISSOLATO 2007: 189).³⁶

Além de trazer notícias, durante as visitas essas famílias costumam trocar artesanato e materiais para sua confecção. Assunto que retomarei mais adiante, ao discutir no próximo capítulo, a respeito dessas rodas de conversa e também das que são realizadas para a confecção de artesanato, visto que através delas é possível perceber como circulam determinados modos tupi guarani de saber/fazer e seu discurso sobre eles, fundamental para a compreensão da dinâmica das relações entre *parentes*.

1.4. Abrindo um parêntese: as noções de *tekoha* e *teko* (*nhandereko*)

Com o intuito de esclarecer algumas questões relacionadas à maneira como as famílias tupi guarani compreendem seus deslocamentos territoriais, as relações que guardam com o território que ocupam, e com os *parentes* que nele vivem é preciso apresentar duas noções frequentemente presentes nas etnografias sobre os povos guarani, a saber, a noção de *tekoha* (*tekoa*) e *teko* ou *nhandereko*. Para tanto, retomarei algumas discussões que emergiram durante minha pesquisa de mestrado (ALMEIDA 2011) que teve como foco as “práticas de territorialidade” tupi guarani (GALLOIS 2004). Ressalto, no entanto, que há inúmeros

³⁶ Sobre a noção de “multilocalidade”, Pissolato (2004) afirma que há uma tendência entre os Guarani a uma fragmentação política e territorial, e por isso existem múltiplas localidades articuladas por laços consanguíneos, de casamentos e também de alianças. E é a “[...] movimentação de pessoas entre localidades, às vezes muito distantes, que confere ao sistema seu dinamismo: aproxima ou afasta grupos familiares, funda novas localidades; cria áreas de maior ou menor densidade de alianças” (PISSOLATO 2004: 69). Dessa forma, segundo a autora, o universo social Guarani se estende “[...] na medida da memória de seu grupo familiar e de seu acesso à rede de trocas/visitas entre as diversas áreas” (PISSOLATO 2004: 71). E essa prática de caminhar, sua mobilidade, é que coloca o parentesco em funcionamento, bem como, a sociedade, que nas palavras da autora, “[...]se realiza simultaneamente em múltiplos locais” (PISSOLATO 2004: 72).

trabalhos que discutem acerca do termo *tekoha*, entretanto, minha intenção aqui não é retomar esses debates, mas apenas pontuar os usos locais desse conceito.³⁷

Durante os trabalhos do Grupo Técnico (GT) da FUNAI, *tekoha* era um termo constantemente acionado, tanto pelas famílias tupi guarani que residem em Barão de Antonina quanto por aquelas residentes em Itaporanga, para se referir ao território que ocupam e que se encontra em processo de regularização fundiária: *o tekoha dos antepassados, nosso território tradicional*. Porém, em muitos contextos, o termo *tekoha* também era apresentado como sinônimo de aldeia³⁸ e, por isso, mencionavam a existência naquele momento de dois diferentes *tekoha*: a aldeia Tekoa Porã e a aldeia Ywy Pyhaú, os quais faziam questão de enfatizar, *eram guiados por diferentes lideranças*. Nas reuniões com a FUNAI, era comum ouvir de meus interlocutores, frases como: *Precisamos demarcar com urgência esse nosso tekoha!* ou *Os fazendeiros não entendem que tekoha não é o mesmo que terra deles, do jeito que eles pensam!* Em outros momentos, ouvia-se: *é preciso que haja assistência para todos os tekoha daqui de Barão e os de Itaporanga* (ALMEIDA 2011: 63).

Uma mesma Terra Indígena pode constituir-se por múltiplos *tekoha*, como pude perceber, por exemplo, através da maneira como explicam a composição atual da T.I. Barão

³⁷ Há inúmeros trabalhos sobre os povos guarani que tratam dessa noção, dentre eles: Pereira (1999, 2004, 2007), Mura (2006), Mello (2006) e Pissolato (2007). Pereira (2004), por exemplo, aborda *tekoha* enquanto uma categoria relacional a ser construída, e que ainda que possa ser definido como uma *rede de alianças que se levanta* a partir da figura de uma liderança, o autor afirma que “[...] ele continua a ser o lugar onde se realiza o modo de ser guarani” (PEREIRA 2004: 230); “unidades político-religiosas”, que articulam diferentes parentelas (PEREIRA 1999: 94-95). Mura (2006), em contraposição a Pereira (2004), considera *tekoha* como uma unidade política, religiosa, mas também territorial, “[...] onde este último aspecto deve ser visto em virtude das características efetivas – materiais e imateriais – de acessibilidade ao espaço geográfico, e não de mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas” (MURA 2006: 121). Já Mello (2006: 98) associa a noção de aldeia ao *tekoha*, afirmando que se constituem por uma “família extensa” que se mantêm, de forma prolongada, em uma dada localidade, em virtude de suas relações próximas com o território e com a região. Proximidade essa que é expressa nas referências aos antigos que ali residiram, aos lugares que permitem, tal qual os antigos, que “vivam sua forma tradicional de vida”. Pissolato (2007), para além de uma dimensão espacial, define o *tekoa* enquanto a realização de um modo de vida, do *teko*, segundo a autora é preciso “[...] que o *tekoa* seja relativizado enquanto categoria espacial” (PISSOLATO 2007: 122), ainda que a realização do *teko* implique um uma dimensão espaciotemporal, o *tekoa* não se define apenas por ela, estando o foco na busca por lugares, “no caminhar em si”.

³⁸ Importante destacar as reflexões de Testa (2014) a respeito das traduções realizada por seus interlocutores guarani ao utilizarem *tekoa* enquanto sinônimo de aldeia, o que segundo a autora trata-se de uma simplificação na comunicação com pessoas não guarani. De acordo com Testa (2014) a “[...] palavra aldeia pode facilmente levar a um entendimento que enfatiza e reifica os limites espaciais de um lugar, deixando de lado aspectos fundamentais dos *tekoa* [...] Inclusive, é possível perceber que os Mbya frequentemente usam os termos *tekoa* ou aldeia para se referirem à organização social de um espaço que é compartilhado por diferentes núcleos de famílias mbya, nhandeva e kaingang.” (TESTA 2014: 12). A autora aponta que “[...] é preciso enfatizar que um lugar não é apenas um espaço físico. Fazer um lugar, como é o caso dos *tekoa* mbya, é um processo que exige cuidar continuamente para que ele não se desfaça” (TESTA 2014: 13). O que vai ao encontro do que afirmam meus interlocutores tupi guarani, que indicam, ao utilizar o termo aldeia, que se trata dos locais onde constroem suas casas, escola e outros espaços de convivência, e mesmo que em alguns contextos possam se referir a elas como *tekoha*, o contrário não seria possível, visto que *tekoha*, para além de um espaço físico diz respeito, também, às relações constituídas entre *aqueles que vivem juntos*.

de Antonina, afirmando que ela é composta de dois distintos *tekoha*: Ywy Pyhaú e Karugwá. Observei que tais diferenças são enfatizadas, sobretudo, nas relações que as famílias tupi guarani tecem com a Secretaria de Educação de Itararé, que não compreende a necessidade de haver duas escolas na T.I., dado a proximidade entre as aldeias e o trânsito fácil entre elas. Tais diferenças também são marcadas na maneira como cada aldeia organiza suas lideranças. Ywy Pyhaú conta com um cacique e um vice-cacique e durante a tomada de decisões, o mais comum é que todos se reúnam no pátio da escola ou no quintal de uma das casas para expor suas opiniões sobre determinada questão. Já em Karugwá, além do cacique e do vice-cacique, os jovens professores também atuam como lideranças, o que, de certa forma, facilita a comunicação com todos os moradores da aldeia, que têm o triplo de habitantes de Ywy Pyhaú. Explicam que apesar de serem *todos parentes*, cada *tekoha* tem suas particularidades e suas decisões devem ser respeitadas, de modo que não há qualquer possibilidade de lideranças de um determinado *tekoha* querer impor suas decisões sobre os demais. Como bem explica Marcílio: as *pessoas que vivem juntas* é que sabem o que é melhor para elas, e por isso cabe a elas decidir os rumos que irão tomar, *aqui é assim, um cuida do outro*.

Com relação ao termo *teko* ou *nhandereko*, foram poucas as referências de meus interlocutores a ele, restringindo-se em geral, à interlocução com instituições como a FUNAI, SESA ou Secretaria de Educação. Ao mencionarem esse termo era comum traduzirem-no, para o português como *modos de ser*. Lembrando que esses *modos de ser*, não remetem apenas à maneira como viviam seus *antepassados*, à forma como se alimentavam com aquilo que plantavam, suas vivências na *casa de rezas* a escuta de *Nhanderu*, ou às relações de cuidados com os *parentes*, mas atualmente também se referem, como apontou o vice-cacique Marcílio, às relações, as formas de comunicação com os *jurua*, isto é, os não indígenas.

Na literatura etnográfica sobre os povos guarani, *tekoha* aparece frequentemente como uma referência ao espaço social, político, econômico e territorial no qual se funda as aldeias Guarani, ao passo que *teko* é traduzido como “modo de ser guarani”. Todavia, como apontou Pissolato (2007), e como apresentei em minha dissertação de mestrado (ALMEIDA 2011), tais conceitos e suas traduções devem ser relativizados, pois podem assumir significados diversos a depender do contexto, não sendo, portanto, categorias fixas, mas em constante transformação. A partir de seu trabalho junto a alguns Mbya no Rio de Janeiro, Pissolato (2007) compreende o *tekoha* enquanto uma manifestação do *teko*, o qual, por sua vez, não existe enquanto um dado, mas se configura enquanto a busca em si: por lugares, saberes, alegria, dentre outras coisas que possibilitam aos Guarani-Mbya viverem bem. Nesses termos, cada pessoa tem seu *teko*, seu jeito, seu costume e uma multiplicidade de caminhos para

mudar sua própria condição de vida. Porém é preciso também, considerar que “[...] esta dimensão não anula, mas pelo contrário, inclui aquela outra de seguir uma determinada orientação, ou estar atento ao que contam os antigos” (PISSOLATO 2007: 120).

De minha parte, o que pude notar através das explicações de meus interlocutores tupi guarani, é que *tekoha* se constitui enquanto um lugar onde podem *viver juntos*, mas que só adquire sentido quando se compreende que *viver juntos* não implica para as famílias tupi guarani apenas em estar junto, isto é, em companhia uns dos outros em determinado lugar, mas, acima de tudo, envolve cuidados recíprocos. O foco encontra-se, assim, menos no espaço físico e mais nas relações entre as pessoas, entre elas e os locais que *Nhanderu lhes revela* e os *parentes* que outrora ocuparam esses lugares. A isto se soma outros fatores que, em conjunto, exprimem aquilo que essas famílias tupi guarani afirmam ser uma *terra boa*, como: áreas grandes o suficiente onde seja possível construir suas casas a uma *boa distância* uma das outras e abrirem suas roças; e que sejam envoltas por cursos d’água, mata, bichos, dentre outras coisas. Dessa forma, o *tekoha* vai muito além de um espaço que pode ser compartilhado por diferentes núcleos familiares³⁹, não sendo ele apenas um espaço físico, mas como bem apontou Testa (2014), é preciso constantemente fazer um *tekoha*, e se atentar para que ele não se desfaça, por meio de cuidados mútuos entre *aqueles que vivem juntos*.

O foco é tanto nas relações que fundamentam um *tekoha* que o seu próprio nome tem como referência pessoas específicas e suas relações. O nome Ywy Pyhaú, por exemplo, e conforme apresentado no início deste capítulo, *foi revelado* a D. Juventina em *sonho* e fazia referência à aldeia que seria fundada por D. Juraci. Quando ocorreu a mudança da T.I. Araribá para Barão de Antonina, D. Juraci não só guiou sua família em direção ao referido local, como também levou consigo o nome da aldeia. Mais tarde, com a cisão em duas aldeias e, em consequência disso, sua mudança para a área norte do município, o nome Ywy Pyhaú também a acompanhou. Já a aldeia nova que se formou a partir daqueles que não seguiram com ela denominou-se, como apresentei anteriormente, de Karugwá. Em 2013, com o retorno de D. Juraci e seus familiares para as proximidades da aldeia Karugwá, aliada à maneira segmentada com tal mudança foi realizada, pois primeiro veio D. Juraci e depois seus filhos e netos, explicaram meus interlocutores que não se podia dizer naquele momento que existia ali um *tekoha*. Somente quando todos estavam reunidos novamente é que se voltou a falar em

³⁹ De acordo com Pereira (1999) o *tekoha* é composto pela reunião e cooperação entre várias parentelas aliadas ou aparentadas, e dessa maneira se constitui enquanto uma associação de unidades supralocais, que se mantêm coesas por motivos religiosos e políticos em torno de um líder de prestígio. Entretanto, é a cooperação entre parentelas e a periodicidade variável de permanência em um *tekoha* um dos fatores que contribui para seu dinamismo.

Ywy Pyhaú, antes disso, esse local, onde *ergueram a estrutura da aldeia*, era referenciado como o *lugar onde estamos construindo nossas novas casas*. Vale notar que D. Juraci quando fala sobre suas tristezas e a vontade de deixar determinado lugar, alguns de seus filhos costumam interrompê-la para dizer: *se a mãe for embora daqui, a aldeia acaba, não vai mais existir!* Isso ocorreria mesmo que seus filhos e outros *parentes* continuassem morando nessa mesma localidade.

As famílias tupi guarani com as quais trabalhei, explicam, que os nomes dos lugares são como os nomes dados as crianças, ou seja, não podem ser inventados, mas sim *revelados por Nhanderu*. Aqueles que o recebem devem carregá-los e mantê-los, o que justifica o empenho de D. Juraci em manter seus filhos próximos a ela e suas sucessivas tentativas de apaziguar conflitos entre eles. Suponho, a partir disso, que os nomes não estão circunscritos apenas a uma determinada localidade, visto que os lugares que ocupam são variáveis, mas fazem referências às relações entre aqueles que ali vivem e viveram, e que necessitam ser cuidadas e refeitas constantemente. E por essa razão, não é qualquer lugar que lhes interessa. Ao discorrer sobre o território que hoje ocupam as famílias tupi guarani sempre remetem aos *parentes* que outrora o ocuparam, fazendo referências a esse lugar enquanto uma possibilidade de se fazer *Ywy Marãe'y, nossa Terra sem Males*. É o que nos aponta o relato de Marcílio sobre a chegada de sua família no município de Barão de Antonina:

[...] Uma coisa que eu fiquei assim quando nós chegamos lá, minha mãe, minha avó, elas fizeram acompanhamento pra nós entrar lá dentro né? A vó Júlia quando ela chegou lá, ela falou pra nós: aqui onde vocês vão entrar, aqui é terra de índio, aqui morou nossos antepassados, porque eu sinto isso[...] (ALMEIDA 2011: 40).

Nota-se em sua fala que a ligação com o território vai além de sua compreensão enquanto um espaço destinado à subsistência e reprodução física dessas famílias; é preciso sentir-se parte dele. Além do mais, como verificou Garlet (1997) entre alguns Guarani-Mbya, o *tekoha* ideal é o *tekoha* sonhado, e é a busca pelos lugares *revelados em sonhos* que move as famílias tupi guarani, sempre à procura por locais onde possam *viver bem*. São esses os lugares que possibilitam que atinjam *aguyjé*, a perfeição (CADOGAN [1959] 1997) ou, como apontou Pierri (2013a), sua “maturação corporal” e também espiritual, constatação esta, que

vai ao encontro do que indicam meus interlocutores, ao afirmarem que *aguyjé*, é *ter muita força*.⁴⁰

1.5. Os esforços para permanecer nesta Terra: fazendo e refazendo *tekoha*, abrindo caminhos para *Yvy Marãe'y*

São constantes os comentários das famílias de Ywy Pyhaú sobre o medo que sentiram ao retomar o território em Barão de Antonina, e as incertezas sobre a escolha que haviam feito. Questionavam não sobre o lugar, visto que este foi *revelado* a eles *pelos parentes antigos*, mas sobre o momento certo e a maneira como se realizou a mudança e, por isso, era necessária uma confirmação, a qual veio com o passar dos dias. Em uma das noites, logo no início da ocupação desse local, Marcílio teve um *sonho*; nesse *sonho*, encontrou-se com um *antigo* que se apresentou a ele como pai de seu bisavô, o qual andava em círculos ao seu redor com um *mbaraká* (chocalho) em mãos. Enquanto o rodeava, *cantava no idioma uma reza* (*mborei*), na qual dizia estar contente, pois eles estavam *pisando nas terras que os antigos pisaram*, e repetia diversas vezes que era *preciso acreditar*, pois *essa terra voltaria para seu povo* e serviria de morada para seus filhos. Depois de cantar, o *antigo* fincou duas flechas no chão, uma ao lado da outra, e ordenou para Marcílio: *agora você segura essas flechas e não solta mais!* O *antigo* então foi embora, voltou, conforme me explicaram, para *Ywy Marangatu* (*Terra Sagrada*). Marcílio soube que se tratava de um sinal para que não desistissem de lutar pela *terra boa*. No dia seguinte, ao acordar, procurou por sua mãe, D. Juraci, e lhe contou o *sonho*. Quando concluiu sua narrativa, ela lhe disse que havia *sonhado* com a mesma coisa e, desse então, não deixaram de *cantar a reza* que aprenderam:

Xee Koapy Aiko Apyru wa'é

Eu estou contente de pisar

ndande jwÿ agué Ndandere,ai

⁴⁰ Concorro com as considerações de Pierri (2013a) que nos aponta o viés cristão da tradução de Cadogan (1997 [1959]). Pierri (2013a) opta pela tradução “maturação corporal”, proposta por Viveiros de Castro (1986: 597), “[...] porque em outros contextos, *aguyje* é utilizado na língua mbya para indicar o estado de maturação de frutas. Diz-se, por exemplo, *yvapurũ'a ma ijaguyje* (‘A jabuticaba está madura’)” (PIERRI, 2013a: 41, nota 34). Somo a isso o fato de meus interlocutores afirmarem que atingir *aguyje* é *tornar-se muito forte* (*mbaraeté*), e como veremos nos próximos capítulos, *mbaraeté*, ou o que denominam de *espírito forte*, pode ser também compreendido enquanto “fazer corpo”, tal qual formula Macedo (2012), para alguns Guarani no Estado de São Paulo.

nas nossas antigas terras

magué, atsa wa 'é oré pamedjapa djaporai ndanderu upe.

onde nossos parentes passaram.

Ndanderu eté oma 'é ramo

Agora vamos rezar para Deus

Ndanderé 'é, Ndanderé 'é, Ndaderé 'é

Porque Deus vai olhar!⁴¹.

Buscar uma *terra boa* e assegurar sua permanência nela, todavia, não tem sido tarefa fácil. Os Tupi Guarani lamentam, que não há mais uma *terra boa* como havia no *tempo dos antigos*. Isso para não falar das ameaças sucessivas aos direitos indígenas praticadas pelo próprio Estado brasileiro⁴². Apesar das ameaças e das dificuldades encontradas nos lugares pelos quais circulam e se instalam, são frequentes os deslocamentos de famílias tupi guarani em busca de uma *terra boa*, porém, mais uma vez, é importante ressaltar que não se busca ou ocupa um território qualquer.⁴³ Como apontou Pissolato (2007) para os Mbya, esses deslocamentos costumam ocorrer em direção aos locais onde reconhecem *parentes* (atuais ou *antigos*), e que estão relacionados em uma extensa rede de parentesco. Dessa maneira, o “[...] parentesco a se fazer e território a se percorrer fariam parte do mesmo movimento na reprodução social guarani” (PISSOLATO 2007: 214-215).⁴⁴

Deve-se notar que a ideia de movimento está conectada à concepção tupi guarani de território de modo que “[...] é impossível caracterizá-lo sem se remeter aos deslocamentos

⁴¹ Música escrita e traduzida por Rafaela Marcolino da escola da aldeia Ywy Pyhaú referente à chegada das famílias tupi guarani em Barão de Antonina (RODRIGUES 2010: 03; ALMEIDA, 2011, 2016). Importante pontuar que não se trata de uma tradução literal, termo a termo, mas da maneira como Rafaela explica cada trecho da música, dessa forma, a tradução não corresponde diretamente ao texto na língua tupi-guarani.

⁴² A título de exemplo, cito a Proposta de Emenda à Constituição, a PEC 215, que transfere do poder Executivo para o Legislativo a prerrogativa de demarcar as Terra Indígenas. Legislativo esse, em sua maioria, composto por ruralistas contrários as demarcações. Para maiores informações consultar, por exemplo, a Cartilha do Centro Indigenista Missionário (CIMI) no domínio: <http://www.cimi.org.br/pec2015/cartilha.pdf> (Acessado em Junho de 2016).

⁴³ Sobre os deslocamentos territoriais entre os Guarani, conferir os trabalhos de Nimuendaju ([1914]1987), Schaden (1954), Ladeira (1989), Mello (2006), Pissolato (2007), Testa (2014), entre outros.

⁴⁴ No próximo capítulo será dada maior atenção às relações entre *parentes*. Por ora cabe pontuar que a busca por novos *parentes* e a atualização de relações já existentes, igualmente, se apresentam como um motivo para os deslocamentos das famílias tupi guarani, como já apontou Pissolato (2007) para os Guarani-Mbya com os quais trabalhou. O que a autora designa “parentesco em aberto”, e que se configura enquanto capacidade, constituída através da movimentação das pessoas, pautadas na noção de multilocalidade, na possibilidade de se fazer parentes em diversos locais e contextos. Mello (2006) também tratou dessa questão entre alguns Mbya e Chiripá do Sul, apresentando a noção de “terra de parentes”, lugares por onde os referidos povos se deslocam e reconhecem parentes.

desses grupos” (LADEIRA 2007: 64). E tais deslocamentos foram, em diferentes contextos, compreendidos como a busca por *Ywy Marãe’y*, a *Terra Sem Males*. Não pretendo retomar, aqui, a extensa discussão sobre esse tema que permeou uma boa parte das etnografias sobre os povos guarani e sobre a qual discuti em minha dissertação de mestrado (ALMEIDA 2011).⁴⁵ Para o que nos interessa, tomo como ponto de partida o trabalho mais recente de Pierri (2013a, 2014), que ao realizar o que denominou de “uma crítica etnológica” (PIERRI 2013a: 154), avança para além das velhas formulações dos trabalhos que tiveram como foco os contextos históricos ou as motivações mítico-religiosas da “busca da Terra sem Males”, e nos confronta com outra possibilidade de entendimento da expressão *Ywy Marãe’y*, qual seja, pelo viés da corporalidade guarani. Tal perspectiva me parece mais próxima à maneira como as famílias tupi guarani compreendem o que denominam de *sua Terra sem males*, tendo em vista, como apresenta o autor, que “[...] o modo de vida dos Guarani é fundamentalmente voltado para a emulação das práticas corporais das divindades, de modo a produzir corpos que possam tornar-se imperecíveis como os dos deuses” (PIERRI 2013a: 133).

Nas traduções apresentadas por Pierri (2013a, 2013b), a expressão “*marã* é frequentemente utilizada para designar aquilo que perece, e seu oposto *marã e’y*, para designar o que não perece” (PIERRI 2013a: 156). Assim as coisas *marã e’y* referem-se a tudo

⁴⁵ Dentre as etnografias temos, por exemplo, o trabalho de Nimuendaju ([1914] 1987), que em sua obra “As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani” (1987 [1914]), apresenta as migrações de alguns antigos grupos guarani em direção a leste, à borda do mar, onde, segundo consta nas narrativas por ele compiladas, abriu-se o caminho que leva à *Ywy Marãe’y* que, nessa obra foi traduzida pelo autor como *Terra sem Males*, em referência ao local para a qual os índios subiriam de corpo e alma, assim como narra o mito de *Guyraypoty*. Esse movimento, segundo Nimuendaju ([1914] 1987), foi empreendido como forma de fugir da destruição do mundo que se aproximava oriunda do oeste, onde os pilares do mundo se desmoronavam. No entanto, como aponta Barbosa (2013), o próprio Nimuendaju apresentou traduções variadas para o termo *Ywy Marãe’y*: “‘terra em que não se morre’ (NIMUENDAJU 1954 [1908]) ou, então, ‘ilha das almas felizes’ (NIMUENDAJU 1911)” (BARBOSA 2013: 138). Foi só com a “As lendas de criação...”, que a tradução *Terra sem males* passou a ser mais difundida e a ter vários desdobramentos nas etnografias sobre os povos guarani. Hélène Clastres (1978), por sua vez, aponta que a *Terra sem Males*, constitui-se como um “[...] lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (CLASTRES, H. 1978: 30). Além de morada dos ancestrais, ela é um lugar acessível aos vivos, onde existe a possibilidade de acesso da pessoa por completo, ou seja, de corpo e alma. Viver segundo os costumes, de acordo com os ensinamentos das divindades, é o que torna possível o ingresso a nessa Terra. Como apresenta a autora: “[...] Alcançar tal completude exige três qualidades essenciais: uma perseverança obstinada, coragem e força espiritual” (CLASTRES, H. 1978: 98). Contrariando as proposições de Hélène Clastres (1978) e atento às implicações econômicas e ecológicas presentes nas formas de ocupação e deslocamentos territoriais, Bartomeu Meliá (1990) afirma que a “busca da Terra sem mal” não deve ser encarada apenas enquanto a busca de um paraíso, mas, sobretudo como a busca por um lugar onde possam realizar o “modo de vida guarani”. O autor refere-se, aqui, à noção de *teko* e ao modo de vida dos antigos, principalmente no que diz respeito a sua relação de produção e cultivo da terra. Outros autores como Noelli (1999) e Pompa (2004), procuraram mostrar os excessos nas interpretações de cunho mítico-religioso em torno da Terra sem Males, sem que se contextualizasse ou refletisse historicamente sobre esses movimentos. Chegou-se inclusive a indagações acerca do desuso da expressão *Ywy Marãe’y*; como aponta Barbosa (2013: 138 - nota 25), o próprio Nimuendaju reconheceu não ter encontrado tal expressão em uso entre os Apapocúva.

que pode ser encontrado no patamar celeste, ao imperecível (por exemplo, os corpos e os alimentos), e que se busca alcançar por aqueles que vivem nesse patamar terrestre, o qual, segundo o autor, se constitui enquanto imitação do primeiro. Em virtude das condições atuais experimentadas pelos Guarani, no entanto, tornou-se praticamente inviável alcançar o modo de vida dos deuses, atingir *aguyje*, que sugere Pierri (2013a), diz respeito à “maturação corporal” guarani, sobre qual tratarei nos próximos capítulos. Por ora, manterei o foco na *Terra sem Males* e na maneira como meus interlocutores tupi guarani formulam tal noção, visto que, como afirmou Barbosa (2013: 151), “[...] a noção de ‘Terra sem Mal’ longe de ser uma categoria imanente e invariável, adquire, [...] diferentes significados que variam conforme os contextos nos quais ela foi enunciada”.

A expressão *Terra sem males*⁴⁶, em português, é recorrente entre as famílias tupi guarani, principalmente, quando se referem aos locais que vêm ocupando, desde a sua vivência nas Terras Indígenas no Paraná, passando pela T.I. Araribá, até a chegada à Barão de Antonina. Tal expressão também vem ganhando, nos dias de hoje, novos contornos a partir das reflexões que essas famílias realizam a respeito dos processos de regularização fundiária de seu território. Como apontou Pierri (2013b: 177), ao discutir a cataclismologia Guarani, mais do que a variação de um mito, estamos diante de um debate, de reflexões de pessoas guarani e de atualizações dos elementos de sua cosmologia.

As famílias tupi guarani de Ywy Pyhaú afirmam que o território que hoje ocupam, próximo ao rio Verde, é o local onde *se abriu o caminho* pelo qual subiram os *antigos* que viviam naquela região, *o caminho para a Terra Sem Males*. Além disso, consideram que nesta Terra poderão *viver em paz com os parentes, se fortalecendo juntos*, conforme explica D. Juraci em um de seus relatos, narrados em 2010, durante os trabalhos do GT da FUNAI, que retomo aqui:

[...] Aqui na Terra é que é o inferno. As pessoas quando ‘caem’, seus corpos ficam na terra até serem chamados por Nhanderu. Ele ia dar outro formato na Terra. Antes do dilúvio não tinha mar. E ele ia acabar com os povos da Terra, mas alguns podiam se salvar se acreditassem em Nhanderu. Então um homem juntou um grupo de uns trinta, que seguiram até o rio Silveira, que ia ser um braço do mar, ninguém mais estava

⁴⁶ *Ywy marãe’y* já me foi traduzida também como *Terra Iluminada*, e não deve ser confundida com *Ywy Marangatu* que, segundo me explicaram, trata-se da *Terra Sagrada* de onde vieram as *almas* dessas famílias. De acordo com alguns interlocutores, depois da morte seus *espíritos* vão para *Ywy Marangatu* até *reencarnarem*, diferente de *Ywy Marãe’y* onde, antigamente, poderiam ir de *corpo* e *alma*. Voltarei a tratar desse assunto no capítulo três, ao tratar dos destinos das *almas* no pós-morte.

acreditando nele, e o dilúvio estava vindo, aquele mundão de água. Ai Nhanderu abriu um caminho ali e todos subiram, uma família ficou para trás e eles pularam numa pedra que tem lá até hoje, que ficou a escadinha com os pés deles. Aqueles que não acreditavam vieram depois, só que o caminho fechou e não deu mais tempo. Eles morreram. Só aqueles que vivem como ensinou os antigos é que vão acreditar e vai abrir o caminho. Por isso a gente tá aqui, onde viveu nossos antigos. É verdade que esse caminho abriu, até a bíblia fala, porque na arca de Noé, ele colocou homem, mulher, animal mas não tinha índio, porque eles subiram por outro caminho...Os padres dizem que índio anda porque tá buscando a Terra sem Males, mas a gente não anda por isso, porque a gente sabe que ela não existe aqui nesta Terra, na verdade acho que a gente busca essa Terra mesmo sabendo que aqui não vamos encontrar. Porque eu sonho com o paraíso e ele tem muitas árvores e frutas, com flores bem coloridas. Um dia meu filho foi pescar no rio Verde e dormiu em baixo de uma árvore, quando ele levantou as árvores estavam cheias de frutas, pera, maçã, goiaba e ele comeu muito e pegou muito peixe. Ai ele dormiu de novo e foi embora e contou para mim desse lugar, no outro dia ele voltou lá para o lugar e não encontrou mais. Mas deve ter um caminho aqui perto [...] (ALMEIDA 2011: 90).

Como D. Juraci, nessa mesma ocasião Marcílio discursou acerca da destruição da Terra e da possibilidade de encontrar a *Terra sem Males* através da vivência na região de Barão de Antonina:

[...] Lá de cima Nhanderu mandou duas flechas que fincou no chão (demonstrando uma paralela à outra) e no meio desceu o caminho que veio um homem e uma mulher para cuidar da terra, da mata e nada ia faltar, ia ter frutas para eles, e eles não iam precisar matar os animais porque eles também guardavam o mundo e eram amigos, só quando o homem descobriu a maldade que ficou longe dos bichos, porque antes eles andavam juntos em tudo, não tinha pecado [...] O diabo aproveitou e criou também alguns homens que eram para ser maus e destruir a Terra, para desequilibrar tudo. Ai veio o dilúvio para limpar a Terra... Mas Noé fez a arca e os índios subiram no caminho de Ywy Marãe'y. Então a gente acredita que o caminho vai abrir onde as matas estiverem preservadas, onde tiver frutos para a gente colher sem o pecado. A terra aqui de Barão tinha muito índio e índio puro e sem pecado, que seguiam os ensinamentos de Nhanderu e de repente eles sumiram. Eu acho que não morreram

todos, alguns devem ter subido [...] Por isso a gente tá aqui o caminho pode abrir onde estavam nossos antepassados [...] (ALMEIDA 2011: 91).

Percebe-se através dessas narrativas que a *Terra Sem Males* não é concebida por meus interlocutores meramente como um espaço físico estabelecido, algo que deve ser buscado a leste, à beira mar, como apresenta a bibliografia clássica tupi-guarani (MÉTRAUX 1927, CLASTRES, P. [1974] 2003, CLASTRES, H. 1978; entre outros), mas sim encontrada em todos os lugares onde viveram seus *antepassados*, onde possam viver segundo seus modos de vida, se *fortalecendo*, mais perto de *Nhanderu*. Trata-se, aqui, de buscar locais onde possam *viver bem* como no *tempo dos antigos*. Entretanto, para encontrá-lo é preciso estar sempre em movimento, é preciso sempre caminhar, mas por onde?

Os padres dizem que índio anda porque tá buscando a Terra sem Males, mas a gente não anda por isso, porque a gente sabe que ela não existe aqui nesta Terra, na verdade acho que a gente busca essa Terra mesmo sabendo que aqui não vamos encontrar. Não se pode deixar de prestar atenção nessa observação que D. Juraci faz em sua narrativa. Em outro contexto, durante a pesquisa de campo, realizada em 2013, retomei tal assunto com um de seus filhos, que me explicou que andar faz parte de suas vidas, não basta apenas que *tenham terras*, referindo-se, no caso, a locais onde possam plantar, colher e construir suas casas, é preciso que estejam felizes nesses lugares. Em suas palavras: *a gente tá aqui, mas tá tudo muito difícil, tem dia que não tô feliz, aí penso que vou embora. A demarcação tem que vir logo!* Isto me leva a supor que quando refletem a respeito da *Terra sem Males* e a comparam aos lugares nos quais vivem, não se referem apenas a um local específico, mas também à maneira de se relacionar com ele e com quem se convive. Lembrando a discussão anterior que apresentei sobre sua noção de *tekoha*, que além de um espaço físico, *a terra onde viveram seus parentes antigos*, constitui-se principalmente pelas relações entre *aqueles que vivem juntos*. E também as discussões suscitadas por Pierri (2013a, 2013b), onde sugere que alcançar *Ywy Marãe'y* seja, antes de tudo, alcançar um modo de vida mais próximo aos *antigos* e, assim, tornarem-se mais próximos das divindades, construindo *corpos e espíritos* menos perecíveis a fim de durarem nesta Terra. *Terra sem Males* remeteria, portanto, a lugares onde *vivendo juntos* é possível se fazer durar, e não necessariamente ao local para onde foram os *antigos* ao *subirem de corpo e alma*, pois sabem que hoje isso já não é mais possível. Dito de outra maneira, não se trata de encontrar e *subir para Ywy Marãe'y* como faziam seus *antepassados*, mas da possibilidade de alcançar outra *Terra sem Males*, aquela passível de ser feita aqui, produção que, como vimos, passa pela fabricação de seus corpos-

espíritos e pelas vivências entre os *parentes* em uma *terra boa*. É a essa Terra e às múltiplas relações que a configuram, que fazem referências quando afirmam que podem encontrá-la nos lugares onde viviam os *antigos*.

Por meio das andanças daqueles que compõem Ywy Pyhaú, pode-se, também, compreender a forma como as famílias tupi guarani constituem suas “práticas de territorialidade”, marcada pela intensa “mobilidade” entre aldeias, por sua vez, ligadas por uma complexa rede de parentesco, reciprocidade e comunicação, sendo esta uma forma não só de constituírem seus *tekoha*, mas de fazer *parentes*. Para meus interlocutores, por exemplo, o território que ocupam possui um sentido especial, ele se constitui como um ponto de ligação com as divindades, pois *foi Nhanderu quem os plantou nesta Terra*, dela eles nasceram e dela necessitam para viver. Eles são como *sementes* que precisam de uma *terra boa*, em boas condições, para continuar existindo e dando frutos. Explicaram-me que originalmente os indígenas não pertenciam a esta Terra, desceram seguindo os raios do sol, oriundos de Ywy Marangatu (*Terra Sagrada*). Essa Terra onde viviam, *era igual a nossa*, com a diferença de que lá as plantas nascem sozinhas, não precisam ser cultivadas, ao contrário do local onde vivem atualmente. *Nhanderu enviou os índios* a esta Terra a fim de cuidar para que nada de mal lhe acontecesse, seriam eles os responsáveis por zelar pela mata, pelo solo e pelos animais que criou, em contrapartida *Nhanderu* enviaria a eles sabedoria para que se *fortalecessem*. Tais explicações apontam para uma relação íntima com seu território, uma dependência mútua, entretanto, é comum se queixarem de que essa relação, em vários momentos, encontra-se em desequilíbrio devido à interferência de agentes externos que afetam tanto as famílias tupi guarani, quanto os locais por elas ocupados.

Para que não pereçam é preciso ouvir o que *Nhanderu* ensina, *se fortalecer na terra, crescer com ela, cuidar dela para que não adoçam e para que ela também não fique doente*. Conforme explicam, andar sobre ela, cantar sobre ela e permanecer *junto aos parentes*, são formas de alegrá-la e se alegrar, mas hoje é preciso também que seja demarcada, pois afirmam que sem a demarcação de seu território não restarão lugares por onde possam caminhar.

1.6. O território demarcado e a busca que não cessa

No *tempo dos antigos*, a presença de outros povos indígenas, como por exemplo, os Kaingang, era o que limitava as áreas que ocupavam ou aquelas que poderiam vir a ocupar. Tinham por costume marcar um tronco de madeira com algum desenho que os identificasse e

colocar na entrada da aldeia, como um aviso aos outros povos que, por ventura, passassem pela região. Caso a marca indicasse que não havia permissão para passar por ali, ou os transeuntes desviavam seu caminho ou assumiam o risco de um possível conflito. Contam as famílias tupi guarani, que nesse tempo as aldeias não eram da mesma maneira como o são agora, as casas comportavam um grande número de pessoas, dos avós aos netos, e eram decompostas e refeitas em outros locais com maior frequência, pois *trabalhavam mais no mato*. As aldeias, me parece, eram pontos de parada após os períodos de deslocamentos pela mata em busca de caça e outros alimentos, dado a afirmativa de que *trabalhavam* mais nesses locais.

Diziam os *antigos* que foram os padres (capuchinos/ jesuítas) os responsáveis, em vários momentos, por dissolver suas aldeias e reuni-las novamente em um único aldeamento, o que prejudicou a maneira como organizavam sua vida e as relações que estabeleciam com os lugares que ocupavam. É o que ocorreu com os *parentes antigos* que viviam na região de Itaporanga e Barão de Antonina e que “a contragosto”, foram transferidos por Curt Nimuendaju à Reserva Indígena Araribá (NIMUENDAJU 1987: 11). Nos dias de hoje, as famílias tupi guarani também fazem críticas a órgãos como o SPI e a FUNAI, apontando-os como responsáveis por *acabar com a economia e mexer com a cultura tupi guarani*.⁴⁷ Assim relatam D. Juraci e Marcílio:

D. Juraci (2010): “[...] *O SPI veio primeiro para destruir nossas terras, fez a gente mudar nossa economia, que eles falam né? A gente vivia do nosso jeito, depois não podia mais. Tinha que ser na terra que eles queriam [...] A gente nunca gostou de roça, a gente gosta de caçar, pegar fruta no mato e fazer só umas hortinhas do lado de casa, mas trabalhar na roça a gente não gosta não, gosta de fazer nosso artesanato e ficar em casa sossegado. Em Araribá só tinha Tupi Guarani e queria que a gente fizesse roça, aprendesse a trabalhar para deixar de ser vagabundo, mas a gente não dava jeito. Aí trouxeram os Terena para fazer roça, aí a gente aprendeu, mas não gosta não [...]*” (ALMEIDA 2011: 79).

Marcílio (2010): “[...] *Aí veio a FUNAI e tá fazendo a gente perder nossa cultura, a gente tem que pensar em política demais aí fica de lado nossa religião, tem que fazer*

⁴⁷ Brighenti (2004: 111) afirma que os Guarani, por conta de sua localização geográfica, foram os povos que mais mantiveram contato com as missões e com as políticas do Estado que intenta, desde há muito, integrá-los à sociedade nacional. Antigamente por meio dos aldeamentos e das reservas do SPI, e atualmente através “[...] da desintegração do [seu] povo”, dificultando seus deslocamentos e “não garantindo espaços suficientes”.

do jeito que eles querem [...] Hoje em dia a gente só canta e dança em apresentação, com toda essa luta a gente perdeu a força para rezar, porque para fazer reza tem que ser forte para aguentar segurar o guia que vem. Porque do jeito que a gente vive nervoso pode vir um guia ruim que a gente não consegue controlar. Aqui a gente nem tem casa de reza (Opy) ainda. Antigamente aqui dava para fazer reza, o pessoal quando veio fazer os estudos das terras, achou cedros. São dois cedros colocados um do lado do outro que marcam a existência da casa de rezas [...]” (ALMEIDA 2011: 79-80).

As famílias tupi guarani queixam-se, com frequência, que não só antigamente os territórios era divididos sem considerar os povos que ali habitavam, e são categóricos ao afirmar que, caso não fiquem atentos a essa divisão e não se empenhem em conhecer os tramites envolvidos nos processos de demarcação das Terras Indígenas, correm o risco de, mais uma vez, perderem seu território. Por esse motivo, enfatizam sempre a importância de participar efetivamente do processo de regularização fundiária da área onde se encontra Ywy Pyhaú.

A ideia de demarcação de “terras para os índios”, segundo Ciccarone (2010), iniciou-se com o SPI como uma política integracionista do Estado, fornecendo pequenas áreas aos indígenas e liberando outras tantas aos não indígenas. Dessa maneira, como bem apontou Ladeira (2007), não integrava o horizonte dos povos guarani. No entanto, atualmente a demarcação de seus territórios coloca-se como uma necessidade, vide os relatos de meus interlocutores. A busca pela preservação dos locais que ocupam apresenta-se como uma garantia de que poderão, tal qual os *antigos*, continuar circulando entre aldeias, visitando seus *parentes* e vivendo segundo o que lhes ensina *Nhanderu*. As famílias de Ywy Pyhaú concebem, assim, a demarcação de seu território não como o fim dos movimentos em busca de lugares que possibilitem o *viver bem*, mas como a possibilidade de se fazer esses lugares, por meio da garantia de direitos. Deve-se, todavia, atentar para o fato de que apesar de verem na demarcação de seu território a garantia de direitos, não há razão pra ficarem onde não se está alegre. Como aponta Pissolato (2007) para os Mbya, não se trata apenas de achar um lugar ideal para colocar em prática um “modo de ser tradicional” de vida, mas de buscar

sempre algo melhor. A tradição, segundo a autora, está “na procura em si” (PISSOLATO 2007: 121).⁴⁸

Conforme já mencionado, não se pode caracterizar o território tupi guarani sem fazer referências à constante “mobilidade” desses povos. Como vimos, são múltiplos os fatores que os levam a se deslocar: dos *sonhos* inspirados por *Nhanderu* até a busca por territórios e *parentes*. Por essa razão, o retorno à região outrora ocupada pelos *antigos*, não se circunscreve apenas a uma questão fundiária. Diferente das “migrações”, a maneira como os autores clássicos⁴⁹ denominam a busca da *Terra sem Males*, e a circulação dos povos guarani por um vasto território, o conceito de “mobilidade” guarani inclui, de acordo com Pissolato (2007), a visitação entre *parentes*, a busca por cônjuges e a exploração sazonal de recursos ambientais, ou seja, há diversos motivos implicados nos movimentos desses povos.⁵⁰ Isso parece ir ao encontro do que as famílias de Ywy Pyhaú entendem como *passeio*, a circulação entre aldeias, com intuito de visitar *parentes* e buscar diferentes condições de vida, acarretando, muitas vezes, nas mudanças ditas definitivas para determinado local, sendo essa uma característica própria dessas e outras famílias tupi guarani, como certa vez me explicou um senhor na aldeia Karugwá: *Tupi Guarani é assim mesmo, gosta de passear, aí quando cansa do passeio, para em algum lugar para ficar um tempo. Meu avô que me ensinou que a gente é assim. Os antigos ensinaram a eles que deveriam sempre buscar a Terra Iluminada, com mata bichos e rios, porém, dos locais com os quais se deparam, queixam-se que sempre falta algo. Alguns velhos tupi guarani contam, com ar de tristeza, suas desconfiças de que não poderão permanecer por muito tempo no lugar que hoje vivem, primeiro por não conseguirem mais se fortalecer devido à situação instável que vivenciam, segundo pela desatenção dos órgãos públicos responsáveis por garantir que ali possam permanecer. Esses velhos sofrem ao pensar que o lugar de abundância, a Terra que visitam em sonhos, só será encontrada depois da morte. Reforça-se com isso o entendimento de que a demarcação do*

⁴⁸ Buscar melhores condições não diz respeito apenas aos territórios, mas como veremos adiante, à própria pessoa, que enquanto se põe em movimento aproxima-se das divindades, torna-se mais *forte*, visto que estar em movimento, segundo meus interlocutores, é estar vivo. Em outras palavras, e na esteira do que afirma Pissolato (2007), estar em constante movimento é uma forma de ser fazer durar.

⁴⁹ Dentre esses autores cito, por exemplo: Métraux (1927), Nimuendaju ([1914] 1987), Clastres, H. (1978), entre outros.

⁵⁰ Como bem atentou minha orientadora o termo migração não condiz com o movimento que realizam, visto que, como implica o próprio termo, não se pode falar de lugares onde essas famílias estiveram fixadas, em um determinado ponto de origem, antes de se colocarem em movimento, migrarem, para, então, se fixar em novos lugares. As próprias “práticas de territorialidade” tupi guarani pressupõe o movimento, só é possível falar em território tupi guarani, no e em movimento. Suponho, assim, que o termo “mobilidade”, seja mais próximo à maneira como as famílias tupi guarani conceitualizam seus deslocamentos, ou aquilo que, muitas vezes, denominam de *passeio*.

território que ocupam não implicará no fim dos movimentos dessas famílias, pelo contrário, a demarcação é uma forma de assegurar que continuem a se deslocar, vivendo conforme o que lhes ensinam as divindades e os *parentes antigos*.

Os movimentos são constantes, todas as vezes que volto a Ywy Pyhaú recebo notícias de pessoas que foram embora, outras que chegaram, casas que foram transferidas de lugar, outras novas que estão em construção. Sempre há, também, um novo *projeto de cultura* do qual as famílias tupi guarani almejam participar e que as mobiliza em seu planejamento. No interior da própria T.I. Barão de Antonina, já presenciei diversas mudanças nos locais escolhidos para a construção de suas casas, ou como eles mesmos afirmam, *pra fazer uma nova aldeia*. Inicialmente, como já dito, essas famílias estavam localizadas no Bairro dos Vitor, parte sul do município, mudando-se em 2009 para o Bairro Parte Norte, na Serra dos Paes⁵¹, área norte do município. Nesse momento se dividiram em dois grupos e um deles deu origem à aldeia Karugwá, que sob a liderança de outro indígena continuou ocupando as casas no Bairro dos Vitor. As disputas internas relacionadas, sobretudo aos cargos remunerados e as posições de liderança foram o principal motivo para tal separação, haviam também, queixas relacionadas à entrada de não indígenas nessas localidades e o desinteresse de algumas famílias tupi guarani de *viverem a cultura*.

A escolha do lugar à beira da Serra dos Paes não se deu de forma aleatória, novamente ele foi *revelado* em *sonho*, dessa vez de Marcílio, no qual ele visualizou sua família junto dele, ao lado de uma casa de madeira de frente para o rio Verde. No *sonho*, sua tia, a mesma que outrora anunciou a fundação da aldeia Ywy Pyhaú, lhe dizia: *esse aqui é o lugar certo!* Ressaltando mais uma vez a importância de estar atento ao que é *revelado em sonho*, guiando-se pelos ensinamentos de *Nhanderu*, e pelo que contam os *parentes*. O local em questão também passou por *reconhecimento*, primeiro foram os homens que ocuparam um sítio abandonado, e só quando tiveram certeza que seria seguro permanecer por ali, que vieram suas esposas e crianças. Relatam meus interlocutores, que no início dessa ocupação tudo ocorreu bem; com o passar dos dias, no entanto, o senhor que reivindica a propriedade daquela área passou a ocupá-la com gado, colocando em risco a segurança das crianças. Rafaela, neta de D. Juraci, contou que, certa vez, ao retornar de um passeio à beira do rio, ela e sua avó tiveram que pular uma cerca e correr para fugirem de um boi bravo. Nessa ocasião

⁵¹ Há no topo de um dos morros que compõe a Serra dos Paes um cruzeiro, onde fora realizada, pelo Padre Frei Pacífico de Montefalco, a primeira missa marcando a fundação do antigo aldeamento São João Batista do Rio Verde. E esse cruzeiro serve também de referência para as famílias tupi guarani ao dissertarem a respeito de seus deslocamentos para essa região.

quase sofreram um acidente, pois saíram em disparada pela estrada sem notar que vinha um carro em sua direção.

Já situadas no bairro Parte Norte as famílias que ali viviam realizaram outras tantas mudanças: primeiro do sítio abandonado para o pé da Serra dos Paes, em uma área doada por um sitiante da região. Posteriormente, além de ocuparem o pé da Serra, algumas pessoas construíram suas casas e também a escola à beira do rio Verde. Neste local de superfície plana, denominado por essas famílias de *terreirão*, havia mais segurança para as crianças, visto que a antiga escola situava-se na beira da estrada que leva aos ranchos do entorno da represa Chavantes. Apresentava também, maior segurança a alguns moradores que temiam que com as chuvas fortes, frequentes na região, pudesse haver desmoronamentos. Essas famílias ocuparam o *terreirão* até o final de 2013, quando houve a Reintegração de Posse da área. Nesse contexto, e temendo pelas crianças, mudaram-se mais uma vez para as proximidades da aldeia Karugwá, em um espaço cedido pelo atual cacique da referida aldeia, Melquesedeque Mendes (Milk), em concordância com seus outros moradores.⁵² Tal mudança ocorreu de forma gradual e levou cerca de dois meses: primeiro veio D. Juraci e seus filhos Rafael e Reginaldo e suas respectivas esposas, que construíram duas casas no local. Posteriormente levaram os materiais para a construção da escola, a fim de possibilitar que a famílias de Marcílio e Adilson viessem com seus filhos, já em idade escolar. Por conta da maneira gradual com que ocorreu, esse deslocamento fez emergir diversos conflitos entre as famílias ali residentes, além de relatos de doenças, dos quais falarei nos próximos capítulos. Por ora cumpre ressaltar a constância dos deslocamentos de pessoas e famílias, seja para o exterior de Ywy Pyhaú, seja em seu interior.

Além das mudanças de lugares onde viviam, houve, ainda, mudança dos locais onde construíram suas casas e também alterações de seus ocupantes. Em Ywy Pyhaú, por exemplo, a casa que é atualmente ocupada por Carlos e sua família, já esteve ocupada pela família de Marcílio, que hoje vive na casa que pertencia, anteriormente, a Carlos, situada na entrada de Karugwá. A casa onde hoje reside a família de Rafael, já residiu a família de Reginaldo, que atualmente vive na T.I. Araribá. Antes disso, Rafael, que viveu com sua esposa na casa de D. Juraci, passou alguns meses residindo e trabalhando na cidade de Ourinhos (SP). Isso para não falar das pessoas, sobretudo dos jovens solteiros, que chegam de outras localidades e se acomodam juntos aos *parentes*. Uma das netas de D. Juraci, por exemplo, já residiu na T.I.

⁵² Quando falam em ceder espaço, da mesma forma que ocorreu na T.I. Araribá no momento da fundação de Ywy Pyhaú referem-se à autorização para que determinada área seja utilizada para plantio, construção de casas, escola, dentre outras coisas que estruturam uma aldeia.

Araribá com seu pai, junto de uma de suas tias em Ywy Pyhaú, e atualmente vive com outra tia em Karugwá. Reforçando o que D. Juraci costuma dizer: *A gente tá aqui, mas a gente não tá parado!*⁵³

Já ouvi também sobre o movimento que os Tupi Guarani realizam quando dançam e cantam, momento no qual seus *corpos ficam mais leves*, possibilitando que *subam ao céu*, chegando mais perto de *Nhanderu*⁵⁴. Isso, no entanto, não acontece mais, pois dança e canto só se realizam de forma efetiva, quando tem sua *casa de rezas*, quando se tem seu lugar, *quando estamos nas nossas terras, lugar onde Nhanderu nos plantou!* Por esse motivo a demarcação tem se apresentado como algo tão importante, na medida e que ela assegura que as famílias tupi guarani continuem se deslocando por um vasto território, circulando entre aldeias e entre Terras Indígenas demarcadas. E dessa maneira, possam principalmente, realizar o outro movimento, aquele que os aproxima das divindades. Porém, nem todos os lugares ocupados, hoje, por indígenas são propícios à realização dos *seus modos de ser, seu viver bem* e assim, a busca pela *terra boa*, pelo lugar onde podem se *fortalecer vivendo junto aos parentes*, não cessa. Ouvi inúmeras vezes pessoas narrarem *sonhos* com lugares ainda não visitados, os quais explicam, podem vir a ser novos locais de ocupação, pois se tratam de conselhos enviados pelas divindades, caminhos abertos por *Nhanderu*. No último capítulo voltarei a esses *sonhos* que indicam lugares e as *viagens da alma* com o intuito de conhecê-los. Por ora caminho para as relações entre *parentes* e alianças constituídas por aqueles que residem e visitam Ywy Pyhaú.⁵⁵

⁵³ Tais mudanças, no interior de uma aldeia, também foram etnografadas por Pissolato (2007) entre alguns Mbya no Rio de Janeiro, e em suas palavras: “[...] É possível interpretar a alteração das rotinas de trabalho de uma família ou casal, as mudanças constantes em arranjos residenciais num mesmo local e o fazer e desfazer de casas e varandas que os acompanham como maneira de por em prática esse *ethos* de quem não fica parado. Não apenas se anda entra aldeias ou se buscam lugares, mas procuram-se maneiras alternativas de afazeres e de relações nas quais se permanece. Muda-se o lugar da casa e, com isto, criam-se aproximações e distancias relativas; muda-se o fogo e o modo de reunião em trono dele, mudam-se o que se faz e com quem se faz, de modo que a rotina local seja capaz de assegurar um espaço razoável de alteração de modos de pensar e sentir das pessoas” (PISSOLATO 2007: 166).

⁵⁴ Sobre seus *corpos* retomo no capítulo três desta tese.

⁵⁵ No que tange os aspectos políticos envolvendo a demarcação desse território, é possível consultar minha pesquisa anterior (ALMEIDA 2011), onde, como já foi dito, discuti de maneira mais detida a respeito dos processos de regularização fundiária e das “práticas de territorialidade” tupi guarani.

CAPÍTULO 2 - AQUELES QUE VIVEM JUNTOS: RELAÇÕES ENTRE PARENTES TUPI GUARANI E SEUS ALIADOS

“Além da conversa das mulheres, são os sonhos que seguram o mundo na sua órbita [...]”.

José Saramago (Memorial do Convento)

No capítulo anterior dissertei acerca dos caminhos percorridos por algumas famílias tupi guarani para fundação da aldeia Ywy Pyhaú, assim como suas “práticas de territorialidade” e a importância que conferem aos espaços que ocupam. Neste capítulo, apresento de maneira mais ampla as redes de relações constituídas pelos moradores dessa aldeia, bem como de outros aspectos de sua organização política e econômica, demonstrando, sobretudo, a importância da noção de *ficar/viver juntos*, utilizada com frequência por essas famílias ao comentar sobre sua vida cotidiana. Neste contexto abordo as relações entre *parentes* enquanto um modo de saber, pois como afirmam meus interlocutores *é ficando junto que se aprende* e também se tornam *mbaraeté (fortes)*. Entretanto, não se pode esquecer que a convivência entre *parentes* nem sempre é harmônica, a vida entre eles também é permeada de conflitos e acusações, definidas aqui, sobretudo pelo termo *ridicar*, comportamento egoísta que deve ser evitado no convívio cotidiano.

Além das relações entre aqueles que residem em uma mesma aldeia, apresento as relações que estabelecem para além dela e que envolvem os não indígenas das cidades vizinhas, comerciantes, colegas de escola e também os *irmãos de fé*, frequentadores da Igreja Congregação Cristã no Brasil (CCB). Para tanto, inicio esse capítulo a partir de suas formulações acerca do conceito de *parente*, e o modo como costumam se referir a eles, separando-os em *próximos* e *distantes*, *de sangue* ou não. Destaco ainda, que o “parentesco tupi guarani” encontra-se aberto a negociações, dado que seus arranjos, veremos, são contextuais e devem ser constantemente construídos e atualizados.⁵⁶ E assim, o que busco, de maneira geral, é mapear as relações constituídas pelas famílias tupi guarani a partir do que informam meus interlocutores, tendo como pano de fundo o que Nunes (2012) apresenta enquanto “performatividade do parentesco”, o constante fazer e desfazer relações.⁵⁷

⁵⁶ Para uma discussão a respeito da conformação e dispersão de coletivos entre alguns Tupi Guarani conferir a tese de Mainardi (2015), que abordou o tema entre famílias que vivem na T.I. Piaçaguera (SP).

⁵⁷ Nunes (2012) refere-se aqui ao ressurgimento, na década de 1990, dos estudos de parentesco, o que ocorreu posteriormente à crítica de autores como Schneider (1972,1984), as quais, segundo Nunes (2012) fizeram com

2.1. Algumas considerações sobre os *parentes* tupi guarani

Segundo as formulações dos meus interlocutores tupi guarani, a categoria *parentes* não engloba apenas as *famílias que vivem juntas* em uma aldeia ou em áreas próximas, mas também habitantes de outras localidades com as quais, apesar de reconhecer laços sejam eles consanguíneos (*de sangue*) ou de afinidade, não mantêm constantes relações, ou seja, não realizam visitas frequentes, não compartilham o cotidiano, dentre outras coisas. E a partir de suas explicações, compreende-se que são *parentes* tanto seus *filhos, netos, tios (as) e primos (as)*, entre outros que possuem algum tipo de relação dita *de sangue*, como o são aqueles que não possuem laços consanguíneos, como por exemplo, alguns não indígenas com os quais, veremos, se casam.

Essas famílias, ao se referirem a seus *parentes*, têm por hábito dividi-los entre *próximos* e *distantes*. O primeiro termo, *parentes próximos*, indica àqueles que são *criados juntos*, que cresceram na mesma aldeia ou em aldeias vizinhas, que se visitam com frequência e partilham de maneira contínua seu cotidiano. São eles que costumam denominar de *aqueles que vivem juntos*, expressão fundamental para que se possa compreender as relações estabelecidas por essas famílias em seu convívio diário, e que dizem respeito não apenas às vivências compartilhadas, mas à disponibilidade das pessoas umas com as outras, assunto sobre o qual tratarei mais adiante. Já o segundo, *parentes distantes*, utilizam para se referir àqueles que, apesar de reconhecerem laços, *de sangue* ou de afinidade, não são *criados juntos*, não se visitam com frequência e não partilham das mesmas vivências cotidianas. E segundo explicam, esses *parentes distantes* podem residir tanto em locais próximos quanto em localidades mais afastadas, e assim, a distância que os classifica não se encontra nos locais em que residem, mas nos seus modos de se relacionar. Ressalto ainda, que tal distância é contextual, visto que podem vir a se tornarem próximos, seja devido a um casamento

que o tema ocupasse um lugar menor na antropologia. O autor afirma que, sobretudo na América do Sul os novos estudos sobre tema tem apontado para o que denominou de “performatividade do parentesco”, visto que as relações de parentesco não são dadas por um laço biogenético, mas estão continuamente em produção e por isso, são sempre passíveis de serem revogadas (NUNES 2012: 185). Na construção de seu argumento Nunes (2012) dialoga com autores como: Vilaça (2002), Coelho de Souza (2004), Rival (1998) e Carsten (1997); e também com as teorias do que se denominou de “antropologia da vida cotidiana”, onde a comensalidade e a convivialidade tem papeis centrais, e aqui toma como inspiração trabalhos como os de Overing (1999) e McCallum (1998). Lembro ainda, com relação aos conceitos performativo e prescritivo do trabalho de Marshall Sahlins (2008: 11-15), em que o autor realiza uma distinção entre aquilo que é prescritivo (balizado por regras institucionais, baseado em efetivação e repetição) e o performativo (baseado nas práticas e ações, processos abertos a negociações).

entrelaçando esses *parentes* e suas famílias, seja através da realização de mudanças em seus locais de residência e, conseqüentemente, nas configurações *daqueles que vivem juntos*.

Ainda que não seja comum entre os povos ameríndios, entre meus interlocutores é frequente o uso das expressões, *primeiro*, *segundo* ou *terceiro grau* ao se reportarem a seus *parentes*, a fim de indicar suas relações e as diferenças geracionais entre as pessoas, como, por exemplo, dizem das primas de suas mães que são *primas de segundo grau*. Costumam ainda, utilizar em referências aos *parentes* termos como: *tia-avó*, *bisavô*, *tia por parte de pai* ou *tia por parte de mãe*, dentre outros, sobre os quais não pretendo me deter. Parece-me mais rentável pensar as relações entre *parentes* Tupi Guarani e também com seus *aliados*, a partir de suas formulações acerca das proximidades e distanciamentos e dos diferentes modos de se relacionar implicados nelas. Necessário sublinhar, que a categoria *aliados*, engloba todos aqueles com quem as famílias tupi guarani mantêm relações de amizade e de troca, a saber: os pesquisadores que os ajudam nos *projetos de cultura*, alguns moradores e comerciantes de sítios e cidades vizinhas, mas principalmente, os *irmãos de fé*, que consideram ser, como apresento mais adiante, seus *melhores aliados*. Destaco ainda, que em meio a essas categorias, também acionam a categoria *inimigo*, sempre para se referir a algumas pessoas não indígenas, aquelas das quais optam por se manter à distância, como por exemplo, certos moradores do município de Barão de Antonina que insistem em não reconhecer as relações das famílias tupi guarani com o território que ocupam e o fato de serem *índios de verdade*.

Em suma, e no que se refere à categoria *parente*, deve-se ter em mente que ela é ampla e compreende uma variedade de pessoas com as quais as famílias tupi guarani mantêm relações, e que estão distribuídas por uma multiplicidade de aldeias, Terras Indígenas e cidades. Lembro, no entanto, que a depender do contexto, sobretudo na comunicação com os não indígenas, o termo *parente* também pode se referir a outros tantos povos: aos *parentes Kaingang*, aos *parentes Terena*, aos *parentes Pataxó*, dentre outros; marcando diferenças entre esses povos e seus modos de se relacionar, e os não indígenas, os *juruá*. O mesmo vale para a categoria *nhandeva*, que além de compor a maneira como alguns povos guarani se autodenominam, também se constitui enquanto um termo inclusivo e plural. Nas traduções apresentadas por meus interlocutores ele faz referências a um “nós”, principalmente um “nós indígenas”, em oposição àqueles que não o são, e em razão disso, tal termo costuma ser utilizado com maior frequência em suas interlocuções com os *juruá*, os não indígenas.⁵⁸

⁵⁸ Ainda sobre o termo *nhandeva* é possível consultar os trabalhos de Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1954), Mello (2006), Ladeira (2007), Macedo (2009), Almeida (2011), Danaga (2012), dentre outros. Schaden (1954), por exemplo, afirma que os Guarani são um grupo étnico do tronco linguístico Tupi-Guarani e formam

Importante ressaltar também, que a categoria *parente* engloba, mas não se confunde unicamente com aquilo que, como apontei no capítulo anterior, definem como *minha família* ou *família*⁵⁹, termos que utilizam com maior frequência para se referir às “famílias nucleares” (pai, mãe e seus filhos), ou de maneira mais ampla àqueles que residem juntos em uma mesma casa e que costumam ter como referencial um casal de velhos (*tamõi e jari*). No caso de Ywy Pyhaú, D. Juraci que é a pessoa mais velha da aldeia, e que congrega próximo a ela seus filhos e filhas, e seus respectivos cônjuges e netos (as), de maneira similar ao que aponta Mura & Thomaz de Almeida (2003) para alguns Kaiowá no Mato Grosso do Sul, entre os quais “[...] há um ascendente comum, um *tamõi* (avô) ou a *Jari* (avó), que é referência das relações familiares e dos quais se consideram descendentes” (MURA & THOMAZ ALMEIDA 2003). Sublinho também, que os casamentos, ou como afirmam meus interlocutores, *formar família*, é dentre outros, um processo importante de se *fazer parente*, e é sobre esses casamentos que trato agora.

2.2. Notas sobre os casamentos e a escolha dos locais de residência

Nas conversas entre os jovens o que não faltam são comentários acerca de outros jovens por quem se dizem *apaixonados*, e das *paqueras* que ocorrem durante as festividades. No entanto, apesar de serem mais frequentes os encontros amorosos nesses contextos, contam

três grandes grupos: os *Nhandeva* (descendentes dos *Apapocuva*), os *Mbyá* e os *Kaiowá*. Entretanto, o autor afirma que *nhandeva* se constitui enquanto a denominação de todos os Guarani, significando “os que somos nós”, “os que são dos nossos” (SCHADEN 1954: 10). De maneira similar ao que fora destacado por Nimuendaju ([1914] 1987: 07) quando afirmou que “[...] Os Guarani, ao falarem de si na sua língua, para designar nação ou horda, empregam o termo *Nhandeva*, quando a pessoa com quem se fala pertence ao grupo, e *Oréva*, quando pertence a uma outra tribo”. Schaden (1954) também afirma que *nhandeva* era a autodenominação de grupos registrados na literatura como *Apapocuva*, *Tanyguá* e outros. Mello (2006), se referindo aos Guarani do Rio Grande de Sul com os quais trabalhou, os divide em três grupos: os *Chiripá*, *Mbya* e *Nhandeva*, afirmando que primeiros entendem *nhandeva* como qualquer Guarani. Todavia, para os grupos que assim se denominam, *nhandeva* é sinônimo de “nós”, “os humanos verdadeiros”. (MELLO, 2007: 55). Já Ladeira (2008), no que diz respeito a essas denominações, afirma que os Guarani não se auto-identificam com elas, mas que acabaram adotando-as, sobretudo na relação com os não-índios. Enquanto Macedo (2009) indica que na Terra Indígena Ribeirão Silveira os Guarani desconhecem que *nhandeva* seja associada a um grupo específico e o seu dialeto, entendendo que a expressão é autodenominação de várias parciaisidades Guarani.

⁵⁹ Lembro aqui, conforme fora explicado ainda na Introdução, que tenho utilizado o termo *família* para me referir aos meus interlocutores tupi guarani, partindo de suas configurações e formulações acerca das pessoas que tem realizado juntas inúmeros deslocamentos territoriais e que conformam atualmente a aldeia Ywy Pyhaú. Recordo também que utilizam o termo *família* para se referir às pessoas que moram juntas em uma mesma casa, as “famílias nucleares”, ou como faz D. Juraci, pessoa mais velha da aldeia, e que utiliza a expressão *minha família*, para se referir a seus filhos e cônjuges, netos e bisnetos. Não incluindo aqui, por exemplo, seus irmãos, que teriam suas próprias *famílias*, ainda que sejam seus *parentes*. Ressalto, mais uma vez, que quando o termo *família* é utilizado por mim, não o destaco em itálico, e que quando se trata de uma referência de meus interlocutores ele aparece em destaque.

que não se restringem a eles. Os cultos da Congregação Cristã no Brasil (CCB) também são lugares onde é possível haver encontros entre jovens frequentadores, assim como a escola, seja da aldeia ou da cidade, e também a casa de *parentes* que vão visitar. E os casamentos, resultado desses encontros, são o mote de inúmeras conversas, se constituindo como uma das formas de *fazer parentes*, ou então de atualizar relações entre eles, dado que a partir dos casamentos, sejam eles recém-contraidos ou desfeitos, as redes de relações das famílias tupi guarani podem adquirir novas configurações, e aqueles que eram distantes, podem se tornarem próximos e vice-versa, como veremos mais adiante.

Ao comentar a respeito de seus casamentos e quando falam sobre o que leva as pessoas a escolherem ou recusarem determinado cônjuge, explicam que é recomendável que os jovens *batizados* na CCB procurem por alguém dessa mesma religião; o que pode incluir tanto indígenas quanto não indígenas frequentadores. Já com relação às outras pessoas, aquelas que não frequentam a Congregação, notei que o que restringe os envolvimento amorosos, são as relações entre *parentes muito próximos*, como as que se dão entre *irmãos e irmãs*, ou entre outros *parentes de sangue* que são *criados juntos, como irmãos*, que é o caso, por exemplo, daqueles que denominam de *primo-irmão*⁶⁰. Como uma neta de D. Juraci me disse, em certa ocasião, referindo-se a um *primo* muito próximo: *Eu adoro ele, mas acha que dá pra casar, a gente fez tudo junto a vida inteira, não dá não!* Entretanto, essa evitação não se estende àqueles que são referidos apenas como *primos*⁶¹, ou aos *parentes distantes* que, como fora apresentado anteriormente, são os que, em sua maioria, residem em outras localidades, que não se visitam com tanta frequência e não partilham das vivências cotidianas, mas sobre os quais, de uma forma ou de outra, *sempre ouvem falar*. E é isso o que permite que, em alguns momentos, possam visitá-los, visitas essas que envolvem, sobretudo, jovens solteiros (as).⁶²

⁶⁰ O *primo-irmão*, segundo explicam, é aquele *primo* que sempre viveu junto, que foi criado na mesma aldeia, fazendo sempre as mesmas coisas, convivendo *como irmãos*, por vezes, até na mesma casa, nesses caso a casa das avós, que costumam, em situação de separações de seus filhos (as) acolher seus netos(as). Os *primos-irmãos*, mesmo quando distantes, não deixam de receber essa denominação e os modos como se relacionam continuam os mesmo, mesmo longe, ainda são *como irmãos*, porque foram *criados juntos*.

⁶¹ Aqui tratam, sobretudo, de *primos de segundo grau*, mas que têm relativamente a mesma idade.

⁶² Foram poucos os trabalhos que acessei dedicados às regras de parentesco e casamentos guarani. Nesse momento, a fim de ilustrar a questão, recorde-me do trabalho de Soares (1997), que explorando o parentesco a partir das relações entre organização social e arqueologia, afirma que o parentesco guarani é uma estrutura complexa, não estando os casamentos ligados somente às regras de parentesco, mas também a outras relações sociais que influenciariam na escolha do cônjuge. Dessa forma, o “casamento entre primos cruzados” seria preferencial, mas não obrigatório. Não havendo entre os Guarani atuais referências acerca da linearidade; se define tanto parentesco pelo lado do pai como da mãe, ou seja, a “descendência é bilateral”.

Apesar de se referirem a esses *parentes distantes* ao falar sobre seus casamentos, é importante sublinhar que as grandes distâncias físicas entre uma aldeia e outra, pode também ser um impedimento aos casamentos, ou mesmo à sua duração. Visto que aquele que se muda e vai residir longe com seu cônjuge, deixa de visitar constantemente seus pais e irmãos, dentre outros *parentes* ditos *de sangue*, o que gera saudades e até adoecimentos, impossibilitando que *se acostumem* nos novos lugares. E em razão disso, os pais também podem impedir essa união, evitando que seus filhos se distanciem deles. Assim, ainda que os *parentes distantes*, e aqui me refiro a uma convivência não tão próxima, sejam o ideal de um cônjuge, as grandes distâncias físicas entre localidades se apresentam enquanto um problema, e por isso deve-se ter em mente seu ideal de *boa distância*, nem tão próximos porque são *como irmãos*, e nem tão distantes, porque não haveriam de *se acostumar*.⁶³

As famílias tupi guarani afirmam, que o mais comum é que realizem seus casamentos com aqueles que são seus *parentes*, o que não inclui, como já fora dito, aqueles que lhes são muito próximos, mas pode incluir, como vimos anteriormente, outros povos indígenas, seus *parentes Terena ou Kaingang*. Por exemplo, Raquel que é esposa de Marcílio, um dos filhos de D. Juraci⁶⁴, é de origem Terena e eles se conheceram quando ela, junto de seus pais e irmãos, veio do Mato Grosso do Sul visitar os *parentes* que vivem na T.I. Araribá. Explicam que é mais fácil encontrar cônjuges nos *tekoha de parentes*⁶⁵, e aqui se referem principalmente às aldeias no norte do Paraná e T.I. Araraibá, locais onde já conhecem ou é mais fácil conhecer e se aproximar das pessoas, e por onde é possível circular. O que não se deve apenas à proximidade física das aldeias, mas também devido às relações de casamento

⁶³ Sobre o tema da *boa distância*, retomarei ao abordar a respeito dos conflitos resultantes da proximidade de suas casas, e que lhes impõe a necessidade de se afastarem, não residindo *tão colados*, como costumam dizer.

⁶⁴ Conforme descrevi no primeiro capítulo, D. Juraci tem dez filhos, sendo sete homens e três mulheres e segundo conta apesar de ter se casado mais de uma vez, prefere mesmo *é viver sozinha, do jeito que criou seus filhos*. Seu primeiro marido foi Nicolau Marcolino, *indígena tupi guarani*, com quem teve seus três primeiros filhos: Marilza, Célia e Reginaldo. Com o fim desse casamento se relacionou com Ronaldo Marcolino, *também tupi guarani*, com quem teve um filho, Marcílio. Posteriormente casou-se com Adilson Nonato, que segundo conta *era Kaingang* e pai de três de seus filhos: Carlos, Adilson e Admilson. E por fim teve dois maridos não indígenas que são os pais de seus três filhos mais novos: Danilo, Lucélia e Rafael. Dentre seus filhos, cinco residem em sua companhia na aldeia Ywy Pyhaú, são eles: Carlos, Adilson, Marcílio, Lucélia e Rafael. Os quais vivem com seus cônjuges e filhos, compondo as *famílias* que constituem essa aldeia.

⁶⁵ Mello (2006), pesquisando entre alguns Mbya do sul, trabalha com o conceito “Terra de Parentes”, compreendido como uma rede de aldeias ligadas entre si por laços de parentesco e por relações de reciprocidade, entre as quais, várias pessoas circulam frequentemente, formando redes de deslocamento, que configuram o território destes povos.

que foram anteriormente estabelecidas e que abriram novos caminhos de circulação de pessoas e saberes⁶⁶, e criaram a possibilidade de *fazer mais parentes*.

Quando um jovem ou uma jovem se casa e vai residir em outra aldeia, é comum que seus irmãos e irmãs passem a visitá-los com certa regularidade, e nessas visitas costumam conhecer pessoas com quem podem vir a se relacionar; incluindo aqui os *cunhados* do jovem ou da jovem que acabara de se casar. Esse é o caso, por exemplo, do casamento de Carlos, filho de D. Juraci, e Edilaine que vivia na aldeia Pinhalzinho (PR), e que se conheceram em um dos *passeios* de sua família na T.I. Araribá. Sua irmã, na época em que realizava esses *passeios*, era casada com um dos irmãos de Carlos, também filho de D. Juraci, e contam que foi justamente pelo fato de seus irmãos serem casados, que puderam se conhecer, sendo esse um episódio marcante na união do casal, o responsável por seu encontro. Ou então o caso de Lucélia, que tem uma de suas sobrinhas casada com o irmão de seu marido, Alex. Sobre esses casos, de *parentes em comum* que se conhecem e se casam, comentam que *acontece sempre assim, a gente vai, conhece uma pessoa, depois os irmãos vão lá e conhecem alguém também, acaba que é da mesma família! É tudo parente!* Demonstrando, me parece, que as alianças entre determinadas famílias podem voltar a se repetir, havendo inclusive outros tantos casos similares a respeito dos quais não tenho subsídios suficientes para discutir aqui.

Apesar da preferência pelos casamentos entre *parentes* que decorrem, segundo explicam meus interlocutores, do fato de entre *parentes* ser mais fácil de *se acostumar*, seja com os cônjuges, seja nos lugares em que vivem, eles não se restringem a eles, podendo haver casamentos também com não indígenas⁶⁷. Esses casamentos são frequentes, ainda que, de acordo com suas formulações, alguns deles demandem mais esforços durante o processo de *fazer com que se acostumem a viver mesmo como índios*. Havendo inclusive, comentários sobre o fato de muitas das mulheres não indígenas, que foram residir na aldeia, se *acostumarem* com maior facilidade por morarem, quando solteiras, na zona rural. Sendo, dessa maneira, já habituadas a *trabalhar na terra, cuidar de criação*, dentre outras coisas, que

⁶⁶ Sobre os caminhos de circulação de pessoas e saberes consultar a tese de Testa (2014), em que aponta que os “[...] Mbya desenvolvem saberes e colocam-nos em circulação através de práticas contínuas de comunicação e movimento entre diferentes lugares e pessoas (humanas, divinas e não-humanas)”. Testa (2014) afirma ainda, que “[...] todos (deuses, donos e humanos) criam ou fecham caminhos que mobilizam ou retêm a circulação de sujeitos, saberes e objetos. Isto é, todos esses sujeitos controlam os caminhos de circulação, cada um do seu modo”. (TESTA 2014: 124). Retomo tal assunto mais adiante nesta tese.

⁶⁷ Como veremos mais adiante, os casamentos com não indígenas não se apresentam como um problema as famílias tupi guarani com as quais trabalhei, ao contrário, por exemplo, do que ocorre entre algumas famílias mbya, que como descreve Testa (2014), relacionam os casamentos com não indígenas ao enfraquecimento dos mais velhos. Tratarei mais adiante das implicações desses casamentos e da prole que deles resultam, segundo as formulações de meus interlocutores acerca do que é *ser Tupi Guarani*, e da noção de *mistura* que a perpassa.

uma mulher que nasceu e vive nas cidades, sobretudo nas de grande porte, *talvez não se acostumasse*.

Entre os filhos de D. Juraci que vivem na aldeia Ywy Pyhaú, dois tem como esposas mulheres de origem não indígena e são eles: Adilson e Rafael. Contam que Adilson trabalhava em uma estância turística da região de Avaré (SP), enquanto a mãe de Maria, sua esposa, trabalhava nos ranchos do município, próximos a essa estância, e por isso circulavam pelos mesmos lugares, fato que possibilitou que viessem a se conhecer. Maria conta, que no início, sua família não aceitava seu relacionamento, diziam que ela era muito nova e temiam pelo fato de Adilson ser indígena. Apesar de sua família ser contrária a essa união, ela se mudou com ele para a aldeia Nimuendaju na T.I. Araribá, e antes que seu pai pudesse buscá-la, engravidou de sua primeira filha e, assim, *aos 13 anos já era mãe*. D. Juraci costuma contar, em tom de brincadeira, que Maria não sabia nem como ascender um fogão a lenha, e que no início do casamento sofreu bastante por ser *ainda menina*, mas que procurou acolhê-la *como uma filha*, lhe ensinando, sempre que podia; e não demorou muito tempo, *ela se acostumou*.⁶⁸ Hoje, Adilson comenta que não há sogra melhor do que a sua, *ela é quase uma mãe*; e D. Juraci se orgulha de Maria e de como *ela é índia de verdade*.

Já Rafael, conheceu sua esposa Jakeline, que é filha de sitiantes da região, na Escola Estadual na cidade de Barão de Antonina, quando ele cursava o ensino médio e ela o ensino fundamental. A família de Jakeline, tal qual a de Maria, também não aceitava o relacionamento e, por isso, ela conta que sem o consentimento de sua mãe, pegou suas coisas e foi para a casa de Rafael, que nesse momento morava com D. Juraci. Enquanto que Rafael, ao narrar tal história, diz que *na verdade ele roubou sua esposa*. Assim como as outras mulheres de Ywy Pyhaú, Jakeline tem se dedicado ao fabrico do artesanato, o que segundo explicam, mostra que ela está *se acostumando*, e como diz D. Juraci: *ela já está aprendendo a fazer igual índia mesmo!*

Sobre os casamentos com mulheres não indígenas, além de Adilson e Rafael, há outros filhos de D. Juraci que são casados ou já se casaram com mulheres *juruá* e, ao contrário do

⁶⁸ Mainardi (2015) apresenta uma discussão similar ao abordar as relações de casamentos entre algumas famílias tupi guarani que vivem na T.I. Piaçaguera. A autora afirma que “[...] os casamentos estão relacionados à ideia do *acostumar-se*, sendo um processo que se efetivava – ou que se fortalecia – com o nascimento dos filhos, momento em que as tensões tendiam a abrandar”. E continua mais adiante: “[...] para casar era preciso construir relações, era preciso domesticar o cônjuge. Quanto mais longe este estava – segundo uma classificação de alteridade sempre relativa – mais trabalho e energia se gastava para *familiarizá-lo* – nesse sentido, casamentos com não indígenas e outros índios podiam ser mais dispendiosos. Parece-me importante sublinhar: era a proximidade física que possibilitava os casamentos, o contato permanente e o cuidado cotidiano. Não conheço casamentos que tenham se efetivado com quem estava geograficamente longe, e mais, mudar ou desejar que o filho mude, por exemplo, era um modo de evitar ou desfazer casamentos”. (MAINARDI 2015: 37-38)

que ocorreu com o homem não indígena que viveu por um período em Ywy Pyhaú, e que era considerado *meio índio*, essas mulheres são identificadas e se autodenominam Tupi Guarani. Como afirmou uma senhora em meio a uma das apresentações realizada na aldeia Karugwá: *Casou com índio é índio também*. Explicam que o que faz com que sejam assim reconhecidas é o fato de *viverem mesmo como índias*, pois apreenderam, tal qual as mulheres indígenas, a fazer artesanato, os modos como devem se portar com os *parentes*, e em alguns casos apreenderam também a língua tupi. E dessa forma, entendo que *viver como índia*, fazendo-se *parente*, implica, sobretudo, na compreensão e compartilhamento dos seus modos de saber-fazer, que como veremos adiante, conecta-se com própria fabricação da pessoa tupi guarani.⁶⁹ Ademais, elas estão sempre juntas *de seu povo*, em todos os contextos, seja nas tensões envolvendo ocupações territoriais e a luta pelo território, seja nos momentos de tranquilidade vivenciados nos lugares que ocupam. Há casos em que mulheres não indígenas, por exemplo, separam-se de seus maridos indígenas e vão viver em outras aldeias, casando-se novamente com um homem indígena, da mesma forma como o fazem as mulheres indígenas, *as nascidas na aldeia*, como dizem essas Tupi Guarani.

Acerca dos casamentos entre mulheres indígenas e homens não indígenas, pouco ouvi a respeito. No caso de D. Juraci, onde alguns de seus filhos têm como pais homens não indígenas, comentam que ela nunca chegou a morar com eles, tratando-se de homens com quem mantinha relações, *namorava, mas não chegava a casar*. Sobre os enlaces recentes com homens não indígenas, soube apenas de uma mulher que reside em uma das aldeias que é casada com um não indígena, o qual é mal visto pelos outros moradores.⁷⁰ Dizem que isso ocorre, não porque ele não seja *índio nascido*, mas porque ele não respeita o *sistema do índio*, tanto por cercar sua casa evitando que peguem frutas em seu quintal, quanto por não

⁶⁹ Tais formulações me remetem ao trabalho de Figueiredo (2010) e de suas reflexões acerca das mulheres Aweti. Em suas palavras: “[...] Um corpo de xinguana é mais que um corpo saudável e belo, é também um corpo apto a desempenhar as atividades que fazem com que uma mulher xinguana não seja outra coisa, uma mulher branca incapaz de descascar mandioca, por exemplo.” (FIGUEIREDO 2010: 246). No caso das famílias tupi guarani, suponho, de maneira similar ao que nos apresenta a autora, que é o fato dessas mulheres constituírem seus *corpos* a fim de serem capazes de desempenhar determinadas atividades e não as atividades em si, que faz com que sejam reconhecidas como *índias de verdade*. Dessa forma, as semelhanças, assim como as diferenças são marcadas nos *corpos* e por meio deles.

⁷⁰ Essa discussão relacionada aos locais de residências envolvendo casamentos com não indígenas e a maneira como ocorrem a depender se quem vem de fora da aldeia são homens ou mulheres, também foi apresentada por Nunes (2010a) ao tratar dos povos Karajá de Buridina e se assemelha, em certa medida, ao contexto vivenciado pelas famílias tupi guarani. Nas palavras do autor: “Os homens indígenas que se casaram com mulheres *tori* passaram a levá-las para morar consigo, na aldeia, e as mulheres indígenas que se casaram com homens não indígenas saíram da aldeia para morar junto de seus maridos [...]” (NUNES 2010b: 206). Entretanto, Nunes (2010b) afirma que apesar de habituais, tais arranjos não são uma regra e que vez outra homens não indígenas vem morar com suas esposas na aldeia.

participar das coisas da cultura. Também soube pouco tempo atrás, que uma jovem de uma das aldeias se casou com um não indígena, porém foi ela quem saiu da aldeia e foi residir junto dele na cidade, ainda que visitem com frequência a aldeia e seu esposo seja considerado por sua avó *como um neto*.

Quando mencionam que pretendem se casar, uma das questões que se coloca é sobre o lugar onde o recém-casal planeja residir. E o que pude notar de suas discussões, é que os locais em que os novos casais escolhem para viver variam bastante, havendo homens que optam por trazer suas esposas para viver na aldeia onde residem seus pais, e também mulheres que levam seus esposos para residir próximo à sua família, havendo casos ainda, de pessoas que vão residir em outras aldeias, longe das famílias de ambos os cônjuges.⁷¹ Meus interlocutores, em suas narrativas sobre o que os motivou a morar em determinado local, falam sempre das qualidades da aldeia, dos modos como está organizada, dentre outras coisas. Bem como, da necessidade de estabilidade, e aqui se referem ao acesso a empregos e renda o que, segundo explicam, dependem das lideranças do local. E por esses motivos optam por morar em lugares onde uma liderança, através de seu prestígio e do respeito que seus *parentes* têm por ela, *consegue fazer a aldeia andar*, ou seja, é capaz de agregar maior número de pessoas, trazer novos projetos culturais para a aldeia, consequentemente, mais cargos remunerados e uma melhor qualidade de vida para seus moradores. Soma-se a isso, a capacidade de, juntos, através das alianças que são capazes de estabelecer, *fortaleceram sua cultura* e a si próprios. E assim, suponho que a escolha do lugar de residência pós-casamento se relaciona mais diretamente, como já havia apontado, por exemplo, autores como Soares (1997), Mura & Thomaz Almeida (2003) e Testa (2014) com a questão do prestígio, e acrescento a ele, o respeito, não havendo uma regra fixa que defina esses lugares de moradia, ainda que em alguns momentos haja pressões dos pais e mães, tanto das mulheres quanto dos homens recém-casados, para permanecerem juntos de si. Pressões que, como dito anteriormente, podem impedir os casamentos com *parentes* que vivem em localidades muito distantes.

Importante destacar que ao falar em figuras de prestígio, imediatamente nos vem em mente a imagem de um chefe do sexo masculino, entretanto, não se pode esquecer, como também já destacaram autoras como Ciccarone (2004) e Mello (2007), do papel que lideranças femininas tem ocupado entre famílias guarani, possibilitando reflexões não só

⁷¹ O que poderia demonstrar que a “tendência a uxoriloxalidade” apresentada na grande maioria dos trabalhos sobre os povos tupi-guarani (LARAIA 1986, SOARES 1997, TESTA 2014, dentre outros) não se confirma na prática entre as famílias tupi guarani com as quais trabalhei.

acerca da relação sogro/genro, que atravessa a literatura ameríndia, mas também sogra/ genro e ainda, sogra/nora. Visto que nos casos apresentados era comum, por exemplo, que D. Juraci acolhesse suas noras *como filhas*, lhes ensinando e ajudando a se *acostumarem* naquele lugar, sobretudo quando se tratavam de mulheres não indígenas. Ela é um dessas mulheres, que se apresenta além de uma grande liderança política, como uma figura religiosa respeitável, sendo reconhecida como a *doutora na cultura* (fazendo aqui, comparações com a formação acadêmica obtida através do curso de doutorado). Como já apontei anteriormente, foi ela a responsável pelos deslocamentos territoriais dessas famílias, e em certa medida, por mantê-las coesa.⁷² E como mostrarei adiante, são notáveis seus esforços para fazer com que todos permaneçam juntos.

Tenho tratado até aqui dos movimentos que realizam na busca de cônjuges e daqueles que resultam dos casamentos, bem como da maneira como as famílias tupi guarani operam essas proximidades e distanciamentos entre *parentes* e não indígenas no que toca tal assunto. Passo agora a outros aspectos de suas redes de relações e que envolvem outros inúmeros movimentos, os quais dizem respeito tanto ao trânsito de indígenas por outras aldeias e pelas cidades, quanto à circulação de não indígenas nas aldeias.

2.3. Temos muitos parentes e aliados, mas também muitos inimigos: notas sobre as redes de relações tupi guarani

Conforme apresentado no primeiro capítulo, é comum a movimentação de pessoas e famílias entre as aldeias de Barão de Antonina (Karugwá e Ywy Pyhaú) e Itaporanga (Tekoa Porã). Porém, as visitas ou mesmo as mudanças ditas definitivas não se restringem apenas a essas localidades, e envolvem *parentes* que vivem tanto na Terra Indígena Araribá quanto em aldeias no estado do Paraná, como: Laranjinha, Pinhalzinho, Barão de Antonina (denominada *Barãozinho*), entre outras, que citam com menor frequência. Vale lembrar que

⁷² Como afirma Pissolato (2007: 215) para alguns Mbya do Rio de Janeiro: “[...] A liderança religiosa familiar aparece então como fundamento do grupo, cuja unidade é percebida também, frequentemente, em termos econômicos, políticos e sociais. A própria definição de localidade estaria submetida a essa liderança, o que se percebe na afirmação de que o surgimento de mais um líder religioso no seio de um grupo tende a cindi-lo, favorecendo a criação de novos locais”. Na aldeia Ywy Pyhaú, por exemplo, apesar de haver possibilidades variadas na escolha da liderança que ocupará a posição de cacique, não há quem ocupe o lugar de D. Juraci, enquanto fundadora dessa aldeia e guia de seus deslocamentos territoriais e, caso houvesse, seria motivo de desentendimentos, visto que quando se encontram, *os doutores (as) da cultura* tendem a divergir sobre assuntos relacionados ao que denominam *tradicional*.

as relações entre essas aldeias e seus moradores nunca são estáveis, e se alternam entre momentos de cooperação e tensão.

Ao contrário do que ocorre com algumas famílias guarani-mbya, que como apontam as etnografias⁷³, circulam por grandes distâncias, saindo, por exemplo, do extremo sul do país e chegando até o litoral do estado de São Paulo; os deslocamentos das famílias tupi guarani ocorrem em menor extensão, apesar de possuírem uma vasta memória genealógica que permite que reconheçam *parentes* por diversos lugares, incluindo famílias que residem no litoral de São Paulo e também *antigos que vieram do Paraguai*. Alguns Tupi Guarani, ao comentar sobre suas *andanças*, fazem questão de frisar tais diferenças relacionadas à forma como costumam se deslocar em oposição aos Mbya, os quais, segundo suas explicações, possuem as pernas mais curtas por andarem demais. Como me disse certa vez um senhor da aldeia Karugwá: *repara, eles são mais baixos que a gente, tem as pernas curtas, porque gastam, porque andam demais! Visitam demais os parentes!*⁷⁴

Já as visitas entre as famílias tupi guarani acabam se restringindo aos lugares onde, segundo suas formulações, possuem *parentes próximos*, expressão, que como já fora apresentado, faz referências àqueles que são *criados juntos*, que residem em uma mesma localidade, e também aos *parentes* que vivem em locais de acessos facilitados, mais próximos fisicamente, e que permite visitas mais frequentes e, o consequente compartilhamento de suas vivências cotidianas, como é o caso dos moradores das aldeias no norte do estado do Paraná. Apesar das referências constantes aos *parentes* que vivem nos lugares mais distantes, os encontros de fato com essas pessoas só ocorrem em grandes feiras de venda de artesanato, como o Revelando São Paulo, ou em eventos promovidos pela Secretaria de Cultura do Estado, para os quais aldeias de diferentes locais são chamadas a participar. Costumam ainda, se encontrar em cursos realizados pela SESAI nas cidades do

⁷³ Conferir, por exemplo, os trabalhos de Mello (2006, 2007), Ladeira (2007), Pissolato (2007), Ciccarone (2010), dentre outros.

⁷⁴ Segundo Mello (2007) há uma diferenciação entre os Mbya e Nhandeva no que diz respeito a seus deslocamentos. A autora afirma que os Guarani-Nhandeva ou Chiripá possuem um caráter mais sedentário se comparado com outros grupos guarani, sendo identificados por Mello (2007) como “guardiões da terra”. Mainardi (2010) também observou essas diferenciações entre os Tupi Guarani e os Guarani-Mbya em Piaçaguera, litoral do estado de São Paulo. De acordo com a autora, os primeiros se deslocam com frequência menor e ficam anos em um mesmo local, “[...] o que não significa que os Tupi Guarani não se desloquem – eles visitam seus parentes em outras localidades” (MAINARDI 2010: 52), podendo mudar de área ou fundar novas aldeias. Apesar de concordar com as distinções apresentadas pelas autoras no que diz respeito à menor extensão dos deslocamentos tupi guarani com relação aos deslocamentos mbya, não posso deixar de comentar que elas são contextuais, quando meus interlocutores falam de seus deslocamentos em oposição, por exemplo, aos povos kaingang, dizem que andam tanto quanto os Mbya.

litoral de São Paulo, que acabam por reunir pessoas de diferentes aldeias, fazendo esta ponte, quase inexistente, com o interior do estado.

Chegam constantemente à Ywy Pyhaú notícias a respeito dos *parentes distantes* que vivem em outras aldeias, sobretudo por meio das redes sociais, aplicativos de celular, ou até mesmo dos *irmãos de fé*, frequentadores da Igreja Congregação no Brasil (CCB) ⁷⁵. Porém, com exceção do homem não indígena que viveu na aldeia por um período e que costumava viajar até o litoral para buscar materiais para a confecção de artesanato, não há quem se disponha a viajar até essas localidades.⁷⁶ Além disso, são comuns as queixas a respeito do isolamento vivenciado pelos moradores das aldeias de Barão de Antonina, em oposição às outras aldeias do estado de São Paulo. Atribuem a isso o fato de não haver uma Coordenadoria Regional da FUNAI na região, pois essa está localizada no litoral do estado, no município de Itanhaém. No município de Bauru (SP), localizado mais próximo às aldeias, há apenas uma Coordenadoria Técnica, que segundo contam, costuma prestar pouca assistência aos indígenas por depender de decisões tomadas na distante Regional.

Apesar de muito se falar sobre as relações entre *parentes* tupi guarani no estado de São Paulo, seja nas etnografias sobre esses povos⁷⁷, seja entre os próprios indígenas, é com os Tupi Guarani ou Nhandeva do Paraná com quem essas famílias de Barão de Antonina mais se relacionam, e aqui incluo também os Kaingang e Terena com os quais alguns povos guarani, tanto no Paraná quanto em São Paulo, convivem, dividindo algumas Terras Indígenas. Também, não posso deixar de mencionar a família Pataxó, que oriunda da sul da Bahia, reside atualmente na aldeia Karugwá.⁷⁸

Devido à proximidade dessas aldeias com as zonas urbanas e com pequenas propriedades rurais, como já fora apresentado, também constituem suas redes de relações e alianças, os não indígenas. Quando retomaram seu território na região de Barão de Antonina

⁷⁵Tratarei mais adiante nesse capítulo das relações envolvendo as famílias tupi guarani e os *irmãos de fé*, aqueles que consideram como seus *melhores aliados*.

⁷⁶ Ainda que, como veremos no último capítulo, sejam muito comuns as viagens que realizam em *sonhos*, com o intuito de visitar um *parente distante* de quem sentem saudades ou para os quais desejam enviar uma mensagem.

⁷⁷ Conferir por exemplo, as etnografias de Mainardi (2010, 2015) entre famílias tupi guarani na T.I. Piaçaguera; Almeida (2011) entre as famílias que residem em Barão de Antonina e Danaga (2011) que pesquisou entre as famílias tupi guarani da aldeia Renascer em Ubatuba (SP).

⁷⁸ As famílias tupi guarani relatam que conheceram essa família Pataxó em uma das feiras Revelando São Paulo. E que entre uma conversa e outra, souberam que na aldeia em viviam, no estado da Bahia, estavam passando por inúmeras dificuldades, e que, por isso, desejavam residir em um local menor e mais tranquilo para que pudessem trabalhar mais com seu artesanato e *fortalecer sua cultura*. Foi nesse contexto, que receberam um convite dos moradores da aldeia Karugwá para residirem naquela localidade. Atualmente essa família pataxó tem contribuído muito com os moradores dessa aldeia, inclusive, em seus *projetos de cultura* e organização de festividades. Conforme contam, *os pataxó são muito animados e criativos, nos ajudam muito por aqui*.

havia muita hostilidade com relação às famílias tupi guarani. Se por um lado os indígenas eram apontados por alguns habitantes da cidade como “ladrões de terra”, por outro, alguns moradores temiam que fossem “selvagens”. Porém, com o passar dos anos foram se estabelecendo alianças com essas pessoas, sobretudo com os comerciantes, donos de lojas e mercados nos quais essas famílias tem por hábito adquirir alimentos e roupas. Também foram importantes para o estabelecimento dessas alianças, os fiéis da Igreja Congregação Cristã no Brasil (CCB), que costumam frequentar os cultos na CCB presente na aldeia Karugwá. Todos esses, sejam os comerciantes, sejam os *irmãos de fé*, são classificados por meus interlocutores como *aliados*, *pessoas dispostas a ajudar*, inclusive, um dos proprietários de um mercadinho no município, segundo contam, tem por hábito *marcar a compra na caderneta*, permitindo que paguem suas contas aos poucos, ou nos meses seguintes. Entretanto, como afirmam as famílias tupi guarani, *os brancos são muitos*, de sitiantes da região a antropólogos e pesquisadores como eu e, por essa razão, são igualmente múltiplas as formas de se relacionar com eles, marcadas ora por proximidades, às vezes resultando em casamentos, ora por distanciamentos, evitando o contato com determinados não indígenas.

Apesar das relações cordiais mantidas com os não indígenas na cidade, ainda hoje há problemas relacionados à obtenção de empregos fora da aldeia. Exemplo disso é o fato de existir na cidade pequenas fábricas de roupas que necessitam de mão-de-obra, sobretudo costureiras. No entanto, apesar de haver tal necessidade e não existir quem ocupe esses cargos, essas fábricas evitam contratar as mulheres indígenas e, muitas vezes, nem cogitam entrevistá-las para o trabalho. O mesmo ocorre com os homens indígenas, que dificilmente conseguem emprego nos cultivos da região, seja nas plantações de pinus ou café. Como me disse Marcílio a respeito das não contratações: *eles pensam que nós somos inimigos deles, mas nós não somos; só queremos o que é de direito nosso, do resto nós queremos trabalhar juntos! Inimigos, mesmo, são eles!* Importante mencionar que quando falam de seus *inimigos*, daqueles com quem procuram não se relacionar, estão sempre se referindo aos não indígenas. Nunca encontrei referências a algum *parente* ao tratar de seus *inimigos*. *Parente é parente*, mesmo que em determinados momentos se relacionem de maneira conflituosa e que, em casos de desavenças, como veremos mais adiante, procurem se distanciar.

Outros lugares da cidade de Barão de Antonina, também muito frequentados pelos moradores de Ywy Pyhaú são o Posto de Saúde e a Escola Estadual. Quase que semanalmente alguém é levado ao Posto a fim de tratar de alguma enfermidade ou realizar consultas de rotina. É lá, também, que as mulheres fazem a pesagem e o controle do recebimento do Bolsa Família. Apesar do tratamento respeitoso dirigido aos indígenas no Posto de Saúde, não pude

deixar de atentar para os comentários *cheios de inveja*, segundo as mulheres indígenas, das atendedoras do Posto relacionados ao uso de jalecos pelas agentes de saúde das aldeias. Também não deixei de notar os comentários acerca dos “privilégios” dos moradores das aldeias, que antes mesmo dos moradores de Barão de Antonina, recebem vacinas, “sem ter que sair de casa!”. Com relação à escola estadual, apenas os jovens a partir dos treze anos costumam frequentá-la, sendo mais comum a frequência daqueles que cursarão o ensino médio. Alguns adolescentes, principalmente as meninas, comentam sobre a hostilidade sofrida por serem indígenas, seja por *inveja* da forma como se vestem, já que vão à escola sempre *muito bem arrumadas*, seja pelo fato das pessoas achá-las inferiores. Tais fatos, apesar de em alguns momentos gerarem conflitos dentro da escola, não se apresentam como um grande problema para elas, que com o apoio que recebem da diretoria e coordenação da escola não deixam de frequentar as aulas.

É importante frisar que não são apenas as famílias indígenas que se dirigem às cidades vizinhas, os habitantes dos municípios próximos também costumam frequentar as aldeias, seja para visitar algum amigo, participar dos cultos na CCB e festas de casamento, ou então das festas realizadas anualmente na aldeia Karugwá em comemoração pelo dia do índio. São nessas festas que se tornam mais nítidos os modos como se relacionam com seus *parentes*, *aliados* e *inimigos*, as alegrias que permeiam os encontros e os conflitos e tensões que nas vivências cotidianas são obliterados em nome de uma *boa convivência*. E por isso, antes de seguir adiante, abro um parêntese para dissertar sobre elas.

2.3.1. Hoje é dia de Festa! Misturando alegrias e tensões

As festas em comemoração ao dia do índio já viraram tradição nas aldeias da região, e pude participar de duas delas durante os trabalhos de campo para a pesquisa de doutorado, ambas realizadas na aldeia Karugwá, uma no ano de 2014 e outra no ano de 2015. Tais festas ainda não ocorrem na aldeia Ywy Pyhaú, pois essa, até então, não possui infraestrutura para receber um grande número de visitantes, apesar de se colocar a disposição daqueles que têm o desejo de conhecê-la.

Durante todo o mês de abril, os moradores da aldeia Karugwá se programam para receber escolas da região. Nessas visitas é possível a realização de trilhas pela mata próxima a aldeia, bem como a participação em apresentações culturais, que envolvem contação de histórias, músicas e danças Tupi Guarani e, atualmente, Pataxó. Mas os preparativos

costumam começar bem antes, quando os homens e mulheres trabalham na limpeza e abertura das trilhas, na confecção do artesanato que será vendido, na fabricação de saias e tops de taboa e no ensaio do grupo que realizará a apresentação. Tais atividades, em sua maioria, são organizadas pelos professores indígenas e seus alunos, e acabam se constituindo como atividades extracurriculares, relacionadas ao *ensino da cultura tupi guarani*; ainda que ocorram, durante o mês que antecede a festa, inúmeras reuniões convocadas pelo cacique, e que contam com o envolvimento da maior parte dos moradores da aldeia, a fim de discutirem a respeito da busca de patrocínio e as formas de divulgação do evento, bem como, dividirem as tarefas entre aqueles que participarão diretamente de sua organização.

A festa em si costuma durar um único final de semana, havendo nesses dias campeonatos de futebol masculino e feminino, envolvendo não só os times formados por indígenas, mas pequenos times das cidades de Barão de Antonina, Itaporanga e Salto do Itararé (PR).⁷⁹ Há também times formados por visitantes de outras aldeias, como: Laranjinha, *Barãozinho* e T.I. Araribá. Além dos jogos de futebol há ainda a realização de corridas em equipe, disputas com arco-e-flecha e a *Uka-Uka*, luta em que o vencedor é aquele que primeiro consegue derrubar o adversário com as costas no chão, e que costuma envolver mulheres e homens adultos, e também as crianças.

Nos dias de festa, além dos *parentes* de outras aldeias, de estudantes e professores da região, estão presentes também Policiais Militares (PMs), sobretudo na figura de um Capitão da PM e seu batalhão, sendo ele uma pessoa muito respeitada pelos indígenas dessas aldeias e que, segundo contam, está sempre presente e disposto a ajudá-los. Tal apreço é demonstrado no desejo de todos em ter uma foto junto aos policiais, e é preferível que esses estejam usando suas fardas. Participam também dessas festividades os *irmãos de fé*, que antes ou depois do culto, circulam pela festa para prestigiar seus amigos indígenas. Aqueles que pernoitam na aldeia, aproveitam para comentar sobre as *obras realizadas pelo Senhor* e as *revelações* que recebem em *sonhos*. Muitas vezes esses contextos festivos aparecem como oportunidade para que os *irmãos de fé* se encontrem com as pessoas mostradas nas *revelações*, o que torna possível a realização de algumas *pregações*. Há ainda, aqueles não indígenas que segundo relatos de meus interlocutores, frequentam as festas apenas para *botar reparo*, e depois comentar na cidade sobre as roupas que usavam, sobre o fato de usarem celulares, câmeras fotográficas, dentre outras coisas, com intuito de desqualificá-los enquanto indígenas. Mas

⁷⁹ Esses times costumam jogar juntos ao longo de todo o ano, participando de diversos campeonatos, nos quais, em alguns momentos, emergem algum conflito. Porém, afirmam que tais desavenças não se estendem para além do campo de futebol, ainda que durante a festa comente-se muito a respeito dessas contendas passadas e sobre sua possível atualização durante as festividades.

como dizem: *por sorte, esses são poucos!* Demonstrando aqui, como afirmei anteriormente, as múltiplas formas de se relacionar com os *jurua*, que se em muitos casos são visto como *aliados*, em outros são pessoas de quem devem se distanciar, a fim de evitar, até mesmo, conflitos e embates físicos.

Nesses dias de festa, costumam servir aos visitantes, churrasco dos bois que compram ou são doados para essa finalidade, resultado dos patrocínios que recebem de comerciantes da cidade e também do auxílio da FUNAI. Já ao longo de todo o mês de abril, além das barraquinhas destinadas à venda de artesanato, há também barracas onde são vendidos refrigerantes em lata, salgadinhos, doces e sorvetes. Essas barracas e sua ocupação, por vezes, geram alguns comentários e tensões entre os *parentes*, dado que cada espaço deve ser alugado por aqueles que vão ocupá-los, e o dinheiro revertido para os gastos que haverá com a festa. Muitas pessoas queixam-se que o valor é alto, incompatível com a quantidade de artesanato e produtos vendidos, posto que os visitantes, muitas vezes crianças, *não vêm com tanto dinheiro para gastar!* Porém, se não houver essa contribuição das pessoas e seu empenho, a festa pode não ocorrer da forma como se espera.

A expectativa dos moradores das aldeias pela festa é sempre grande, e a alegria costuma ser seu principal componente. Alegam-se de encontra seus *parentes* e amigos, de receber notícias de quem se casou, faleceu, teve filhos e principalmente, sobre quem se mudou de lugar. A atualização de notícias sobre os *parentes*, no entanto, caminha junto à atualização de disputas e conflitos. Nesses contextos sempre surgem comentários sobre qual é a *melhor aldeia* para viver, ou seja, aquela que participa de mais projetos culturais, tem um menor índice de violência e *vive mais a cultura*. Também são comuns as queixas, *cheias de ciúmes*, entre os esposos e suas esposas, por conta de uma *paquera* indiscreta; entre os jovens solteiros, pelos olhares das moças; e entre as crianças, pela atenção dos mais velhos. No geral aqueles que vêm de fora são sempre disputados pelos *parentes* que estão os recebendo. Os visitantes, homens jovens e solteiros, por exemplo, costumam se transformar em temas de “fofocas”, disputas e acusações entre algumas moças solteiras da aldeia. Tais situações acabam por envolver os pais e mães das moças, os quais ao tomar conhecimento das disputas, sempre fazem questão de frisar o quanto sua *filha é a mais bonita de todas*, ampliando conflitos que os jovens, tenho a impressão, nem tinham a pretensão de levar adiante, para além do momento festivo.

Os organizadores da festa, apesar de seus esforços, também não estão livres de comentários repletos de críticas que versam, principalmente, sobre quantidade de alimentos oferecidos e dos locais designados para que os visitantes possam pernoitar. Circulando pela

festa, é possível escutar comentários a respeito da insuficiência do alimento preparado para os visitantes e o medo que possa acabar antes mesmo que todos tenham se servido, bem como sobre os locais, nem sempre agradáveis, onde estes são colocados para pernoitar. Essas conversas geralmente vêm acompanhadas de como idealmente deveriam ser organizadas tais tarefas, a comida, por exemplo, jamais poderia ser disposta nos pratos em pequena quantidade, explicam que sempre deve haver quantidade suficiente para *deixar os pratos transbordando*, e mulheres a postos para repor o conteúdo das panelas, assim que ameaçasse acabar. Acrescentam ainda, que colocar um *parente* ou amigo para dormir em qualquer lugar, podendo passar frio ou tomar chuva, *não é algo bonito de se fazer*. As críticas vinham também acompanhadas de comparações com as festas realizadas em outras aldeias: *lá eles fazem churrasco a noite inteira, é até feio não fazer igual para eles!* Ou, apesar das críticas, terminavam por dizer: *ahh, mas tem aldeia que é pior! Uma vez...* Emendando histórias de festas que não ocorreram como o esperado por *falta de organização*. O que se pode notar, é que independente dos esforços para que tudo ocorra da melhor maneira possível durante os festejos, sempre haverá quem os critique a partir daquilo que consideram como o *jeito certo de fazer festa*, seu modelo ideal, reforçando a maneira como os *parentes* e visitantes devem se portar uns com os outros e, ainda, colocando em evidência desavenças que já existem entre moradores de uma aldeia e outra.

É também, através do futebol e das lutas de *Uka-Uka* que é possível perceber as disputas e conflitos em curso. Apesar de sempre afirmarem: *Isso tudo é só brincadeira*, é perceptível o clima de tensão quando *parentes* que estão vivendo uma relação conflituosa se prontificam a ocupar times de futebol opostos ou serem adversários nas lutas. Os conflitos não extrapolam o comportamento que se espera nesses momentos, porém, como certa vez disse-me uma das moças da aldeia Karugwá: *É bom que faz isso, pelo menos resolve e pronto!* Dessa forma, explicam que a festa é o lugar de *botar a conversa em dia*, referindo-se aqui às notícias dos *parentes*, ao fortalecimento das alianças, à atualização dos conflitos e também, segundo suas formulações, as suas resoluções. No entanto, no ano de 2015, não houve a luta de *Uka-Uka* entre os adultos, diferente do que ocorreu no ano de 2014, apenas as crianças participaram dessa brincadeira.

A programação da festa se estende por todo o dia, e termina com um baile em que contratam uma banda ou um músico responsável por tocar forró, sertanejo e techno-brega. Os dançarinos são poucos, muitas vezes se resumem aos senhores que consumiram alguma bebida alcoólica e que se animam em dançar, mesmo sozinhos. Enquanto isso os jovens circulam em busca de *suas paqueras*, e os conflitos, que nas vivências cotidianas são

obliterados, vão se desenrolando, levando, como afirmam meus interlocutores, à sua resolução ou intensificação. E assim, as festas, onde se reúnem os *parentes*, *irmãos de fé*, indígenas e não indígenas, *aliados* e *curiosos*, são uma forma de tornar visível os diferentes modos de se relacionar com essas multiplicidades que compõe as redes de relações dessas famílias tupi guarani, que são marcados ora por alegrias, ora por tensões. Faltando ainda mencionar outros tantos tipos de gente que habitam os múltiplos mundos tupi guarani, e com quem se relacionam (*guardiões do mato*, *anhã*, *angue*) e sobre os quais, discutirei nos próximos capítulos.

Foto 2: Barracas de venda de artesanato em dia de visita escolar – Festa da Aldeia Karugwá (2014)

Foto 3: Txundaro – festa da aldeia Karugwá (2014).

Foto 4: Luta de Uka-Uka – Festa da Aldeia Karugwá (2014).

Foto 5: Jogo de futebol feminino – festa da aldeia Karugwá (2014).

2.4. *Aqueles que vivem juntos: cotidiano e relações entre parentes tupi guarani*

Até esse momento, procurei apresentar as formulações das famílias tupi guarani de Ywy Pyhaú acerca dos *parentes* e dos casamentos que deram origens a elas, bem como, algumas notas a respeito de suas relações com os moradores de outras aldeias, com os *parentes distantes* e também com os não indígenas que se avizinham delas. Pretendo agora refletir a respeito *daqueles que vivem juntos* e de suas práticas cotidianas.

Como veremos no desenrolar da tese, *viver juntos* não é apenas uma forma de produzir e atualizar relações entre *parentes*, mas através do compartilhamento diário de saberes, bens e substâncias, pessoas também são produzidas. É *vivendo juntos* que os Tupi Guarani fabricam seus *corpos*, se *fortalecem* e se alegram na escuta do que lhes conta *Nhanderu*. Dinâmica similar àquela destacada por Overing (1999) entre os Piaroa, onde “[...] as pessoas que vivem juntas estão continuamente envolvidas em um processo de criação mútua, por meio de um princípio relativo à transmissão de poderes criativos”, em que o ato de transmitir conhecimento se apresenta como algo capaz de gerar a vida (OVERING 1999: 96).⁸⁰ Dessa

⁸⁰ Nesse contexto, Overing (1999) utiliza a expressão “gerativa” a fim de apreender os modos de fecundidade amazônicos. O “gerativo” segundo a autora, “[...] captura a ênfase indígena sobre a relação fundamental entre habilidades e práticas cotidianas, de um lado, e processo social, de outro (em oposição à ênfase alternativa sobre a relação entre rito dramático — tal como na sentença ‘Eu os declaro marido e mulher’ — e estrutura social)”. (OVERING 1999: 90).

forma, as relações entre *parentes* tupi guarani podem ser compreendidas enquanto “[...] a extensão dos próprios saberes e poderes em benefício da saúde e satisfação de outros”, tal qual aponta Pissolato (2007: 318) para alguns Guarani-Mbya no Rio de Janeiro.

Viver juntos não diz respeito apenas a um estar juntos em determinado lugar, mas inclui ainda, a ideia de disponibilidade de alguém em fazer algo junto aos *parentes*. Entre os *parentes próximos* que residem em aldeias na vizinhança, essa disponibilidade é demonstrada através das visitas, do interesse em ouvir e *aconselhar*, e também através do que costumam trazer para doar ou trocar com os *parentes*, como: sementes, artesanatos, roupas, dentre outras coisas. Espera-se ainda que esses *parentes próximos* participem, quando convidados, das festividades, dos jogos de futebol, ou em mutirões para construção de casas, nos quais em troca da ajuda costumam receber, além de alimentos, a garantia de que o *parente* que fora ajudado será voluntário em mutirões futuros. Já entre aqueles que vivem na mesma aldeia, essa disponibilidade pode ser observada quando realizam suas atividades nos quintais, visível a todos, posto que não costumam valorizar as atividades que se dão no interior das casas, de maneira solitária. Fazer-se visível é colocar-se à disposição daquele que deseja solicitar alguma coisa, sejam alimentos, seja um *aconselhamento*.⁸¹

Entre as famílias que compõe Ywy Pyhaú é comum a partilha de alimentos, materiais para a confecção de artesanato, bem como a disponibilidade para executar algum trabalho que tenha sido solicitado. Partilham ainda, suas tristezas, seus *sonhos* e a *palavra*. E aqui me refiro não só as “belas palavras”⁸² enviadas pelas divindades (*Nhanderu*) ou Deus e que tomam forma nos *aconselhamentos*, mas às conversas diárias que envolvem desde notícias de *parentes* e instruções referentes ao fabrico de determinada peça de artesanato, até comentários sobre a última novela da tarde. O assunto abordado nessas conversas, de certa forma, é irrelevante, o que importa afinal é não deixar que o *parente* sinta-se sozinho, desamparado. E por esses motivos *ter vontade de fazer algo* depende, antes de tudo, da disposição de alguém que acompanhe.

⁸¹ Ewart (2008) apresentou algo similar ao tratar das famílias Panará e de sua disponibilidade em fazer algo junto aos parentes. Onde estar disponível é estar visível a todos, no pátio, não sendo valorizadas atividades que se dão no interior das casas. Atividades visíveis para todos são, segundo a autora, consideradas “muito belas” pelos Panará.

⁸² Segundo Clastres (1990), “belas palavras” referem-se às palavras que os índios guarani utilizam para se dirigir às suas divindades. Sobre a “palavra de Deus”, nas aldeias localizadas no interior do estado de São Paulo é comum a presença de igrejas da Congregação Cristã no Brasil (CCB). E seus frequentadores (indígenas e não indígenas), costumam trazer ou levar a *palavra* àqueles que necessitam. A *palavra* é inspirada por Deus, que lhes *revela* seus ensinamentos para que *passem adiante* entre seus *irmãos de fé*. Temas que retomo mais adiante neste capítulo.

É muito difícil encontrar quem, em Ywy Pyhaú, faça artesanato ou qualquer outra atividade cotidiana, sozinho. Também é muito improvável encontrar quem realize tais atividades dentro de casa; o mais comum é que as façam no pátio, de preferência acompanhado por alguém. Trabalhar em conjunto, da mesma forma que destaca Ewart (2008, p.514) entre alguns Panará, é estar “socialmente à disposição de outro” e isso não é só uma característica feminina, se estende também aos homens, que costumam ter companhia de seus filhos ou irmãos quando vão buscar madeira, fazer reparos nas casas, entre outras coisas. E é justamente nesse ato de *acompanhar o parente*, que se dá também o aprendizado das crianças, que faz com que, junto de outros cuidados, se tornem *Tupi Guarani verdadeiros*, como veremos adiante.

2.4.1 Partilhando o cotidiano: criando proximidades e distanciamentos

São corriqueiras as rodas de artesanato em que os moradores da aldeia Ywy Pyhaú se reúnem para trançar fibra de bananeira, fazer pulseiras, arcos de cabelo e brincos. É também durante as rodas em que o confeccionam, onde as pessoas, sobretudo as mulheres mais se reúnem para conversar sobre as questões da aldeia, bem como, a respeito de algumas questões *mais pessoais*, àquelas passíveis de serem compartilhadas nesses contextos. É nesses momentos que costumam atualizar umas as outras do que viram na televisão, do que souberam na cidade ou na casa de algum *parente* que visitaram recentemente. Também não se pode deixar de notar a importância atribuída ao artesanato como forma de marcar diferenças entre aqueles que o fazem e também entre seus modos de saber-fazer, e a maneira como devem circular entre essas pessoas. E por esses motivos, peço licença, aqui, para discutir a respeito das peças de artesanato, entre outros objetos e seus usos, bem como das pinturas que fazem, seja nos tecidos que utilizam, seja em seus próprios corpos.

O artesanato já foi considerado sua maior fonte de renda, e apesar das famílias tupi guarani o fazerem *sempre que têm vontade*, atualmente quase todos exercem cargos remunerados como: professor, agente de saúde e serviços gerais pela SESAI, sendo estes, a principal fonte de renda dos moradores da aldeia. Dizem que hoje costumam trabalhar com artesanato mais para *ficarem juntos, conversando*, pois só conseguem vendê-lo em grande quantidade durante o mês de abril, em que se comemora o dia do índio, e nas feiras do evento Revelando São Paulo. Deve-se ainda considerar que os materiais para a confecção do artesanato, a depender da época do ano, também são escassos. Em épocas de poucas chuvas,

com a baixa dos rios, as plantas ficam mais secas, o que dificulta a colheita de sementes utilizadas em sua confecção. Além disso, há uma grande quantidade de pastos no entorno da aldeia, assim como plantações de pinus e eucalipto, o que também contribui com a pouca variedade e quantidade de sementes. Como apontado no primeiro Relatório de Identificação e Delimitação desse território (RODRIGUES 2010), os pinus e eucaliptos são responsáveis por absorver uma grande quantia de água dos córregos da região, além de substituírem a mata nativa. Já os pastos são os grandes causadores dos processos de erosão e assoreamento dos pequenos cursos d'água. Apesar das dificuldades em conseguir materiais para a confecção do artesanato, e se dedicarem mais à sua fabricação em épocas em que será possível vendê-los em maior quantidade, sempre que mostram suas peças, falam com orgulho de *sua sabedoria no artesanato*. Em um dos relatos de D. Juraci, ela explica que fazer artesanato *é uma forma de viver de novo a cultura dos antigos, não só de ganhar dinheiro* e, por isso, as atividades relacionadas à sua fabricação são muito valorizadas entre essas famílias.

As peças confeccionadas servem tanto para a venda como para uso cotidiano e ritual, as quais não são vendidas ou dadas a ninguém, como ocorre, por exemplo, com os *mbaraká* (chocalhos) utilizados na reza, e que pertencem e são de uso exclusivo de seus donos. Já aquelas que serão comercializadas são pensadas a partir do gosto de seus principais compradores, os não indígenas, os quais costumam se interessar pelos objetos “mais exóticos” e mais coloridos.

Além das sementes e fibra de bananeira, costumam usar penas e ossos de animais, bem como materiais comprados em lojas de artesanato, sobretudo as localizadas na Rua 25 de março na cidade de São Paulo, ainda que suas viagens à capital não sejam constantes. Alguns materiais mais fáceis de serem encontrados como: linhas, arames, anilina e cola, são comprados em Itaporanga. É comum ainda, que troquem entre si os materiais para a confecção de artesanato, trocas essas que não ocorrem de maneira aleatória.

Depois de matar um pato ou uma galinha sua proprietária tem por hábito separar as penas que são de seu interesse, normalmente as maiores, que se localizam nas assas e na parte traseira da ave, as quais ela não costuma ceder a ninguém. Posteriormente, separa aquelas que são mais parecidas, de tamanhos iguais, *boas para fazer brincos*, e leva em uma sacola na casa das mulheres com quem tem uma relação mais próxima, deixando-as escolher aquelas que desejam, trocando, em alguns momentos, por penas já coloridas ou algum outro material que esteja necessitando. Já as penas consideradas mais feias, aquelas com aspecto de penugem de aves ainda jovens, são colocadas à disposição no pátio, durante os momentos em que estão reunidas para confeccionarem o artesanato; são estas penas, inclusive, que as crianças pegam

para fazer suas peças. Não pude deixar de notar que as conversas seguem por esse mesmo caminho, ao interior das casas são reservadas as conversas consideradas mais sérias e de cunho pessoal, as quais só são divididas com pessoas muito próximas, *gente de casa*. Já aquelas mais informais, sobre novelas, festas, ou piadas, são divididas no pátio, entre todos que ali se encontram. Ou seja, as mesmas pessoas com quem se divide os melhores materiais, são aquelas com quem se divide *a intimidade*, e aqui se referem a seus problemas conjugais, anseios e planos individuais que ainda não desejam compartilhar com todos. Entretanto, vale ressaltar que dizer que determinadas pessoas são próximas ou não, depende do contexto e do momento que vivenciam, pois, como veremos mais adiante, pessoas hoje consideradas próximas, podem tornar-se distantes a partir de algum desentendimento, e vice-versa ⁸³. O que demonstra que as relações entre *aqueles que vivem juntos* estão em constante movimento.

O que se produz em matéria de artesanato é utilizado como forma de marcar diferenças entre as famílias tupi guarani e outros povos indígenas com os quais se relacionam, como os Mbya, Kaingang ou Pataxó. Os objetos podem até serem os mesmos, porém a maneira de confeccioná-los e os materiais utilizados são diversos. Por exemplo, costumam se diferenciar dos Mbya pelo não uso de miçangas, afirmando que *miçanga é coisa de Mbya, Tupi gosta mais de semente cru*; do artesanato Pataxó, os quais confeccionam colheres de pau e apitos diversos utilizando modos de fazer distintos, que as famílias tupi guarani dizem não dominar; e também da cestaria Kaingang. Certa vez, encontrei na rodoviária da cidade um grupo de indígenas Kaingang que, oriundo do Paraná, se dirigia para a região de Tupã (SP). Esses portavam muitos cestos, de tamanhos variados, e que chamava a atenção de quem passava por ali. Conversei com eles sobre a viagem que fariam e, a pedido deles, tirei fotos dos cestos para levar para aldeia, *para fazer propaganda!* Chegando à aldeia mostrei a D. Juraci, que antes mesmo que eu contasse sobre os cestos, foi logo dizendo: *Ah esses cestos são Kaingang, os trançados são como correntes, eles apreenderam fazer cesto com o Guarani, você sabe né? Mas deixam as marcas deles*. Explicou então, que Guarani faz cestaria trançando em formato de peixe, da paisagem, das peles de cobras que conhecem, de tudo que veem na mata, e que só de olhar é possível enxergar as diferenças. ⁸⁴

⁸³ Da mesma maneira que nos apresenta Figueiredo (2010) em sua tese, são os elementos que escapam da vida íntima, o principal combustível para as fofocas. E normalmente, são elas que antecedem os conflitos entre as famílias tupi guarani com as quais trabalhei.

⁸⁴ Esses comentários me remetem ao trabalho de Velthem (2007), em que autora nos apresenta a arte e os objetos Wayana, e a maneira como incorporam do exterior seus padrões. Dessa forma, a estética decorativa, é resultado da observação de outra estética que foi vista nos primórdios pelos ancestrais, por exemplo, na pele da anaconda. Entre os Tupi Guarani, além de incorporarem a estética observada no corpo dos animais ou na paisagem, incorporam também, como veremos mais adiante, objetos e pinturas corporais de outros povos com os

Para além das diferenças que essas famílias estabelecem entre elas e outros povos, há ainda diferenças notáveis entre *os parentes* que residem nas distintas aldeias da região, e são essas as relações que mais motivam embates e geram tensões a respeito da originalidade e domínio do que fora produzido ou apresentado. Cada uma das aldeias confeccionam à sua maneira as roupas que usarão nas apresentações, o tipo de pintura facial e os arranjos de cabeça, porém notei que entre as três aldeias (Ywy Pyhaú, Karugwá e Tekoa Porã) é comum o uso das cores, preto e vermelho. As roupas usadas nas apresentações na aldeia Karugwá, por exemplo, são confeccionadas com taboa ainda verde retirada da beira dos rios. Ela é desfiada e trançada, depois deixada no sol para secar. Tanto os homens quanto as mulheres usam saias de taboa; mas convém destacar, que no caso das mulheres, além de mais curtas, elas vêm acompanhadas de tops também feitos com o mesmo material e adornados com sementes. Enquanto que os moradores de Ywy Pyhaú confeccionam suas roupas a partir de tecidos de algodão cru alvejado que são pintados em preto e vermelho, com os motivos que se referem à aldeia. As mulheres usam saias e tops de algodão, os homens utilizam shorts vermelho ou preto, e os meninos utilizam o *tambeó*, que consiste em dois pedaços retangulares de tecido, um colocado na parte anterior e outro na parte posterior do corpo, na altura da cintura, os quais são amarrados nas laterais por um cordão. Com relação às famílias de Tekoa Porã, é comum entre as mulheres o uso de camisetas, onde constam o nome e a *marca da aldeia*, e uma saia longa de taboa, enquanto os homens utilizam saias de taboa ou shorts, sem camisa.

Já as pinturas nas três aldeias costumam seguir o mesmo padrão, como explicou Marcílio e sua esposa Raquel, isso ocorre *porque todo mundo ali é Tupi*. Os homens pintam três riscos pretos nas laterais da face, em posição horizontal, e tal pintura pode ser usada em qualquer ocasião; quando utilizam três riscos pretos com vermelho, que também é uma pintura masculina, estão se referindo ao luto; e o uso de três riscos, um preto, outro branco e um vermelho, consistem na *pintura guerreira* dos homens. Entre as mulheres, quando solteiras, utilizam dois traçados em forma de setas em cada lado da face, um vermelho e um preto. Quando casadas utilizam um círculo sem preenchimento de cada lado, normalmente em preto. E segundo explicam, o que diferencia a pintura tupi guarani, daquela utilizada entre alguns Guarani-Mbya é a largura do riscado, visto que os traços tupi guarani costumam ser mais grossos, pois, normalmente, utilizam seus próprios dedos como pincéis.

quais se relacionam ou dos quais têm notícias. Não se tratando pura e simplesmente de uma imitação, mas de uma característica já apontada entre os povos Tupi-Guarani, que se relaciona à sua abertura para o outro, para a alteridade, como formulado por Viveiros de Castro (2002).

Todavia, é fundamental dizer que durante as festividades e apresentações, as roupas ou os desenhos não são restritos aos que foram apresentados aqui, eles estão abertos a invenções e incorporações de outros povos indígenas, o importante é que *façam bonito* nesses dias. E é justamente desse anseio de *fazer bonito* que surgem os comentários a respeito de algum *parente* que depois de ver determinada pintura ou trançado de roupa em uma das festas, na próxima passa a usá-lo, *fingindo que inventou, mas na verdade copiou*. Comentários que apesar de desagradar tanto seu receptor quanto o *dono da ideia*, estimulam, em contrapartida, as pessoas a fazerem sempre algo diferente a cada apresentação, de uma festa para outra.

No entanto, o artesanato, as roupas e pinturas, não servem apenas para marcar diferenças entre as famílias tupi guarani e seus *parentes* das aldeias vizinhas ou entre elas e outros povos, mas também entre moradores de uma mesma aldeia, principalmente, entre as mulheres. Apesar de muitos brincos, tiaras e colares serem semelhantes, costumam explicar que há diferenças nas formas de fazer o artesanato, como se pode notar em suas falas: *Uma trança a fibra para o lado esquerdo, a outra para o lado direito; Ela segura a fibra com o dedo do pé para trançar eu faço com a mão; Dá para saber que é dela porque fica mais grossa e a ponta da trança bem fina, a minha não afina; Esse brinco não foi ela quem fez, ela não gosta de roxo, ela não usa pena assim*. Além de falas que costumam marcar as diferenças das peças confeccionadas e o reconhecimento entre as mulheres de quem é a artesã responsável, também costumam marcar quem são as *donas da ideia*. Quando, por exemplo, alguém faz um brinco diferente ou uma nova presilha de cabelo, a próxima a confeccionar algo do tipo deve dizer com quem apreendeu e onde viu determinada peça, pois não apontar quem é a *dona da ideia* pode gerar pequenos conflitos. Muitas vezes as mulheres dizem que apreenderam determinado artesanato *só de olhar* e por fazerem do *jeito delas* não costumam atribuir o invento a ninguém, além delas próprias. Por esse motivo, a depender da visita, costumam não mostrar seus artesanatos, pois sabem que correm o risco, em suas palavras, *de terem suas ideias copiadas*.

Não pude deixar de notar que tais modos de saber-fazer também acabam seguindo os mesmos caminhos dos materiais que trocam para a confecção do artesanato e das conversas entre as mulheres. Por precaução ensinam apenas aquelas, que por serem próximas, não deixarão de atribuir a *invenção* à sua *dona*, já para aquelas com quem não se têm uma relação de muita proximidade, evitam *mostrar demais*, pois temem serem *imitadas*. Imitar, veremos, é

um comportamento atribuído às crianças e valorizado entre elas, que enquanto as observam e *imitam*, vão aprendendo os *modos de ser Tupi Guarani de verdade* ⁸⁵.

Foto 6: Tambeó dos meninos – Crianças da aldeia Ywy Pyhaú (2014)

⁸⁵ Não se trata aqui de imitação no sentido de buscar-se uma cópia idêntica, mas como nos apresentou Pierri (2013a: 46) ao tratar das atividades Mbya, “toda imitação é uma transformação”. Ou como aponta Testa (2012) “imitar, repetir ou copiar, não é um processo de reprodução idêntica; há sempre a produção da diferença” (TESTA 2012: 171).

Foto 7: Alguns componentes do Grupo Cultural da Aldeia Ywy Pyhaú (Foto: Adilson de Lima, 2016)

Foto 8: Preparativos para a *feira do índio* – Uma das formas de confeccionar as roupas utilizadas pelas mulheres do Grupo Cultural da aldeia Karugwá (2014)

Foto 9: Grupo Cultural da Aldeia Tekoa Porã – *Festa do índio*, aldeia Karugwá (2014)

2.4.2 Os modos de ser Tupi Guarani: a gente apreende vivendo junto!

Imitar é algo bem vindo apenas quando parte das crianças, que quando não estão na escola, brincam próximas aos pátios das casas onde os adultos realizam suas atividades e, em alguns momentos, são pegas *imitando* as tarefas que seus *parentes* mais velhos [irmãos (as), tios (as), avós e os pais] estão executando. Os meninos costumam acompanhar seus pais e tios nas andanças pela mata, para que apreendam como devem se portar nesses locais; e também os acompanham durante a pesca, a fim de observarem a *maneira correta* de executar tal atividade. Já as meninas, além das tarefas domésticas, apreendem a trançar fibra de bananeira para a confecção de brincos e pulseiras, e também ajudam a cuidar das *crianças de colo*, dando-lhes banho, comida e trocando suas fraudas. Importante observar que quando as crianças ainda são muito pequenas a divisão das atividades por gênero não é tão evidente, misturam-se todos esses aprendizados, os quais se tornam marcados apenas quando os

pequenos se transformam em jovens, sendo esses modos de saber-fazer também uma forma de fabricar seus *corpos*.

As famílias tupi guarani explicam que tais atividades não são apresentadas para os mais novos como obrigações, é preciso antes de tudo *ter vontade, jeito*, pois se não tiverem por mais que se ensine, não vão apreender. Como já apontou Pissolato (2007: 318) para alguns Guarani-Mbya, “cada um tem sua sabedoria”, a qual *se aprende na vida*, por meio de experiências pessoais, e também *ficando juntos*. É *vivendo juntos* que as crianças apreendem, o que meus interlocutores denominam de *os modos de ser Tupi Guarani*, a forma como devem se portar diante de outras pessoas, as maneiras à mesa, a hora certa de falar e calar, dentre outras coisas, que desenvolvem ao observar e ao ouvir os mais velhos. Porém, hoje os velhos se queixam de que os jovens não estão mais dispostos a ouvi-los.

Adilson tinha o hábito de sempre narrar histórias de seu tempo de infância e das coisas que apreendeu com seu avô Kandui. O intuito, segundo ele, era me mostrar como os velhos são importantes para a *cultura do índio* e a necessidade de saber ouvi-los para apreender a *ser Tupi Guarani*. Quando era criança, ele e seus irmãos tinham por hábito acompanhá-lo pelas *andanças* na mata, e seu avô lhes dizia que só assim, andando pelos lugares, que é possível apreender alguma coisa. Ele conta que caminhava com seus irmãos falando alto e fazendo algazaras e seu avô pacientemente parava e lhes perguntava: *Vocês ouviram o que eu ouvi?* Nesses momentos, e diante de suas respostas negativas, seu avô aproveitava para ensiná-los: *se não ficarem quietos não vão ouvir o que os pássaros estão querendo avisar, não vão saber se há perigos no mato!* ⁸⁶.

Dias depois, a fim de exemplificar o que seu pai havia me contado a respeito das *andanças* com seu avô, Stéfany narrou uma história que aprendeu com seu tio e professor, e que envolvia uma onça, um tamanduá e um inhambu. A onça estava há dias caçando um tamanduá, que mesmo a distância, percebia sua presença e conseguia fugir sempre. O que fez com que ela ficasse intrigada, afinal como ele conseguia enxergar tão longe tendo os olhos tão pequenos? Gritando, ela perguntou a ele. O tamanduá, com medo de ser devorado, disse a onça que ela deveria procurar um caminho cheio de espinhos e esfregá-los em seus olhos, pois

⁸⁶ Tais formulações tupi guarani, relacionadas a seus modos de saber e a forma como se constituem nas práticas da vida cotidiana, através da observação, relação e manejo do ambiente, dialogam, em certa medida, com as noção de “engajamento” e “educação da atenção” de Tim Ingold (2010). Como nos apresenta o autor, a percepção é fundamental para o processo de aprendizado, o qual envolve as experiências vividas. O que pode ser elucidado a partir do trecho de Ingold que cito: “O lenhador experiente [...] olha em torno de si em busca de orientação sobre onde e como cortar: ele consulta o mundo, não uma figura em sua cabeça. O mundo, afinal de contas, é mesmo seu melhor modelo [...] O aprendizado, a educação da atenção, equivale assim a este processo de afinação do sistema perceptivo” (INGOLD 2010: 21).

assim, eles ficariam pequenos e tão potentes quanto os dele. A onça imediatamente seguiu os seus conselhos e, em razão disso, ficou cega. Com raiva, ela pensou em voltar e matar o tamanduá, mas seria difícil, pois não podia enxergar. Foi perdida na floresta que a onça conheceu o inhambu, o qual, vendo sua situação, fez um acordo com ela: ele daria seus olhos a ela, porém ela nunca poderia caçá-lo. Ele cantaria para avisá-la que é ele quem está fazendo barulho na mata, evitando assim, ser devorado pela onça. E é por esse motivo que *toda vez que inhambu canta é sinal que tem onça! E por isso é importante apreender ouvir o mato!*

Tanto Adilson quanto seus irmãos, dizem ter apreendido tudo o que sabem com seu avô, seja andar pelo mato, fazendo silêncio e pisando leve, seja a confecção de utensílios de uso diário ou comercial. Quando eram adolescentes em Guapirama (PR), contam que passavam por muitas dificuldades, foi então que seu avô lhes *aconselhou*. Ele lhes disse que se apreendessem a fazer o artesanato poderiam ter alguma renda e contribuir com o sustento da casa. Primeiro, seu avô os levou até a mata e lhes mostrou os materiais que poderiam utilizar, depois lhes ensinou a maneira como deveriam fazer os arcos, as flechas e as zarabatanas. E segundo comentam, os conselhos de seu avô eram sempre certos, pois logo no primeiro mês vendendo seus artesanatos, já estavam ganhando dinheiro. Importante destacar, da mesma maneira como apresenta Testa (2014) para alguns Guarani, que “[...] estes conselhos não se atém a conteúdos dos conhecimentos, mas indicam para os mais jovens modos de percorrerem os caminhos de conhecimento” (TESTA 2014: 146).

Dizem que é por tudo que apreenderam com seus avôs, que fazem questão de sempre enfatizar a seus filhos a necessidade de ouvir os mais velhos, mesmo quando os jovens e crianças se encontram resistentes a tais conselhos, nunca deixam de *aconselhar*.⁸⁷ Explicam que os mais velhos têm mais *experiência*, tem mais *sabedoria*, e ouvi-los é também é uma forma de *ter sabedoria*. Comentam que os velhos já escutaram muitas coisas ao longo de suas vidas, puderam frequentar a casa de rezas, ouvir os rezadores, e apreenderam a escutar o que *Nhanderu* lhes ensina e, por isso, são mestres em fazer *passar adiante*. E *saber ouvir* é de

⁸⁷ São comuns nas conversas entre os Tupi Guarani as referências à sabedoria dos mais velhos e seu poder de *aconselhar* os mais novos. Algumas etnografias (PISSOLATO 2007, 2008; TESTA 2014, RAMO Y AFFONSO 2014, dentre outras) apontam o termo *-mongeta*, como *aconselhar*. Pissolato (2008: 44), por exemplo, nos apresenta o *aconselhamento* como a fala dirigida dos mais velhos aos mais novos e que deve ser acolhedora, “[...] pautada na delicadeza de quem fala e no reconhecimento da autonomia de quem escuta”. E dessa forma, compreende-se que os *aconselhamentos* costumam percorrer alguns caminhos pré-definidos, ou seja, partem habitualmente dos mais velhos e se dirigem, sobretudo, aos jovens (crianças e adolescente), ainda que os adultos também sejam *aconselhados*. O que varia ao longo desses caminhos são as pessoas envolvidas, visto que é a proximidade entre as pessoas que vai determinar quem emite a fala *aconselhadora* e os sujeitos que a recebe.

extrema importância para aqueles que desejam *apreender sobre a vida*, para viver segundo os *modos de ser Tupi Guarani*.⁸⁸

Outro ponto que se deve destacar e que diz respeito aos *modos de ser Tupi Guarani* se refere à alimentação, ao que se come, como e com quem. Atualmente essas famílias consomem apenas *comida da cidade*, que é constituída basicamente por produtos industrializados, aqueles que compõem as cestas básicas que chegam por doações ou, então, que têm por hábito comprar nos mercadinhos do município. A produção do que denominam *comida dos antigos*, de acordo com meus interlocutores, tem sido prejudicada pelos espaços reduzidos em que se encontram as aldeias no estado de São Paulo. Em meio a esse contexto não há a possibilidade de abertura de grandes roças para que cultivem o milho e a mandioca, os quais aparecem em suas narrativas como os principais alimentos consumidos pelos *antigos*, e que seriam os responsáveis por não os deixar adoecer. Os *parentes antigos* comiam apenas aquilo que *brotava da terra*, da forma como *Nhanderu* os ensinou, a fim de juntamente com a prática dos cantos e as danças, *tornarem-se leves*. Sua leveza, como dito no capítulo anterior, é o que possibilitava que chegassem à *Ywy Marãe'y (Terra sem Males) de maneira completa, de corpo e alma*. Tal dieta também os aproximava das divindades, daquilo que se alimentavam e, conseqüentemente, de seus *corpos* que não adoeciam. Próximo a essa aldeia, como já fora apresentado anteriormente, não há grandes espaços reservados à mata nativa, o que inviabiliza a caça e o consumo de carne resultante de tal atividade. E, segundo contam, são por esses motivos que hoje seus *corpos* estão mais *pesados* do que de seus *antepassados*, fato que impossibilita que se aproximem das divindades, ao mesmo tempo em que estão mais frágeis e abertos a contaminação por doenças.⁸⁹

⁸⁸ Essas explicações a respeito dos mais velhos me remetem ao trabalho de Overing (1999: 96) entre os Piaroa, para os quais “[...] cada pessoa recebe gradualmente, ao longo do tempo, aspectos adicionais de sua ‘individualidade’ que irão compor sua ‘vida de pensamento’”. E é por isso, que os mais velhos são considerados *mais fortes* que os jovens, pois puderam apreender muitos saberes ao longo de suas vidas. Entretanto, não se pode ignorar que entre os Tupi Guarani, ao falar da sabedoria dos mais velhos, falam mais em termos de pessoas que sabem *passar adiante* o conhecimento, do que em alguém que o acumula, que o retém para si. Há também de se atentar para o fato de que, se por um lado, quanto mais velhos, mais sabedorias possuem, por outro, apresentam uma menor habilidade no trato com o *mundo dos brancos*, que fica reservado aos jovens, sobretudo professores das aldeias, os quais *passariam adiante* esses saberes outros, oriundos do mundo *jurua*.

⁸⁹ O papel da alimentação na constituição da pessoa e também das relações entre *parentes*, já fora destacado em outras etnografias sobre os povos guarani (PISSOLATO 2007, MACEDO 2009, PIERRI, 2013a, dentre outras) e também sobre outros povos ameríndios (GOW 1997, OVERING, 1999, NUNES, 2012, etc.). Gow (1997), por exemplo, nos mostra que entre os Piro “[...] uma vez completamente desmamada, a criança é alimentada com ‘comida legítima’, a comida que todos os Piro comem (uma combinação de carne de caça e banana ou macaxeira). Esse alimento, fornecido pelos pais e, através deles, por todos os parentes adultos, preenche essa nova interioridade formada pelas entranhas da criança. Satisfazendo sua fome, o alimento dirige a atenção da criança para o exterior, para o campo social dos ‘alimentadores’, isto é, daqueles que ‘viram aflição’ na criança.” (GOW 1997: 53).

Explicam que atualmente se tornou difícil manter a dieta que lhes foi ensinada pelos *antigos*, entretanto, se esforçam para dar continuidade, ao menos em partes, ao que lhes foi ensinado e, por isso, quando o assunto é como e com quem se come a história muda de figura. Em todas as casas pelas quais passei nunca vi quem pegasse um prato de comida e não fosse imediatamente acompanhado por outra pessoa, mesmo por aqueles que já haviam se alimentado anteriormente. Para alguns, que partilham de outras etiquetas, poderia soar como uma atitude gulosa, no entanto, trata-se de uma forma de *acompanhar o parente*. A recusa de um prato de comida que lhe é oferecido quando se chega a uma das casas, ou a partilha de um copo de café, é vista como grosseria por quem lhe ofereceu algo. Tal atitude gera comentários entre as pessoas, que costumam acusar aquele que recusa alimentos de não gostar do tempero de quem o preparou e, em casos mais críticos, podem ainda, acusá-lo de não gostar da pessoa responsável por sua preparação.

O termo que utilizam para se referir ao ato de alimentar ou ser alimentado por alguém é *tratar*, e segundo suas formulações, alimentar é nutrir, é fazer corpo (*dar corpo*), tornar-se *mbaraeté* (fortes), algo que só tem sentido se for feito em conjunto, pois *tratar* implica sempre a existência de uma pessoa sob os cuidados de outra. E, por isso, costumam perguntar com frequência: *Tal pessoa já foi tratada? Já trataram dele?* Referindo-se nesses momentos, sobretudo às crianças, aos bichos que criam no pátio das casas e aos visitantes, demonstrando a existência de um ciclo de cuidados, que passa dos mais velhos aos mais novos; das mulheres, *donas das cozinhas*, para os homens e dos anfitriões aos visitantes. E, por isso, a alimentação é algo extremamente importante para que se tornem e se mantenham *Tupi Guarani verdadeiros*.⁹⁰

Como Nunes (2012) aponta para os Karajá de Buridina, “[...] a alimentação é, certamente, um dos meios privilegiados de produção de corpos-parentes. Não apenas pelo alimento incidir no corpo, mas também pelas relações e posições de parentesco implicadas no par ‘alimentar alguém – ser alimentado por alguém’” (NUNES 2012: 189). E assim, as mães e esposas *tratam* de seus filhos e maridos; as tias, dos filhos de seus irmãos ou irmãs que estejam em sua casa; as crianças mais velhas *tratam* das mais novas na escola, colocando merenda em seus pratos; cada um *trata* de seus bichos de criação e as avós *tratam* de todos na aldeia. Comentam que na casa da *Jari* (termo utilizado para se referir, em alguns momentos, à

⁹⁰ Devido à passividade atribuída ao sujeito que deve ser *tratado*, pode-se aqui fazer um paralelo com o termo – *poj* (Aweti). Que como nos apresenta Figueiredo (2010): “–*poj* é o termo que se usa para o ato de dar de comer a um bebê ou a um animal de estimação. A um adulto se ‘faz comer’, *mokat’u*, enquanto um bebê e um filhote de bicho são alimentados: –*poj* implica a passividade daquele que é nutrido, aí figurando como objeto de um sujeito que alimenta.” (FIGUEIREDO 2010: 159).

D. Juraci), a comida costuma até se multiplicar, sempre há mais um lugar para que alguém se sente e mais um prato possível de ser montado. Mesmo quando há uma quantidade pequena de alimentos eles são divididos, satisfazendo a todos.⁹¹

Apesar dessas atitudes – viverem juntos, estarem disponíveis, comerem juntos – serem desejadas e valorizadas entre os *parentes*, sendo fundamentais para que se tornem e se mantenham *Tupi Guarani verdadeiros*, é possível notar que nem sempre é o que ocorre entre essas famílias, pois as relações entre *parentes* também se apresentam enquanto um lugar de acusações e conflitos, conforme procuro mostrar a seguir.

2.5. Relações entre *parentes* enquanto lócus de conflito

No início tópico anterior comparei a vivência cotidiana tupi guarani ao que Overing (1999) nos aponta para o contexto Piaroa. No entanto, enquanto a autora nos apresenta o harmônico universo Piaroa, estruturado na convivialidade e comensalidade, onde o outro, aquilo que lhes é estranho e os desequilibra deve ser controlado e “domesticado”, com o intuito de criar uma “comunidade de similares”; entre os Tupi Guarani, ao contrário, a depender dos motivos, as diferenças e desavenças são levadas ao seu extremo, até que haja a fissão da comunidade ou a mudança de aldeia por parte de alguns dos envolvidos nessas contendas. E assim, da mesma forma como fora descrito por Santos-Granero (2000), compreende-se que os conflitos, em certa medida, são também responsáveis pelo movimento das sociedades ameríndias, e nem sempre são passíveis de resolução; na aldeia Ywy Pyhaú isso não é diferente.⁹²

Como veremos adiante, no caso das famílias tupi guarani, os conflitos acabam por ter um papel fundamental ao reforçar a importância de *viverem juntos*, sem, no entanto, deixá-los esquecer da necessidade de manter certa distância em seu convívio diário. A máxima identificação, ao contrário do que ocorre entre os Piaroa, é o que as famílias tupi guarani procuram sempre evitar, em um jogo constante de atualização das diferenças, seja através das peças de artesanato que confeccionam, mancando suas dessemelhanças nos modos de saber e

⁹¹ Mesmo que os alimentos e o ato de alimentar sejam relacionados às mulheres, mães, avós e tias, os homens também tem seu papel *ao tratar* da família. Consideram que os homens *tratam* de suas famílias, ao compartilhar o dinheiro de seu salário para compra de alimentos, roupas, dentre outras coisas. Quando se diz que um homem está *tratando* de alguém, refere-se quase que exclusivamente a bens materiais, sobretudo dinheiro, ainda que haja homens que alimentam seus filhos na ausência de suas mães.

⁹² Tal qual nos apresenta Figueiredo (2010) para o contexto Aweti: “[...] o pacifismo só se faz necessário se a guerra estiver no horizonte de possibilidades” (FIGUEIREDO 2010: 421).

fazer; seja afastando-se do convívio quando as pessoas passam a participar excessivamente de suas vidas. E é desses conflitos e dos movimentos por eles produzidos, que ora aproximam a pessoas, ora as distanciam, que trato agora.

Os mais velhos são aqueles que mais criticam aos modos como atualmente os *parentes* portam-se uns com os outros. São frequentes, sobretudo os dizeres relacionados ao desinteresse dos jovens em *saber sobre a cultura*, ou sobre as *histórias dos antigos*. Queixam-se que, atualmente, os jovens têm dado preferência aos celulares e ao que aprendem com a internet e a televisão, deixando de lado *sua cultura* e aquilo que seus avós tentam ensinar. Como certa vez disse-me D. Juraci: *Hoje em dia essa molecada tem vergonha de se pintar, de cantar forte nas apresentações. Eu nunca tive vergonha!* Em contrapartida, alguns jovens reclamam sobre a *falta de vontade* de alguns velhos de repetir determinadas histórias quando solicitado. Os jovens queixam-se ainda, pelo fato dos mais velhos não compreenderem que nos dias atuais as coisas estão diferentes, e que uma forma de garantir sua existência e a de *seu povo* é justamente apreender as tecnologias e leis dos não indígenas, a fim de serem capazes de dialogar com eles, e também lutar pelos seus direitos em iguais condições. Costumam dizer que assim como os não indígenas devem apreender a se portar na aldeia e a respeitar as regras do local, eles também devem agir da mesma maneira fora da aldeia, o que não significa, necessariamente, que não se importem com *seu povo* e que não valorizem sua cultura. São muitos os que almejam fazer um curso superior, alguns sonham em serem médicos, outros advogados, pedagogos, ou enfermeiros; o intuito é retornarem para a sua aldeia e ajudar seus moradores, no entanto, isso não exclui seu desejo de trabalhar fora das aldeias e, como dizem, *fazer carreira* como qualquer outro profissional. Segundo as explicações dos jovens, é possível habitar os dois mundos, pois apreender sobre as vivências dos *juruá* não os faz menos indígenas, pelo contrário, essa é também uma forma de se *fortalecerem*, e contribuir para o *fortalecimento cultural* de *seu povo*.⁹³ Necessário se atentar aqui para as diferenças apresentadas pelos jovens e pelos mais velhos no que toca as formas de apreender determinados saberes. Se para os mais velhos, aquilo que os jovens veem

⁹³ Essa discussão me remete ao trabalho de Nunes (2010b), que aborda a relação entre os jovens Karajá de Buridina e o mundo dos brancos (*tori*). De acordo com o autor, o conhecimento do mundo dos brancos “[...] só pode ser obtido por vias da experiência, viver *com* e *como* os *tori*. É, com efeito, por via dessa experimentação de uma vida *outra*, ou melhor, de uma perspectiva *outra*, que o conhecimento pode se dar”. O que, segundo Nunes, ainda “[...] não encerra a questão, pois, *para tornar-se tori, eles não deixaram de ser Karajá*.” (NUNES 2010b: 215). Assunto que retomo no próximo capítulo.

na televisão ou na internet, nada ensina a eles, pelo contrário, serve apenas para distanciá-los dos *parentes*, pelo fato de não se constituírem enquanto atividades que realizam de maneira conjunta; para os mais jovens, de maneira oposta, trata-se também de formas de *apreender junto*, nesse caso aos não indígenas, e que contribuem, igualmente, para que se *fortaleçam*. Dado que essas experiências do *mundo juruá* podem ser transformadas pelos jovens numa busca ativa por conhecimentos que implicam, por exemplo, em apreender em conjunto com os não indígenas na universidade. Ou seja, aquilo que do ponto de vista dos mais velhos, os jovens apenas aprendem, de maneira passiva, através da televisão e dos celulares; do ponto de vista dos jovens, eles estão efetivamente apreendendo. Lembrando as diferenças apontadas por Adriana Testa, e que foram destacadas ainda na introdução, entre aprender, enquanto forma de tomar conhecimento pela observação e advertência, e apreender enquanto, pegar, segurar, e mais do que isso, reter em seus corpos-espíritos, para que possam, posteriormente, ensinar também *aqueles que vivem juntos*.

Todavia, as queixas dos mais velhos com relação à desatenção dos mais jovens é só uma das reclamações, dentre outras, que se ouve em Ywy Pyhaú, todas relacionadas, de certa maneira, a forma como devem se portar com os *parentes*. Um bom modo de se relacionar com os *parentes*, explicam, é se preocupando com a alegria (-vy'a) daqueles que estão ao redor, e por isso, devem evitar fazer-lhes sentir raiva (*pochy*). Uma pessoa em estado de raiva *fala o que não deve, causa tumulto, às vezes separa até a aldeia*. Outro estado a ser evitado é o ciúme, pois esse costuma dar início a conflitos como os que ocorrem no interior das casas, em que uma mãe é acusada por um de seus filhos de dar demasiada atenção aos outros, ou quando uma das noras acusa a sogra de dar preferência à outra. Normalmente essas desavenças são iniciadas por comentários, muitas vezes incompletos, que circulam de uma casa a outra, sem que haja nenhum tipo de confirmação. Esses desentendimentos também podem ter início durante o sono, segundo as famílias tupi guarani, quando vivenciam em *sonhos* situações como as descritas acima, as pessoas, ao despertarem, já se encontram irritadas, dispostas a brigar. Apesar de comuns, comentam que essas discussões são rapidamente esquecidas, dando espaço a outras tantas, pois como lembra Figueiredo (2010) “[...] para viver junto é preciso, quanto a certas coisas, ter memória curta” (FIGUEIREDO 2010: 25). Entretanto, tenho a impressão de que esse “esquecimento” é fruto mais do interesse e dos esforços de algumas pessoas em não fazer circular determinada “fofoca”, motivado, muitas vezes, pelo receio do conflito que se delineia a partir dela, do que um “esquecer de fato”. Pois por mais que não se comente por um bom tempo sobre os motivos que levaram a determinada desavença, eles

podem emergir em outro momento, em meio a uma nova discussão.⁹⁴ Limitar a circulação dessas “fofocas” e “esfriar” conflitos, são formas de manter as pessoas disponíveis umas com as outras, condição para que os *parentes* possam viver juntos, algo fundamental no processo de circulação de saberes, assunto que retomo mais adiante ao tratar das *brincas*.

Além da raiva e dos ciúmes que geram afastamento dos *parentes* e que pode levar, no caso dos que residem juntos, à divisão de uma aldeia, também é preciso considerar como um motor dessas fissões, as discussões referentes à tomada de decisões, e que versam sobre a organização política e econômica das áreas que habitam, como por exemplo, as disputas que são estabelecidas na ocupação ou não de cargos remunerados e a escolha daquele que ocupará a posição de cacique. Sobre essas questões há também conflitos envolvendo os *parentes próximos* que residem nas aldeias vizinhas, os quais costumam questionar entre uma aldeia e outra os usos que fazem das caminhonetes da SESAI, o recebimento de algum benefício ou mesmo a distribuição de sementes pela FUNAI. Discutem ainda, sobre a criação de determinados cargos e contratações que estejam ocorrendo em uma aldeia em detrimento de outra, ou se há algum *projeto de cultura*, para o qual não foram convidados a participar. Se entre *aqueles que vivem juntos*, em uma mesma localidade, a maior parte desses embates termina sem que todos estejam satisfeitos, resultando, em muitos contextos, na mudança de aldeia por parte de um ou alguns dos envolvidos; no caso de aldeias vizinhas o que ocorre é uma redução nas visitas ou nos convites para participar de festejos e que, no geral, não perduram por muito tempo.

A respeito das disputas por lideranças, em uma de minhas estadias em campo, presenciei um conflito envolvendo o homem que no momento ocupava a liderança, e que culminou em seu afastamento da posição de cacique. Acusavam-no naquela ocasião de fazer mau uso dos recursos que chegavam até a aldeia, sobretudo de uma verba doada por uma pessoa física para a reconstrução da escola que havia desabado com um temporal. Tais acusações tomaram grandes proporções, pois a elas foram somando-se outras que chegavam através de fontes variadas, e diziam respeito aos usos do território e a recursos oriundos de projetos dos quais, segundo contam, ninguém havia tomado conhecimento. Esses fatos resultaram no fim de sua liderança, que foi assumida por um de seus irmãos; e também na sua

⁹⁴ Não há como não remeter novamente à tese de Figueiredo (2010), que nos apresenta a fofoca entre os Aweti como aquilo que escapa de uma conversa doméstica. Nas palavras da autora: “[...] uma *fofoca* nada mais é do que uma conversa doméstica que vazou. Ela só será qualificada como *fofoca* por aqueles que não compartilham o ponto de vista que veicula, enquanto outros dirão apenas tratar-se de uma história, *tomowkap*. O que caracteriza uma fofoca é sua dubiedade, o fato de ser um discurso inverificável ou falso, *mo'em* - termo que designa igualmente uma mentira deliberada e um engano.” (FIGUEIREDO 2010: 394).

mudança de aldeia, pois, segundo conta, não se sentia bem vivendo em meio a acusações e a maus dizeres de seus *parentes*. Alguns meses depois, e por conta própria, esse novo cacique também acabou deixando o posto, pois fora viver por um tempo na cidade com uma moça com quem havia se relacionado e, por isso, *não se considerava digno* de assumir tal posição. Nesse momento, e diante da falta de provas que comprovassem as acusações dirigidas ao antigo cacique, esse foi chamado a assumir novamente a liderança, porém nem todos participaram dessa nova nomeação. Ao contrário do que ocorreu nesse contexto, explicam que a escolha do cacique deve envolver todos na aldeia, porém, mesmo que sua nomeação ocorra de forma coletiva, usualmente alguém sai insatisfeito, o que faz com que logo depois de sua escolha, tenham início conflitos entre os que o apoiam e aqueles que o desaprovam.⁹⁵

Sobre as pessoas que ocupam a liderança, o que pude notar a partir do que informam meus interlocutores, é que a característica que define aquelas que ocuparão tal posição é seu domínio da fala. Porém, há diferenças entre a fala de uma liderança que assume a posição de cacique, por exemplo, e a fala daquele que é reconhecido enquanto um rezador(a), ou um velho(a). O cacique deve saber, além de se dirigir à sua comunidade, falar com os não indígenas e lidar com instituições do Estado, *conhecer o mundo dos brancos*. Já a figura do rezador(a), exerce suas funções mais no interior da aldeia. Seu reconhecimento, ao contrário do cacique, se dá pelo respeito à sua sabedoria e aos saberes enviados pelas divindades, e que são por ele *passados adiante*, através das práticas de *aconselhamento*. Parece-me ser justamente o fato daquele que ocupa a posição de cacique transitar, de maneira contínua, pelo *mundo dos brancos*, o motivador dos conflitos e acusações contra ele, visto que nem todos dominam os modos de se relacionar fora da aldeia e os diálogos que se estabelecem nesses contextos. Destaco, no entanto, que os rezadores também não estão isentos de acusações, visto que, conforme explicam, também transitam por mundo outros, aprendem *feitiços* e podem lançá-los nas pessoas.⁹⁶

⁹⁵ Como vimos aqui, as acusações são dotadas de potência, e tem implicações no cotidiano das pessoas independente da confirmação ou não daquilo de que se acusa alguém. Sobre acusações conferir Figueiredo (2010), onde a autora ao tratar das acusações de feitiçaria, as compara com a própria feitiçaria, sugerindo que a “[...] acusação pode ser vista como uma versão atenuada de feitiço” (FIGUEIREDO 2010: 390).

⁹⁶ Sobre as distinções entre os modos de falar dos caciques e dos mais velhos e rezadores, conferir, por exemplo, a tese de Macedo (2009) que traz algumas discussões a esse respeito entre os Guarani do Rio Silveira. Nas palavras da autora: “[...] o exercício dessa liderança, portanto, implica destreza retórica para os de dentro e os de fora, manejando códigos das redes de parentesco e xamanismo, e também da “cultura” e da “comunidade”. Desta feita, atualmente, a disjunção *tamõi-xondáro* se atualiza nas relações (sobretudo as institucionalizadas) com os brancos, que devem ser evitadas pelos *tamõi* e protagonizadas pelos caciques e lideranças que os assessoram, *xondáro* e de preferência oradores – de belas palavras, *nhande py* e *jurua py* (na língua guarani e na língua portuguesa). É certo que tais “belas palavras” não correspondem ao mesmo gênero narrativo dos *karai* e demandam diferentes retóricas” (MACEDO 2009: 120).

Outro fator que leva aos conflitos está relacionado à proximidade excessiva das casas, resultado do território pequeno que ocupam, fazendo com que, atualmente, estas sejam separadas apenas por pequenos quintais. Como as casas são, em sua maioria, construídas de tábuas de madeiras, havendo espaços entre uma e outra, é possível sentir o cheiro do que está sendo cozido, observar o que cada família traz em dias de compras na cidade, bem como, ouvir o que estão conversando ou assistindo na televisão. Em razão disso, algumas famílias optaram por construir suas casas em locais mais afastados, ainda que tenham dificuldades de locomoção devido à distância da estrada que corta a aldeia. Dessa forma, mantendo certa distância dos *parentes*, dizem evitar *olhares*, comentários a respeito de suas vidas pessoais, brigas e desentendimentos decorrentes delas, ainda que não evitem acusações acerca de um comportamento, por vezes, compreendido como antissocial. Explicam que é muito bom morar próximo aos *parentes*, mas não fosse a ausência de territórios demarcados não precisariam viver assim, *tão colados*.⁹⁷

São inúmeros os motivos que podem causar desentendimentos entre aqueles que *vivem juntos* e, ao contrário dos eventos que tomam grandes proporções envolvendo, por exemplo, disputas pela liderança, muitos deles estão relacionados às desavenças diárias que ocorrem nessa aldeia e que se referem, sobretudo, àqueles que *ridicam*⁹⁸. Não se deve *ridicar* materiais para a confecção de artesanato, comida ou dinheiro. São frequentes os comentários, normalmente “em segredo”, acerca das pessoas que *ridicam* as mais variadas coisas: desde café durante uma visita, até penas de um pato que foi morto. Além dos comentários que geram, tais demonstrações de avareza fazem com que, em determinados momentos, algumas pessoas se recusem a reconhecer a existência de relações de parentesco com o *ridicão*. *Acha que aquilo é meu parente, ele não abre a mão para nada!* Inclusive, os termos que usam para se referir aos *parentes* ou, então, seus nomes pessoais dão lugar a expressões como: *aquilo ali*, *aquele trem* ou *aquela coisa*. Em outros casos, mesmo apresentando as pessoas como

⁹⁷ Sobre a proximidade entre os *parentes* e dos conflitos resultantes dela, Santos-Granero (2000: 272) desenvolve o conceito de “Sociabilidade Controlada”, que trata de mecanismos elaborados por alguns Yanésia a fim de prevenir os conflitos. Dentre os mecanismos, nos apresenta a estratégia Yanésia de construir duas casas, uma localizada no centro da aldeia e outra distante, para onde vão com intuito de fugir do excesso de socialização ou de alguma tensão entre vizinhos. Entretanto, o autor afirma que apesar de conseguirem se livrar das demandas excessivas dos parentes, nem sempre tal estratégia é suficiente para se livrarem de todos os conflitos.

⁹⁸ *Ridicar* aparece nos dicionários de língua portuguesa como uma expressão regional que corresponde aos “ser avarento”, é um ato ou efeito de negar algo. Entre as famílias tupi guarani, além da avareza, o termo indica, também, a falta de disponibilidade das pessoas com os *parentes*, algo fundamental para a manutenção e fortalecimento das relações entre *aqueles que vivem juntos*. Importante notar que os pedidos de determinados objetos, dinheiro ou alimentos, não ocorre de maneira aleatória, sabe-se quem são as pessoas que mantêm estoques de tais coisas em suas casas. Pedir para alguém que não tenha o que oferecer aos *parentes*, ou acusá-los de *ridicão*, além de se configurar como falta de respeito àquele que pouco tem, pode gerar o movimento inverso, levando a comentários sobre como determinada pessoa “expôs ao ridículo” ou humilhou seu *parente*.

parentes, além de se referirem a elas a partir de suas relações de parentesco como: “ele é tal, casado com aquela pessoa”, ainda se referem àquilo que as definem como *ridiconas*, como por exemplo: “Ele é tal, casado com aquela pessoa, aquele que costuma *ridicar* fibra de bananeira!”. Explicam, que além da avareza que define o ato de *ridicar*, a pessoa que tem por habito atitudes como essa, o faz pelo desejo que possui de *acumular* e, veremos mais adiante, tanto a acumulação de bens e saberes, quanto de raiva, tristeza ou saudades são atitudes “anti-parentesco”, contrárias às relações de troca e de cuidados mútuos que *fortalecem aqueles que vivem juntos*. Como dizem repetindo um ditado popular: *quanto mais a gente dá, mais a gente tem!*⁹⁹

Entre as coisas que não devem ser negadas as mais graves são *a palavra ou a presença*. *Ridicar a presença* significa a não disponibilidade para alguma atividade coletiva, tal qual, o corte de taquara para a confecção do bastão de ritmo, o *takuapu*, utilizado em suas apresentações de canto e dança; ou então, a decoração e limpeza da escola em datas comemorativas. Além desse investimento físico em alguma atividade ou doação de algo, como por exemplo, alimentos; *oferecer a palavra* evitando que a pessoa fique *sozinha com seus pensamentos*, e assim se entristeça, também é algo extremamente valorizado. Aqueles que encontram uma pessoa solitária no pátio e não se põe a conversar com ela, lhe *ridicando a palavra*, normalmente é visto como alguém que não se importa com a alegria (-vy’ a) do outro e pode ser acusado de não gostar dos *parentes*.¹⁰⁰ Ademais, a *palavra* não é apenas uma forma de trazer alegria àqueles que *vivem juntos* ou de atualizar relações entre *parentes*, mas também é uma forma de fabricar pessoas. Ao *ridicar a palavra* afastando as pessoas do convívio da aldeia, a pessoa se torne incompleta, pois, segundo explicam, *sozinho a gente não é ninguém!* E aqui abro um parêntese para trazer algumas reflexões sobre *a palavra*, e os movimentos produzidos por ela, dado que quando *ridicada* pode causar conflitos, mas quando utilizada para *aconselhar* pode aproximar as pessoas.

⁹⁹ Sobre o problema de acumular, sobretudo, bens materiais, lembro-me das narrativas de Kopenawa acerca dos objetos que fabricam e principalmente daqueles que são fabricados pelos brancos em metal. Em suas palavras: “[...] As mercadorias não morrem. É por isso que não a juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede [...] Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldades. Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que pudemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza. Por isso eles nunca ficam muito tempo em nossas mãos!” (KOPENAWA & ALBERT 2015: 409-410).

¹⁰⁰ O esforço para se mantenham alegres são constantes, pois como apontou Montardo (2009: 224), “[...] o estado de alegria (-vy’ a) é condição para a realização de qualquer tarefa. Não se executa qualquer atividade sem satisfação”. Destaco, porém, que alegria aqui não corresponde a um estado de euforia, referindo-se mais a um sentir-se bem em determinado local, junto a outras pessoas. Ou como afirmam os Tupi Guarani trata-se de *viver bem junto aos parentes*. Lembrando que não se importar com a alegria dos *parentes*, de certa forma, é o mesmo que não se preocupar que adoecem, visto que a ausência de alegria é um dos motivos mais recorrentes que os leva a adoecer. Assunto que retomo no próximo capítulo.

2.5.1. A palavra entre famílias tupi guarani: o que ensinam as divindades não se *ridica* aos *parentes*

O termo *palavra*, utilizado no português pelas famílias tupi guarani, assume diversos sentidos, nos contextos mais variados e, por isso, para tornar mais compreensível as reflexões que seguem a respeito da *palavra* e seus usos, deve-se ter em mente que utilizam o termo para se referir, de maneira geral, a pelo menos quatro coisas distintas:

(1) A primeira, diz respeito à linguagem ou a capacidade de comunicação enviada por *Nhanderu*, e que denominam *nhe'eng*, quando no Tupi. Sem, no entanto, assumir a conotação de *alma* (*nhe'e*) que, como veremos adiante, aparece em algumas etnografias¹⁰¹.

(2) A segunda, refere-se às *palavras cotidianas*, às conversas banais entre *parentes* e, principalmente, as que assumem a forma de *aconselhamento*. E são essas as *palavras* que não devem ser *ridicadas*, visto que são formas de se fazer disponível e *passar adiante os bons saberes*. E segundo explicam, os *aconselhamentos* e os modos de *passá-lo adiante* são um desdobramento da linguagem (*nhe'eng*) enviada por *Nhanderu*, uma parcela dela.

(3) No terceiro caso, o termo *palavra* é usado em referência às *primeiras palavras*, que dizem respeito aos termos que utilizam para se referir aos *parentes* durante o processo de parentamento das crianças, procedimentos necessários para sua permanência nesta Terra. Os termos que utilizam no trato com os *parentes*, segundo suas formulações, são as *primeiras palavras* a tomar forma nas crianças, as *primeiras palavras* que elas começam a proferir e que, conforme explicam, demonstra que a capacidade de linguagem (*nhe'eng*), a qual fora enviada por *Nhanderu*, fixou-se na criança e encontra-se em processo de ativação¹⁰². E, por isso, *depois que fala pai e mãe desembesta a pedir um monte de coisas*. Dessa forma, as *primeiras palavras* se constituem também como um desdobramento de *nhe'eng*, e é assim que, desde cedo, aprendem os modos como os *parentes* devem ser tratados, a dinâmica dos

¹⁰¹ Dentre as etnografias cito os trabalhos de Clastres (1990), Pissolato (2007), Macedo (2009), Testa (2014), entre outras que retomo adiante.

¹⁰² Sobre a criação e circulação de saberes, objetos, substância, capacidades, e suas ativações, Testa (2012: 185) afirma que “[...] qualquer substância para ter eficácia tem que ser ‘ativada’”. Nas palavras da autora: “[...] É como se ela contivesse uma potência ou potencialidade, mas sua eficácia dependesse de um conjunto de fatores: a intenção de uso, quem prepara, os modos e contexto de preparo e uso, os cuidados para resguardar os efeitos após o uso. Por isso, essa noção corrente de transmissão é completamente inadequada, pois a substância transmitida não teria valor ou possibilidade de uso e circulação se o problema central fosse sua mera transferência, inalterada pelas configurações de contexto e manipulação” (TESTA 2012: 185). O que pode lançar luz a essa discussão e os desdobramentos que envolvem o *nhe'eng* enviado pelas divindades, os quais passam pela sua ativação, não se tratando de algo meramente transmitido pelas divindades, mas que precisa ser ativado nesta Terra e colocado em circulação. Nesse caso, as *primeiras palavras*, ou os termos que utilizam para se referir aos *parentes*, suponho, seriam o pontapé inicial dessa ativação.

aconselhamentos, o uso das “belas palavras” na comunicação com as divindades, e *com aqueles que vivem juntos*; tudo isso em um ciclo contínuo. Ressalto, porém, como apresento posteriormente, que os termos que utilizam para se referir os *parentes*, *as primeiras palavras*, não precedem as relações, mas são formas de fazer visíveis aquelas constituídas a partir do nascimento de uma criança.¹⁰³

(4) E no quarto e último caso, a *palavra* é compreendida, de acordo com meus interlocutores, enquanto substância que *dá corpo* as pessoas, seja as *palavras* (*nhe'eng*) que *Nhanderu* envia e que os coloca de pé, seja aquelas dirigidas pelos *parentes* e que molda seus *corpos*, como apresento no próximo capítulo. Assim, *palavra* enquanto substância é parte tanto do que lhes conta *Nhanderu* quanto do que lhes dizem os *parentes*. Dito isso, seguimos com as reflexões.

A *palavra*, aquela enviada pelas divindades, ocupa um lugar de destaque entre os Guarani, e referências a ela são constantes nas etnografias sobre esses povos, principalmente, através dos termos *nhe'e* e *ayvu*. Ambos utilizados para falar da alma, da vida ou da palavra em si. Como Montardo (2009) nos apresenta: “[...] *nhe'e* e *ayvu* são linguagem e vida, no sentido de que vida implica comunicação (verbal, corporal e musical)” (MONTARDO 2009: 141). Entre as famílias tupi guarani de Ywy Pyhaú, não verifiquei o uso de tais termos, ao questionar alguns interlocutores sobre o *nhe'e*, por exemplo, disseram-me que não conheciam essas traduções como: alma/espírito, alma-palavra; e que possivelmente essa expressão pertencia ao idioma Guarani-Mbya. O que conheciam, grosso modo, sobre o *nhe'e* estava mais relacionado com a linguagem, a fala (*nhe'eng*), algo que todo mundo têm, nasce com a pessoa, e que melhora e cresce quando praticada.¹⁰⁴ Apesar de não utilizarem tal termo, sendo frequente o uso de *palavra*, no português; os discursos sobre o lugar ocupado por ela são análogos, em certa medida, ao que tem sido discutido sobre o *nhe'e* (enquanto palavra/linguagem) entre outros povos Guarani, o que me permite, aqui, traçar alguns

¹⁰³ Quando dizem as *primeiras palavras*, normalmente *pai* e *mãe*, diz-se que as *palavras*, e aqui se referem ao *nhe'eng* já fizeram acento e estão em crescimento. E, veremos, a manifestação das *primeiras palavras* coincidem com os primeiros passos das crianças. De maneira similar ao que apresenta Gow (1997) ao afirmar que entre os Piro a linguagem básica das crianças consiste nos termos de parentesco, e seu uso demonstra que a criança é dotada de *nshinikanchi*, “[...] mente, inteligência, memória, respeito e amor”. Segundo o autor, “[...] o uso de termos de parentesco para se obter atenção e cuidado é o aspecto mais saliente e poderoso dessa capacidade”. (GOW 1997: 45) Assunto que retomo no próximo capítulo.

¹⁰⁴ Lembro aqui das narrativas de Kopenawa a respeito das palavras dos *xapiri*, as quais não “[...] param de se renovar e não podem ser esquecidas. Só fazem aumentar de *xamã* para *xamã*”. Em suas palavras: “[...] Elas vêm de uma era muito remota, mas nunca morrem. Ao contrário, crescem e vão se fixando uma atrás da outra dentro de nós, de modo que não temos necessidade de desenhá-la para lembrá-las. Seu papel é o nosso pensamento, que desde tempos muito antigos se tornou extenso como um grande livro que nunca acaba” (KOPENAWA & ALBERT 2015: 508).

paralelos. A *palavra* ou a linguagem, assim como *nhe'e*, também é oriunda de *Nhanderu* (divindades) e seu uso, seja no cotidiano ou nos diálogos que têm com as divindades nas casas de reza, é o que faz com que ela se desenvolva, e seu desenvolvimento, segundo explicam meus interlocutores, está intimamente relacionado com *fortalecimento da pessoa*.¹⁰⁵

Oriunda das divindades, a *palavra* é o que permite que estejam próximos a elas, ou como afirma Clastres (1990: 27), é o que faz com que os humanos se constituam como parte do divino, e é na relação que, “através da mediação da palavra”, mantém com os deuses que os homens se definem como tais. O autor nos apresenta além do *nhe'e* o termo *ayvu*, que na língua Guarani-Mbya designa expressamente a “linguagem humana”. Segundo Clastres (1990) a *palavra* (*ayvy*) é a essência do humano; “a sociedade dos eleitos” (referindo-se aos Guarani), o lugar de seus desdobramentos; e o canto sagrado, ele próprio, presença da *palavra* (*ayvu*). Dessa forma, compreende-se que a *palavra* é o que une os humanos e as divindades, e enquanto tal deve ser dominada pelos povos Guarani, os quais têm a tarefa de apreender a proferi-la de maneira correta, a fim de serem capazes de se dirigirem aos *Nhanderu* (divindades) e *receberem* os saberes e poderes que esses lhe enviam. Tal habilidade se desenvolve ao se *concentrarem* na escuta do que lhes contam essas divindades, seja na casa de rezas ou fora dela¹⁰⁶. Diz-se *nhe'e porã*, as “belas palavras”, das *palavras* que utilizam para se comunicar com *Nhanderu*. Porém, não são apenas as *palavras* proferidas na comunicação com as divindades as responsáveis pela constituição das pessoas tupi guarani, mas também as que são proferidas por *aqueles que vivem juntos*, as quais devem, igualmente, serem conduzidas pela mesma beleza que orienta suas relações com seus “parentes divinos”¹⁰⁷.

O *bonito, belo*, também está associado às falas dirigidas cotidianamente aos *parentes*, sobretudo através da *fala mansa*, capaz de *passar sabedoria, aconselhar* e trazer alegria (-

¹⁰⁵ Sobre a *alma*, um dos componentes da pessoa, além do termo em português, utilizam com menor frequência o termo *nhanderekuaá*, sobre o qual tratarei no próximo capítulo.

¹⁰⁶ A “concentração”, segundo Pissolato (2007: 319) é uma atitude apropriada durante a reza ou em outros momentos de obtenção de capacidades enviadas pelos deuses, como por exemplo, os sonhos. É necessário “concentração”- “estar pensando em *Nhanderu*”- pois a qualquer hora e lugar pode-se perceber algo que ele nos conta. Para as famílias tupi guarani com as quais trabalhei, da mesma forma que para os Mbya estudados pela autora, *concentrar-se* diz respeito a “*estar pensando em*”, e está em oposição à noção de *ficar com o pensamento distante*, que como vimos, leva ao afastamento dos *parentes*, podendo levar ao adoecimento da pessoa que se encontra nesse estado.

¹⁰⁷ A expressão *nhe'e porã* é frequente entre os Guarani-Mbya como nos apresenta as etnografias de Pissolato (2007, 2008), Macedo (2009), Pierri (2013a), Testa (2014), dentre outros. Já os Tupi Guarani costumam dizer nesses contextos *fala bonita* ou *emocionante*, utilizando-se da língua portuguesa. Para uma discussão mais aprofundada sobre as noções de “estética” ou “fazer bonito” entre os Guarani, conferir, por exemplo, o trabalho de Pissolato (2008), que discutiu o tema entre alguns Guarani-Mbya, e que apresenta reflexões semelhantes aquelas apresentadas por meus interlocutores Tupi Guarani.

vy'a) para aqueles que se encontram angustiados. Ela nunca deve ser excessiva, pois uma conversa mal iniciada pode, além de antipatias, gerar mal entendidos e, conseqüentemente, conflitos. É a fala moderada que faz com que os *parentes* permaneçam próximos uns dos outros, ao contrário das falas impregnadas de raiva (*pochy*) ou rancor, que levam ao afastamento *daqueles que vivem juntos*. Aquele que proferiu uma *fala feia* pode ser afastado por seu mau comportamento, já aquele que foi seu receptor pode entristecer-se, o que o leva a apartar-se das pessoas e, dessa maneira, adoecer.¹⁰⁸

Os comentários acerca da forma como determinadas pessoas falam umas com as outras são comuns em Ywy Pyhaú. Dizem que até mesmo uma *bronca* pode ser dada de forma moderada e, segundo explicam, essa maneira de apontar determinados erros às pessoas é mais eficaz do que quando se agride alguém com gritos ou dizendo *coisas feias*. Explicam que as pessoas aprendem melhor quando se fala de maneira firme, porém com respeito e sabedoria. Importante destacar, como nos apresenta Pissolato (2008: 44), que “[...] a transmissão de conhecimento tem lugar privilegiado na fala”, e o ato de transmiti-los, ele próprio, é figura central na compreensão das relações entre *parentes* tupi guarani. Como mencionei anteriormente, as pessoas estão envolvidas em um processo de criação mútua, através da circulação de saberes e “[...] não há meio mais apropriado à atualização de ‘bons saberes’ que o oral” (PISSOLATO 2008: 43). E são esses *bons saberes*, aquilo que as famílias tupi guarani denominam de *aconselhamentos*, que como aponta Testa (2014) se constituem enquanto a comunicação de “[...] modos específicos de agir e viver que consideram *porã* (bons, tanto em termos éticos, como estéticos)” e por isso os velhos utilizam para *passá-los adiante* as “*ayvu porã* (belas/boas palavras)” (TESTA 2014: 181).

Não ridicar ou *oferecer a palavra*, ser moderado, transmitir e fazer circular saberes entre *aqueles que vivem juntos*, sobretudo através dos *aconselhamentos*, é uma maneira de criarem e cuidarem uns dos outros, se *fortalecendo* na escuta do que lhes conta *Nhanderu* (divindades). Pois a *palavra*, em suas múltiplas dimensões, é aquilo que os coloca de pé e também, de certa maneira, os *dá corpo*. É ela que os torna *mbaraeté* (*fortes*), além de ser através dela que reconhecem e se colocam em relação com aqueles que são seus *parentes verdadeiros*, sejam eles divinos, habitantes de *Ywy Marangatu* (*Terra Sagrada*), ou dessa

¹⁰⁸ Nas etnografias sobre os povos guarani, sobretudo Guarani-Mbya, são frequentes os comentários sobre seus modos de se portar, falando baixo, de maneira contida, impregnados de timidez. Diferentemente de meus interlocutores tupi guarani, que falam com firmeza nos gestos, sendo poucos os tímidos. Fala moderada se refere aqui a uma fala respeitosa, onde se controla aquilo que se fala, e não implica necessariamente em timidez ou na voz em baixo volume.

Terra. E por essa razão, a *palavra* se apresenta enquanto algo tão importante para as relações entre *parentes* tupi guarani.

Simultaneamente aos cuidados diários e as relações que envolvem o ato de alimentar e ser alimentado, a *palavra*, e aqui me refiro às *primeiras palavras*, é também aquilo que possibilita que os *parentes* e as relações estabelecidas entre eles sejam reconhecidas. Como dito anteriormente, quando pequenas as crianças são alimentadas, *tratadas* por seus familiares, especialmente por suas mães, que usualmente reforçam seu lugar como provedora do bebê entre frases como: *olha, é o leite da mãe que você está sugando*; reforçando ainda, a relação mãe-filho que se criou a partir de seu nascimento¹⁰⁹. Antes do nascimento de uma criança, a ênfase e os comentários costumam se voltar ao recém-casal e ao início e desenrolar de sua vida conjugal. Comenta-se sobre a forma como a mulher vem exercendo seu papel de esposa e o homem o de esposo. Depois do nascimento da criança, os comentários se voltam a ela e a maneira como o casal, agora pai e mãe, cuidam do recém-nascido.¹¹⁰

Importante destacar, que tanto os homens quanto as mulheres devem manter certos cuidados durante a gestação, o pré e o pós-parto, a fim de produzirem não só o bebê, mas também fabricarem a si mesmos como pais e mães. Nos primeiros meses são eles que assumem certo protagonismo durante esse processo de parentamento das crianças, constituindo com ela e por ela outras relações. Ao apresentar o bebê aos demais o fazem através de frases como: *Olha filho, tá ouvindo essa voz? É seu tio!* E em todas as falas que ouvi durante esses contextos foi possível notar que eram sempre enfatizadas, através dos termos que indicam os vínculos entre os *parentes*, as relações recentemente estabelecidas com o nascimento de uma nova criança. E são esses termos, as *primeiras palavras*, que costumam utilizar nas relações com seus *parentes* e que com o tempo vão se desdobrar em outras tantas, colocando em prática o *nhe'eng* (capacidade de comunicação) enviado pelas divindades.¹¹¹

¹⁰⁹ Quando a criança necessita de uma ama de leite, uma *tia* ou outra *parente* próxima para amamentá-las, também não deixam de dizer às crianças a quem pertence o leite que estão ingerindo. Diz-se: *essa é sua ama de leite, sua mãe de leite*, entre outras coisas.

¹¹⁰ Sobre as referências ao casal que espera uma criança, antes do nascimento da criança se diz da mulher grávida que ela *será* mãe e do homem que este *será* pai, indicando que apesar de haver uma gestação ainda não adquiriram tais status: pai e mãe. Para uma reflexão a respeito da “fabricação de pais e mães” e outras novas relações que são criadas a partir do nascimento de uma criança ver, por exemplo, os trabalhos de Peter Gow (1989, 1997) e seus comentários acerca da placenta e do corte do cordão umbilical, bem como, das transformações no fluxo das relações entre cônjuges com o nascimento de uma criança. Sobre esse assunto entre as famílias tupi guarani, retomo no próximo capítulo.

¹¹¹ A esse respeito Peter Gow (1997), afirma que entre os Piro, “[...] O que faz uma pessoa *gimole* (“parente”) de outra é a mútua manifestação de *nshinikanchi*. Isso se realiza, antes de mais nada, pela mútua acessibilidade derivada da co-residência em uma aldeia. Mas isso também se traduz no uso de termos de parentesco e no discurso polido. Qualquer conversação entre os Piro envolve necessariamente o uso de termos de parentesco, pois estes implicam a existência de relações específicas entre os falantes. Quando dois desconhecidos se

São inúmeros os exemplos e as possibilidades de usos dos termos que mobilizam para se referir aos *parentes* com o intuito de assinalar relações, posições e os cuidados que devem tomar *aqueles que vivem juntos*. Mesmo quando seguidos pelos apelidos das pessoas e não por seus nomes pessoais, esses termos são sempre marcados. No entanto, vale lembrar que essas marcações são realizadas quase que exclusivamente pelas crianças e para as crianças. Quando adultos, os apelidos, sem a companhia de nenhum outro termo, são usados com mais frequência, e por si só demonstram a proximidade existente entre aqueles que os utilizam e os modos como se relacionam uns com os outros.¹¹²

Entretanto, como apontei anteriormente, situações de conflito podem fazer com que tanto os apelidos usados de maneira respeitosa, quanto os termos que utilizam para se referir aos *parentes* sejam obliterados em suas falas e as próprias relações transformadas nesses momentos. É possível que aqueles que até pouco tempo atrás se diziam *primo-irmão* (em referência ao fato de serem primos que foram *criados juntos*) e, assim, colocavam-se em uma relação de grande proximidade, após algum desentendimento passem a se classificarem mutuamente como *o filho do tio Y*, assinalando, dessa forma, seu distanciamento, apesar de ainda se relacionarem pela “chave do parentesco”. Há ainda, casos em que os termos utilizados no trato com os *parentes* desaparecem por completo, mesmo que as relações que os *fazem parentes* continuem ali, através dos outros tantos *parentes* com quem se relacionam. Nesses casos, as referências são feitas através dos nomes pessoais e, sobretudo por meio de apelidos ofensivos, o que demonstra, mesmo que momentaneamente, o distanciamento dessas pessoas, ou uma transformação nos modos de se relacionarem. E aqui, me parece haver outro aspecto do *ridicar a palavra*, e que envolve o não reconhecimento dos laços entre as pessoas. *Ridica-se* a elas *as primeiras palavras* (os termos que utilizam para se referir aos *parentes*) que indicam as relações que as entrelaçam, *ridicando* assim, a proximidade, a disponibilidade, dentre outras coisas características *daqueles que vivem juntos*.

E dessa maneira, pode-se compreender que a mesma *palavra* capaz de tornar patentes as relações, e aqui me refiro às *primeiras palavras*, também é hábil ao transformá-las. Ressalto, no entanto, que não basta apenas o uso dos “termos de parentesco” para se *fazer parente* ou, como no caso das crianças, para reconhecê-los; também é necessário sempre atualizar relações, entendendo, da mesma forma como nos apresenta Figueiredo (2010), que

encontram, ou estabelecem imediatamente os termos de tratamento apropriados, ou se ignoram por completo” (GOW 1997: 49). Conferir também Gow (1991).

¹¹² Com relação aos nomes na língua tupi, apenas os mais velhos foram batizados e os possuem. Não há casa de rezas na aldeia, o que inviabiliza o batismo das crianças e dos jovens tupi guarani.

as categorizações que chamamos, por comodidade, de parentesco, no limite podem se constituir apenas enquanto “[...] uma lista bastante precisa de posições relacionais possíveis” (FIGUEIREDO 2010: 316).

Sobre outro o aspecto importante da *palavra*, a saber: seu papel enquanto substância que constitui a pessoa tupi guarani, inclusive, contribuindo com a fabricação e a modelagem de seus *corpos*, retomo no próximo capítulo. Visto que o intuito, até aqui, era o de apresentar suas conformações enquanto aquilo que os coloca em comunicação com as divindades (*nhe’eng*) e, também, entre eles próprios (*aconselhamentos*), fazendo ainda, com que reconheçam através das *palavras*, enquanto termos que utilizam para se referir aos *parentes* (as *primeiras palavras*), as relações que constituem e são constituídas pelas famílias tupi guarani. Passo agora para as *brincas*, que segundo explicam meus interlocutores, também são uma forma de *aconselhar* e fazer com que todos permaneçam juntos, ainda que muitas dessas *brincas* sejam dirigidas às pessoas em momentos de conflitos e, sejam elas, motivo de tensão entre seus receptores.

2.5.2 Dar bronca para dar força: viver entre os parentes é o que nos fortalece

As famílias de Ywy Pyhaú sempre faziam questão de enfatizar que apesar das dificuldades não saberiam viver de outra forma que não fosse essa, junto de seus *parentes*, sobretudo daqueles que, como vimos, classificam como *próximos*; e jamais se *acostumariam* a viver na cidade, longe dos seus. No ano de 2014, um dos filhos de D. Juraci, junto de sua esposa, que na época estava grávida, foi residir na cidade de Ourinhos (SP), e este costumava ligar com frequência, pois *vivia com saudades*. A saudade ou, conforme explicam, o desejo de estar próximo a determinadas pessoas, é apontado constantemente como um dos principais motivos que leva alguém a adoecer. Quando sentem saudades de outras pessoas, estejam elas em outras aldeias ou então falecidas, acabam por se afastar daqueles que estão por perto, ficam *sozinhas com seu pensamento*, tornam-se tristes, e por isso adoecem. D. Juraci, por exemplo, durante o período que seu filho ficou fora da aldeia, emagreceu, vivia abatida pensando se ele e sua nora estavam se alimentando bem, se a casa em que moravam era segura, se seu filho não estaria trabalhando em excesso, e se eles não gostariam de voltar. E assim, ela estava *distante com seu pensamento*. Sempre que se falavam pelo telefone, fazia questão de deixar claro que estava pensando e esperando por eles, era só desejarem retornar a aldeia, que ela os acolheria em sua casa, até que pudessem construir a sua própria, e os

ajudaria na compra de alimentos e fraudas para o bebê que estava para nascer. Foi o que aconteceu, *quando a saudade apertou, ele voltou! Não é fácil viver longe das pessoas!*

Quando houve o processo de reintegração de posse do território no bairro Parte Norte, e a mudança para as proximidades da aldeia Karugwá, como apontei no capítulo um, nem todos vieram juntos. Construíram inicialmente a casa de D. Juraci e de seu filho Reginaldo, depois transferiram a escola e por último vieram Adilson e Marcílio com suas famílias. Inclusive, a transferência da escola e o modo como ela ocorreu foi responsável por desavenças entre D. Juraci e seus filhos. Alguns deles, apesar da mudança de local, ainda se deslocavam até o bairro Parte Norte com o intuito de dar aulas às crianças que ainda não haviam se mudado. Nesse contexto, era comum ouvir as falas de D. Juraci, em tom de *bronca*, para que seus filhos se empenhassem na transferência da escola, assim, todos poderiam *ficar juntos* e ela deixaria de se preocupar a cada ida de um de seus filhos até o local de onde foram retirados com reintegração de posse. Porém, nem sempre seu argumento seguia esse rumo, em alguns momentos, queixava-se argumentando sobre as falhas no aprendizado das crianças, pois com a dificuldade de locomoção de alguns dos professores que já haviam se instalado no Bairro dos Vitor, as que ainda moravam na Parte Norte, *estavam deixando de apreender*. Nas falas, muitas vezes duras, de D. Juraci, ela fazia questão de lembrá-los que as matérias da escola ou são praticadas continuamente, ou serão logo esquecidas pelas crianças; enfatizando ainda, que *o que se aprende na escola é diferente* daquilo que as crianças podem apreender em suas casas, *junto de seus parentes*. E por isso, o aprendizado nesse contexto estava duplamente prejudicado, as crianças tinham aulas irregulares na escola e viviam próximas apenas de alguns de seus *parentes*, ficando longe, principalmente, de sua avó.

Enquanto a mudança de local da aldeia não se concretizava, D. Juraci andava nervosa e preocupada por não estarem todos em uma única área, ela *andava doente*. Foi nesse momento que Adilson também adoeceu. Vivendo ainda na Parte Norte sentia-se sozinho a noite, pois por mais que tivesse um de seus irmãos, sua esposa e filhos por perto, o silêncio era enorme. Contam que certa vez ele sofreu um desmaio, que o médico lhe explicou tratar-se de pressão baixa, entretanto, relataram que a pressão só baixou, pois *estava triste e seu corpo pesava com a tristeza*, a qual era perceptível por qualquer um que dele se aproximava. Enquanto passava o dia no Bairro dos Vitor, cuidando da construção de sua nova casa e no convívio com os *parentes* na aldeia Karugwá, divertia-se e alimentava-se bem, mas chegando a noite, quando não se rendia aos convites dos *parentes* para pernoitar em suas casas e tinha que ir até sua casa na Parte Norte, sua feição se transformava. Ressentia-se por ter de deixar a casa de alvenaria que, com esforço, havia construído e estava em vias de terminar, mas

também se ressentia por permanecer sozinho naquele lugar. Quando voltei à aldeia, depois de um período distante, e todos já estavam vivendo novamente juntos, era perceptível sua transformação e o ânimo cheio de ideias para fazer melhorias na casa nova que acabara de construir.¹¹³

Mesmo neste contexto, em que se encontravam separados, chegada a hora do almoço todos se dirigiam para a casa de D. Juraci, a qual usualmente fica cheia. Vinham os filhos que estavam ainda no bairro Parte Norte e aqueles que se hospedavam ou mesmo moram na aldeia Karugwá. Como ela mesma conta: *Aqui é sempre assim, não interessa onde eu moro, tá sempre cheio de gente!* Marcílio costuma dizer que na casa dela a comida se multiplica e isso só é possível por conta de seu grande coração. Para quem convive ou conviveu com D. Juraci durante esses períodos de mudanças e separações, pode achar que ela é uma pessoa “ranzinza” e de humor difícil, mas na verdade foi ela, suas *brincas*, seus esforços para mobilizar seus filhos e noras para a limpeza do mato, construção das casas e da escola, que fez com que todos ficassem juntos mais uma vez, e não se demorassem, evitando uma tristeza ainda maior.

Quando as *brincas* ocorrem, é comum que haja chateações e até o afastamento entre aquele que proferiu a *brinca* e a pessoa que foi sua receptora, entretanto, tal distanciamento não perdura por muito tempo. Como explicou Marcílio, referindo-se à *brinca* que levaram de sua mãe pela demora na construção da escola: *na hora a pessoa tá com a cabeça quente, não entende que é um conselho, depois pensa e percebe que era para ajudar, aí fica tudo bem e as coisas caminham. A mãe dá brinca mesmo!*

São notáveis os esforços de todos a fim de permanecerem juntos, para que não fiquem tristes, que estejam sempre alegres, evitando, como dizem, que a *alma* queira ir embora, que adoçam, pois quando o *espírito fica triste, é pelo corpo que se faz notar*. Da mesma maneira que Adilson, quando soube do processo de reintegração, D. Juraci desmaiou, sentiu-se fraco, seu *corpo estava pesado*, era necessário se *fortalecer*, ouvir *Nhanderu*, obter sabedoria. Pois, conforme explicam, só com muita sabedoria é possível passar pelo momento difícil que vivenciam. E assim, compreende-se que a *força* de cada um depende dos ensinamentos que costumam receber das divindades e ainda, da possibilidade de *passá-los adiante*, o que só é possível através do convívio entre os *parentes*, pois, na sua ausência, como vimos, *o espírito fica fraco e o corpo adocece*. O que me faz supor que aquilo que ensinam as divindades não tem função alguma se não seguir adiante, não havendo a possibilidade de fazer uso dessa sabedoria para si próprio. Por mais que os caminhos por onde os saberes circulam variem a

¹¹³ Sobre a tristeza que relatam, recordo aqui de suas formulações a respeito da *leveza* das pessoas, responsável por aproximá-los dos *antigos* e, conseqüentemente, de *Nhanderu*. Tema que retomo no próximo capítulo.

cada reconfiguração de aldeia e, conseqüentemente, relações - entendendo tal qual propõe Testa (2014) que as próprias pessoas são caminhos - ele tem que circular, seu sentido está no movimento e não em sua retenção. E a cada movimento, uma transformação, como aponta essa autora discutindo acerca do conhecimento Guarani, “[...] é da própria natureza desses saberes sofrerem constante transformação, caso contrário, não teriam valor e sentido, considerando que as coisas deste mundo terrestre (*yvy rupa*) também se alteram continuamente” (TESTA 2014: 128) .

Não basta apenas que tenham sabedoria é preciso *passá-la adiante*, aliás, “ter sabedoria” está diretamente associado à capacidade das pessoas em *passar adiante* aquilo que sabem, mesmo que isso se dê através de *brincas*, as quais, me parece, são uma forma de manter os caminhos abertos, uma maneira de evitar que com a distância entre as pessoas venham a se fechar, impossibilitando a circulação dos saberes. Pois, segundo explicam, da mesma forma que há a possibilidade de abertura de novos caminhos de circulação de saberes, existe também a possibilidade de sua obstrução. As *brincas*, nos contextos vivenciados pelas famílias tupi guarani, como os descritos acima, assumem um papel importante, pois é através delas que conseguem mobilizar os *parentes*, fazendo com que se juntem com o intuito de compartilharem o cotidiano. As *brincas* também dizem respeito ao *saber ouvir* o que dizem os *parentes*, arte muito valorizada entre essas famílias, que ensinam que se deve ouvir uma *brinca* em silêncio, sobretudo quando parte dos mais velhos, os quais têm a função através, principalmente, de seus *aconselhamentos*, de unir aqueles que estão por algum motivo distanciando-se. Lembrando novamente que as pessoas, elas próprias, são caminhos, e conviver e cuidar são indispensáveis para que os saberes possam circular. Entretanto, como vimos anteriormente, nem sempre as tentativas dos mais velhos são eficazes, porém, não deixam de desempenhar o papel que lhes é destinado pela experiência e sabedoria que têm. Não se pode esquecer que apesar da circulação de saberes, o *passar adiante*, ser algo fundamental entre as famílias tupi guarani é preciso conhecer o momento certo de dar continuidade a esse circuito, havendo contextos onde é preciso reter determinados saberes a fim de não fazê-los circular em vão, onde não haja quem esteja disposto a ouvir. E assim, suponho que *passar adiante*, depende ainda da disponibilidade das pessoas em ouvir, com a finalidade de não deixar que os *bons saberes* se percam. Dessa forma, pode-se compreender que as relações entre *parentes* são as responsáveis por abrir os caminhos por onde circulam os saberes que *fortalecem* a essas famílias. Ficar junto aos *parentes*, partilhar e se alegrar com eles, são maneiras de construir e *fortalecer* seus corpos-espíritos, e só aqueles que se *fortalecem* e *concentram* poderão ouvir o que *Nhanduru* tem para lhes contar.

Sobre as referências constantes à noção de *fortalecimento* que incide sobre os componentes corpóreos e espirituais que constituem a pessoa, abordo de maneira mais detida no próximo capítulo. Por ora tratarei de outro tipo de *palavra* também muito valorizada entre algumas famílias tupi guarani, que é a *palavra de Deus*, temática que permite, igualmente, discutir a respeito das relações que os Tupi Guarani estabelecem com seus *irmãos de fé*, frequentadores da Congregação Cristã no Brasil (CCB).

2.6. Os irmãos de fé: irmandade e alianças tupi guarani

Além dos *irmãos de carne* ¹¹⁴, como categorizam as famílias tupi guarani, existe ainda, os *irmãos de fé*, que de uma forma ou de outra costumam partilhar de suas vidas. Há na aldeia Karugwá uma extensão da Igreja Congregação Cristã no Brasil (CCB), onde são realizados cultos às quintas-feiras e aos sábados. Nestes cultos, além dos indígenas das aldeias Karugwá, Ywy Pyhaú e Tekoa Porã, participam também não indígenas, não só da região, mas de cidades variadas, às vezes de outros estados, e que chegam através de caravanas trazendo para alguém a *palavra*, uma *revelação de deus*.

Não são todos os indígenas das aldeias que participam desses cultos, usualmente apenas aqueles que já foram batizados é que os frequentam de maneira mais assídua, muitas vezes, levando consigo seus filhos e cônjuges. O contato dessas famílias com a Congregação se deu de maneiras variadas, alguns *conheceram a igreja* através de não indígenas que habitavam próximos as aldeias e com quem mantinham relações de amizade e também casamentos. Outros, através de seus vizinhos ou *parentes* de diferentes localidades que já frequentavam a CCB. Pude notar que normalmente são as mulheres as primeiras a *virar crente* ¹¹⁵, e em seus relatos as crises enfrentadas, tanto no convívio familiar, como na aldeia

¹¹⁴ Como apresentado no início do capítulo ao tratarem dos *parentes* consanguíneos costumam se referir a eles como *parentes de sangue*. A noção de *irmãos de carne* surge apenas nas relações com os *irmãos de fé*, e faz referências não apenas aos indígenas das aldeias de Barão de Antonina, mas a outros povos indígenas em oposição aos *irmãos de fé* que não o são. Esses *irmãos de carne* poderiam, assim, serem incluídos na categoria *Nhandeva (todos nós)* como costumam dizer dos indígenas com quem se relacionam nos contextos em que buscam se distinguir dos não indígenas. É possível que sejam *irmão de carne* e *de fé* no caso indígena, diferente do que ocorre com os não indígenas que só estão passíveis de ocupar a categoria *irmãos de fé*, a não ser que venham contrair matrimônio com um indígena, o que o leva a compartilhar de suas vivências cotidianas, tornando-se *parente*. Penso ainda, que tal termo talvez seja utilizado para dar ênfase às diferenças nos modos como fabricam seus *corpos*, instaurando assim, uma diferença entre os tipos de relações que podem ou não serem estabelecidas.

¹¹⁵ *Virar crente*, segundo meus interlocutores, diz respeito ao ato de batizar-se na Congregação Cristã no Brasil. Não sendo considerados *crentes* aqueles que apenas frequentam os cultos. Diz-se dessas pessoas *que estão querendo virar crente*. Vale notar, que ser batizado e *virar crente*, não remete a uma situação ou condição de

são o que as faz procurar pela Congregação. Ouvi também, narrativas a respeito da ausência de casas de reza (*opy*) em Ywy Pyhaú, fato que levou a alguns de seus moradores a procurar pela *igreja do branco*. Contam que onde há casa de rezas (*opy*), os conflitos que emergem em uma aldeia são passíveis de serem resolvidos no momento em que se *juntam na reza*, a fim de se *concentrarem em Nhanderu*, bem como ouvir os conselhos dos mais velhos. Isso os faz sentirem-se *mais leves*, sem disposição para a briga, e a CCB, segundo explicam seus frequentadores, de certa maneira, cumpre esse papel.

Assim como as visitas entre os *parentes (os irmãos de carne)*, as visitas entre os *irmãos de fé* também são algo constante, chegam de outros lugares, se hospedam junto aos indígenas que frequentam os cultos, e costumam agir do mesmo modo que aqueles que são seus *parentes*, sempre disponível para ajudar. Por circularem por diversas aldeias onde congregam com outros indígenas, costumam trazer notícias de *parentes distantes*, recados ou encomendas. É comum ainda, que ajudem durante as festividades na aldeia, bem como, com o fornecimento de alimentos e com a *palavra de Deus* em hora de necessidade. São frequentes também, as excursões organizadas pela CCB em que as famílias indígenas, na qualidade de *irmãos de fé*, se deslocam por inúmeras cidades, sobretudo para outras aldeias, onde conhecem vários *irmãos de fé* não indígenas e se reencontram com *parentes* que há muito não viam. Estas, me parecem, são fundamentais não só por atualizar as relações e estabelecer alianças com os *irmãos de fé*, mas também entre *parentes* em geral, pois o trânsito já existente entre as aldeias, como apresentei anteriormente, se vê intensificado, o que possibilita a ampliação de suas alianças e redes de sociabilidade sem, no entanto, desfazer aquelas já existentes e que não necessariamente envolvem os frequentadores da Congregação. E por essa razão, essas visitas, assim como aquelas realizadas apenas entre os que se reconhecem como *parentes (os irmãos de carne)*, acabam constituindo parte fundamental da mobilidade e das relações multilocais tecidas pelos indígenas. Isso para não falar do acesso a lugares, como: lojas, mercados e locais de lazer, possibilitado pelas alianças estabelecidas com esses *irmãos de fé* que, de certa maneira, contribuíram para a minimização do preconceito sofrido pelas famílias tupi guarani quando se estabeleceram no município de Barão de Antonina.

estabilidade entre os indígenas frequentadores da CCB. Ao quebrar as regras da Igreja, pode-se *perder a liberdade*, ou seja, o direito de participar de alguns momentos do culto, como por exemplo, o *testemunho*; e assim, a condição de pessoa batizada é perdida. Pode-se ainda, por diversos motivos, deixar de frequentar a igreja, independentemente de serem ou não batizados. Não pretendo tratar do tema da *conversão*, posto que este é um tema demasiado complexo, não sendo este o foco de minhas pesquisas. Aqui me ative apenas aos relatos referentes às alianças realizadas entre as famílias tupi guarani e os frequentadores da Igreja Congregação Cristã no Brasil. Seria necessário um estudo mais detalhado do tema para que pudesse realizar reflexões mais densas para além das que apresento neste momento. Sobre a Conversão entre povos indígenas consultar trabalhos como o de Vilaça (2008), a coletânea de textos organizada por Wright & Vilaça (2009), dentre outros.

Entre os *irmãos de fé* que vem da cidade, assim como entre os *irmãos de carne*, também há algumas “etiquetas” a serem seguidas: o *ridicar* aparece da mesma forma entre eles como algo que deve ser evitado e que não é tolerado por Deus. Os *irmãos de fé* da aldeia não devem *ridicar* hospedagem quando os *irmãos de fé* não indígenas chegam de longe trazendo a *palavra de Deus*, não se *ridica* a eles comida, assim como, não lhes deve *ridicar* atenção. Comportamento que se estende aos *irmãos de fé* da cidade, os quais não devem *ridicar* bens que trazem dos locais onde residem, e aqui incluo: novos hinários, cestas básicas, produtos de higiene, entre outros. Inclusive, as alianças estabelecidas com os *irmãos de fé*, possibilitam às famílias tupi guarani acesso a determinados bens, como roupas novas, sapatos e enxovais para crianças, que a depender da situação financeira que estejam vivenciando, não teriam.

No entanto, assim como entre os *parentes* (os *irmãos de carne*), tais relações não se dão sem conflitos, os quais envolvem, sobretudo, à maneira como as famílias tupi guarani experienciam o mundo, como se relacionam com os outros tipos de gente que o habitam, e também com a religião cristã.¹¹⁶ As divindades entre os Tupi Guarani, por exemplo, não são concebidas como uma unidade, elas são múltiplas, e por esse motivo, além das referências à *Nhanderu*, já ouvi referências, por exemplo, à Tupã, divindade responsável pelas chuvas e trovoadas; ou às deidades do fogo, responsáveis pelo aquecimento da Terra. Havendo também os *guardiões do mato*, que habitam a mata e são responsáveis por cuidar desses locais e daqueles que lá vivem, podendo ainda castigar aqueles que sem sua permissão invadem seus domínios. Em alguns momentos é possível, também, ouvir comentários relacionados à incompreensão por parte de alguns fiéis não indígenas sobre os cantos e rezas tupi guarani, que são vistos como *macumba*¹¹⁷, *fetiçaria*, algo que não possui uma origem divina. Explicam que, muitas vezes, com o intuito de mostrarem a beleza dos cantos tupi guarani *traduzem para o idioma* os hinos da Congregação, mostrando, dessa forma, como sua língua é, igualmente, inspirada pelas divindades.

As relações com os irmãos da Congregação vão além da participação nos cultos, das visitas, e os casamentos entre seus membros, elas se estendem também para o plano dos *sonhos*. É através dos *sonhos* que tanto os *irmãos de fé* quanto os *irmãos de carne*, recebem as *revelações de Deus*, as quais, em muitas ocasiões, acabam por guiar o rumo dos cultos ou por

¹¹⁶ Vale lembrar aqui da forma como os grupos indígenas constituem suas noções de *corpo* e *alma* e que difere da concepção cristã ocidental. Conferir, por exemplo, Viveiros de Castro (2002) e Pierri (2013a, 2014).

¹¹⁷ Esses termos podem assumir significados diversos a depender do contexto, das religiões e crenças envolvidas. Aqui se trata de uma maneira negativa que os fiéis, frequentadores da igreja, utilizam para se referir as vivências religiosas, sobretudo de matrizes africanas, que fogem à compreensão e regras da CCB.

apresentar os caminhos de uma nova excursão. Deus pode lhes *revelar* que há algum *irmão de fé* passando por necessidades, guiando aqueles que *souberam escutar* em sua direção, para que possam ajudá-lo. Diz-se dessas *revelações* que são *inspirações divinas*, uma forma de Deus se comunicar com seus filhos e, por isso, devem ser levadas a sério. Assunto que retomo no último capítulo desta tese.

Durante meus trabalhos de campo pude participar de alguns cultos e farei aqui alguns comentários a respeito deles. A igreja Congregação Cristã no Brasil que existe na aldeia Karugwá, é composta por uma única porta de entrada, entretanto, seu interior é dividido entre homens e mulheres. As mulheres sentam-se juntas do lado esquerdo e os homens do lado direito. Elas devem vestir-se com vestidos longos e com mangas, as cabeças sempre cobertas com véus, e seus cabelos devem ser mantidos compridos. Não devem usar brincos, tinturas no cabelo, ou qualquer tipo de maquiagem. Já os homens, utilizam ternos de cores, invariavelmente, escuras e, em sua maioria, são os responsáveis pelo manejo dos instrumentos musicais. As crianças normalmente permanecem pouco no interior da CCB, costumam ficar no pátio da igreja, brincando umas com as outras.¹¹⁸

Os cultos se iniciam sempre da mesma maneira, o *cooperador*, que é o responsável por dirigi-lo naquele dia, pede a cerca de três participantes que escolham os hinos que irão tocar para dar início às orações. Porém, segundo explicam, apenas aqueles reconhecidamente de boa conduta, respeitadores das normas da CCB é que *terão a liberdade* para escolhê-los. Depois de entoados os hinos, todos se ajoelham e se colocam em oração. E em alguns momentos, algumas vozes se sobressaem em meio às outras entoando uma *Glória a Deus!* ou *Aleluia!* As vozes daqueles que estão em oração se confundem, pois mais de uma pessoa pode proferi-las ou realizar preces durante esse momento do culto. E enquanto encontra-se aberto esse período de orações, as pessoas podem permanecer ajoelhadas, orando pelo tempo que desejarem. As orações se enceram quando o *cooperador* toma novamente a palavra e abre espaço para aqueles que tiveram uma graça alcançada possam dar seu *testemunho*.¹¹⁹

O *testemunho* é o momento mais importante do culto, de maior repercussão, e que causa grande comoção em seus ouvintes. Os conteúdos dessas falas vão desde um bem material alcançado através da *graça de Deus*, ou a cura de uma doença, até coisas cotidianas,

¹¹⁸ Sobre a relação entre os Guarani e a CCB, pode-se consultar o trabalho de Barros (2003), que realizou uma etnografia sobre o tema na T.I. Laranjinha (PR).

¹¹⁹ Segundo explicaram-me não há como na igreja católica ou protestante, padres ou pastores responsáveis pela direção dos cultos. As pessoas que exercem o papel de *cooperador*, frequentemente os homens, o fazem por serem consideradas pessoas de *boa conduta* e que seguem as normas da Congregação, como o não consumo de álcool, o uso de calças compridas, a partilha com os necessitados, dentre outras coisas. Importante dizer que nos dias que se dispõe a assumir tal papel, estão sob a *inspiração de Deus*.

como a resolução de discussões envolvendo um casal. A pessoa que dará seu *testemunho*, no momento em que se dispõe a falar, não o faz de maneira planejada, pois é *inspirada por Deus*, assim como ocorre com pessoas que optam por se batizar, que tomadas de *inspiração* se levantam e caminham em direção ao tanque cheio de água onde se realiza o batismo. Certa vez ouvi o *testemunho* de uma mulher não indígena que havia se curado de uma grave doença, apesar de nem os médicos, segundo seu *testemunho*, acreditarem em sua recuperação. Ela necessitava de um remédio de alto custo que não havia no sistema público de saúde e não possuía dinheiro para comprar, foi então que recebeu a visita de um *irmão de fé* que nem a conhecia, mas que fora *enviado por Deus* para lhe trazer a *palavra*. Ele disse a ela que seu marido conseguiria um emprego, e com o dinheiro poderia arcar com seu tratamento, o qual faria com que ela ficasse curada, pois *acreditava em Deus*, deveria apenas colocar sua vida nas mãos dele e aceitá-lo no coração. Na semana seguinte ocorreu o que o *irmão de fé* havia lhe dito, e com o uso do remédio ela se curou. Sua narrativa era acompanhada por seu choro e pelo choro dos participantes do culto que, de tempos em tempos, entoavam uma *Gloria a Deus*, o que me pareceu uma característica comum ao momento em que são realizados os *testemunhos*. Após o fim dos *testemunhos*, o *cooperador* sempre fazia um resumo do que tinham dito, buscando demonstrar a bondade de Deus e a importância de viver segundo seus ensinamentos para que possam, assim, alcançar a graça desejada.

Com intuito de concluir a pregação, o *cooperador* lia um trecho da bíblia, indicado também por *inspiração de Deus*, e o comentava a partir de suas experiências e vivências pessoais. Nas conversas no pátio da igreja, depois que o culto era encerrado, notei que, de maneira geral, o trecho lido na bíblia era sempre relacionado pelos participantes a um momento que estavam vivenciando, reforçando entre eles a ideia de uma intimidade com Deus. Como apresenta Barros (2003), acerca dos frequentadores da CCB na T.I. Laranjinha nesses momentos reforça-se “[...] a ideia de que ele (Deus) está presente entre seus fiéis, ‘fala’ com eles, age em suas vidas e concede-lhes graças (muitas vezes palpáveis)” (BARROS 2003: 92).¹²⁰

A noção de *inspiração de Deus* foi o que mais me chamou atenção e, em certa medida, me remete à maneira como as famílias tupi guarani se referem à *palavra inspirada por Nhanderu* e às *revelações* que recebem, em *sonhos*, enviadas pelas divindades. Não pude

¹²⁰ Barros (2003) em suas pesquisas acerca da CCB e da relação com os povos Guarani que viviam na T.I. Laranjinha também nos apresenta que “[...] Os testemunhos dos fiéis e as pregações são as manifestações discursivas mais importantes do culto da CCB, pois são nesses momentos que transparece mais claramente um aspecto acima comentado: a ‘iluminação’ que os fiéis recebem de Deus ou do Espírito Santo, que inspira seus fiéis durante as preces e pregações, realiza curas, revela acontecimentos futuros (profecias) e manifesta-se no ‘dom de línguas’” (BARROS 2003: 92).

deixar de atentar para fato de que aqueles que vivem segundo as normas da igreja, à escuta de Deus, são as pessoas mais passíveis de ouvi-lo e *alcançar a graça*, tal qual ocorre com aqueles que sabem ouvir a *Nhanderu* e assim, conseguem receber cantos, saberes e poderes que estes lhes enviam. O que faz com que essas pessoas sejam reconhecidas pela sua *força (mbaraeté)* e também como detentores de uma grande sabedoria. Segundo Barros (2003), diz-se daquele, que inspirado por Deus, se pôs a falar que se tornou um “doutor na palavra de Deus”.¹²¹

Era a partir das comparações com a Congregação, por exemplo, que algumas pessoas explicavam as diferenças entre a casa de rezas mbya e o uso do tabaco entre seus rezadores; e a casa de rezas tupi guarani e a não utilização de tabaco nestes contextos. Explicam, que um rezador tupi guarani deve viver igual ensinam *os crentes*, não devem fumar cigarro ou cachimbo, nem beber. Devem, igualmente, serem os primeiros a ajudar os outros, se fazendo disponível quando necessário, tanto para a cura de uma doença quanto para *aconselhar* a quem esteja precisando. Segundo contam, havia antigamente um senhor que era *capaz de fazer o bem, tanto quanto o mal*, apenas utilizando-se da *palavra*, sem necessitar do uso do tabaco como o fazem os rezadores mbya: *era só ele falar, que acontecia!* Comentam que certa vez, ele se desentendeu com um homem que havia comprado um de seus cavalos, e não havia realizado o pagamento como combinado. Quando foi cobrá-lo, este homem o agrediu com um chicote recuando-se a pagá-lo pelo animal. Ele não reagiu à agressão, disse-lhe apenas que no dia seguinte, ao meio dia, ele seria morto. Voltou para sua casa, fez os curativos que necessitava, e então rezou. Segundo narram, no dia seguinte, exatamente ao meio dia, o homem sofreu uma queda do cavalo que não havia pagado e faleceu. Algumas pessoas comentam que essa reza foi passada para um dos bisnetos desse senhor, porém, não sabem se ele, de fato, aprendeu ou não.¹²² E aqui é onde se intensificam também os afastamentos com a CCB, a *palavra* que faz o mal, se enquadra na categoria de *feitiço*, e *feitiço não é coisa de Deus!* Destaco, no entanto, que apesar das referências a *antigos* que sabiam fazer *feitiço para o mal*, não há relatos atuais sobre o tema ou pessoas nas aldeias que sejam apontadas como feiticeiras, ainda que existam comentários relacionados à *inveja* e a *olho gordo*, que podem

¹²¹ De acordo com Barros (2003): “[...] Nas falas dos cooperadores e anciãos é muito comum falarem de uma espécie de ‘universidade espiritual’, ‘ensinamentos espirituais’, ‘ensinamentos recebidos através de graças divinas’ que transforma homens simples e de pouca instrução em ‘doutores na palavra de Deus’” (BARROS 2003: 82).

¹²² Sobre a palavra e sua força, remeto à discussão de Gallois ([1989] 1996), a respeito das palavras do herói Janejarã que “[...] de acordo com a expressão wajãpi *wayvu rupi*, ele *faz falando* (= pelo caminho da boca) [...] As modificações que ele introduz no universo são feitas apenas “pela palavra” e, como veremos, a palavra consiste no motor da continuidade.” (GALLOIS [1988] 1996: 57).

fazer, por exemplo, com que uma criança venha adoecer. Há, igualmente, relatos de mulheres que recorreram a benzedeiras não indígenas de cidades vizinhas, a fim de fazerem *simpatias* que as ajudassem a seduzir um pretendente ou, ainda, de pessoas que procuram essas mesmas benzedeiras com intuito de se livrarem dos efeitos de um *olho gordo*.

Se por um lado, a Congregação é apontada por alguns Tupi Guarani, como a possibilidade de se *fortalecerem* e alcançarem suas graças a partir da *fé em Deus*, por outro, já fora apresentada como aquilo que os enfraquece, os fazendo perder a comunicação com *Nhanderu*. Explicaram, que nem todo *irmão de fé* tem respeito pela *cultura do índio* e, muitas vezes, não compreendem que *ser crente*, não significar deixar de *ser índio*. Ouvi relatos de indígenas que foram aconselhados a esconder os artesanatos ou *mbarakás* (chocalhos utilizados nas rezas) que costumam deixar pendurados nas paredes das casas, outros que diziam que os colares de sementes, utilizados em alguns contextos como proteção, não eram *obras de Deus*. Há ainda, relatos de *irmãos de fé* que não concordavam com o uso de shorts sem o acompanhamento de camisas pelos homens, e dos tops pelas mulheres durante as apresentações indígenas. Lembrando que é recomendado àqueles que frequentam a Congregação, o uso pelos homens de calça e camisa, mesmo fora do convívio da igreja; e de saias longas e mangas para as mulheres, mesmo dentro de suas casas. Aliás, notei que quando deixam de frequentar a igreja a primeira coisa que mudam são suas roupas, por mais que continuem a orar em suas casas, cumprimentar os frequentadores da CCB com o habitual, *paz de Deus*, as mulheres compram calças jeans, brincos e batons e os homens, shorts. O que me remete às discussões de Vilaça (2008) acerca da conversão Wari', que se configura pela captura de uma perspectiva externa, no caso a missionária, e segundo nos apresenta a autora, “[...] aqueles que partilham a mesma perspectiva possuem, por princípio, um mesmo tipo de corpo” (VILAÇA 2008: 177). Dessa forma, há de se compreender que a utilização das roupas, tal qual aconselha a CCB, não se trata apenas de uma submissão a determinadas regras, mas uma forma de transformarem-se em outros, assumir uma perspectiva outra, a partir da transformação de seus *corpos*.¹²³ Cabe lembrar, que ainda que se possa recorrer aos trabalhos

¹²³ Partindo das discussões relativas ao Perspectivismo Ameríndio suscitadas por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996), Vilaça (2008) nos apresenta o processo de conversão Wari' ao cristianismo como uma forma, assim como ocorre entre outros povos amazônicos, de se reproduzirem através de alterações sucessivas e transformações em outros, por vezes inimigos, a partir da aquisição de sua perspectiva. E, portanto, a conversão não se constitui apenas enquanto uma ruptura com as tradições Wari', mas a adoção do ponto de vista dos missionários seria uma forma própria de captura de uma perspectiva externa. Nas palavras da autora: “[...] Diferente das representações, as perspectivas não estão relacionadas ao espírito e à mente, mas ao corpo. Aqueles que partilham a mesma perspectiva possuem, por princípio, um mesmo tipo de corpo (em contínuo processo de constituição e de transformação a partir da troca de substâncias corporais, da comensalidade e da

de Vilaça, a fim de discutir a respeito do *virar crente* entre as famílias tupi guarani, o contexto Wari' se difere em muitos aspectos daquele experienciado por essas famílias, a começar pelo contato relativamente recente dos primeiros com os não indígenas. Diferente do que ocorreu com as famílias tupi guarani no estado de São Paulo, que há muito tempo têm se relacionado com os *juruá*, tanto com missionários capuchinhos, ainda no período dos aldeamentos, quanto com moradores, comerciantes e *irmãos de fé* de cidades vizinhas às suas aldeias, com os quais, inclusive, realizam inúmeros casamentos.

Outro ponto de divergência entre as famílias tupi guarani e os *irmãos de fé*, diz respeito ao temor e amor a Deus, e aos castigos ou *provações* designadas por ele. Diferente do que prega as religiões cristãs, no que diz respeito ao temor de ser castigado por Deus, ainda que muitos dos frequentadores da CCB comentem sobre os castigos que possam receber; esses Tupi Guarani não consideram que Deus, ou *Nhanderu*, fazendo referências aqui à multiplicidade de divindades, tenha como objetivo castigá-los. *Nhanderu* relaciona-se com eles através dos cuidados, enviando-lhes saberes e capacidades que deverão *passar adiante*, a fim de cuidar e *fortalecer aqueles que vivem juntos*. Não quero dizer com isso, que os castigos, as punições, estejam excluídas do universo tupi guarani, porém são oriundas, por exemplo, dos espíritos dos mortos (*angue*) ou dos *guardiões do mato*, que habitam esta Terra.¹²⁴ E enquanto o “amor cristão” fundamenta-se na culpa, como bem apontou Pierri (2014), o amor, ou melhor, o cuidado de que falam as famílias tupi guarani ao tratar das relações com as divindades, se funda, da mesma forma que nos apresenta Fausto (2005), nos “conceitos nativos de generosidade e reciprocidade” (FAUSTO 2005: 404). Porém, ao contrário do que aponta o autor, a lógica da predação ou as “pegadas do jaguar” não foram ocultadas em nome de uma “ética do amor”.¹²⁵ É justamente por estarem marcadas, que se faz necessária a manutenção das relações de cuidados mútuos, o seu *fortalecimento*, a fim de evitarem os perigos que podem emergir nas relações com os diversos tipos de gente que

partilha de afetos e memória), sendo, portanto, consubstanciais, percebendo-se uns aos outros como humanos” (VILAÇA 2008: 177).

¹²⁴ Para uma abordagem mais detida sobre o tema consultar o trabalho de Pierri (2014) que nos apresenta uma discussão acerca da complementariedade entre xamanismos horizontal e vertical na cosmologia guarani, bem como uma discussão a respeito da relação entre a religião cristã e a multiplicidade das divindades guarani. Ver ainda o trabalho de Carlos Fausto (2005), que trata das transformações nas relações entre o canibalismo e o cristianismo também entre os Guarani, durante os séculos XVI e XX.

¹²⁵ Sobre esse assunto, Macedo (2012) afirma que a razão de ser de *Mborayu*, traduzido por Clastres ([1974, 1990], 1993) como “solidariedade tribal” em oposição à Cadogan (1959) que o traduziu como “amor ao próximo” influenciado pelas traduções de Montoya e suas bases cristãs; está justamente na existência do jaguar. E dessa forma, segundo a autora, não faz sentido uma “desjaguarificação” ontológica junto aos Guarani” como sugere Fausto (2005) a fim de fundar uma ética do amor baseada na reciprocidade e na generosidade nativa. “[...] De modo que a (relativa, e não pura) negatividade do jaguar não corresponde à sua negação. Suas pegadas estão em toda parte, inclusive nos corpos, cravando a carne na palavra” (MACEDO 2012: 202).

habitam esta Terra. O medo aqui, não diz respeito ao castigo divino, celestial, mas à sua captura pelos habitantes desse mundo, e sua consequente transformação em outra coisa que não seja humana, o que denominam *-jepota*. Tema que retomarei no próximo capítulo.

Importante destacar, que apesar de ter ouvido de algumas pessoas tais relatos, referentes ao preconceito enfrentado por aqueles que se recusam a seguir as determinações da igreja, nunca presenciei tais situações nas aldeias Karugwá ou Ywy Pyhaú, pelo contrário, em dias de festividades sempre encontrei *irmãos de fé* que se dispunham a utilizar as pinturas, colares e as roupas tupi guarani. Os mais novos, por curiosidade, os mais velhos, por respeito àqueles que estavam lhes recebendo.

Sobre o fato de *não deixarem de serem índios ou viver sua cultura e crença em Nhanderu* devido à frequência na Congregação, remeto mais uma vez ao trabalho de Vilaça (2008) entre os Wari', que nos mostra que é possível pensar a conversão indígena à religião cristã não apenas pelo viés da ruptura com as tradições indígenas, mas também pela continuidade, conciliando, assim, esses dois pontos de vista. Vilaça (2008), parte do princípio de que, assim como outros povos amazônicos, os Wari' se reproduzem por meio de alterações sucessivas, que envolvem sua transformação em outro através da aquisição de sua perspectiva. E assim, nas palavras da autora:

“[...] a adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação de continuidade entre essa religião e a cultura nativa, se tomarmos como ponto de partida a premissa básica do interesse deles e de outros povos ameríndios na captura da perspectiva do outro, seja ele animal, inimigo ou branco. A adoção do ponto de vista dos missionários é mais um movimento nessa direção da captura de uma perspectiva externa”. (VILAÇA 2008: 177).

Partindo do princípio de que os Tupi Guarani, da mesma forma que os Wari', buscam no exterior os elementos que constituem seu mundo vivido e aqui lembro, por exemplo, que os saberes e poderes que colocam em circulação são oriundos das divindades ou de *parentes* que já se foram, não é estranho pensar que *virar crente* não é algo que esteja em oposição ou represente uma ruptura com as práticas indígenas, já que o mundo tupi guarani encontra-se aberto a novas incorporações e, consequentemente, transformações¹²⁶. No entanto, não

¹²⁶ Para uma abordagem mais detida a esse respeito conferir as discussões de Viveiros de Castro (2002) acerca das relações de afinidade e alteridade na Amazônia, e que, dada sua extensão, não seria possível retomar aqui, porém, em síntese, o autor afirma é que os sistemas amazônicos dependem do exterior, “[...] é dali que extraem recursos simbólicos para a sua produção social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 146), sendo a afinidade potencial uma mediadora interdimensional do *socius*, a ponte entre o local e o global, o político e o parentesco, o interior e o exterior. Afinidade potencial como a idioma das relações que fundamentam a socialidade e a sociabilidade no contexto amazônico. Onde “[...] a alteridade ou exterioridade é interna e instituinte” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 150). A afinidade enquanto uma categoria da diferença, entendendo que para

podemos nos esquecer, que essas transformações não deixam de ser controladas e cercadas de cuidados, pois também podem ser perigosas.

O que se pode notar aqui é que as relações entre *irmãos de fé* demandam, da mesma forma que entre os *parentes*, determinados cuidados, bem como a disponibilidade das pessoas umas com as outras e a busca de alegria, do contrário o que se tem, também, é seu distanciamento. Apesar de serem eles *seus melhores aliados*, essa não é uma posição fixa e está como todas as outras, ocupadas por *parentes* ou não, aberta a negociação, necessitando de atualizações constantes. E que vão depender dos modos como se relacionam e nutrem essas relações, no sentido de se fazerem disponíveis, *oferecer a palavra*, não *ridicar*, dentre outras coisas. Entretanto, não se pode esquecer que apesar de ser recomendável aos *irmãos de fé* que se relacionem do mesmo modo que os *parentes*, nem todos são *irmão de carne*, que como vimos no início deste tópico, faz referências principalmente aos povos indígenas em oposição aos *juruá*, dando ênfase, sobretudo, às diferenças nos modos como fabricam seus *corpos*, diferenciando em contrapartida, os tipos de relação que podem ou não serem estabelecidas entre eles, para além dos contextos da CCB. Assunto que retorno no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 3 – FAZENDO E FORTALECENDO PESSOAS

“O inferno não são os outros [...] Eles são o paraíso [...] A humanidade começa nos que te rodeiam, e não exatamente em ti. Ser-se pessoa implica a tua mãe, as nossas pessoas, um desconhecido ou a sua expectativa. Sem ninguém no presente, nem no futuro, o indivíduo pensa tão sem razão [...] Parece como coisa qualquer.”

Valter Hugo Mae (A Desumanização)

Foram constantes nos capítulos anteriores as referências ao conceito de *fortalecimento* (*mbaraeté*) para se referir, sobretudo, aos elementos corpóreos e espirituais que constituem a pessoa e aqui cito dois: *nhanderete* (*nosso corpo*) e *nhandrekuaá* (*nosso espírito*). Entretanto, como pretendo apresentar ao longo deste capítulo, há uma multiplicidade de relações e elementos que a constituem e afetam: a *palavra*, os alimentos e os *angue* (*espíritos dos mortos*), dentre outros. Além destes elementos e seu papel na constituição da pessoa, neste capítulo, discuto também a respeito da noção de *mistura*, muito presente nas explicações de meus interlocutores sobre o *ser Tupi Guarani*. Esses afirmam ser fruto dos casamentos e consequente *mistura* realizada, principalmente, entre os Tupi que viviam no litoral e os Guarani oriundos do Paraguai, incluindo aqui outros povos indígenas, bem como, os não indígenas com quem se relacionam. Falar em *mistura*, não consiste apenas em reflexões acerca da autodenominação, mas também sobre seus corpos-espíritos, bem como, sobre a maneira como experienciam o mundo. O que pretendo é tratar dessas noções à maneira como são formuladas pelas famílias tupi guarani; seu investimento na fabricação dos *corpos*, assim como, os meios utilizados para evitar a captura de seus *espíritos* pelos maléficos *anhã*. Apresento ainda, os encontros que devem ser evitados, a fim de conter possíveis transformações da pessoa (*jepota*), adoecimentos e até a morte.¹²⁷

¹²⁷ Os termos *corpos* e *espíritos* no português são os que meus interlocutores utilizam com maior frequência, ainda que, de tempos em tempos, façam uso dos termos *nhanderete* e *nhandrekuaá* no tupi. Conceitos que optei por tratar aqui, enquanto corpos-espíritos, a fim de tornar mais clara as formulações de meus interlocutores, que apesar de em alguns contextos tratarem desses componentes de maneira dissociada, compreendem e afirmam, como pretendo demonstrar ao longo deste capítulo, que ambos se interferem e se constituem mutuamente, mesmo que para facilitar minha exposição eu os distribua em tópicos distintos. Sobre o uso do conceito *espíritos*, no português, por meus interlocutores, lembro-me também do que fora discutido por Viveiros de Castro (2006) a respeito das narrativas de Davi Kopenawa sobre os *xapiri*, e de suas afirmações acerca daquilo que no contexto amazônico traduzem de maneira simplificada por “espíritos”. Esses, segundo o autor, não se referem simplesmente a uma categoria ou gênero de seres, mas remetem a “uma multiplicidade virtual intensiva”, “uma população de afetos moleculares” (VIVEIROS DE CASTRO 2006: 321-322). Ainda sobre o uso do conceito de *espíritos* para categorizar uma multiplicidade de seres, Viveiros de Castro (2002) aponta que entre os Yawalapíti, a categoria espíritos é fundamentalmente aberta, visto que “[...] postulam a existência de uma multiplicidade de

Importante destacar que farei uso dos termos *corpos* e *espíritos/ almas* em itálico nos contextos em que se tratam das formulações das famílias tupi guarani, nos momentos em que discutem acerca dos elementos que constituem a pessoa, comparando-os, por simplificação, aos conceitos que utilizamos na língua portuguesa. Quando discutem acerca desses elementos, utilizando os termos *corpos* e *espíritos*, acabam por decompor aquilo que na sua compreensão é inseparável, entretanto, sempre que discutem a esse respeito terminam por reafirmar a necessidade de *fortalecê-los* juntos. E dessa forma, destacam que apesar de se dissociarem em alguns contextos, é a sua junção, ou a maneira como se relacionam na constituição da pessoa que os faz *pessoas fortes*.

A noção de pessoa ameríndia e suas referências a corporalidade, aos fluidos corporais, a alimentação e a ornamentação dos corpos, é tema antigo na etnologia, e que tem recebido ênfase desde o célebre artigo de 1979 redigido por Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro.¹²⁸ O corpo, segundo Viveiros de Castro (1996, 2002), se constitui enquanto o grande diferenciador nas sociedades ameríndias, ele é o que possibilita a existência de diferentes pontos de vista. É “[...] aquilo que só une seres do mesmo tipo na medida em que os distingue de outros” (VIVEIRO DE CASTRO 2002: 387). Por isso, discutir as formulações tupi guarani acerca de seus *corpos*, se faz tão importante aqui. Porém não tenho como intuito definir o que é um corpo, mas seguindo a formulações de Lima (2000) e Macedo (2012), pretendo refletir acerca do que um corpo é capaz.¹²⁹

Dessa maneira, procuro demonstrar que aquilo que em determinados contextos pode aparecer de maneira dissociada e até mesmo em oposição, e aqui me refiro ao que as famílias tupi guarani denominam no português de *corpos* e *espíritos*, são partes que compõem a pessoa e como perspectivas, tal qual sugere Lima (2000: 03), se constituem mais enquanto modos de

seres espirituais com influência considerável nos negócios humanos: eles causam a maioria das doenças, encontram-se com os humanos nas florestas, ajudam os xamãs, são os ‘donos’ de certas espécies animais [...]. Mais que espíritos, melhor seria falar, com efeito, de uma *espiritualização potencial* a que todos os seres estão submetidos”. (VIVEIROS DE CASTRO 2002: 78-79). O que me parece, justificaria o uso do termo *espíritos* nos contextos mais diversos, não correspondendo sempre às mesmas coisas. Como veremos ao longo deste capítulo, meus interlocutores utilizam-se desse termo, com o intuito de se referirem aos *espíritos das pessoas* (*nhanderekuaá*), aos *espíritos dos mortos* (*angue*), e também aos *espíritos ruins* (*anhã*).

¹²⁸ Sobre a pessoa ameríndia, conferir também os trabalhos de Overing Kaplan (1981,1999), onde a autora discute a impossibilidade de transportar modelos como clãs e linhagens, extraídos de regiões etnográficas outras, para pensar as sociedades ameríndias amazônicas. Demonstrando o papel importante ocupado entre esses povos pelas teorias da concepção e pelas substâncias que modulam os corpos.

¹²⁹ Sobre as capacidades de um corpo Macedo (2012), tal qual Viveiros de Castro (2002), aponta que o corpo se individualiza como um feixe de afecções, aos quais, segundo a autora, “[...] se associam a comportamentos, desejos, hábitos, e habilidades. Já a morfologia de um corpo pode ser como uma roupa a esconder outro” (MACEDO 2012: 187). Macedo (2102), inspirada por Deleuze e Guatarri, afirma também que “[...] nada sabemos de um corpo enquanto não sabemos o que ele pode” (DELEUZE & GUATARRI 1997a: 43 apud MACEDO 2012: 188), ou seja, quais são seus afetos e como eles compõem ou não com outros afetos.

relação, posições a serem ocupadas, do que elementos estanques. Lembrando, como veremos mais adiante nesse capítulo, que a *alma/espírito* (aquela que viaja em *sonho*) também tem um *corpo*, ou conforme Lima (2000: 05) afirma “[...] a alma é uma parte do corpo, ou um componente da pessoa”. E assim, da mesma maneira apresentada pela autora para a cosmologia Yudjá, a dicotomia corpo e espírito não se aplica nesse contexto, tratando-se mais de corpos-espíritos, ou como propõe Macedo (2012, 2013) “corpos- afetos”¹³⁰.

Essas formulações se aproximam da maneira como as famílias tupi guarani conceitualizam a respeito desses elementos que compõe a pessoa. Relembrando que ela é constituída por múltiplas relações, uma “rede de afetos e afecções” que, conforme discutirei posteriormente, podem acometê-las positivamente quando resultam de bons encontros, sobretudo com os *Nhanderu*, fazendo com que sua “potência de agir” seja ampliada. Ou negativamente devido a um mau encontro protagonizado pela pessoa, seja com os *anhã* (*espíritos ruins*) ou os *angue* (*sombra/fantasma/espírito dos mortos*), que levam ao afastamento do “*nhe’e/principio vital*” (*nhanderekuaá*, no caso das famílias tupi guarani) do corpo do sujeito, causando adoecimentos e morte. Encontros desse tipo são comuns entre as famílias tupi guarani e é por isso que se dedicam tanto a cuidar uns dos outros, principalmente, em períodos como: o nascimento de uma criança, resguardo, ou a adolescência, que são momentos, em que são reconfiguradas as relações que singularizam um corpo. E é a respeito desses e outros cuidados cotidianos, a fim de *fortalecer* seus corpos-espíritos, ou “fazer corpo”, ampliando sua “potência de agir” que, de uma maneira geral, tratará este capítulo (MACEDO 2012, 2013).¹³¹

¹³⁰ Macedo (2012: 188), ao discutir a respeito do *nhe’e* entre alguns Guarani em São Paulo, e partindo das discussões de Espinosa define afeto enquanto uma força de existir, uma potência de agir, “[...] dada pela configuração relacional que singulariza cada corpo”. Enquanto afecção remete ao efeito de um corpo sobre outro, que pode maximizar ou destruir essa potência de agir. E, por isso, na medida em que investe cada Guarani de uma potência de agir, que autora afirma que o *nhe’e* se constitui enquanto um “corpo-afeto, um afeto alegria que é também uma capacidade singular de falar, de agir e de conhecer” (MACEDO 2012: 188). Segundo Macedo, tudo que tem vida tem *nhe’e*, e este, enquanto “corpo-afeto”, é parte de “[...] uma cartografia relacional que envolve outros corpos-afetos, numa rede de afecções dentro e fora dos corpos de cada Guarani” (MACEDO 2012: 190). Onde o próprio *nhe’e* possui uma corporeidade imanente, “são corpos invisíveis [...] aos olhos humanos, habitando e transitando, dentro e fora dos corpos dos Guarani” (MACEDO 2012: 188).

¹³¹ Discussão similar ao que descreve Lolli (2012), para o contexto Yuhupdeh, quando afirma que “[...] a pessoa é composta tanto de bons quanto de maus encontros, que convivem numa mesma mistura e concorrem uns com os outros. Ainda que a execução dos benzimentos deixe em evidência essa mistura de bons e maus encontros, seu objetivo é claro quanto a isso: ela visa deter os efeitos das afecções que diminuem a potência de agir e favorecer os efeitos das afecções que a aumentem” (LOLLI 2012: 242). Voltando ao contexto Guarani, Macedo (2012) afirma, inclusive, que entre as famílias com as quais trabalhou “[...] ‘os bons encontros’ tem sua razão de ser justamente pela existência dos ‘maus encontros’ [...] Ou seja, o ‘fazer corpo’, deve ser uma busca reiterada porque há sempre o perigo do corpo ser desfeito, ou ‘desindividuado’” (MACEDO 2012: 201).

Todavia, cabe mencionar, que este capítulo é constituído a partir de notas difusas e conversas que foram agregadas aqui e ali. Foram poucas as discussões com meus interlocutores que seguiram de forma sistemática por temáticas relacionadas, por exemplo, aos lugares de onde vêm e para onde vão as *almas*, aos nomes, ou à criação e destruição deste mundo como aparece em outras etnografias sobre os povos Guaraní, onde tenho a impressão, ocupam lugares centrais. No caso das famílias tupi guarani com as quais trabalhei, e ao menos nas conversas comigo, se dedicavam mais a me explicar sobre as suas práticas cotidianas, aquelas nas quais sou capaz de me envolver de maneira mais efetiva. E foi dessa forma, em meio a coisas banais do dia-a-dia, que tais assuntos foram emergindo.¹³²

3.1. Modelando corpos-espíritos

O corpo do índio não é igual ao do branco, nem nossas doenças são iguais. Prova disso, é que as duas vezes que adoeci na aldeia tive que procurar o médico, enquanto aqueles que apresentavam os mesmos sintomas de virose se curavam com *remédios do mato*¹³³. Ao lamentar por não ter tal sorte e passar horas no posto de saúde esperando por atendimento, me consolavam dizendo que o problema não era eu, mas que pelo fato de ter recebido outros cuidados quando criança já estava *viciada* nos *remédios da farmácia* e, por isso, *remédio do mato* podia não resolver. E assim, suponho que o que me diziam é que cuidados diferentes fabricam *corpos* diferentes, e *corpos* diferentes têm potencialidades distintas, como pretendo mostrar adiante.

Por não ser algo dado, mas fabricado, como outras tantas etnografias já afirmaram, é necessário que seus *corpos* recebam uma série de cuidados para que cresçam *fortes*, os quais não cessam nem ao atingir a vida adulta. Esses, de acordo com o que explicam as famílias tupi

¹³² Acerca dos trabalhos que abordam a cosmologia guarani de maneira mais ampla cito, por exemplo, o trabalho de Ladeira (2007), que trata, além da ocupação territorial guarani, de seus mitos e da origem dos nomes enviados pelas divindades; e o trabalho de Pierri (2013a, 2013b), que ao discutir sobre a corporalidade guarani, acaba por apresentar suas narrativas acerca da criação desse mundo e a sua destruição. Ainda que em alguns momentos discorra acerca de alguns desses temas, optei aqui por outra abordagem a respeito da constituição da pessoa, onde acabo por tocar menos nas relações com as divindades, ou em uma cosmologia mais ampla, e me volto mais às práticas cotidianas das famílias tupi guarani. E aqui evoco a discussão de Lolli (2012) a respeito da fabricação dos corpos e de suas capacidades entre os Yuhupdeh, quando afirma que “[...] esses conhecimentos sobre o que pode um corpo são também aprendidos através de outras atividades cotidianas no trabalho da roça; no preparo da comida; na saída para a pesca, para a caça, para a coleta de frutos; na viagem de um lugar a outro, pelo rio ou pela terra etc.” (LOLLI 2012: 244). Tal qual aprendi, posteriormente, com meus interlocutores tupi guarani.

¹³³ Nessa categoria, incluem chás, pomadas, banhos de ervas, dentre outras coisas, que possuem a função de *reconhecer a doença* e agir sobre ela. Dizem que aqueles que fabricam esses remédios recebem sua receita como um sopro, não as tem anotadas. E assim, não são nunca reproduzidas, ou repetidas, mas sempre *reveladas*.

guarani, envolvem as relações entre *aqueles que vivem juntos* e que, por exemplo, inclui como apresentei no capítulo anterior, a alimentação, o que se come, como e com quem; o leite materno, e a circulação das *palavras*. Essas, como pretendi demonstrar, se referem não só às “belas palavras”, aos saberes e poderes enviados por *Nhanderu*, mas também aquelas que são proferidas cotidianamente entre os *parentes*, que podem aparecer na forma de *aconselhamentos* e também enquanto assuntos banais, mas que são importantes para mantê-los juntos, sempre à disposição. Veremos agora que a *palavra* é passível ainda de ser compreendida por outro viés, enquanto uma das substâncias que constitui e modula seus *corpos*, e aqui me refiro mais uma vez as *palavras* que enviam as divindades (*nhe'eng*) e aquelas proferidas pelos *parentes* nos contextos mais diversos, visto que são partes ou desdobramentos uma da outra, conforme pretendo discutir nos subtópicos que seguem.¹³⁴

3.1.1. Os cuidados durante a gestação e no pós-parto

Os cuidados com as pessoas e seus corpos-espíritos se iniciam ainda com a criança no ventre da mãe, a qual deve, dentre outras coisas, evitar brigar com o marido, sentir ciúmes ou ficar com raiva (*pochy*). Ao ouvir durante uma discussão *palavras cheias de raiva* e ao sentir a agitação da mãe, a criança pode desejar ir embora, o que pode gerar um aborto, visto que quando as *almas/espíritos* que habitam *Ywy Marangatu (Terra Sagrada)* optam por descer através dos raios de sol e residir nesta Terra, procuram por lugares onde possam se alegrar. Cabe mencionar, que esses cuidados não são limitados às mães, já que os pais também devem tomar algumas precauções que incluem, por exemplo, evitar dizer perto da criança que não era a hora certa dela vir. Isso a entristeceria, e sua *alma* poderia desejar partir, o que deixaria o *corpo vazio*, e esse não seria capaz de ficar de pé. Dizem que isso acontece porque mesmo antes de nascer o *espírito* da criança já está nesta Terra, em busca de uma família desejosa para recebê-lo. Pierri (2013a: 177), traz relatos semelhantes a esses em sua etnografia sobre alguns Guarani-Mbya, para os quais, antes mesmo da fecundação, o *nhe'e* da criança já se encontra na Terra, foi enviado pelas divindades e está à espreita de um corpo para se assentar. Depois de encontrar o corpo que irá recebê-lo, como aponta Mello (2006), é a família que

¹³⁴ Clastres (1990) já havia apontado entre alguns Guarani-Mbya o lugar da *palavra* enquanto substância, assim como meus interlocutores, que a apresentam como parte daquilo que os produz enquanto humanos e, também, *parentes*. Gow (2003), da mesma forma, nos coloca questões interessantes ao apresentar a palavra, os afetos e a memória como substâncias em suas discussões acerca do “fenômeno ex-cocama” (GOW 2003: 58). O autor aponta que a constituição e transformação dos corpos se dá por meio do compartilhamento de palavras, alimentos e doenças, dando a esses diferentes “tipos de coisas” o mesmo estatuto, o de substância, deslocando nossas ideias do que poderíamos classificar como material e imaterial (NUNES 2012: 186).

deve se responsabilizar pela “sedução do *nhe’e*”, oferecendo a ele elementos que o faça desejar permanecer neste patamar terrestre, se assentar definitivamente (MELLO 2006: 144)¹³⁵. E conforme apresentam Pissolato (2007) e Pierri (2013a), até o momento em que as crianças começam a engatinhar e a proferir as primeiras palavras, seu *nhe’e* encontra-se totalmente fora do corpo, apenas quando a fala se torna frequente é que o *nhe’e* se acomodou de fato, e isso é o que faz com que a crianças fiquem com o corpo duro, ereto.¹³⁶ Formulação similar àquela apresentada por meus interlocutores tupi guarani, lembrando o paralelo possível que apontei no capítulo anterior entre o *nhe’e* (enquanto linguagem) e o *nhe’eng* (*palavra*/ capacidade de comunicação), os saberes, que as divindades enviam a essas famílias tupi guarani e que são responsáveis, em conjunto com outros cuidados, pelo *fortalecimento* das crianças, bem como, pela modulação e nutrição de seus corpos-espíritos. Em suma, por colocá-las efetivamente de pé, já que a fala costuma coincidir com os seus primeiros passos.

Entretanto, como apresentei no capítulo anterior, e ao contrário do que ocorre entre outros povos guarani, a *palavra* (*nhe’eng*) não é compreendida por meus interlocutores, pelo menos a partir do meu entendimento limitado da língua, enquanto sinônimo de “alma”, “alma-palavra”, ou “princípio vital”, apesar de, juntamente com *nhanderekuaá* (*nosso espírito*) ser parte importante daquilo que coloca a pessoa de pé. *Nhe’eng* se constitui, aqui, enquanto uma capacidade de comunicação que envolveria, não só o ato da fala, mas também a escuta, a dança, o canto, dentre outras coisas, como já havia apontado Montardo (2009) entre alguns Kaiowá do Mato Grosso do Sul. Dessa forma, *espírito* e capacidade de comunicação estariam relacionados de tal maneira, que é possível afirmar que se há *nhe’eng* é porque se tem *nhanderekuaá* e vice-versa.¹³⁷

¹³⁵ O envio do *nhe’e* antes mesmo da concepção, segundo Pierri (2013a), é o que explicita as narrativas sobre existência de um pássaro denominado *Mitã Jaryi* (Avó dos bebês) que alerta sobre a presença de um novo *nhe’e*, e sobre a chegada de uma nova criança. No caso das famílias tupi guarani, esses anúncios da chegada de um bebê costumam se realizar em *sonhos*, através de uma maritaca ou papagaio, possibilidade essa, também apresentada pelo autor ao tratar de alguns Mbya.

¹³⁶ Algumas etnografias sobre os povos guarani (MELLO, 2006, PISSOLATO, 2007, PIERRI, 2013a, dentre outras), dão conta de que o *nhe’e* do bebê ainda não está totalmente conectado a seu corpo e costuma seguir seu pai em suas andanças, por esse motivo, o pai deve evitar andar na mata, caçar, dentre outras atividades que pode fazer com o que *nhe’e* da criança se perca, levando-a a morte. Entre os Tupi Guarani, as restrições também se estendem as mães dos recém-nascidos. Se essas se distanciarem deles, fazendo com que os bebês sintam saudades, é possível que sua *alma* os acompanhe, o que leva ao adoecimento e em alguns casos até à morte.

¹³⁷ Sobre o termo que utilizam na língua tupi para falar a respeito de seus *espíritos*, além de D. Juraci, indicada na aldeia como *pessoa fluente no tupi antigo*, que me disse desconhecer o uso de *nhe’e* como *alma*, uma senhora que conheci na aldeia Karugwá, oriunda da T.I. Laranjinha (PR), enquanto contava-me sobre os antigos *Nimongarai*, relatou-me algo semelhante. Enfatizando, sobretudo, as diferenças nas questões linguísticas, já que como uma *senhora antiga* falava o *tupi antigo* e não o *guarani paraguaio*, que atribuiu aos Guarani-Mbya.

É pelo fato da *palavra* ser algo que *dá corpo* que é necessário prestar atenção ao que é dito nas conversas com aqueles que ainda não se puseram de pé, durante a gestação de uma criança, pois a *palavra* enquanto substância em movimento, que circula dentro e fora das pessoas, também é responsável por dar forma ao feto, além de fazer com que se alegrem e não adoçam, sendo ela também um elemento de “sedução da alma”¹³⁸. Explicam que quando uma mulher está grávida, além da raiva e do ciúme, devem ser evitados comentários acerca do possível temperamento do bebê, suas características físicas, ou sobre seus pais. Deve-se evitar, por exemplo, comentar sobre manias ou comportamentos de outras crianças que desagradam aos pais, pois *o bebê pode escutar e ficar assim*. Isso também se estende às características físicas da criança e, por isso, evitam comentários como: *que olho estranho!* ou *que perna torta!* A criança ao nascer pode apresentar tais atributos, pois o que é dito também contribui para moldá-las.

Quando pequenas ainda é comum que sejam dirigidas às crianças falas relacionadas à sua *beleza* nos modos de ser, à sua *força* ou à sua saúde, que juntamente com a alimentação é o que possibilita que elas cresçam *fortes (mbaraeté)*. Conforme as formulações das famílias tupi guarani, a *palavra* que *Nhanderu* lhes envia costuma entrar pela cabeça da criança, através da moleira (fontanela) ainda aberta. E o início do processo de fechamento da moleira costuma coincidir com as *primeiras palavras* proferidas pelas crianças, normalmente termos que utilizam para se referir aos *parentes* (pai, mãe, avó, etc.), ou questões relacionadas a seus cuidados pessoais como pedir água ou dizer que esta com fome. É também nesse momento que as crianças se colocam definitivamente de pé, ficam *durinhas*, e se tornam capazes de andarem sozinhas, o que garante a elas certa autonomia.¹³⁹

A moleira, segundo explicam meus interlocutores, fecha-se por volta dos seis anos que é quando a criança adquire efetivamente o domínio da fala e passa a proferi-la de maneira mais precisa e direta. Neste período devem evitar que a criança sofra muitas quedas e bata com a cabeça no chão. Explicam que se baterem muito a cabeça quando crianças se tornam adultos *caducos*, doidos, *não falam nada com nada*. O que nos indica aqui, uma dificuldade na comunicação, no ato de compreender e proferir as *palavras*. Quando aprendem a falar e,

¹³⁸ A noção de “sedução da alma” aparece, por exemplo, nos trabalhos de Mello (2006) e também no trabalho de Ramo Y Affonso (2014). Essa última apresenta a “sedução” como elemento fundamental, tanto para a caça quanto para o parentesco, onde seduzir envolve, no caso do parentesco, convencer a ficar junto, “acostumar-se” (*Jepokuaa*) (RAMO Y AFFONSO 2014: 94).

¹³⁹ Ramo Y Affonso (2014), apresenta em sua tese algumas questões interessantes relacionadas à “palavra” e seus múltiplos desdobramentos, de substâncias a pessoas. Dentre algumas de suas afirmações a autora aponta que “palavra” já é relação, e “[...] *ayvu e nhe’e* são também pessoas”. E mais adiante afirma que a “palavra” é lugar da potência “[...] palavras em movimento, a ensaiar traduções e transformações das mais diversas” (RAMO Y AFFONSO 2014: 368-369).

consequentemente, a andar, além da autonomia adquirida que garante que não permaneçam onde não tem vontade, as crianças já vão aprendendo a forma desejável de se portar com os *parentes* e a *maneira correta* de se dirigir a eles e também às divindades, dando continuidade, ao longo de toda vida, ao processo que se iniciou antes mesmo do nascimento. E assim, como apresentei anteriormente, é possível notar que os cuidados com e pela *palavra*, mesmo na fase adulta, não cessam, e que o “corpo duro” e “ereto” de que falam, por exemplo, Pissolato (2007) e Pierri (2013a), implica, além da fixação do *nhe’e*, na possibilidade de se relacionar de maneira mais efetiva com os *parentes* e com *Nhanderu*, *fortalecendo* uns aos outros através da troca de *palavras* e, consequentemente, da *boa sabedoria* implicada nessa troca.¹⁴⁰

Logo após o nascimento, já se iniciam todo um novo conjunto de cuidados. Por exemplo, ao deixarem o hospital, pois os partos são realizados na Santa Casa de Itaporanga, a maioria das crianças sai portando uma fita vermelha que fora amarrada em um dos braços pela mãe ou pela avó. Essa fita deve permanecer até que a criança comece a andar, e tem como intuito *evitar mal olhado*, o que resultaria no adoecimento do recém-nascido.¹⁴¹ É recomendado também, que o umbigo seco da criança seja enterrado para que ela deseje permanecer na Terra, trazendo-lhe sorte e *força*. Pode-se ainda, dar o umbigo seco da criança a uma vaca, para que ela ao comer e defecar fixe a criança nesse mundo, o que contribui também para que se torne uma criança tranquila. Outra opção, igualmente relacionada ao umbigo do recém-nascido, é enrolá-lo em um pedaço de tecido e guardá-lo na carteira do pai, o que acalmaria a criança quando distante dele, evitando que sintam saudades e que cresçam desobedientes.

Também não é aconselhável manter dentro de casa animais pequenos, ainda em fase de amamentação (como cachorros, gatos, etc.). Alguns, durante a noite, têm por hábito mamar no lugar das crianças sem que a mãe perceba, o que pode fazer com que a criança cresça fraca, sem leite. Certa vez, enquanto discutíamos a respeito da importância da amamentação,

¹⁴⁰ Ainda sobre o “fazer-se duro”, de maneira similar ao que aponta Gallois (1988: 202) para os Wajãpi, até que a criança comece a falar ela é considerada “mole”, expressão que, como afirma a autora, não diz respeito apenas à estrutura física da pessoa, mas sim a seus princípios espirituais, que devem ser constantemente amarrados ao corpo para que não queiram partir, da mesma forma como ocorre entre as famílias tupi guarani.

¹⁴¹ O uso da fita vermelha como forma de neutralizar os perigos a que um recém-nascido está suscetível me remete a algumas etnografias como as de Gallois (1988) e Lagrou (1998), onde descrevem o uso entre seus interlocutores de pinturas corporais após o nascimento, sobretudo com o urucum. A pintura de urucum, no caso kaxinawa apresentado por Lagrou (1998: 92), seria uma forma de neutralizar, por imitação, o sangue da mãe que cobriu a criança na hora do nascimento. Já no caso Wajãpi apresentado por Gallois (1988: 202), o urucum “[...] tem a propriedade de neutralizar os princípios cósmicos perigosos para as crianças, que não podem controlar suas relações com o sobrenatural”. Explicação similar a de meus interlocutores tupi guarani sobre o uso das fitas vermelhas nos braços da maioria dos recém-nascidos.

contaram-me a história de uma mulher que decidiu ter em casa uma cobra, mesmo sendo advertida que se tratava de um animal antissocial, que não fora criado para viver entre as pessoas. Ela ficava debaixo da cama, em um cesto, e quando esta ia amamentar seu filho a cobra emitia um som com seu chocalho que fazia a mãe da criança adormecer e, então, subia no lugar do bebê e deixava a ponta de sua cauda para que a criança pegasse, como se fosse os seios da mãe e, assim, o bebê não chorava, evitando que a mãe acordasse. A criança depois de dias sem ser amamentada começou a enfraquecer, quase morreu. Até que finalmente, a mãe achando estranha a forma que o bebê mamava em seu seio, despertou de seu sono e viu que sobre a cama estava a cobra e não o seu filho. Depois disso, nunca mais se criou bichos em casa junto das crianças pequenas, e aprenderam que não devem deixar as crianças sem o leite da mãe, pois este é um dos elementos que garante sua existência neste mundo.

O leite materno para os Guarani, como Mello (2006) já havia apontado, é fundamental para garantir a permanência da *alma* da criança nesta Terra e, por isso, se a mãe não tiver leite o bebê deve ser amamentado por uma de suas tias materna ou avós. Dessa forma, nota-se que “[...] a importância do leite materno extrapola a esfera nutricional ou fisiológica do corpo e está diretamente ligada à formação da pessoa no sentido espiritual” (MELLO 2006: 145). Além da permanência da *alma* da criança nesta Terra, através da alegria trazida pela ingestão do o leite materno, sendo ele um dos elementos de “sedução” dessa *alma*, também explicam, que o leite contribui com a formação dos ossos da criança, o que está diretamente conectado ao endurecimento de seu *corpo*. Quando uma mãe por algum motivo fica sem leite e deixa de amamentar seu filho, é recomendado que procure por alguém que o faça ou, então, que recorram a algum *remédio do mato*, chás e banhos de ervas que fazem com que o leite volte a ser produzido. Se for o caso de procurar uma ama de leite, é necessário que esta esteja vivendo o mesmo período do pós-parto, ou seja, se a mãe do recém-nascido encontra-se no período da *dieta*, é recomendável que sua ama de leite também esteja, pois amamentar um recém-nascido com leite de uma mãe, que fora do período de resguardo, já se alimenta com alimentos diversos (carne vermelha, sal, limão, etc.) pode fazer com que a criança sinta cólicas e venha a ter problemas na constituição de seu sistema digestivo.

Explicam que o *olho gordo*, traições do cônjuge, ou alimentação inadequada da mãe, como por exemplo, o consumo de carne de porco ou limão, pode fazer com que o leite seque ou que seu sabor seja alterado, o que leva a criança a rejeitar os seios da mãe. Ainda com relação ao leite materno, afirmam que não é indicado que mulheres menstruadas sentem-se na cama onde dormem as mulheres que estão amamentando, o sangue da menstruação e seu cheiro forte, também fazem o leite escassear. O que demonstra que os *corpos* e as substâncias

que os constituem se afetam mutualmente, ou como nos apresenta Lima (2000), “[...] os corpos se definem primeiramente por suas relações com outros corpos, cada um dos quais dependentes também de suas outras relações imanentes” (LIMA 2000: 11).

A preocupação com produção do leite materno é algo anterior à gravidez, as meninas desde muito pequenas eram estimuladas a colocar sobre os seios pequenos tatuzinhos, conhecido popularmente como tatuzinho-bola, e que costuma se esconder sob pedras onde há grande humidade no solo. As meninas deveriam andar em círculos em torno do buraco onde se encontram os bichinhos, cantando um *mborei* em reverência a eles para, posteriormente, assoprando no interior do buraco, fazê-los sair. Esses tatuzinhos eram colocados nos seios das meninas com intuito de sugá-los para que se abrissem e, assim, durante a gravidez, produzissem leite em abundância. Marcílio, no entanto, contou-me que tal costume não vem sendo praticado pelas meninas, que tem vergonha de fazê-lo. Explicou ainda, que quase não cantam o canto-reza direcionado a esse bichinho, apesar de necessário, pois na sua ausência o leite das meninas escassearia. O canto na língua tupi diz: *Mandavy kyvy kyvy'i / Mandavy kyvy kyvy'i / Mandavy kyvy kyvy'i / Ero tori, ero tori tori / Ero tori, ero tori tori / Ero tori, ero tori / Ero takua, ero takua takua / Ero takua, ero takua takua Ero takua, ero takua*. E conforme explicou-me Marcílio, *Mandavy kyvy kyvy'i* é o nome do tatuzinho-bola, e esse canto é uma saudação a ele, bem como uma forma de lembrar as meninas da presença de *Nhanderu* e da necessidade de tocarem o *takuapu*, bastão de ritmo utilizado pelas mulheres durante os cantos em apresentações e nas casas de rezas. Sendo essa, também, uma forma de *fortalecer* essas meninas.¹⁴²

Além da preocupação com a não escassez do leite depois do nascimento da criança, também há outras prescrições pós-parto que devem ser seguidas e que são dirigidas aos seus genitores, e que têm como intuito evitar não só o enfraquecimento das crianças, mas também dos próprios pais e mães, bem como, dar continuidade a seu processo de fabricação. Os pais devem evitar percorrer longas distâncias nos primeiros meses após o nascimento da criança, pois ela sente falta, pode desejar ir atrás de seu pai, o que faz com que *adoeça de saudades*. As crianças quando passam por isso na infância e mesmo se curando das possíveis doenças, podem se tornar *crianças enjoadinhas*, que choram por qualquer coisa. Explicam ainda, que devido à proximidade entre a criança e seu pai, a saudade do recém-nascido nesse período é a

¹⁴² Acompanhei a gravação desse canto e sua explicação por Marcílio em 2007, durante os trabalhos do Grupo Técnico (GT) da FUNAI. A gravação foi realizada pela Prof. Dra. Niminon Suzel Pinheiro, que participava como Etno-historiadora no processo de regularização fundiária. É possível encontrar tal canto também no álbum *Nandere Reko Arandu – Memória viva Guarani* (2000), com a fala do Cacique Xeromöi João da Silva Verá Mirim da Aldeia Sapukai.

mesma de seu genitor e, em razão disso, a criança não é a única que pode ser afetada por doenças. Quando estava na aldeia acompanhada de uma mulher recém-mãe e que passava por uma separação, eram constantes suas observações relacionadas ao bebê que acordava durante a madrugada no mesmo horário que seu pai costumava acordar, o que ocorria com frequência, mesmo na sua ausência. Diziam que a criança sabia que mesmo longe ele estava se levantando. Também não pude deixar de notar que chegando ao fim da tarde, quando seu pai vinha visitá-lo, antes mesmo que ele chegasse, o bebê já ficava agitado, ao que sua mãe dizia: *parece que ele* (apontando para o bebê) *já está vendo ele* (pai) *na entrada da aldeia*. O casal está vivendo junto novamente e a criança não desgruda de seu pai, o que se justifica, segundo a mãe da criança, pelo medo do bebê que se lembra de quando este foi embora e da saudade que sentiu. Vale notar, que nesse período, o pai da criança começou a emagrecer e vivia abatido, ele sentia não só o sofrimento de seu bebê recém-nascido, mas dos outros filhos que naquele contexto também *adoeceram de saudades*. E por isso, há de se considerar que pós-parto é também um momento de vulnerabilidade dos genitores da criança, que ficam suscetíveis, tanto quanto ela, ao *olho gordo*, às simpatias, ou aos *bichos noturnos* que circulam pela aldeia.¹⁴³ Alias, afirmam que a separação do referido casal fora causada por um *feitiço*, realizado por uma benzedeira não indígena a pedido de uma jovem, também não indígena, e que o atingiu por estar vivendo um período de vulnerabilidade. No geral, tenho a impressão que isso ocorre pelo fato do casal encontrar-se uma zona fronteira em que estão se transforando de marido e mulher em pai e mãe, o que implica não só em alterações nos seus modos de relação, mas em seus próprios corpos-espíritos, ou seja, nas relações que os constituem, como pretendo demonstrar em seguida, ao tratar do resguardo das mães. Lembro ainda, que apesar do resguardo da mãe, ou a *dieta*, ser cumprida pela maioria das mulheres, em todas as suas gestações, recebe mais atenção os resguardos tomados durante a primeira gestação, com o passar do tempo, explicam que os pais e mães acabam ficando mais descontraídos.¹⁴⁴

¹⁴³ De maneira similar ao que descreve Lima (2005), que ao tratar dos resguardos entre alguns Yudjá afirma que pai e mãe não são algo a que o bebê está relacionado, mas “[...] seriam os três uma coisa só que precisa ser diferenciada” (LIMA 2005: 135). Ainda de acordo com a autora, a semiótica que está em jogo remete “[...] à codificação das relações, tanto de parentesco, com de gênero e temporalidade”. E continua mais adiante, afirmando que o “[...] o bebê individuado, quanto a sua pele e quanto a sua alma, por meio de ações negativas e positivas, indiretas e diretas, assumidas por suas famílias. É assim que ele se torna um ser para si e para outrem, é isso que lhe confere autonomia pessoal e o que garante sua existência em meio aos pais e aos demais Yudjá vivos. Quanto ao pai e a mãe, não se tornam agentes da individuação da criança sem que esta, por sua vez, ao singularizar seus corpos como suscetíveis, se faça o agente indireto de suas próprias individuações” (LIMA 2005: 145).

¹⁴⁴ Sobre as transformações nas relações marido mulher, pai e mãe, consultar, por exemplo, os trabalhos de Peter Gow (1989, 1997), que aborda as mudanças nas relações de parentesco trazidas pelo corte do cordão umbilical

Como já fora dito, é aconselhável que as mães respeitem o resguardo que lhes é recomendado, que basicamente se refere ao não consumo de determinados alimentos como o limão e a carne de porco, apresentados acima. O primeiro poderia azedar o leite e causar cólicas no bebê, já a carne de porco, segundo explicam, não é bem-vinda durante o processo de cicatrização e pós-parto, pois seu consumo poderia acarretar uma hemorragia na mulher que acabara de ter um filho e, por esse motivo, costumam consumir apenas carne de frango cozida. No período do resguardo, também devem evitar trabalhos pesados, assim como cozinhar qualquer tipo de alimento, sobretudo no fogão a gás, pois ficar com a barriga encostada nele, atrasa o processo de recuperação e normalização do ventre e, por essa razão, é recomendado que nos primeiros dias alguém cozinhe para a recém-mãe. D. Juraci conta que não respeitou esse período durante todas as suas gestações, pois por ter criado seus filhos praticamente sozinha, deveria trabalhar. O filho nascia e, segundo conta, não passava nem uma semana e ela estava novamente na roça. Ela explica que em um primeiro momento, durante a juventude, a mulher não costuma sentir nada: *Ela é forte, teve filho e já vai trabalhar!* Mas com o passar dos anos, todo o trabalho acumulado e o resguardo não cumprido *caem sobre o corpo*. D. Juraci costuma associar suas dores nas pernas, varizes e dores nas costas, não só à velhice, mas aos resguardos que deixou de cumprir por ter que trabalhar. Como ela mesma diz: *tem gente que acha que é frescura, mas o corpo mudou e tem que deixar ele mudar*. O trabalho pesado, me parece, interfere nessa mudança para um “corpo de mãe”, não permitindo que ocorra da maneira como deveria, visto que segundo compreendi de suas explicações, as mulheres que cumprem o resguardo vivem melhor quando mais velhas, dado que seu *corpo* se transformou como esperado, manteve a *força* que houvera adquirido ao longo da vida, pois seguiu todas as prescrições e observou os cuidados que nesse período se fazem necessários. Dessa forma o resguardo se constitui enquanto uma “medida profilática” (GALLOIS 1988) ¹⁴⁵, uma maneira de evitar substâncias e atividades que fazem mal às pessoas, uma forma também de se fazer durar.

de um recém-nascido ou, então, nas relações de produção familiar. Conferir, também, Lima (2005) que nos apresenta a suscetibilidade corporal de pais, mães e crianças enquanto “[...] um meio de conceitualização das relações de maternidade e paternidade” (LIMA 2005: 144).

¹⁴⁵ Conforme discute Gallois (1988: 196), o resguardo entre os Wajãpi, funciona como uma medida profilática, a fim de “evitar coisas e ações que fazem mal”. Segundo a autora, o resguardo deve ser compreendido como uma categoria relacional, no sentido que envolve a transmissão ou transferência de princípios vitais e tudo que pais e/ou mães fazem afeta seus filhos, e assim resguarda-se “alguma coisa” (princípios vitais) e “não alguém”. Em suma, o resguardo de acordo com Gallois (1988: 196), é uma “[...] atitude positiva mantenedora das substâncias vitais”.

3.1.2 – Crescer e se colocar de pé: os cuidados na adolescência

Passados os primeiros meses nos quais a criança ainda tem *corpo mole*, e ao notarem os primeiros sinais de que vão engatinhar, os *parentes* começam a se engajar em outros cuidados, como por exemplo, fazê-la andar. Não é ideal que a criança fique muito tempo engatinhando, é importante que fique logo de pé, que apreenda a andar. E por isso, desde muito pequenas, elas tem seus pés colocados no chão, e seguradas pelos braços vão apreendendo a se colocar de pé. Também é comum, que os pais segurem os bebês, entre três e quatro meses, apenas pelos pés, deixando-os equilibrados sobre suas mãos e assim, estes apreendem a *segurar seus corpos* de maneira firme, o que os estimulam a ficar com *corpo duro*.

Explicam que andar é algo fundamental, pois andando as crianças podem escolher seus caminhos e desviar dos perigos que podem acometê-la o que, entretanto, não faz com que cessem os cuidados, havendo sempre a necessidade de *se fazer duro, se fazer forte*. O *Txundaro (xondaro) dança guerreira tupi guarani*, por exemplo, é uma das formas de *treinar os corpos* dos jovens meninos, deixando-os mais *duros*, eretos e atentos. Uma das maneiras de se realizar o *txundaro* é dançando em círculo no sentido horário, enquanto que em sentido anti-horário outro jovem passa um bastão por sob seus pés, alternando a altura com que o passa. Durante a dança, tanto os meninos como os homens adultos devem permanecer atentos, para que não sejam pegos pelo bastão, e *duros* o suficiente para que não caiam no chão. E tal *treinamento* é muito importante, pois para andar pelo mato é preciso *corpos e passos firmes*, que além de evitar acidentes, facilitam atividades como a caça, o corte de madeira ou a abertura de espaços para hortas e roçados.

Além de manter o *corpo duro*, na adolescência os meninos devem apreender a controlar seu tom de voz, que está passando do agudo infantil ao grave, e é importante que saibam manter o tom, falar baixo, mas com firmeza. Desde esse momento, segundo explicam meus interlocutores, já é possível saber aqueles que têm vocação para assumir a liderança, se tornarem professores, dentre outras atividades que exigem capacidades vocais. Pois a maneira e a desenvoltura com que se pronunciam dão pistas dos caminhos que poderá seguir. As meninas, depois da menarca e quando em público, também costumam adotar outro tom de voz, ficam mais reclusas e a timidez delas se torna visível, falam pouco e em baixo volume, ainda que tal atitude mude quando no interior de suas casas na companhia de suas tias, primas e avós. Durante o período menstrual são aconselhadas a não pisar no chão frio, pois isso causa

cólicas e até hemorragias; elas, tampouco, devem consumir carne de porco, pois esta, segundo explicam, não contribui com processos de cicatrização e faz com que o sangue menstrual não cesse. As meninas, quando estão menstruadas, também são aconselhadas a evitar andar no mato durante a noite, para que seu cheiro não atraia olhares indesejados; e não devem, ainda, colher nada dos pés de frutas, seus fluídos podem fazer com que a planta seque e não dê mais frutos. Pois o sangue é uma ameaça tanto para a menina, por atrair a atenção de outros tipos de gente, quanto para o mundo que as cerca, lembrando, como dito anteriormente, que corpos-espíritos se interferem.¹⁴⁶

Cabe destacar que a menstruação excessiva, que se estende por muitos dias, é vista como um problema, uma doença, entre essas mulheres, assim como não menstruar sem a presença de uma gravidez. Célia, uma das filhas de D. Juraci que vive na aldeia Karugwá, relatou-me enquanto discutíamos a respeito desses casos e sobre o que deveria ser feito a fim de normalizá-los, que é necessário o uso de massagens e chás, sobretudo de *erva de São João*. Essa erva serve tanto para as mulheres que menstruam excessivamente, quando para as que não menstruam, pois regula seus ciclos. O que elucida uma questão importante para as famílias tupi guarani, que é o equilíbrio, a moderação, seja na fala, no consumo de alimentos ou nos processos corporais.

Apesar de ser um período cercado de cuidados e atenção, na aldeia Ywy Pyhaú não se pratica a reclusão das meninas durante a primeira menstruação, como apresentam algumas etnografias ameríndias. Certa vez, uma das netas de D. Juraci contou-me sobre a aldeia onde sua mãe vivia, afirmando em meio a risos que eu provavelmente gostaria do local, já que lá eles *vivem mesmo igual antigamente*. Contou que quando as meninas menstruam costumam ficar reclusas *durante meses* em uma casa mais alta, que não toca o chão. Ela não vê o sol, só sai antes do amanhecer para fazer suas necessidades e banhar-se; e recebe somente a visita de sua mãe, sua avó e suas tias mais próximas. Disse-me que as meninas quando saiam da reclusão *tinham mesmo cara de doentes*, não podiam comer quase nada, só farinha e peixe. Além disso, relatou espantada, que no fim do período menstrual costumavam cortar o cabelo das meninas bem curtinho, na altura das orelhas. Ao que D. Juraci comentou que *isso não é coisa de Tupi Guarani*, cortar o cabelo de mulher que menstrua pela primeira vez, segundo ela, *é coisa de Xavante*. Ela explicou que existem atividades que uma mulher menstruada,

¹⁴⁶ A respeito desses encontros que podem ocorrer na mata, durante a noite, Mello (2006: 170) afirma que entre alguns Mbya e Chiripá com os quais trabalhou, são constantes as ameaças de *Odji Potá* durante a juventude e estão, sobretudo, associados a relações sexuais com outros seres. As meninas, por exemplo, podem ser “seduzidas” por maus espíritos que, atraídos pelo sangue menstrual e travestidos de belos rapazes, levam-nas a se envolver com eles, resultando na transformação de seus corpos.

velha ou nova, não deve fazer, *para não sujar as coisas*, como por exemplo, o mingau de milho que servem durante um *Nimongarai* (*batismo*), mas que, no geral, a mulher pode fazer tudo, e que *prender as meninas é coisa de gente atrasada*. Disse ainda, que outra forma de *fazer a mulher* e também o homem antigamente, consistia na permissão, dada pelo pai ou irmãos da menina, a um primo, um futuro pretendente, para que ele tivesse a primeira relação sexual com ela, logo depois da menarca, mesmo que não fosse essa a vontade da menina. Ao que ela afirmou, mais uma vez, ser *coisa atrasada*, já que para ser uma *boa mulher*, basta apreender as tarefas domésticas, cuidar bem dos filhos, fazer bem o artesanato, dentre outras atividades, e um *bom homem* deve ser forte, proteger a família e a aldeia. Comentários que mostram que a construção dos *corpos*, central entre essas famílias, não passa apenas pelas trocas de substâncias e fluídos corporais; sendo também fundamental nesses contextos, prestar atenção aos processos e práticas cotidianas que envolvem sua fabricação, bem como nos modos de se relacionar com *aqueles que vivem juntos*. E, por isso, para ser um *bom homem* e uma *boa mulher*, deve-se ainda investir no aprendizado e domínio das atividades do dia-a-dia que são compartilhadas entre os *parentes*.¹⁴⁷

Como pretendi demonstrar ao longo dessas linhas, apesar dos perigos que cercam, sobretudo os jovens, meninos e meninas tupi guarani, há uma elaboração do *corpo* que não é pensada apenas em seu “aspecto negativo”, pelo perigo da transformação animal (*jepota*), ou fracionamento da pessoa, resultado do desejo de seus *espíritos* de partir, ainda que também haja medidas tomadas para evitar a captura de seus corpos-espíritos por outros tipos de gente¹⁴⁸. De maneira similar ao que discute Pierri (2013a) há um investimento nas substâncias que compõe a pessoa e em técnicas de fabricação do *corpo* que é sempre modulado a partir de potencialidades distintas, produzem-se corpos específicos para perseguir: “[...] um devir-mãe,

¹⁴⁷ Sobre *se fazer mulher*, recordo aqui, dos comentários acerca de uma pessoa no Paraná, que nascera do sexo masculino, no entanto, realizava suas tarefas segundo o que era desejável ao sexo feminino. Participava das rodas de artesanato das mulheres, usava saias, jogava no time de futebol feminino. Diziam que se referiam a essa pessoa pelo nome feminino “R” que havia escolhido, e que se ela tinha *se feito mulher*, era assim que tinha que ser, ainda que houvesse inúmeras piadas relacionadas aos homens que mantinham relações com R.

¹⁴⁸ Ouvi poucas referências ao *-jepota*, à possibilidade de transformação animal. Ainda que ora ou outra me contassem de casos recentes de pessoas que *estavam virando outra coisa*, afirmam que isso acontecia com maior frequência antigamente. Quando alguém passava muito tempo comendo carne cru transformava-se em *bicho*, pois comia como ele, ou quando se deixavam hipnotizar por algum habitante da mata. Apesar de afirmarem ser mais difícil atualmente alguém *-jepota*, esses cuidados são tomados cotidianamente, é preciso, por exemplo, assar bem a carne que vai comer, e evitar o contato com o sangue do animal abatido. As galinhas com as quais costumam se alimentar devem ter seu pescoço cortado com uma navalha para que todo o sangue escorra, pois o sangue é um elemento transformador por excelência.

um devir-caçador, um devir-xamã” (PIERRI 2013a: 184), que vai além das medidas tomadas para evitar possíveis transformações em gente outra.¹⁴⁹

3.1.3. Comida alimenta, mas nem todas são capazes de nutrir

Além dos cuidados que se toma ao nascer e durante a adolescência, é importante ficarem atentos à alimentação de todos na aldeia o que, como apresentei no capítulo anterior, não diz respeito apenas ao que se come, mas como e com quem. Contam meus interlocutores, que os *antigos* e os grandes rezadores (*nhanderu e nhandesy*) só conseguiram *chegar a Terra sem Males com seus corpos*, sem passar pela morte, porque eram *leves*. Antigamente só comiam *o que nascia sozinho na terra*, falam com frequência da *batata redondinha* que não precisavam plantar, pegavam-na, comiam e jogavam suas ramas e seus restos no chão, quando voltavam, depois de períodos de *longas caminhadas*, já havia nascido de novo. As batatas eram assadas na brasa junto com milho e a mandioca, não comiam açúcar, nem sal e não havia temperos, *sentiam apenas o gosto do alimento*. Tinham, também, o hábito de comer carne de caça apenas com farinha, pois *arroz não tinha não!* Explicam que hoje, os jovens rejeitam essa alimentação, preferem os alimentos contidos nas cestas básicas e as *comidas da cidade* e estão ficando com seus *corpos pesados*. Dessa forma, apesar de conseguirem *passar o dia todo no celular*, não conseguiriam atravessar a noite dançando na casa de rezas, não conseguem ficar parados *pensando em Nhanderu*, pois a *comida pesa*.¹⁵⁰

No entanto, não se pode esquecer outras tantas questões envolvidas no fato de não se alimentarem, atualmente, tal qual os *antigos*, como por exemplo, a ausência de locais onde possam plantar, e a inexistência de determinados cultivares. D. Juraci conta, por exemplo, que

¹⁴⁹ Sobre a modulação de corpos a partir de potencialidades distintas, lembro também dos animais de estimação. Os cachorros, por exemplo, para que se tornem bons caçadores e sejam capazes de reconhecer as diferentes espécies que poderão ou não caçar, devem passar por uma transformação, onde é necessário colocar um tipo de marimbondo dentro de seu focinho e também pena de urubu queimada. O procedimento é repetido quantas vezes forem necessárias, e sua eficácia é testada colocando sangue de cobra em um pedaço de madeira para que o animal possa cheirar. Isso foi feito, por exemplo, com o cachorro de Maria, Coragem, que ao sentir o cheiro do sangue pulou longe, o que indica que aprendeu a reconhecer os outros animais e os perigos que cercam determinadas espécies e, assim, transformou-se em um bom caçador.

¹⁵⁰ Presumo que o *corpo leve* de que falam meus interlocutores, da mesma forma que fora apontado por Macedo (2013), está associado a um corpo mais potente, estando a leveza vinculada à verticalidade, a qual permite ao *nhe'e* circular no corpo, já que na horizontal (dormindo ou doente) o *nhe'e* pode se afastar, causando inclusive a morte da pessoa. Segundo a autora, as práticas na *opy* (casa de rezas) “[...] em geral remetem a essa verticalidade na sua produção de leveza. Assim, os cantos se desenvolvem nas regiões mais altas da voz, os movimentos do corpo buscam deslocamentos em intensidade mais do que em extensão, os instrumentos musicais também remetem à verticalidade [...] a fumaça do tabaco é soprada no alto da cabeça dos presentes, bem como nos objetos que operam a conexão com os que estão no patamar celeste” (MACEDO 2013: 190).

para a realização do *Nimongarai*, cerimônia em que as crianças recebem o seu nome indígena, é necessário além de fogo e água, da madeira de cedro, a qual não há nos arredores da aldeia. É com a madeira de cedro que fazem a *curuchu*, a cruz que fica no interior da casa de rezas, e também o apoio da cabaça de água que utilizam durante a cerimônia. Necessitam também de abelhas e do mel de jataí, utilizado tanto na alimentação, quanto na confecção de velas com o qual *queimam as crianças* (marcam-nas simbolicamente) durante o batismo, entretanto, esses insetos não são encontrados mais na região devido a quantidade de pinus e eucaliptos existentes nos arredores das aldeias e que, segundo explicam, não possibilitam a vida e reprodução dessas abelhas. Para a realização do *Nimongarai*, não é apropriado o consumo de sal e gorduras, e as comidas devem ser assadas, no entanto, até para a realização da pesca têm que sair da aldeia, e entrar em propriedades vizinhas. O que demonstra que nem sempre se trata de uma recusa em consumir determinados alimentos, mas a própria dificuldade de produzi-los, faz com que deixem de consumi-los, pois a *comida de verdade*, que no *tempo dos antigos* existia em abundância, afirmam, hoje não existe mais.

Relatam que atualmente ficam mais doentes, mas não são acometidos apenas por *doenças espirituais*, aquelas que resultam do distanciamento das divindades e, consequente, ausência de *força (mbaraeté)*; ou da captura da *alma*, fruto da proximidade excessiva com os *angue* e *anhã*, mas também são abatidos por *doenças de branco* como: diabetes, colesterol e pressão alta. Antigamente, devido ao tipo de alimentos consumidos não havia tantas doenças como essas e, segundo explicam, foi por experimentarem o *mundo dos brancos*, seus alimentos e suas formas de vida que se tornaram visíveis a elas, pois quando viviam como os *antigos* não adoeciam dessa maneira.¹⁵¹

Os doces consumidos com frequência entre as crianças, por exemplo, são apontados por alguns dos meus interlocutores tupi guarani como um dos motivos de fraqueza e, consequente, adoecimento delas. Quando doentes, com gripe, problemas gastrointestinais, dentre outros, o consumo de doces pelas crianças é proibido, pois podem agravar o quadro. Apesar de consumirem produtos constantes nas cestas básicas, como: macarrão, molhos industrializados e óleo, compreende-se pelas suas falas que esses alimentos, apesar de saciar a

¹⁵¹ Ressalto que denominam de *doença de branco* aquelas que necessitam de visitas ao médico, no posto de saúde e que exige que ora ou outra tomem medicamentos comprados na farmácia, são doenças sobre as quais os *parentes antigos* nunca lhes falaram. Já *doença espiritual* é normalmente aquela que se resolve com uma boa conversa entre os *parentes*, com algum chá ou reza que foram ensinados pelos *antigos*. Essas, muitas vezes, têm como diagnostico a tristeza, causada pela proximidade de um *espírito ruim (anhã ou angue)*. O que não faz dela uma doença de menor gravidade, visto que os encontros e a proximidade com *espíritos ruins* pode levá-los a morte, já que são capazes de *afastar para sempre seu pensamento*, seu *espírito*, aquilo que denominam *nhanderekuaá*.

fome, não seriam capazes de nutrir os *corpos* e podem inclusive acarretar doenças.¹⁵² Diferente dos alimentos consumidos pelos *antigos*, que nutriam não só seus *corpos*, mas também seus *espíritos*, dado que o consumo de tais alimentos *fortalecia* de maneira efetiva a pessoa, alegrava *Nhanderu* e contribuía para que se intensificasse a comunicação com as divindades e, em razão disso, a circulação de saberes, das *boas palavras*. E, suponho, são justamente essas *palavras* que alimentam *nhanderekuaá* (seus *espíritos*), tal qual o tabaco, que segundo apontam os interlocutores de Testa (2014: 236), se constitui enquanto o alimento do *nhe'e*. Compreendo que é por não se alimentarem da maneira como faziam *seus antepassados* que hoje tem corpos-espíritos outros e, assim, se tornaram visíveis a outros tipos de doenças, as quais não faziam parte do repertório dos *parentes antigos*.

Cabe mencionar, como veremos adiante, que é justamente a possibilidade de se fazer corpos-espíritos outros, ou de habitar perspectivas diversas, o que possibilita que experimentem outros mundos e se relacionem com gentes outras. Lembrando, conforme descreve Mello (2006: 164) para alguns Guaraní do Sul, que “[...] o corpo é diariamente construído pelo alimento que é ingerido o que se come e com quem, vai se transformando no que se é”.¹⁵³ Assim, se há o desejo de se aproximar dos deuses, ou dos antigos *nhanderu* (rezadores) que atingiram *agyuje* e chegaram em vida a *Ywy Marãe'y* (*Terra sem Males*), é necessário que se coma como eles, respeitando a dieta alimentar que outrora lhes foi ensinada; para que adquiram, tal qual os *antigos*, *nhanderete marangatu* (*nosso corpo sagrado*). Era esse *corpo sagrado* que permitia a eles relações mais próximas com *Nhanderu*, possibilitando sua escuta diária, a apreensão dos saberes que lhes enviam e, conseqüentemente, a possibilidade de *passá-los adiante em fila, fortalecendo* uns aos outros.¹⁵⁴ O que suponho, demonstra que a própria constituição atual de seus corpos-espíritos tem impossibilitado uma comunicação continua com as divindades em um ciclo, em que a partir do momento que a escuta das *palavras de Nhanderu* se vê dificultada, os saberes enviados vão se tornando mais escassos e, em decorrência disso, sua circulação, o que gera como consequência o

¹⁵² O que me remete as explicações apresentadas por Testa (2014), que ao tratar da alimentação entre alguns Guaraní apresenta a necessidade de nutrir o *corpo* e deixá-lo *forte*, entretanto, como explica um de seus interlocutores “[...] não se alimenta o corpo com macarrão, arroz e salgadinhos, mas sim com alimentos criados pelos deuses” (TESTA 2014: 236).

¹⁵³ Por exemplo, ao se encontrarem com uma pessoa já falecida em *sonhos*, evita-se comer com ela, mesmo que essa lhe ofereça um banquete, pois, possivelmente, tal alimento o fará *acostumar-se* àquele lugar e adoecer, podendo levá-lo à morte. Assunto que retomo mais adiante.

¹⁵⁴ Encontrei também, referência à formulação *descer em fila* no trabalho de Ramo Y Affonso (2014: 336) entre alguns Guaraní. Em suma a autora aponta que receber os saberes “em fila”, implica “em um alinhamento específico que permite o fluxo”, mas também na ideia de que há alguém a frente, seja *Nhanderu* ao enviar suas *belas palavras*, seja o rezador, que é aquele que “vai à frente” na condução da casa de rezas.

enfraquecimento das pessoas, posto que é dessa forma que se tornam *mbaraeté* (*fortes*). O que, em certa medida, justifica o desejo das famílias tupi guarani de encontrar lugares onde possam viver da maneira como ensinam os *antigos*, e a necessidade de estar em constante movimento, o que ocorre tanto por meio dos deslocamentos por lugares nesta ou em *outras Terras*, quanto através da circulação de saberes entres as pessoas e as divindades que os enviam.

Todavia, não se pode ignorar que a constituição atual das pessoas tem permitido, ou então facilitado outros modos de relação, outras formas de comunicação, como por exemplo, com o *juruá*, os não indígenas, com os quais mantem relações de amizade e casamentos. Vale lembrar que apesar das dificuldades de acesso aos saberes de *Nhanderu* demonstrada, sobretudo, através das falas dos mais velhos, não quero com isso afirmar que esses caminhos dos saberes estejam se fechando, ou não só, mas também tomando outros rumos, que tornam possível a abertura de novos caminhos. Tal abertura é possibilitada, por exemplo, pela busca constante dessas famílias por novos lugares onde possam *viver bem* ou, então, pelas *brincas* dos mais velhos que não permitem que os caminhos se fechem, lembrando a todos da necessidade de se colocar a escuta de *Nhanderu*, de se fazer durar. Também não se pode ignorar, como veremos mais adiante, que por todo e qualquer caminho que a pessoa siga há perigos a enfrentar e a possibilidade de engano também não está descartada, visto que o mundo é habitado por diversos tipos de gente e nem todas agem com boas intenções.

3.1.4. Uma breve nota: o corpo-espírito do rezador

Ao tratar do *fortalecimento* das pessoas e das condições atuais de vida que o dificulta, se comenta muito acerca dos corpos-espíritos dos antigos rezadores (xamãs ou pajés) como um ideal a ser alcançado ou minimamente seguido. Um rezador tem que ser *leve* e, por isso, é recomendado a ele o consumo apenas de *comidas sagradas*, aquelas que enviadas pelas divindades são capazes de brotarem sozinhas. Como já foi dito, antigamente, os Tupi Guarani não possuíam o hábito de comer arroz, açúcar, doce e também o feijão (*kumandá*), esse, quando consumido, não era o mesmo que costuma constar nas cestas básicas, mas outro, fruto das sementes que no começo do mundo *Nhanderu* colocou à sua disposição. Sobre as sementes, D. Juraci sempre conta a história de uma rezadora, que inspirada por *Nhanderu* soube que receberia *sementes verdadeiras*, as quais nunca estragariam e jamais deixariam de brotar, possibilitando o cultivo permanente da *comida de verdade*. Contam que ao ouvir essa

revelação e tomada de alegria, a mulher se pôs a dançar e rezar durante toda a noite e, enquanto rodava em meio às pessoas, de sua saia longa caíam sementes por todos os lados, de todas as formas e tamanhos. Porém, dizem que tais sementes foram se perdendo com o passar do tempo, as pessoas não se preocupavam em guardar, pois com os mercados era mais fácil comprar os alimentos do que plantar. D. Juraci conta que parte dessas sementes ainda existe em algumas aldeias, sobretudo as sementes do *milho verdadeiro dos Guarani*, um milho cor de rosa que pude conhecer em uma das casas, onde havia uma espiga que viera de outra aldeia, e que seria usada para plantio.

Ao trazerem exemplos de antigos rezadores, nos momentos em que discursam sobre a maneira como viviam os *antigos*, as famílias tupi guarani costumam narrar sempre a história de um rezador que, segundo seus relatos, morava com sua esposa e filhos no rio Silveira. Nessa época tudo aquilo que plantavam pela manhã, mal chegava o fim da tarde, já podiam colher. Como a comida era abundante e não necessitavam, como ocorre atualmente, exercer outras funções (professor, agente de saúde, etc.), tinham tempo de *viver pensando em Nhanderu*, foi assim, que o referido rezador soube que um dilúvio se aproximava. Ele avisou a todos de sua aldeia, porém, apenas alguns o seguiram, aqueles que acreditaram no que *Nhanderu* tinha lhe *revelado*, e que conseguiram enxergar o caminho que no dia seguinte, as seis da manhã, *desceu pelo raio de sol*. Caminho que se fez bem na borda do mar e que fora aberto por *Nhanderu* para levá-los para *Ywy Marãe'y (Terra sem Males)*, lugar onde poderiam continuar vivendo e se alimentando com a *comida sagrada*. O rezador seguiu na frente e, em seguida, todos foram subindo *em fila* por esse caminho. O rezador durante a subida aconselhou sua esposa a não olhar para trás, e não se preocupar com a roça que haviam feito, pois para onde estavam indo não precisariam plantar, era um lugar bonito, onde poderiam se alegrar. Nesse patamar terrestre só sobrariam aqueles que não acreditavam em *Nhanderu* e que não confiavam em sua *força de fazer crescer as coisas*. Entretanto, apesar de suas recomendações a mulher olhou para trás e foi, por essa razão, transformada em uma estátua de pedra. E como estava grávida, essa pedra que se encontra no litoral do estado de São Paulo, tem atualmente o formato de uma mulher com barriga. Já os filhos do casal seguiram o pai pelo caminho, porém quando o mais velho começou a subir ele já estava se fechando, para chegar mais rápido à sua abertura, a criança saltou apoiando-se em uma pedra, lugar onde, até hoje, se encontram as marcas de seus pés.

Explicam que nos dias atuais as pessoas não sobem mais dessa maneira, seus *corpos* são enterrados, ficam nesta Terra. Isso acontece, pois *comem qualquer coisa*, vivem de *qualquer jeito*, falta-lhe terra, falta-lhes *força* e, por isso, *perderam a fé*. Se hoje houver o

desejo de alguém em se tornar rezador o primeiro passo a ser seguido é fazer um corpo-espírito *saudável*. Um rezador, dizem, *é gente de fé e de corpo são*. D. Juraci narra com frequência histórias da vó Pipoca, que foi uma grande rezadora e viveu até os 106 anos, pois ela *vivia ouvindo Nhanderu* e se alimentava apenas de batata e mandioca assada, acompanhada de carne de caça. E segundo explica, foi justamente essa dieta que fez com que ela trabalhasse e vivesse até essa idade. Cento e seis anos era o que constava em seu registo de nascimento, porém, é de conhecimento de todos que ela era mais velha. Nunca se pode saber ao certo a idade de um rezador ou rezadora, devido à *força* de seus corpos-espíritos, a idade nunca corresponde ao que nós vemos. *Parecem jovens, porém já são muito velhos e cheios de sabedoria*.

A partir dessas narrativas é possível refletir sobre algumas questões. Um rezador, como pretendi demonstrar, deve possuir um determinado tipo de corpo-espírito a fim de se fazer *forte*, o que possibilita que mantenha uma forma de comunicação privilegiada com *Nhanderu*. Viver como os deuses, com o intuito de se aproximar deles. Todavia, ser ou não ser rezador ou rezadora não é uma função restrita a determinadas pessoas, sendo, portanto, um estado variável, posto que aquele que hoje é reconhecido como rezador, amanhã pode deixar de sê-lo. Pissolato (2007), nos fala que tal capacidade depende do reconhecimento por parte da comunidade, o que o legitimaria, mesmo que temporariamente, enquanto rezador ou ainda, nas palavras da autora:

[...] se por um lado, só é xamã quem recebe dos deuses capacidades para agir como um especialista na cura e/ou reza; seus poderes e conhecimento não podendo ser transmitidos por outros xamãs. Por outro lado, só permanece xamã, quem persiste na prática de disponibilizar seus poderes de cura e reza ao longo de um período, e tanto mais, se nesta atividade tronar-se reconhecido e mantém-se com o passar do tempo (PISSOLATO 2007: 348).

A autora também afirma que assumir “[...] a posição de xamã não é algo decorrente de um processo transformador da pessoa que o faz” (PISSOLATO 2007: 348), entretanto, suponho que não se trata somente de uma questão de reconhecimento sobre a sua eficácia ao “disponibilizar seus poderes”, ou apenas de “inspiração”, tal qual propõe a autora, mas passa também pelas transformações da pessoa, de seus corpos-espíritos e, conseqüentemente, de suas capacidades, incluindo aqui a capacidade de inspirado, ouvir *Nhanderu*. E assim, concordo com Pissolato (2007: 345-346) quando afirma que não existem técnicas de iniciação de um rezador ou xamã, mas discordo quando diz que não há transformação da pessoa envolvida nesse processo, visto que, segundo afirmam meus interlocutores, é preciso *fazer um outro corpo, fortalecer seus espíritos*. O que ocorre por meio do consumo de *alimentos*

sagrados, da *concentração* e do convívio com os *parentes*, o que possibilita que se aproximem das divindades e, assim, recebam saberes e poderes, os quais usarão na cura, na fabricação dos *remédios do mato*, na escuta e transmissão de nomes, dos *aconselhamentos* e também dos *mborei* (cantos/reza).¹⁵⁵ Lembrando que qualquer um pode ser apontado como rezador ou rezadora, desde que sejam pessoas que sigam determinadas prescrições que, em resumo, se referem à maneira como modulam seus corpos-espíritos e que, também, diz respeito, como vimos anteriormente, às relações entre *aqueles que vivem juntos*. Os saberes estariam, segundo as formulações de meus interlocutores, disponíveis a todos, se *revelando* para aqueles que se colocam a *escuta de Nhanderu*, a qual é facilitada quando se vive *como os antigos*, mais próximos da maneira como ensinam as divindades. Entretanto, são os *parentes* que costumam apontar aqueles que têm o *espíritual desenvolvido*, não havendo quem se identifique com tal função ou assuma, espontaneamente, possuir determinadas capacidades. Algo comum nas etnografias sobre os povos ameríndios, a exemplo de Fausto (2001) e suas discussões a respeito do sistema xamânico Parakanã, sobre qual afirma que ainda que haja um sistema xamânico em operação, não há xamãs entre eles, não há “[...] especialistas que desempenham a função pública de pajés, nem pessoas a quem se atribua um poder de cura estável e definitivo” (FAUSTO 2001: 336).¹⁵⁶

Em suma, o que faz um rezador(a) é seu corpo-espírito *forte* que possibilita uma comunicação mais efetiva e contínua com *Nhanderu*, porém é uma função que pode ser assumida por qualquer um e, como afirmei anteriormente, aquele que hoje é apontado como um rezador, amanhã pode deixar de sê-lo. E assim, o que o define não é o que ele é, enquanto algo fixo, mas o que ele faz. Esse é o caso, por exemplo, de uma parenta de D. Juraci que vive na T.I. Araribá ou dela própria, que a depender do contexto é chamada a realizar uma reza. Enquanto ela afirma que tem o *espírito fraco*, por não viver mais da forma como ensinavam seus *parentes antigos*, outros a apontam como uma pessoa de *espíritual fortalecido*,

¹⁵⁵ Apesar de não falar em transformação da pessoa ou iniciação xamânica, Pissolato (2007: 246) apresenta algumas formulações de seus interlocutores que dão conta que o *petygua* (o cachimbo) é uma forma de treinamento para pajé. E como afirma Testa (2014) e Ramo Y Affonso (2014), o tabaco se constitui enquanto alimento do *nhe'e*, aquilo que o *fortalece*. Suponho assim, que o *petygua* ou o tabaco, é capaz de transformar um *espírito fraco*, em *espírito forte*, o que indicaria, ao contrário do que afirma Pissolato (2007), a presença de transformação da pessoa ao longo do processo de assumir, mesmo que temporariamente, a função de rezador.

¹⁵⁶ Sobre o conceito de *revelação* abordado aqui, ver, por exemplo, o trabalho de Montardo (2009). A autora nos fala que: “[...] Tanto abrir como revelar remetem a noções de que tudo já existe e está sendo aberto ou revelado para aquela pessoa naquele momento. Isso explica porquê de os xamãs não se considerarem donos do conhecimento, pois este está ‘fora’ e é revelado conforme a situação” (MONTARDO 2009: 50). Tema que retomo no próximo capítulo ao discutir a respeito daquilo que as famílias tupi guarani denominam de *sonhos revelação*.

conhecedora de vários *mborei*, uma das poucas que é capaz de *viajar em sonhos* para *outras Terras*, trazendo a eles sabedoria. Já sua parenta era reconhecida como uma grande rezadora, porém, atualmente tem consumido muita bebida alcoólica e *comidas da cidade*, as quais são excessivamente gordurosas; o que tem afetado suas capacidades e fazendo com que deixe de ser reconhecida como uma grande rezadora. E assim, tal função pode ser compreendida de forma relacional e contextual, e que para além do reconhecimento da comunidade que os rezadores agregam a sua volta, passa pelas transformações nos seus corpos-espíritos, como disse D. Juraci de sua parenta: *hoje ela bebê, vive nos bailes, perdeu a claridade!*

3.1.5. De corpos misturados: o lugar dos não indígenas na constituição dos corpos-espíritos tupi guarani.

Como vimos, corpos-espíritos diferentes implicam em capacidades e modos de relações distintos, seja com as divindades ou entre os viventes desta Terra. Entretanto, se tratando de pessoas que se afirmam *misturadas*, como já fora apresentado ainda na introdução, de que seriam capazes seus corpos-espíritos? E não trato aqui apenas da *mistura* decorrente da alimentação, do consumo de *comida da cidade* que tem modificado seus corpos-espíritos, alterando, por exemplo, a forma de se relacionarem com as divindades, mas também dos casamentos realizados atualmente entre indígenas e não indígenas, e entre povos indígenas diversos, bem como dos filhos resultantes desses casamentos.¹⁵⁷

Em algumas etnografias recentes sobre famílias tupi guarani no estado de São Paulo (MAINARDI 2010, 2015; ALMEIDA 2011 e DANAGA 2012), são comuns as narrativas e discursos indígenas acerca do preconceito experimentado por sua vivência mais próxima as áreas urbanas, bem como o estigma que carregam, vistos como *índios aculturados*, descendentes longínquos daqueles que foram extintos com a colonização. Entretanto, como D. Juraci faz sempre questão de afirmar: [...] *como nós desaparecemos se nós estamos aqui, nossa língua está aqui, nossa cultura está aqui. Nós falamos no verdadeiro Tupi antigo, nós sempre fomos Tupi Guarani, o branco que quis mudar isso* (ALMEIDA 2011:25).¹⁵⁸

¹⁵⁷ Lembro aqui também das transformações das pessoas que envolvem o *virar crente* apresentadas no capítulo II e que implicam em outras formas de se relacionar com *Nhanderu* e com Deus.

¹⁵⁸ Tais narrativas das famílias tupi guarani a respeito da “aculturação” são, em certa medida, similares ao que fora apresentado por Nunes (2010b: 214) para os Karajá de Buridina, acompanhadas da ressalva do autor de que a “aculturação” se constitui enquanto forma inapropriada de abordar o contexto dessa aldeia, mesmo que tal estigma ainda pese sobre ela.

As famílias que compõe a aldeia Ywy Pyhaú, até o ano de 2010, eram reconhecidas e denominadas Guarani-Nhandeva, porém juntamente com outras famílias, seja no interior ou no litoral do estado, passaram a se autodenominar Tupi Guarani, ou apenas Tupi. Aqueles que se reconhecem como Tupi Guarani, afirmam ser descendentes dos Tupi, que se encontravam na costa brasileira, e dos Guarani, que oriundos do Paraguai *encontraram-se no meio do caminho e começaram a se casar*. No entanto, apesar de serem esses dois povos os mais citados ao dissertarem sobre o que é *ser Tupi Guarani*, e *ser misturado*, não se esquecem de se referir aos Xetá, Xokleng e Kaingang, sobretudo aqueles que residem no norte do Paraná e com os quais mantêm relações; ou ainda aos Terena, com quem viveram juntos na T.I. Araribá (SP). Também se referem com muita frequência aos *juruá* (não indígenas), com os quais, como vimos no capítulo dois, costumam se casar.¹⁵⁹

A noção de *mistura* é bastante utilizada pelas famílias de Ywy Pyhaú para explicar o que é *ser Tupi Guarani*, entretanto, ela não é contrária ao que eles consideram ser um *índio puro*, aquele que vive segundo os costumes ensinados por *Nhanderu*, junto aos *parentes*. Ainda que faça referências às vivências e experiências das pessoas, *ser índio puro* é uma condição que se reflete também, nos seus corpos-espíritos, pois *viver mesmo como índio* implica em “acionar” um “corpo-espírito de índio”, lembrando, por exemplo, que os *parentes antigos* eram *leves* por manterem determinadas práticas de reza e alimentação. Ser *índio puro* não exclui ser *índio misturado*, exclui sim a categoria *mestiço* que para as famílias tupi guarani pressupõe a *perda de sua cultura*, aquele que *está virando branco*, ou seja, que passou a viver segundo seu modo de vida, o qual é visto pelos indígenas como: egoísta, *ridição*, aqueles que pouco ou nada se importam com os *parentes*. Porém, ressalto que essas concepções nunca são fixas, mas contextuais, pois apenas o fato de morar na cidade, estar casado com um não indígena, ou frequentá-la com regularidade, não implica necessariamente em “viver como branco” ou “virar branco”. Assim como, nascer ou viver em uma aldeia, por exemplo, sem partilhar do cotidiano e dos quintais das casas, sem se fazer disponível, não faz de ninguém *índio puro*. O que me remete mais uma vez à ênfase dada por essas famílias tupi

¹⁵⁹ Destaco, conforme já fora abordado no capítulo II, que tais classificações dos povos guarani vêm seguindo a divisão em três grandes grupos propostas por Schaden (1954), a saber: os Nhandeva (descendentes dos Apapocuva), os Mbya e os Kaiowá. Entretanto, elas dizem pouco a respeito da maneira como os diferentes povos guarani se autodenominam. No geral, no que diz respeito a essas denominações, Ladeira (2007) afirma que os Guarani não se auto identificam com elas, mas que acabaram adotando-as, sobretudo, na relação com os não indígenas. Importante destacar que esse movimento de reconhecimento da denominação Tupi Guarani já havia sido apontado na década de 1980 por Ladeira (1984) para alguns indígenas do litoral do estado de São Paulo. Foi ainda, verificado, por Macedo (2009) na Terra Indígena Ribeirão Silveira (SP), pesquisado por Mainardi (2010, 2015) entre os indígenas de Piaçaguera (SP) e Danaga (2011) na aldeia Renascer em Ubatuba (SP).

guarani às práticas cotidianas que envolvem seus corpos-espíritos, o cuidar e ser cuidado, ou a circulação de substâncias como os alimentos e as *palavras* trocados no dia-a-dia, e que constituem as pessoas e as relações entre *parentes*¹⁶⁰.

Apesar das discussões acerca do *ser índio misturado* passarem pelos usos do nome Tupi Guarani por essas famílias, não se deve compreender tal movimento limitando-se apenas a questão da autodenominação, penso ser mais interessante e mais significativo refletirmos sobre a pessoa e suas vivências nesse mundo onde tudo, de certa maneira, se mistura e se interfere. Tomo como inspiração aqui, os trabalhos de GOW (2003, 2006), KELLY (2005), NUNES (2010a, 2010b), dentre outros, que guardadas as diferenças, trazem contribuições importantes para pensar sobre a noção de pessoa entre os povos ameríndios, em contextos similares aos vivenciados pelas famílias tupi guarani com as quais trabalhei, sobretudo nos momentos em que discorrem a respeito dos modos de se relacionar com os com não indígenas.

Em uma das tardes que passei na aldeia Ywy Pyhaú, sentados no pátio de D. Juraci, conversávamos sobre as outras aldeias pelas quais já haviam passado, sobre as diferenças entre elas e entre os indígenas com quem convivem ou já conviveram. O foco e também alguns comentários cheios de indignação voltaram-se principalmente para T.I. Barão de Antonina (PR), a qual segundo explicam, é dividida em dois blocos. O primeiro é Cedro, onde se encontram aqueles que são classificados entre seus moradores como *índios puros*, ou seja, que se casam apenas no interior de um mesmo povo, Kaingang com Kaingang e Guarani com Guarani; e que por não terem se *misturado* se colocam em uma posição de superioridade.¹⁶¹ O segundo é Barãozinho, onde vivem aqueles que *casam misturado*, tanto com não indígenas quanto entre Guarani e Kaingang. O que se seguiu a essa explicação foram críticas relacionadas ao fato de que por terem se *misturado* não haviam se transformado *em menos índios*, e que era injustificável a posição de superioridade que uns e outros haviam assumido durante a *feira do índio* que ocorrerá poucos dias antes. Como explica D. Juraci: *É tudo índio*

¹⁶⁰ Sobre esse assunto, conferir Kelly (2005) e suas análises sobre o “virar branco”, e como tais perspectivas índios e brancos “[...] motivam-se mutuamente a agir uma sobre a outra” (KELLY 2005: 228).

¹⁶¹ Destaco que a formulação *índio puro*, mobilizada pelos indígenas de Cedro me parece oposta àquela mobilizada pelas famílias de Ywy Pyhaú, visto que a ênfase de meus interlocutores não recai apenas sobre os casamentos e os filhos que dele resultam, mas diz respeito, principalmente, às suas vivências cotidianas, ao *viver mesmo como índio*. A maneira como os indígenas de Cedro conceitualizam *índio puro* se aproxima daquela apresentada por Nunes (2010a) sobre os Karajá de Buridina que em resumo se classificam como: mestiço (filhos de indígenas e não indígenas), puro (filhos apenas de indígenas) e tori (branco), referindo-se aqui aos casamentos e a prole que deles resulta. Ressalto ainda que entre as famílias tupi guarani com as quais trabalhei, a categoria *mestiço* não corresponde a uma definição étnico-racial, mas diz respeito àqueles que não *vivem a cultura*, de maneira distinta ao que Nunes (2010a) apresenta em suas discussões.

*do mesmo jeito. Se vive igual índio é índio. Nós só misturamos o que era puro, somos puros misturados.*¹⁶²

Foi da *mistura*, inclusive, que nasceu o primeiro pé de porunga com que confeccionam seus *mbarakás* (chocalhos). Segundo narra D. Juraci, antigamente, lá no Paraná, quando ainda não era nascida, um jovem Kaingang se apaixonou por uma jovem Guaraní. Entretanto, as famílias de ambos não aceitavam o relacionamento, visto que, segundo suas explicações, uniriam dois povos muito distintos. Pensando em evitar a união, o pai e os tios da moça assassinaram o jovem antes que ele a raptasse. Dado que quando os pais não aceitam um casamento é comum que o casal fuja para longe dos *parentes* e volte apenas quando já têm o primeiro filho. Depois de ter matado o jovem, a própria família da moça foi quem realizou seu enterro, deixando sua cabeça do lado de fora de seu túmulo, cravada em um tronco de madeira. A moça quando soube do ocorrido foi chorar ao pé de sua cova, e foram tantas as lágrimas, que escorreram pela terra e banharam o corpo do rapaz morto, se *misturando* com seu sangue, fazendo brotar uma planta. Foi assim que nasceu o primeiro pé de porunga, aquela que usam na reza para se *fortalecer*. Ao que um dos filhos de D. Juraci conclui: *se misturar fosse ruim não tinha nascido a cabacinha do nosso mbaraká.*¹⁶³

O que me leva a supor que a *mistura*, ela própria, também pode ser um meio para *fortalecê-los*, visto que, como disse um dos filhos de D. Juraci, foi dela que nasceu o chocalho utilizado nas rezas, e é canto e soar dos chocalhos um dos meios pelos quais se *fortalecem juntos*, se colocando em comunicação com *Nhanderu* e assim, abrindo caminhos para mundos outros. O que também remete as reflexões que apresentei no capítulo anterior, e que se referiam aos jovens e suas relações com o *mundo dos brancos*, seja através das roupas, do uso de celulares, internet, dentre outras coisas, que se para os mais velhos representam um perigo, são compreendidas pelos jovens como uma possibilidade de habitar os dois mundos. Conhecer o *mundo dos brancos* e, conseqüentemente, seus direitos, é também uma forma de

¹⁶² Recordo aqui da definição química de Mistura extraída do site Wikipédia apresentada por Nunes (2010a). “Uma mistura é constituída por duas ou mais substâncias *puras* [...]. Todas as substâncias que compartilham um mesmo SISTEMA, portanto, constituem uma mistura. *Não se pode, entretanto, confundir misturar com dissolver.* Água e óleo, por exemplo, misturam-se, mas não se dissolvem. [...]” (NUNES 2010a: 113). O autor também nos apresenta uma diferenciação, extraída do mesmo site, entre mistura homogênea e mistura heterogênea. Em suma, a primeira se constitui enquanto uma solução e seus componentes não podem ser identificados, já a segunda apresenta duas ou mais fases e seus componentes são sempre perceptíveis, mesmo que não sejam a olho nu. É da mistura heterogênea que, segundo o autor, se trata a mistura dos corpos Karajá, como veremos adiante.

¹⁶³ Sobre *misturas* indesejadas e as explicações de meus interlocutores a respeito do fato de determinados casamentos não serem aceitos por misturarem povos distintos, recordo do trabalho de Heurich (2011), que aponta que entre alguns Mbya, os casamentos, por exemplo, com não indígenas são desencorajados, não apenas por se tratarem de povos distintos, mas a fim de evitar que seus sangue se misturem, pois se “[...] o sangue mistura, uma das pessoas não aguenta e morre” (HEURICH 2011: 44).

fortalecê-los, e esse conhecimento, tal qual aponta Nunes (2010b: 215), só é possível através da “experiência corporal”. O conhecimento do *mundo dos brancos* nas palavras do autor “[...] só pode ser obtido por vias da experiência, viver *com* e *como* os *tori*. É, com efeito, por via dessa experimentação de uma vida *outra*, ou melhor, de uma perspectiva *outra*, que o conhecimento pode se dar” (NUNES 2010b: 215).

Vale destacar que as vivências, tanto na aldeia quanto na cidade, exigem modos particulares de conhecer e de se relacionar, que implicavam diretamente na composição de seus corpos-espíritos. Como me disse certa vez um jovem que participava dos festejos do dia do índio na aldeia Karugwá: *Na aldeia tem que apreender a lutar txundaro e na cidade a não fazer baderna*.¹⁶⁴ E assim, as pessoas se dão a ver de maneiras diferentes a depender do contexto, e aqui me refiro à cidade, à Congregação Cristã, aos pátios da aldeia, aos *sonhos*, dentre outros. Demonstrando que a experimentação de um, nesse caso específico, *o mundo dos brancos*, não implica na dissolução do outro, das vivências na aldeia. Tal situação me remete novamente ao trabalho de Nunes (2010a), que ao tratar da *pessoa misturada* Karajá e das relações desses com os *Tori (brancos)*, discute, para além da capacidade de interferência mútua entre esses pontos de vista (Karajá e Tori), sobre possibilidade, nas palavras do autor, de:

[...] coexistência de pontos de vista em uma unidade repartida (uma *mistura heterogênea*). Numa tal situação, um *sistema de perspectivas insolúveis*, os pontos de vista estão em planos distintos, de modo que o aprendizado da perspectiva *tori* pelos Karajá não guarda relação necessária com o (des)aprendizado de sua própria perspectiva (NUNES 2010a: 116).

E dessa maneira, e como forma de positivar a *mistura*, o autor não aborda a “pessoa misturada”, “o mestiço”, no caso Karajá, como aquele que está no meio do caminho, “nem índio, nem branco”, mas pelo contrário, como pessoa privilegiada nessa posição de conhecer os “dois lados”. Assim, segundo Nunes (2010a: 124), a *mistura* é “uma linguagem mais ampla que a mestiçagem”, por abordar não só questões relacionadas ao sangue e aos casamentos, mas as experiências urbanas dos Karajá.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Recentemente encontrei-me com uma das adolescentes da aldeia que começara a frequentar a escola da cidade. Ao narrar suas novas experiências fazia questão de enfatizar que não comia mais pele de frango e nem os nervos das carnes, pois agora que estudava na cidade tinha que apreender a comer como comiam as meninas de lá. Contou também, da dificuldade em se adaptar à escola, pois na aldeia ela se levantava quando sentia suas pernas doerem, e as salas e o barulho dentro delas eram menores. Ela vem se esforçando para *se acostumar* com o barulho da escola da cidade, que tem lhe causado dores de cabeça. A menina também tem sentido dores nos braços e pernas, por permanecer sentada por um longo período.

¹⁶⁵ Essa discussão, referente a posição privilegiada de uma pessoa capaz de transitar por entre dois mundos, me remete ao trabalho de Vilaça (2000) onde reflete sobre as relações entre brancos e os Wari’ sob a ótica do

No caso das famílias tupi guarani com as quais trabalhei, pode-se afirmar também, que a *mistura* se constitui enquanto uma dinâmica inerente à construção das relações entre *parentes*. Ainda que foquem nas experiências cotidianas de cada um em suas formulações acerca do *puro*, *misturado* ou *mestiço*, sempre que falam em *mistura* remetem aos casamentos e à geração de crianças, e “[...] os casamentos são assuntos importantes e lançam luz às narrativas sobre a *mistura* e o etnônimo Tupi Guarani” (ALMEIDA, DANAGA, MAINARDI 2016: no prelo). Em algumas etnografias referentes aos povos guarani, os casamentos com os não indígenas são apresentados como motivo de adoecimento e infortúnios, não sendo aceitos nas aldeias e, como nos apresenta Testa (2014: 80), isso ocorre não só pelo medo de contraírem uma doença sexualmente transmissível (DST), muitas vezes associada aos não indígenas, mas também pelo fato do *nhe’e* (o princípio vital, a alma) da pessoa ou dos parentes, sobretudo dos mais velhos, ficarem descontentes com tais relações e desejarem partir, enfraquecendo os corpos e impossibilitando sua comunicação com *Nhanderu*. Explicações essas, que nunca ouvi entre as famílias tupi guarani, posto que, como vimos no capítulo anterior, os casamentos com não indígenas ocorrem com frequência e que tanto os cônjuges que vão morar nas aldeias, quanto os filhos resultantes dessas uniões são classificados como *índios*, ainda que *misturados*, sem que isso se oponha à sua *pureza* decorrente das vivências cotidianas, do fato de *viverem mesmo como índio*. Os filhos resultantes desses casamentos, segundo o que pude compreender, possuem o *sangue indígena* e o *sangue não indígena* ou, então, outros tantos “sangues”, entretanto, são tratados como *índios*, não havendo distinção entre aqueles que são filhos também de *juruá*, a não ser quando questionados sobre isso. Foi apenas ao perguntar sobre seus pais e mães ou sobre os lugares onde nasceram que obtive respostas relacionadas à sua *origem não indígena*.¹⁶⁶

xamanismo. Ao tratar da conversão Wari’ ao cristianismo e da mudança em seus corpos, nos apresenta a possibilidade de existência de dois corpos simultâneos: branco e Wari’, afirmando tratar-se de uma experiência análoga a do xamã que possui um corpo humano e outro animal, sendo esse alguém capaz de habitar vários mundos. Segundo a autora, “[...] não há uma diferença substantiva entre as roupas animais usadas pelos xamãs e pelos próprios animais (quando se mostram aos índios), os adereços corporais propriamente indígenas, e as roupas manufaturadas trajadas por índios em contato com brancos. São todos, igualmente, recursos de diferenciação e de transformação do corpo, que não podem ser isolados de recursos análogos tais como as práticas alimentares e a troca de substâncias através da proximidade física” (VILAÇA 2000: 60).

¹⁶⁶ Sobre os casamentos com não indígenas, o trabalho Macedo (2009: 80-81), por exemplo, aponta que na aldeia Rio Silveira é quase ausente a existência de cônjuges e descendentes de *juruá*, o que seria, segundo autora, mote de desentendimentos em diversas outras aldeias. Testa (2014: 80), aponta ainda, a possibilidade desses casamentos resultarem no enfraquecimento do *nhe’e* e no adoecimento da pessoa. Já os interlocutores de Ramo Y Affonso (2014: 48), afirmam que o casamento com não indígenas são resultado de um erro cometido por *Nhanderu*, inaugurando os casamentos com não indígenas, os quais de certa maneira seriam por demais afastados, se remetendo aqui à “boa distancia” necessária para a escolha dos cônjuges. As pessoas não devem ser nem próximas demais, pois isso resultaria em incesto, nem distantes demais, pois isso levaria a uma quebra nas

Certa vez, disse-me Marcílio: *Nós temos sangue Guarani, sangue Kaingang, tem de Tupi, tem de branco, de Xokleng, porque tinhas muitos índios vivendo nessa região! Tinha muita gente aqui!* Assim, não se trata como no caso apresentado por Gow (2006) para os Piro de “um sangue misturado”, trata-se aqui da existência de “vários tipos de sangue” ou, mais especificamente, de pontos de vista diversos, corpos-espíritos outros e, conseqüentemente, múltiplas capacidades, as quais são acionadas de maneiras distintas a depender do contexto¹⁶⁷. Aquele que é filho de Kaingang e Guarani, no momento de uma briga assume o *sangue Kaingang* e o seu *ladro bravo* e guerreiro que costumam atribuir a esse povo. Em outros momentos, essa mesma pessoa pode assumir seu *lado calmo*, característica que irá atribuir a seu *sangue Guarani*. O mesmo ocorre entre aqueles que são filhos de indígenas e de não indígenas, que a depender da situação acionam um dos seus “lados”.

Suponho assim, que o sangue, “para além de uma substancia biogenética” (GOW 2013), se constitui aqui enquanto perspectiva, a possibilidade de assumir vários pontos de vista, tal qual afirma Nunes (2010a: 131) para o caso Karaja de Buridina, onde o “corpo mestiço” (branco e indígena) é ele próprio “[...] modelo de relação entre perspectivas: contendo ambos os pontos de vista em si” ou, no caso das famílias tupi guarani, vários pontos de vista, lembrando que são múltiplas as relações e os elementos que se *misturam* ao tratar da composição da pessoa. E assim, há de se compreender que se entre os povos ameríndios a ênfase e o local das experiências encontra-se no corpo, local da perspectiva e das diferenças,

relações de afinidade. Heurich (2011) afirma algo similar para seus interlocutores guarani, entre os quais os casamentos com não indígenas não são desejados porque distantes demais.

¹⁶⁷ Ao tratar dos povos nativos do rio baixo Urubamba, Gow (2003, 2006), nos apresenta a maneira como se definem enquanto povo de “sangue misturado”, em resumo fazendo referências, àqueles que são filhos de mulheres nativas e homens imigrantes. Tenho a impressão a partir da leitura destes trabalhos de Peter Gow que nesse processo de *mistura* aquilo que os diferenciava acabava por compor de maneira homogênea *um sangue misturado*, já que por *mestizos* compreende-se, “aqueles de ascendência tanto branca como indígena” (GOW 2003: 59), ou seja, que comportam um e outro ao mesmo tempo. Caberia então, a esse *povo misturado* produzir novas diferenças a serem incorporadas, e nas palavras de Gow (2006): “[...] Para que as pessoas pudessem viver nas aldeias verdadeiras como pessoas civilizadas, elas experimentaram um longo e complexo processo de mistura apropriada da diferença, lindamente expresso no idioma das ‘pessoas misturadas’. Para que este processo continue, novas diferenças devem ser encontradas e incorporadas.” (GOW 2006:209). É dessa leitura que resulta minha compreensão de que o autor trata de *um sangue misturado*, um único composto de múltiplas diferenças. Compreensão similar ao que fora apresentado por Nunes (2010a), que também afirma que Gow, ao tratar dos povos Piro, referia-se a *um sangue misturado*, diferente do que apresentam seus interlocutores Karajá. Segundo o autor, os Karajá de Buridina apontam para a possibilidade de existência de vários “sangues da pessoa” e nas palavras de Nunes (2010 a), autor de quem me aproximo nessa análise, “Uma perspectiva-corpo *misturada* não funde os corpos-perspectivas que lhe dão origem: ela apenas os põe em relação. O *mestiço*, a *mistura*, parece encarnar justamente essa relação. Não um *um* (um único sangue), mas um *dois sem intervalo* (dois sangues em um mesmo corpo), onde só se pode estar na relação de um dos lados, sob uma das perspectivas.” (NUNES 2010a:129). Trata-se aqui não de um e outro, como no caso de Gow (2003), mas de um *ou* outro, mais especificamente, de modos de relação, que são contextuais.

não há outra maneira de conhecer o *mundo dos brancos*, ou outros tantos mundos que não seja através da “experiência corporal”.¹⁶⁸

A *mistura* é sempre positivada em detrimento de uma ideia de “pureza”, que remete neste contexto a uma unidade com fronteiras definidas, da mesma forma que apresenta Mainardi (2015) sobre os Tupi da T.I. Piaçaguera. Importante salientar que não estou, aqui, criticando o conceito de *índio puro* apresentado pelas famílias tupi guarani com as quais trabalhei e que diz respeito, como pretendi demonstrar, àqueles que *vivem segundo os costumes*. Mas à noção de “pureza” de um grupo, como fora apresentada por meus interlocutores ao dissertarem a respeito da maneira como aos moradores da aldeia Cedro se auto-intitulam, a saber: grupos fechados em si mesmos, sem que haja *mistura*, decorrente de casamentos entre povos distintos. Lembro também que a ideia de “pureza”, da forma como apresento nesse contexto, em geral não cabe no mundo ameríndio, sobretudo nas cosmologias Tupi-Guarani, pois como apontou Viveiros de Castro (2002) se referindo os sistemas amazônicos, é do exterior “que extraem recursos simbólicos para a sua produção social” (VIVEIROS DE CASTRO 2002: 146). E assim, enquanto uns pensam em “aculturação” a fim de desqualificá-los enquanto indígenas, essas famílias tupi guarani estão tratando de transformação, visto que o que as move são justamente suas relações com os outros.¹⁶⁹

Compreende-se assim, que o *ser Tupi Guarani* de que falam meus interlocutores implica em uma multiplicidade de relações, onde a *mistura* assume um papel fundamental, o que justifica, por exemplo, a ausência entre essas famílias de restrições com relação aos casamentos com não indígenas, já que a partir da *mistura*, *casou com índio, vira índio também*. Seu “lado índio” vai se constituir através das práticas cotidianas, a forma como *vivem mesmo como índio*, que transforma seus corpos-espíritos ou uma parcela deles em “índio”, posto que são afetados pelas substâncias (como os alimentos, *palavras*, dentre outras), pela vivência entre *parentes* e pelas práticas diárias que também os modelam. Tais transformações possibilitam que o *juruá* (não indígenas), casado com indígena, também transite por esses “dois mundos” sem, no entanto, perder de vista seu “lado *juruá*” que, ora ou outra, pode ser acionado tanto pela própria pessoa quanto por *aqueles que vivem juntos* para

¹⁶⁸ Veremos adiante que os *sonhos* também são experiências da pessoa, e se compreendermos que a *alma*, enquanto perspectiva ou parte da pessoa, também pode possuir um *corpo*, a experimentação do universo dos *sonhos* não deixa de se constituir enquanto uma “experiência corporal”.

¹⁶⁹ Importante destacar que ao falar de aculturação, certamente não estou me referindo aos trabalhos de antropologia, ou etnologia indígena, que há muito deixaram de lado reflexões voltadas às noções de aculturação ou incorporação dos povos ameríndios pelo restante da sociedade nacional, mas principalmente, aos não indígenas com quem se relacionam e que por desconhecimento ou preconceito acabam por desqualificá-los enquanto povos indígenas.

se referirem a ela. As transformações nunca são completas, e indicam o constante movimento que constitui os múltiplos mundos tupi guarani e também, as pessoas que os povoam. Não se “vira índio”, assim como não se “vira branco” e também, não se trata de “um lá” ou “cá”, mas de estar ora “lá” e ora “cá” a depender da situação, condição essa privilegiada pela *mistura*. Dessa maneira, pode-se concluir que *ser misturado* é estar em movimento e estar em movimento, segundo meus interlocutores, é estar vivo.

Em suma, em um mundo onde tudo se interfere, a *mistura* se constitui também como uma forma de se fazer durar, uma forma de atingir *aguyje*, a sua “maturação corporal” e espiritual. No entanto, é necessária atenção ao transitar por entre os vários pontos de vista, e aos modos de relação que cada momento exige, a fim de manter sempre aberto os caminhos, e não se perder por caminhos outros, os quais podem ser perigosos. E, como veremos adiante, há formas variadas de habitar e transitar por entre os diferentes mundos, não se tratando de algo restrito aos *corpos* ou, para efeito de análise, aos “componentes físicos da pessoa”, mas também ao outros elementos que a constituem e que não são perceptíveis em todos os contextos. Como certa vez me disse uma mulher na aldeia Karugwá: *se antes sonhávamos apenas com coisas da aldeia, hoje também vemos a cidade e os irmãos de fé*, o que demonstra que *seus espíritos*, jamais compreendidos como dissociados dos *corpos*, também têm se transformado, adquirido outras capacidades, o que possibilita seu trânsito por caminhos e mundos outros, dado que, como mostrarei no próximo capítulo, os *sonhos* são compreendidos por meus interlocutores como uma *viagem da alma, enquanto o corpo dorme*.

3.2. Dos *corpos* outros: notas sobre as noções de *nhanderekuaá* e *angue*

Como procurei demonstrar, há um considerável investimento das famílias tupi guarani a fim de *fortalecer* seus corpos-espíritos, o que depende não só da maneira como modulam seus *corpos* (*nhanderete*) e do manejo das substâncias que geram vida, mas também que a *alma* ou *espírito* (*nhanderekuaá*) se assente nesse *corpo* e que não queira partir. Posto que, em alguns contextos, como por exemplo, após o nascimento de uma criança, durante os *sonhos*, ou processos de adoecimento, é possível que *nhanderekuaá* transite por caminhos outros que não são percorridos por seus *nhanderete* que, como afirmam meus interlocutores, *ficam vazios* nesses momentos. E por isso, suponho que *fortalecer* corpos-espíritos se refere à manutenção das conexões entre os múltiplos componentes da pessoa, com o intuito de

aumentar “sua potência de agir” (MACEDO 2012; 2013). Não sendo possível sua separação sem que estejam expostos a algum tipo de perigo, como apresento mais adiante.¹⁷⁰

Todavia, antes de seguir tratando das formulações tupi guarani a respeito de seus corpos-espíritos, e aqui neste tópico mais especificamente daquilo que traduzem para o português como *espírito/ alma* (*nhanderekuaá*), faço algumas observações. Importante ter em mente que para que se constitua *nhanderete* (*nosso corpo*) é necessário que haja *nhanderekuaá* (*nosso espírito*) e vice-versa. Já que o primeiro necessita do *espírito* para se colocar efetivamente de pé e o segundo, de um *corpo* onde possa se assentar. Do mesmo modo, a existência de *nhanderekuaá* também só se faz possível por possuírem *nhe'eng*, a capacidade de comunicação, a *palavra* que enviada pelas divindades se constitui enquanto um *alimento espiritual*. Em contrapartida, é *nhanderekuaá* que possibilita a *concentração*, a escuta da *palavra* que *Nhanderu* lhes envia. No caso dos *angue* (*fantasma, sombra, ou espírito dos mortos*), sua existência depende da ausência de *nhanderete* (*nosso corpo*), e do deslocamento de *nhanderekuaá* (*nosso espírito*) para seu lugar de origem: *Ywy Marangatu* (*Terra Sagrada*). Se com a concepção e o nascimento de uma criança o que há é um “assentamento de forças”¹⁷¹ que constituem as pessoas e ao longo da vida sua manutenção; com a morte, o que ocorre é uma cisão dos elementos que as compõem. E de forma similar ao que afirma Gallois (1988) para alguns Wajãpi o “[...] que está em jogo nesse caso, é menos o aspecto irreversível da cisão dos componentes da pessoa, que suas permanentes transformações”. (GALLOIS 1988: 195).¹⁷² Conforme afirmam meus interlocutores, o que

¹⁷⁰ Refiro-me ao conceito de *mbarae'té, força, fortalecimento* de maneira similar a Macedo (2012), que afirma que *fortalecer a pessoa* implica um *fortalecimento* de seus *corpos* e *espíritos*. Macedo (2012) nos apresenta enquanto possível tradução à expressão guarani o conceito de corporificar, ou ainda “fazer corpo”. *Mbare'té*, segundo a autora é um termo usado constantemente para se referir ao “fortalecimento espiritual da pessoa”, e diz respeito a um “fazer corpo” e “[...] todo corpo que não seja só coisa tem *nhe'e*. O ‘fazer corpo’ por meio das práticas na *opy* busca maximizar o que pode esse corpo, experimentar o aumento de sua potência de agir, é um ‘fazer corpo’ molecular, por isso é também ‘fazer espírito’”. (MACEDO 2012: 200). Lembremos que são formas de *fortalecer* seus corpos-espíritos, as vivências entre os *parentes*, os alimentos, as *palavras*, dentre outras coisas que fazem com que a pessoa *se acostume* nesta Terra e seja capaz de durar.

¹⁷¹ E aqui, como afirma Macedo & Sztutman (2014), a pessoa, no contexto Guarani, é resultado do assentamento e estabilização de um fluxo, cuja proveniência são os deuses e suas moradas. Sendo os nomes uma forma dessas multiplicidades que compõe a pessoa “ganhare corpo”, modulações singulares, responsáveis por individualizá-las. E dessa forma, a pessoa se constitui, segundo os autores, como uma “multiplicidade individuada, habitada ou atravessada por muitos” (MACEDO & SZTUTMAN 2014: 291). Onde “[...] assentar’ (*nhe'e* no corpo de uma criança) revela-se como uma metáfora eficaz para o corte do fluxo” (MACEDO & SZTUTMAN 2014: 293).

¹⁷² Gallois (1988: 179), ao tratar dos componentes da pessoa Wajãpi nos apresenta a seguinte composição: em vida, *-ã* se constitui enquanto princípio vital da pessoa, a palavra e suas manifestações, já *re-teke*, faz referências à pele, ao envelope corporal. Com a morte da pessoa e suas transformações teríamos: *tay-wer*, enquanto princípio espiritual, que se agrega a *ianeraywer*, que são os mortos na morada celeste. E ainda, *te-kwer*, o princípio corporal que se manifesta no espectro terrestre. Definições que parecem se aproximar das descrições apresentadas por meus interlocutores tupi guarani.

se vê aqui é movimento, o qual está associado ao que os Tupi Guarani definem como *estar vivo*.

Nhanderekuaá marangatu (nosso espírito sagrado), segundo explicam, é aquilo que os liga a *Nhanderu*, e de acordo com alguns interlocutores a quem questionei sobre o termo, também pode ser compreendido enquanto *nosso entendimento, nosso pensamento* (*nhandere* = nosso + *kuaá* = sabedoria/pensamento), sobretudo quando falam a respeito da casa de rezas e da importância da *concentração em Nhanderu*. É *nhanderekuaá* que é responsável pela *concentração* (*estar pensando em Nhanderu*), mas não só na casa de rezas, a *concentração* é algo necessário quando se realizada qualquer atividade, visto, como já fora dito, que em qualquer instante da vida uma pessoa pode receber das divindades saberes e poderes, os quais devem colocar em circulação.

Sobre a noção de *concentração*, Pissolato (2007: 358) aponta que para alguns Mbya ela está na origem do que denominam *mba'ekuaa* (“sabedoria”), ou *kuaá* (“verbo saber”), enquanto saberes que obtêm diretamente dos deuses. O conhecimento, segundo a autora, decorre da “concentração”, um “estar pensando em *Nhanderu*”; e a “concentração” se apresenta como a possibilidade de se estabelecer uma relação direta com as divindades. Seguindo as sugestões da autora, suponho que também seja possível compreender *nhanderekuaá* como esse *espírito sagrado* que os liga a *Nhanderu*, lembrando, que é por possuírem *nhanderekuaá* que são capazes de se colocar em comunicação com as divindades, as quais lhes enviam *nhe'eng* (a palavra), e seu desenvolvimento também é fundamental para que *fortaleçam* seus corpos-espíritos.¹⁷³ É essa relação entre os múltiplos elementos que compõe a pessoa, o que possibilita a circulação constante de saberes entre as divindades e aqueles que habitam esta Terra. Vale lembrar, no entanto, como afirmei anteriormente, e como apontou Ramo Y Affonso (2014) para seus interlocutores Mbya, que tais elementos apesar de comporem a pessoa, não têm obrigatoriamente que estar juntos ao mesmo tempo. Segundo a autora, os diversos componentes da pessoa, se referindo aqui a seus interlocutores guarani, “[...] não só se diferenciam em seus gostos, vontades, desejos e costumes, mas nos espaços que habitam e nos modos de percorrer esses espaços”, eles “[...] ocupam simultaneamente territórios diferenciados” (RAMO Y AFFONSO 2014: 255). Ainda nas palavras da autora:

¹⁷³ Importante pontuar que *nhanderekuaá* e as palavras que *Nhanderu* lhes enviam, indica que há uma parcela divina na composição dos corpos-espíritos tupi guarani, como elucidou Ramo Y Affonso (2014): “[...] há sempre algo de divino (algo *marã e 'y*) nesses corpos mbya que são tantas coisas [...]” (RAMO Y AFFONSO 2014: 226).

Os vários componentes do que podemos considerar como a pessoa mbya, o seu corpo, a sua sombra (*ã*), e o seu *nhe'ẽ*, percorrem cotidianamente estes caminhos. A sombra não anda por *tape porã mirim* (caminho dos *nhe'ẽ* entre a *Yvy rupa* e o *amba* de *Nhanderu*), assim como o *nhe'ẽ* não anda pelas cidades dos *ãgue*, e assim como o corpo não transita nem por um e nem pelo outro. Os caminhos interiores às aldeias e cidades do alto e do baixo, os eixos horizontais do alto e do baixo, não são percorridos pelos mesmos componentes da pessoa. Mas estes diversos eixos horizontais, estas diversas socialidades se interferem mutuamente, o que se evidencia principalmente aqui na Terra, no plano da humanidade mbya, nas relações entre os parentes mbya, como tenho mostrado (RAMO Y AFFONSO 2014: 255).

Tal qual ocorre entre meus interlocutores tupi guarani, tendo em vista a constante circulação de pessoas entre aldeias ou, como pretendo demonstrar mais adiante, o ir e vir das *almas* (*nhanderekuaá*) pelos caminhos que levam a *Ywy Marangatu*, seus deslocamentos durante o sono ou, então, pelos lugares por onde circulam os *angue e guardiões do mato*.

Além de *nhanderekuaá*, há também outros elementos que afetam e constituem as pessoas e que são denominados por meus interlocutores de *espíritos* quando no português, mas que ao contrário do primeiro são caracterizados como um tipo de *fantasma* ou *sombra* que com a morte da pessoa se separa do *corpo* e fica circulando por esta Terra, os chamados *angue* (*aãgue*).¹⁷⁴ Ao contrário de *nhanderekuaá* que depois da morte e até sua *reencarnação* vai morar em *Ywy Marangatu* (Terra Sagrada), próxima de *Nhanderu*, os *angue* são como *fantasmas*, que caminham por esta Terra e que costumam emitir *gritos assustadores*, que faz adoecer aqueles que os ouvem. Dizem que eles vagam porque ainda *não tem consciência de que morreram*, e que por viverem em meio às pessoas, acabam por lhes fazer mal. Explicam que é preciso rezar para mantê-los alegres, para que possam ir embora, *encontrar seu caminho*, pois se ficarem presos perto da aldeia e das pessoas com quem convivia em vida, podem lhes causar mal.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Nas etnografias sobre os povos guarani são comuns as referências aos vários *espíritos/almas/sombras* que compõem a pessoa, como discutiu autores como: Mello (2006), Pissolato (2007), Macedo (2010) Pierri (2013a), dentre outros. Mello (2006: 158), por exemplo, afirma que entre os Guarani com os quais trabalhou são comuns as referências, além do *nhe'e* (espírito celeste), ao *aã* (espírito terrestre) e ao *aãgue*, que seus interlocutores explicam se tratar do espírito animal da alma. Já Pierri (2013a) apresenta narrativas de seus interlocutores onde afirmam que os espectros corporais de todos os mortos são devorados por *anhã*, antes de *nhe'e* chegar à morada divina. Também da conta que este espectro se transforma em *ãngue*, um espectro terrestre “produto de nossas próprias paixões e apetites” (CADOGAN [1959] 1997: 304 apud PIERRI 2013a: 220). Como podemos notar são variadas as formulações acerca da composição da pessoa e da noção de *alma* entre povos guarani, bem como seus destinos pós-morte, e por isso vou me ater aqui apenas àquelas que foram apresentadas por meus interlocutores, ainda que tenham ressonâncias com as formulações de outros autores.

¹⁷⁵ *Ywy Marangatu* (Terra Sagrada) é para onde *nhanderekuaá* (nosso espírito) se desloca pós-morte e é diferente de *Ywy Marãe'y* (Terra sem males), que os antigos conseguiram alcançar com seus *corpos* e *espíritos*, sem passar pela morte. Sobre a *reencarnação*, o retorno da *outra Terra*, abordo de maneira mais detida posteriormente, onde apresento os diversos casos em que reconhecem *pessoas reencarnadas*. Importante ressaltar que *reencarnação*, é o termo que as famílias tupi guarani utilizam para se referir as pessoas que depois de passar pela morte optam por retornar a esta Terra *para continuar a viver*.

Esses *fantasmas* são também denominados de *corpo seco*, por terem perdido, parcialmente, a forma humana que tinham quando compunham os viventes. *Ele tem cara de gente, mas é como pele e osso!* Não pude compreender, no caso dos *angue*, o que significa *encontrar seu caminho*, visto que, ao contrário do que fazem os *espíritos* (*nhanderekuaá*) das pessoas que voltam para o patamar celeste, não ouvi relatos de lugares onde esses *fantasmas* depois de muito caminhar vão se alojar.¹⁷⁶ É possível que a resposta esteja no fato dessas *sombras* (*angue*), como certa vez explicou Marcílio, com o passar do tempo *se esquecerem dos parentes*, deixando de *acumular saudade* por eles e assim, deixa de afetá-los, o que não significa, no entanto, que não continuam a circular pelos lugares onde viveram. Suponho, ainda, que tal condição “deixar de afetar o parente”, não seja de todo permanente, visto que o próprio *parente* vivo que *acumula saudades* daquele que faleceu, pode fazer com que os *angue* não os esqueçam, ou, simplesmente, voltem a se lembrar deles. E é por isso, que insistem tanto em esquecer, seja das desavenças envolvendo os *parentes*, seja daqueles que já se foram, evitando, assim, que *acumulem* raiva, saudades, etc.¹⁷⁷ Importante destacar que essas relações, envolvendo entes falecidos, podem causar-lhes doenças e também levá-los à morte e, em razão disso, apesar de ser possível a comunicação com *pessoas mortas* que vão para a *outra Terra* (e aqui se referem principalmente para *Ywy Marangatu - Terra Sagrada*, ou genericamente ao *céu*) ou os encontros com os *angue* que circulam por aqui, não se deve deixar de tomar certos cuidados. Como apresento mais adiante, é possível ir encontrar-se com pessoas já falecidas, por exemplo, durante o sono, porém é imprescindível que sejam *mbaraeté* (*fortes*), que aprendam a se despedir delas, a deixá-las partir, a não partilhar dos seus alimentos, dentre outras coisas.

¹⁷⁶ Sobre a morte e o destino póstumo dos elementos que constituem a pessoa, é importante consultar o trabalho de Viveiros de Castro (1986) entre os Araweté, que apresenta a morte enquanto um evento que dispersa tanto a sociedade, que abandona a aldeia depois que ela ocorre, quanto a pessoa que se fragmenta. Nas palavras do autor com a morte “[...] corpo(s), alma(s), sombra(s), explodem em direção diversas e divergentes e são submetidos a processos múltiplos, novas mortes e novas sínteses” (VIVEIROS DE CASTRO 1986: 494) Tratando-se assim de processos transformativos da pessoa que tem no centro, segundo o autor, “uma série de atos canibais”. Discussão essa, que pode iluminar outras tantas a respeito da composição e processos de fragmentação da pessoa.

¹⁷⁷ Gallois (1988) em suas descrições dos Wajãpi ao tratar dos espectros terrestres, e de seus lugares pós-morte, aponta que “[...] o caminho do espectro terrestre corresponde a uma regressão rumo ao indiferenciado; durante algum tempo, porém, o morto recente se mantém presente à memória dos vivos” (GALLOIS 1988: 77; 184). Ou, como afirma Viveiros de Castro (1986) a respeito dos Araweté, é “[...] quando os vivos realmente esquecem o morto, que este é dito esquecer os vivos. Ele se transformou em um *Mai'* genérico, e igualmente num genérico ancestral [...]” (VIVIEROS DE CASTRO 1986: 525). O que pode lançar luz sobre as formulações de meus interlocutores de que com o tempo os *angue* deixam de afetar os *parentes*. Penso que talvez por se tornarem indiferenciados, deixem de fazer parte da memória das pessoas e assim cessam de afetá-las, condição, no entanto, que pode ser revertida quando as pessoas rememoram seus mortos e convidam para junto de si seus *angue*, e aqui me refiro menos a uma classe de seres e mais a determinados tipos de afecções.

Certa vez, enquanto discutíamos a respeito do medo que algumas pessoas na aldeia tinham dos mortos e de sua interferência no *mundo dos vivos*, Marcílio narrou um dos *sonhos* que teve com um amigo que acabará de falecer. No *sonho*, Marcílio viajou até a Terra onde o morto agora vivia. Ao chegar lá, se deparou com uma mesa cheia de alimentos, o chão era muito branco, tal qual a roupa que seu amigo vestia, e as frutas que se encontravam sobre a mesa eram enormes. Seu amigo ao ver seu rosto desejoso, disse-lhe: *Não passe desse quadrado onde você está, pois se você passar, ou comer qualquer coisa aqui, pode ficar para sempre!* Marcílio conta que ao olhar para o chão viu um quadrado bem demarcado onde estava de pé, e foi nesse momento que ele entendeu que sua visita ao amigo era apenas uma forma de *acalmar o coração e deixar de saudades*, mas que não deveria se encantar e nem partilhar de nada daquele mundo, pois tal partilha faria com que ele viesse também a falecer, pois sua *alma iria se acostumar* àquele lugar e não voltaria mais.¹⁷⁸

Outro ponto que se deve notar sobre os *angue* é que, segundo as formulações das famílias tupis guarani, eles não têm a intenção de fazer mal as pessoas, ainda que o faça. O mal é resultado de um modo de se relacionar que tais *fantasmas* tentam manter com os *parentes*: agem como *se ainda fossem parentes*, querendo preservar determinada proximidade, porém não o são.¹⁷⁹ Ao contrário, por exemplo, dos *anhã*, que são apontados, como veremos adiante, como *seres* de intenções e ações maléficas. Ambos, no entanto, além de serem os responsáveis pelo adoecimento das pessoas, são capazes de influenciá-las, fazendo-as agir de maneira “antissocial” ou “anti-parentesco”, levando-as a agredir as pessoas e a se distanciar dos *parentes*, assunto que retomo posteriormente. Compreende-se assim, que as relações que alguns desses Tupi Guarani estabelecem, em certos momentos, com outros tipos de gente que habitam o cosmos, podem interferir nas relações que mantem com aqueles com quem convive. Como afirma Ramo Y Affonso (2014): “[...] os espíritos de ex-parentes, que permanecem na Terra após a morte, os *ãgue*, e os *anhá*, são colocados como aqueles que estão agindo sempre que uma pessoa agride outra” (RAMO Y AFFONSO 2014: 142). A

¹⁷⁸ Ao refletir acerca da noção de *acostumar*, lembremo-nos dos cuidados tomados para fazer com que a pessoa deseje permanecer em determinado lugar como, por exemplo, o consumo de leite materno após o nascimento de uma criança a fim de fazer a *alma* desse novo ser desejar permanecer nesta Terra ou, então, dos cuidados diários dos *parentes* que envolvem a partilha de alimentos e também da *palavra*, o que contribui para que se *acostumem* por aqui. Dessa maneira, a partilha com outros tipos de gente, em mundos outros, faria com que se *acostumassem*, também, nesses lugares.

¹⁷⁹ Tenho a impressão que com os *angue* sempre haverá como pano de fundo uma relação de parentesco que com a morte, precisa ser diluída. Ao contrário, por exemplo, dos outros tipos de gente que circulam pela aldeia e que também podem causar mal as pessoas, compreendidos pela categoria *anhã*, que como apresento adiante, causa o mal, sobretudo pela inveja que sente das criações de *Nhanderu*. O mal aqui é intencional, de maneira oposta ao que ocorre com os *angue*, que movidos pela saudade dos que ficaram acabam por afetá-los.

autora lembra ainda, que a pessoa (no caso Mbya) participa de uma multiplicidade de relações ao mesmo tempo, e que estas se interferem entre si, formulação similar ao que pude compreender a respeito das famílias tupi guarani e de suas relações com seus outros, sejam eles divindades, mortos, *angue*, *anhã*, *juruá*, ou então seus próprios *parentes*.¹⁸⁰

3.2.1. O ir e vir das *almas*: formulações tupi guarani a respeito da *reencarnação*

Como apresentado anteriormente, os *parentes antigos*, aqueles que há muito faleceram, são capazes, sobretudo através dos *sonhos*, de se comunicar, enviar mensagens e cantos-rezas (*mborei*) àqueles que estão vivos e podem, também, atuar como seus *guias espirituais*. Isso acontece, pois quando a pessoa morre o *corpo* fica na Terra, assim como a *sombra* da pessoa, ou seu *fantasma* (*angue*), entretanto, seu *espírito* (*nhanderekuaá*) volta para *Ywy Marangatu* (*Terra Sagrada*), onde fica até que deseje, segundo formulações de meus interlocutores, *viver novamente* ou *reencarnar*. Conforme explicam as famílias tupi guarani, não são todas as pessoas que escolhem *reencarnar*; algumas voltam para concluir algo que deixaram inconcluso nesta Terra, provavelmente por terem morrido antes da hora, vítimas, por exemplo, de assassinatos ou *doença de branco*; outros retornam por *saudades dos parentes* que aqui ficaram, ou porque ainda tem muito a lhes ensinar. Dizem que as pessoas que não voltam, são aquelas que já têm muita sabedoria e que ficam lá de cima olhando e servindo a eles como *guias*, porém são poucas as que ocupam tal posição, visto que quase todo mundo quando morre, deixa algo por terminar: um filho que não acabou de educar, uma horta que não viu crescer ou, então, como me disse Marcílio, podem desejar voltar para continuar lutando por seu território, dando continuidade à luta que iniciaram nas outras passagens por esse mundo.

A morte, segundo explicam, é como uma *grande viagem*, tanto que quando Sr. Firmino, avô de D. Juraci, faleceu, antes de partir chamou a todos a fim de *aconselhá-los*, conselhos que concluiu com a seguinte frase: *Estou indo viajar, uma viagem grande! Não sei*

¹⁸⁰ Ainda sobre a composição da pessoa e seus corpos-espíritos; certa vez, quando fotografava a roda de mulheres confeccionando artesanato, D. Juraci me repreendeu por fotografar também seus cachorros. Afirmava que eles possuem apenas *uma alma* e que ela vai com a pessoa que tira a foto. Isso não ocorreria com a pessoa porque ela *tem duas, uma que fica na foto e outra que é a nossa de verdade*. Não foi possível uma investigação maior sobre o tema, e não ouvi outras pessoas que o abordassem, mas me parece, aqui, haver uma diferença entre nossa imagem e aquilo que denominam de *alma*, enquanto capacidade de comunicação e circulação de saberes que propicia a vida, que no caso dos cães não existiria, porém nada posso afirmar.

se demoro para voltar. ¹⁸¹ Ele seguiu seu caminho para *Ywy Marangatu*, lugar onde as *almas*, segundo narra D. Juraci, ficam se forem boas durante a vida e se já *acabaram sua missão*, se não, depois de passarem por lá voltam para *terminar de viver*. Ao dissertar a respeito das pessoas que vão para *Ywy Marangatu* pós-morte, utilizando-se do termo *alma*, e aqui se referindo a *nhanderekuaá*, suponho que estava a reafirmar que *nhanderete* (*nosso corpo*), parcela da pessoa que atualmente tornou-se perecível, permanece nesta Terra, *não sobre para o céu.* ¹⁸²

Ela explica que as pessoas que optam por voltar escolhem viver nos locais onde já viveram, junto àqueles que são seus *parentes*. São comuns os comentários acerca de crianças que vivem na aldeia e possuem características de *parentes* que já se foram, atributos que não se limitam a seu humor ou personalidade, mas também remetem a marcas nos seus *corpos*. Uma das netas de D. Juraci traz uma cicatriz na cabeça, localizada no mesmo lugar onde uma *parenta antiga* (ora bisavó, ora tataravó) fora atingida por uma *borduna* e veio a falecer. Essa mesma criança, quando ainda era muito pequena, manifestava o desejo de deixar a aldeia, explicam que isso ocorria, pois em sua *antiga vida*, antes de ter sido morta, desejava se afastar daquele local, por temer quem a ameaçava. Depois que cresceu esse desejo desapareceu, dizem que é porque ela se *acostumou* ao lugar e que com as novas relações (nascer de outra mãe, viver em meio uma nova família), apagou da memória a vida ruim que tivera antes.

Também comentam sobre a personalidade forte e a risada de sonoridade rouca de um dos netos de D. Juraci, que segundo contam, é a *reencarnação de seu bisavô*, que tinha a mesma risada e implicava com as mesmas pessoas que essa criança hoje implica. Outro neto, assim como seu falecido avô, tem por hábito chamá-la de *filha*, sendo esse a *reencarnação* do primeiro. Há ainda, o caso de outra menina que é considerada a *reencarnação* de sua tia avó, senhora que a mãe dessa menina gostava muito, pois viveu por muito tempo em sua companhia. Essa senhora era *branquinha e de olhos puxados* como a criança, e tinha um sexto

¹⁸¹ Talvez aqui seja possível traçar um paralelo entre os diferentes tipos de *viagens* realizadas pela pessoa. Seja durante a vida, em busca de um *viver bem*, ou durante os *sonhos*, quando recebem seus *mborai*; seja pós-morte, quando voltam para *Ywy Marangatu*. Trata-se de tipos de *viagens* possibilitadas pelos diferentes componentes da pessoa que, como vimos no tópico anterior, tem também desejos e vontades próprias, trilham seus próprios caminhos e nem sempre eles coincidem. Onde transita *nhanderekuaá*, não necessariamente transita *nhanderete*, assim como, por onde caminham os *ange* ou *anhã*, as pessoas não devem caminhar.

¹⁸² Ao afirmarem que atualmente quando as pessoas morrem seus *corpos* ficam na Terra, o fazem por haver relatos de que antigamente os *corpos* também subiam para a *outra Terra*, a *Terra sem Males*, restando aqui apenas os ossos das pessoas. Além dessa referência não ouvi nenhum comentário acerca dos ossos e de sua importância para as famílias tupi guarani tal qual apresenta, por exemplo, Cadogan (1997 [1959]), ao tratar do que chamou de “culto dos ossos”, que consistia em tentar ressuscitar a pessoa através de seus ossos, como Kuaray, fizera com sua mãe no tempo do mito. Ver também algumas passagens sobre o tema em: Fausto (2002), Pierri (2013a) e Ramo Y Affonso (2014).

dedo no pé. A criança nasceu assim, com um sexto dedinho, não sendo parecida nem com a mãe, o pai ou a irmã. Explicam que provavelmente foi ela quem escolheu voltar para esta Terra como filha da sobrinha que tanto gostava.

Dizem que sempre que alguém morre e a pessoa segue seu *caminho até o céu*, costumam ocorrer grandes tempestades. A chuva é uma forma de apagar seus passos aqui neste mundo, para que ao retornarem possam seguir por outros caminhos, ainda que tragam marcas de quem foram e capacidades similares. Existem relatos de crianças que, de tempos em tempos, se põe a narrar histórias do *tempo dos antigos* e que nunca tinham ouvido antes, ou então, reconhecem uma reza que ouvem, demonstrando os saberes que carrega consigo e a *antiguidade dessa alma*. Há também, exemplos de pessoas que foram rezadores(as), que tinham o *espírito forte*, e que ao retornarem trazem consigo na bagagem a sabedoria que outrora detinham (cantos-rezas, remédios do mato, etc.), entretanto, segundo explicam, é essencial fazê-la circular, e para isso, passam pelos aprendizados necessários a qualquer pessoas: saber ouvir, falar, calar. Toda criança passa por isso, porque ao *reencarnar* pode retornar com sabedoria, mas os modos de *passar adiante* e os caminhos que percorrem variam e vão depender também daqueles com quem convivem, do lugar ocupado por ela entre os *parentes*, e da família que se colocou à disposição para recebê-la nesta Terra. Por isso não se volta a mesma pessoa, apesar de, segundo explicam meus interlocutores, ser praticamente os mesmos corpos-espíritos. As marcas que trazem consigo são uma forma de serem reconhecidos pelos *parentes*, de mostrar que outrora viveram nesta Terra e que estão de volta, *para começar tudo de novo!*

Nota-se por suas narrativas que com os corpos-espíritos que circulam entre *Ywy Marangatu* e esse patamar terrestre, circulam também saberes e poderes, capacidades, que retornam por outros caminhos, apesar de que como vimos, eles não se fecham com a morte da pessoa, visto que aqueles que já faleceram continuam a enviar mensagens aqueles que aqui estão. Vale lembrar, ainda, que se trato de outros caminhos, é por se tratar de outras pessoas, dado que, como apresentado no capítulo anterior, pessoas também são caminhos. É importante frisar que apesar de estrar abordando agora a circulação das pessoas pós-morte, é possível realizar tais deslocamentos em vida, por exemplo, durante os *sonhos*, como apresentei anteriormente e sobre os quais retomarei mais adiante.

Essa discussão também me remete ao que fora apresentado por Ramo Y Affonso (2014), que aponta que entre seus interlocutores guarani, são comuns as referências a circulação constante do *nhe'e* (alma, principio vital) entre o patamar terrestre e o patamar celeste, e às outras relações constituídas pelo *nhe'e* no *amba* (“lugar onde vivem as almas”)

que permitem que tragam consigo a memória de uma vida anterior à sua chegada nesta Terra e que, segundo a autora, é sempre reatualizada, pois “[...] ele continua indo e voltando do *amba de Nhanderu*” (RAMO Y AFFONSO 2014: 202). Esses deslocamentos do *nhe’e*, segundo Ramo Y Affonso, são o que torna possível a vida, entendendo que a morte de fato, ocorre apenas quando o *nhe’e* desiste de voltar de uma dessas suas viagens *ao amba*. Nas palavras da autora:

[...] o trânsito do *nhe’ë*, a sua capacidade de movimento, de ir e voltar, que permite a troca em que consiste a vida, a sobrevivência. Quando o *nhe’ë* não quer mais transitar por certos caminhos, aqueles que relacionam as plataformas celestes dos *Nhanderu* e a plataforma terrestre, a morte se chega. É quando ele diz: ‘Eu não quero mais voltar’. A distância entre o *nhe’ë* e o corpo se torna absoluta, porque passa a ter uma medida fixa; a morte como inércia ou ausência de movimento [...] (RAMO Y AFFONSO 2014: 242).

Ainda que a autora esteja, aqui, se referindo ao movimento constante de *nhe’e* e não exclusivamente a um período pós-morte, suas afirmações, de certa maneira, vão ao encontro também do que dizem as famílias tupi guarani acerca da *reencarnação*, pois os *parentes antigos* ao voltarem para esta Terra, na figura de pessoas outras, abrem novos caminhos para os saberes, colocando-os mais uma vez em movimento, em circulação. E mesmo aqueles que optam por não voltar a esse patamar terrestre continuam a circular durante os *sonhos* de *Ywy Marangatu* para esta Terra, guiando aqueles que aqui estão, trazendo sabedoria, indicando caminhos ou, como afirmou Ramo Y Affonso (2014), possibilitando a vida. Diferentemente do que apresenta Pissolato (2007), que afirma que o *nhe’e* nunca sai do corpo e, por isso, o deslocamento das pessoas ocorre apenas por meio da *concentração*, estar pensando em *Nhanderu*, à escuta do que lhes contam as divindades.¹⁸³

3.2.2. O nome que protege: notas sobre a revelação dos nomes tupi guarani

As famílias tupi guarani explicam que não é só a circulação de pessoas e, conseqüentemente, dos saberes que possibilitam a vida, mas também a circulação dos nomes que *Nhanderu* lhes envia e que, segundo contam, seve como uma espécie de *amuleto* para as pessoas, ele é aquilo que as protege. Quando há uma enfermidade, por exemplo, é o nome da pessoa e a *força* que traz com ele que ajudam na cura. *Nome forte*, geralmente é sinônimo de

¹⁸³ Nas palavras da autora e de maneira oposta ao que apontam meus interlocutores: “[...] se aqui o deslocamento não é o meio privilegiado do conhecimento, por outro lado, a atividade de *nhe’e* não deixa de desdobrar-se constantemente ela própria, em deslocamentos efetivos da pessoa” (PISSOLATO 2007: 260).

corpo-espírito *forte*, o que também indica uma menor possibilidade de sofrer ataques de outros tipos de gente, como os *anhã*. O que define um *nome forte*, dizem, é o lugar de onde vem e a divindade que o envia, bem como, os caminhos que percorre até chegar ao *pensamento* do rezador ou rezadora que o *revela*.

Como certa vez explicou uma senhora da T.I. Laranjinha (PR), que visitava a aldeia Karugwá, os nomes, assim como os *mborei* (cantos-rezas), *vêm para serem sentidos*, as pessoas os sentem *no peito e na cabeça*. E por essa razão, para que ouçam os nomes é necessário permanecer cantando, pois é só no terceiro dia de cerimônia do *Nimongarai* (*o nosso batismo*), e ficando *muito concentrada*, que os nomes vêm, e se transformam em proteção. Além das crianças, são também batizadas nessas cerimônias, todas as sementes, a fim de protegê-las para que cresçam fortes, da mesma forma que as crianças. Entretanto, dar nome para uma semente, ela dizia, é *dar proteção por um ano*, ou seja, durante seu período de plantio, desenvolvimento e colheita. Mais tarde explicaram que não é apropriado dar nome de pessoas às plantas, pois ao dar o nome de uma pessoa viva a uma planta, você conecta essas duas vidas, e se a planta morre a pessoa pode morrer também. Então batizar uma semente ou planta, não consiste em dar nome, mas apenas proteção.

Dando continuidade às suas explicações, a senhora que visitava a aldeia reprovou o fato de atualmente existirem muitos *juruá* com *nome de índio*, afirmando também, que dar um nome na língua tupi-guarani, não necessariamente significa proteger, criticando que nos dias de hoje qualquer pessoa se põe a dar nome às outras. Explicou que por conhecerem as *outras Terras*, apenas os rezadores são capazes de saber de onde veio o *espírito da pessoa* e o nome correto da criança, nome esse que lhe servirá de proteção e que irá alegrar seu *espírito* para que ele não queira ir embora. Suponho assim, que o nome e a *alma*, e aqui fazendo referências a *nhanderekuaá*, não necessariamente são compreendidos pelos meus interlocutores como sendo a mesma coisa (alma-nome ou nome-alma), da mesma forma que nos apresenta, por exemplo, Mello (2006), Pissolato (2007) e Pierri (2013a), porém complementos um do outro, o nome enquanto aquilo que alegra seus *espíritos* fazendo-os desejar permanecer nesta Terra e que, conseqüentemente, *fortalece* as pessoas, protegendo-as dos males que possam surgir.

Em resumo, o lugar de onde vêm as *almas*, pressupõe determinadas potencialidades, o que implica em tipo de nome, para que seja efetiva a proteção da pessoa. Suponho assim, que o nome é uma forma de “dar corpo” a essas potencialidades, de maneira similar ao que fora apresentado por Macedo & Sztutman (2014). É através da nomeação, segundo os autores, que o *nhe’e* enviado a cada Guarani, ganha modulações específicas; a partir de sua proveniência, itinerários e assentamentos. Nas palavras de Macedo & Sztutman (2014): “[...] Os nomes dão

corpo a tais modulações, remetendo à proveniência celeste do *nhe'e* que assentou no sujeito, maximizando naquele corpo sua potência de agir” (MACEDO & SZTUTMAN 2014: 291). Entretanto, não tenho subsídios para aprofundar sobre esse tema. Atualmente, e como dito anteriormente, não há casas de rezas na aldeia e, por isso, não são realizados os *batismos das crianças*, ainda que, em alguns momentos, se ouçam comentários oriundos, sobretudo das crianças, a respeito de um *parente*, avô(ó) ou tio(a) que *sonhou* com seu nome indígena, o qual, no entanto, necessita da confirmação de um rezador, visto que apenas aquele que está ocupando essa posição consegue uma comunicação mais efetiva com as divindades e, conseqüentemente, a *claridade do nome*. Tal confirmação é necessária, pois um nome pode *fortalecer* a pessoa, mas também pode fazê-la *fraca*, dado que um nome ouvido ou atribuído de forma errada às pessoas, que não tenham *força* ou disposição para *segurá-lo*, pode fazer com que adoçam. O mesmo ocorre com uma reza, quando alguém *faz descer um espírito*, ou uma reza que não é capaz de segurar, é possível que venha a adoecer, e aquilo que serviria de proteção se torna uma fonte de infortúnios.¹⁸⁴

3. 3. *Anhã* e os *guardiões do mato*: encontros que afetam corpos-espíritos

Os *anhã* são definidos por meus interlocutores como *seres ruins*, extremamente perigosos e que rondam a aldeia à espreita de algum desavisado. Contam que os *anhã* têm os olhos vermelhos e costumam aparecer em noite de lua cheia, no entanto, não é possível identificar sua forma, são os galos que cantam durante a madrugada que anunciam sua presença. Explicam que é necessário tomar cuidado para que ao encontrar com um *anhã* não se fixe em seus olhos, pois cruzar olhares com os *anhã* faz com que a *alma da pessoa* seja por eles seduzida e, assim, facilmente capturada. Quando tal captura é parcial, ou seja, é possível através da reza trazê-la de volta, pode causar-lhes doenças, se total, quando já não é mais possível fazê-la voltar, pode causar mortes. *Anhã*, é também considerado um *ser invejoso* e que no momento de raiva (*pochy*) pelas criações divinas de *Nhanderu*, as copiava, mas as fazia cheias de imperfeições. Dizem, por exemplo, que *Nhanderu* criou as galinhas e que *anhã*, com inveja, criou os patos e, por isso, apesar de parecidos, os patos tem as patinhas

¹⁸⁴ Sobre esse assunto, Ladeira (2007), ao tratar da narrativa “Nhee ru ete – A origem dos verdadeiros pais das almas”, nos apresenta elementos interessantes sobre as almas-nomes, os lugares de onde vêm e as potencialidades que trazem consigo. A autora também afirma que “[...] a composição de um ‘tekoa’, a organização social e das atividades cotidianas e rituais são determinadas pelas almas-nomes de todas as pessoas da comunidade” (LADEIRA 2007: 120).

deformadas, com os dedos juntos e sua carne é mais dura e necessita de maior tempo de cozimento, sendo mais difícil alimentar-se deles. Dessa forma, e como Pierri (2013a: 66) já havia afirmado, *anhã* pode compor uma “categoria genérica de causa-efeito”, mas também assume, em alguns contextos, o papel de personagem específico.¹⁸⁵

As crianças são as maiores vítimas das manifestações dos *anhã* e, conforme explicam, isso ocorre por não serem *fortes* e não terem *seu espiritual desenvolvido*. Célia que vive na aldeia Karugwá, relatou, em certa ocasião, que um de seus netos, quando tinha cerca de seis meses, entrou em casa chorando; e toda vez que olhava em direção à porta da cozinha seu choro aumentava. Ela conta que ao cruzar com seu neto no colo pelo local, ele soltou um grito, ficou roxo e sem ar. Imediatamente, tentaram levar a criança ao hospital utilizando-se do carro de seu marido, mas o carro não funcionou. Desesperada, acionou também um de seus vizinhos e a agente de saúde da aldeia, seus carros também não funcionaram. A agente de saúde, então, sugeriu a Célia que comesçassem uma oração, pois não sabia mais o que fazer. Depois de um tempo orando, no quarto, souberam que a criança já estava bem, tinha voltado a respirar e dormia tranquila. Souberam também, que os carros tinham voltado a funcionar, o que lhes causou espanto, mas lhes deu a certeza de que se tratava de um *ataque do bicho*, pois a criança, por não o conhecer, olhou para ele, e o mais perigoso, *viu os olhos dele*. E foi a oração que a ajudou a se *livrar do ataque*¹⁸⁶.

Esses *ataques*, explicam, são motivados pela *inveja que anhã sente das criações de Nhanderu* e são as crianças que se encontram conectadas a ele de maneira mais efetiva, pois *sua alma acabou de vir do céu*. Daí a importância de lhes dedicar tantos cuidados, e não se pode esquecer, que as famílias é que devem ser as “sedutoras” de sua *alma*, pois na incapacidade de seduzi-la, outros tipos de gente o farão, levando as crianças a não desejar permanecer nesta Terra. Entretanto, é importante destacar que tais cuidados se estendem para além delas, envolvendo a todos na aldeia, o que demonstra, mais uma vez, a importância de

¹⁸⁵ A compreensão de *anhã* enquanto uma “categoria de causa – efeito” também me remete ao trabalho de Gallois (1988: 239-241). Nas palavras da autora sobre *añã*: “[...] Trata-se de uma das categorias mais abrangentes do mundo sobrenatural, que inclui classes de seres e, ao mesmo tempo, seus comportamentos: corresponde exatamente ao ‘efeito espírito’ definido por Viveiros de Castro a partir do material Araweté (1986)” (GALLOIS 1988: 240). Tal categoria, ainda segundo a autora, é “[...] indicadora de situações e que há ‘misuta’ de domínios cosmológicos normalmente separados, passando a representar ‘o outro’ da sociedade: o morto, o inimigo, o animal [...]” (GALLOIS 1988: 241). Entretanto, ao contrário do que apresentam meus interlocutores tupi guarani ao tratar das atitudes sempre maléficas dos *anhã*, Gallois (1988), aponta que ente os Wajãpi, tanto agressões como reparações estão embutidas no “efeito-espírito *añã*”, sendo ele alvo e força dos xamãs.

¹⁸⁶ Orações aqui se referem àquelas realizadas durante os cultos na Igreja Congregação no Brasil (CCB). Todavia, dizem que também *rezam* nesses casos, fazendo referências aos *cantos-rezas tupi guarani*.

viver juntos e da *concentração em Nhanderu*, ambos fundamentais para a obtenção de saberes e poderes que os *fortalecem* e *fortalece* aqueles com quem se relacionam.

É comum, segundo meus interlocutores, *o bicho (anhã ou demônio) se fantasiar* de cobra, boi e, às vezes, até mesmo de tatu. Quando aparece em forma humana, costuma assumir as características de *uma velha seca (Jaguar Jari)*, que *se alimenta do sangue* das crianças a fim de permanecer sempre jovem.¹⁸⁷ E como vimos, são as crianças, assim como os rezadores que têm maior facilidade em perceber e ter encontros como esses *bichos*, os quais, em muitos contextos, não são percebidos pelos adultos. Entretanto, ao contrário do rezador ou pessoa de *espiritual fortalecido* que é capaz de reconhecer os perigos de tais encontros, ou como denominou Viveiros de Castro (2002: 358), esse “intercâmbio de perspectivas”, as crianças são *fracas*, não sabem reconhecer as intenções que existem por detrás de tais figuras. Os xamãs, como bem apresentou o autor “[...] são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer” (VIVEIROS DE CASTRO 2002: 358).¹⁸⁸

São comuns os comentários acerca dos mais variados tipos de gente que habitam os domínios exteriores a aldeia e os encontros com eles. E, em sua maioria, são esses os responsáveis pelas *doenças espirituais* que costuma abater, não só as crianças, mas a todos em Ywy Pyhaú. Da mesma forma que os *angue*, eles podem causar mal às pessoas, entretanto, ao contrário dos primeiros, são cheios de intenções e apesar de não serem identificados imediatamente como *anhã*, tenho a impressão, compõe também a “categoria genérica de causa-efeito” dos *anhã*. Como referências a eles usam com maior frequência o termo *bicho* ou algum outro como: *lobisomem*, *mão pelada*, *mula sem cabeça* e *alma penada*. Cabe mencionar, que ao contrário dos *angue* que outrora compunham os *parentes* daqueles que hoje vivem nas aldeias, são suas *sombras* ou *fantasmas*, esses *bichos* nunca o foram, sempre

¹⁸⁷ Segundo contam, a *Jaguar Jari* é uma velha seca que envelhecia diariamente, mas nunca morria. Ela se alimentava de crianças, alguns contam que isso acontecia na tentativa de fazer-se novamente jovem, outros que ela se alimentava de crianças pelo ódio que sentia por ter visto seus filhos morrerem nas mãos de um caçador inexperiente. Fato, é que causava temor naqueles que viviam nas aldeias e que mudavam de lugar constantemente. A única forma de captura-la é através de um *mondéu espiritual*. Explicam que o *mondéu* deve ser espiritual, porque ela não tem carne osso: *ela é quase como uma imagem*.

¹⁸⁸ Sobre suas formulações a respeito dos seres que aparecem *fantasiados*, recordo das afirmações de Viveiros de Castro (2002: 34), acerca das “roupas animais” utilizadas pelos xamãs para se deslocar pelo cosmos. Essas não são apenas fantasias, mas instrumentos. “[...] Do mesmo modo, as roupas que, nos animais, recobrem a ‘essência’ interna do tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotado de afecções e capacidades que definem cada animal”. Tais animais costumam, ainda, aparecer em alguns relatos de *sonhos* entre esses Tupi Guarani.

estiveram no exterior de suas relações entre *parentes*, ainda que sejam partes de suas redes de relações e, assim, afetam também seus corpos-espíritos.

Em uma das noites em que dormia na casa de D. Juraci, todos ouviram o som de um martelo que batia ao longe, ela decidiu sair no terreiro de sua casa para ver se descobria de onde vinha o som, mas foi surpreendida por *gritos feios* que vinham da estrada. Eu não os ouvi, acordei apenas com a movimentação na casa, pois estavam todos inquietos e não voltaram a dormir, e os que tentaram, dormiram mal e acordaram no dia seguinte sentindo dores pelo corpo. D. Juraci também passou mal durante todo o dia seguinte, disse-me, então, que estava *doente do espírito*, pois o grito devia ser de algum *anhanguera* (*diabo velho, bichão*) *muito forte*. A noite ao reproduzir a história para uma de suas noras, contou-lhe que estava doente, pois devia ter cruzado, sem perceber, com os olhos desse *anhã*, mas que ela não devia temer, pois *foi apenas uma visão que passou!* Apesar de tal fala, fez questão de enfatizar, por diversas vezes, os perigos de se andar pelo mato sozinho, durante a noite, se referindo, principalmente, às crianças. Essas não devem brincar durante a noite fora de suas casas; as bonecas das meninas, por exemplo, podem ser tomadas por *bichos ruins* e querer mamar de verdade em seus seios, *sugando sua vida*, fazendo-as adoecer. Os *bichos noturnos* que se escondem na mata, costumam ainda, aparecer no entrono das casas, atormentando as criações (galinhas, patos, cachorros, etc.) até que seu dono saia no terreiro, e ao sair, ficando vulneráveis na escuridão, podem ser capturados pelo *bicho*. Dizem que é na quaresma¹⁸⁹ que os *bichos* (*lobisomem, anhã, caipora, corpo seco, homens em forma de tronco de arvores*, dentre outros), mais circulam, sendo o período mais perigoso para permanecer fora de casa durante a noite.

Chamam atenção, sobretudo para o perigo de se olhar nos olhos desses *anhã*, eles, assim como as cobras, têm o poder de nos hipnotizar. Enquanto fixamos em seus olhos, eles *já estão prontos para nos dar o bote*. E assim, um bom matador de cobra, usando uma expressão de Viveiros de Castro (2002), é aquele “detém o ponto de vista da relação”, que estabelece os paramentos pelos quais está irá se pautar não se deixando hipnotizar pelo animal. Ele, fixando-se em seus olhos, a hipnotiza antes do ataque, fazendo com que a cobra paralise em seu lugar e, assim, sua captura e morte é facilitada. Para se andar no mato é preciso *dominá-lo*, andar em silêncio, saber ouvir, cheirar e ver de forma correta, como

¹⁸⁹ Fazendo referência aos quarenta dias que antecedem a celebração da páscoa cristã. Período em que se recomendam aos cristãos que a celebram que façam jejuns, abstinência de carne vermelha, doações, orações dentre outras coisas, com intuito de se preparar para a morte e ressurreição de Cristo.

dizem: *é preciso ver antes de ser visto, ouvir antes de ser ouvido e atacar antes de ser atacado*.

Ressalto, porém, que nem todas as relações causadoras de infortúnios se dão com aqueles que são classificados de *anhã*, possuidores por excelência de intencionalidades maléficas. Existem outros tipos de gente que ainda que lhes causem mal, da mesma forma que os *angue*, não têm de início essa intenção. Agem de maneira negativa apenas em resposta a uma relação desrespeitosa travada com eles, são eles, os *guardiões do mato*. Esses *guardiões*, segundo explicam, são responsáveis por zelar, junto aos outros moradores da mata, pelas criações de *Nhanderu*, ou seja, pelas plantas, animais, insetos, e tudo aquilo que vive na mata, evitando que os destruam. Dizem que tudo o que é retirado desses lugares deve ter a permissão de seus *guardiões*, caso contrário eles podem ficar irritados, o que culmina com retaliações e agressões, que podem, da mesma forma que os *angue*, levar ao adoecimento ou às transformações das pessoas em gente outra (*-jepota*).

Ainda que ao tratar desses *guardiões* não se refiram a eles como “donos”, não posso deixar de fazer, aqui, referências à literatura etnográfica que discute a respeito desse tema, visto a maneira como as explicações de meus interlocutores dela se aproximam. Fausto (2008) afirma, por exemplo, que a categoria “dono” ou “mestre”, muito presente na Amazônia, transcende uma relação de domínio ou propriedade e nas palavras do autor designam “[...] um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas” (FAUSTO 2008: 329). Ainda segundo Fausto (2008: 330) o “dono” pode ser tomado enquanto pessoa magnificada “capaz de ação eficaz sobre esse mundo” e tal domínio, de acordo com o autor, ocorre por uma relação de adoção (mestre/ seus xerimbabos) e “não pela transmissão vertical de substâncias” por uma relação de filiação (FAUSTO 2008: 349). Já no contexto Guarani, Macedo (2009) aponta, ao contrário, que os “donos” e suas criaturas compartilham a mesma modalidade de princípio vital e “[...] chamam de *nhandejara*, ‘nossos donos’, os ancestrais que lhes enviam *nhe’e*” (MACEDO 2009: 239). Um dos interlocutores de Macedo (2009), explica que cada ser (lugares, pedras, animais, etc.) tem “dono”, indo ao encontro do que fora apresentado por Pierri (2013a) sobre as coisas desta Terra, ao afirmar que “[...] se está nesse mundo é porque tem dono, caso contrário nada estaria animando sua existência” (PIERRI, 2013a: 138). E assim, compreende-se que o “dono” não é apenas aquele que cuida, adota, mas que anima a existência de todas as coisas, possibilitando a vida. Formulação similar ao que fora apresentado através das narrativas de alguns de meus interlocutores sobre os *guardiões do mato*. Lembro, no entanto, que apesar de os donos

possibilitarem a vida desses seres na Terra, através dos cuidados que lhes dedica, são as divindades as responsáveis por sua criação, inclusive, das famílias tupi guarani, que veem em *Nhanderu* uma espécie de *guardião* ou, como afirmam, *Nhanderu é nosso pai*.¹⁹⁰

Contam, por exemplo, que na mina d'água próxima à aldeia vivia uma rã de tonalidade vermelha, está rã era a responsável por cuidar daquele local, evitando que a água acabasse, e por não possuírem água encanada na aldeia, mantê-la viva era uma forma de garantir sua própria existência. No entanto, por motivos que desconhecem, essa rã desapareceu. Alguns dizem que foi morta, outros, que por sua beleza, com seu tom de pele avermelhado, fora capturada, retirada dali. Fato, é que com seu desaparecimento, a mina também desapareceu, forçando-os a buscar água em locais mais distantes.

Dentre os *guardiões* que costumam citar há ainda o *pai do mato*, homem de cor verde que circula pela mata a procura de pessoas que estejam desmatando-a em excesso. As crianças tupi guarani contam que quando se anda pelo mato, devem evitar arrancar folhas e flores desnecessariamente, pois podem sofrer uma agressão desse homem verde, o que as faz adoecer. Um das crianças me disse que tais doenças os deixariam verdes, tal qual o *pai do mato*, e que com vergonha pela transformação na cor de sua pele, apreenderiam a respeitá-lo.

Outro *guardião* ao qual costumam fazer referência é a *pomba vermelha*. Adilson comentou que, há alguns anos, fez um novo estilingue e andava caçando pássaros na companhia de sua filha mais velha, matando-os apenas por diversão. Até que um dia, enquanto brincavam de caçar pássaros, passou próximo a eles uma pomba de cor vermelha, que os acompanhava enquanto andavam pela mata. Ao chegar em sua casa contou do ocorrido para sua mãe, que lhe explicou se tratar da *guardiã dos pássaros*, e que estava os seguindo para alertá-los que não era correto o que estavam fazendo. Possivelmente procurava demonstrar que os pássaros, com essa brincadeira, poderiam se afastar, e sem eles muitas das plantas deixariam de brotar e, conseqüentemente, a mata no entorno das casas desapareceria. Depois disso, nunca mais voltou a caçar por brincadeira, hoje mata animais apenas para seu consumo, caso contrário, não o faz e não permite que ninguém o faça.

¹⁹⁰ Sobre a noção de “dono”, Viveiros de Castro (2002) aponta entre os Yawalapiti a utilização do conceito *wököti*, que segundo o autor “define o ‘sujeito’ através de sua relação com determinado ‘recurso’”, e que “[...] parece definir mais propriamente uma relação entre sujeito e objeto que pode ser concebida em duas direções: uma relação de substância, uma relação de representação” (VIVIEROS DE CASTRO 2002: 83). No caso das relações de substância Viveiros de Castro (2002) afirma ser frequente o vínculo de paternidade apresentado como modelo da noção de *wököti*, tal qual meus interlocutores e os interlocutores de Macedo (2009) ao tratar de “*Nhanderu nosso pai*”. Entretanto o autor sugere como tradução abstrata a ideia de “mediador”. Na palavras do autor: “[...]O *wököti* é aquele humano ou espírito que faz a conexão entre o objeto e o grupo, facultando o acesso (material ou ideal) do coletivo ao recurso de que é dono” (VIVEIROS DE CASTRO 2002: 83). Afirmando ainda que aqui, da mesma forma que ocorre com a conceitualização de *-jara* dos povos Tupi, ou com certos conceitos indo-europeu se confundem as ideias de mestre, representante e dono.

As famílias tupi guarani dão conta, também, da existência do *neguinho d'água*, que não permite a pesca com rede em determinados períodos. Relatam que, certa vez, um homem jogou uma rede no rio que atravessava a T.I. Laranjinha (PR), e que ao puxá-la sentiu que estava muito pesada. Eufórico ele comemorou, achando que havia pescado muitos peixes, porém, ao puxar novamente a rede estava leve e vazia. Quando olhou para a água viu que se tratava do *peixe grande*, ou o *neguinho d'água*, que é o *guardião do rio* e de seus habitantes. Explicam que com seu peso, o *peixe grande* poderia ter arrastado o homem para o fundo do rio, mas não o fez. Preferiu assustá-lo para que pudesse avisar aos outros de que estava por ali, guardando aquele lugar.

É possível notar que em todas essas narrativas as referências às atitudes moderadas estão sempre presentes. Pode-se caçar, pescar, tirar plantas do mato, mas todas essas atividades exigem moderação, não se deve utilizar aquilo que se encontra na mata de maneira excessiva. O excesso, como afirmam meus interlocutores, deixa os *guardiões bravos*, fazendo-os descontar sua raiva sobre as pessoas. Como dito anteriormente, não ouvi referência ao conceito de “donos” (*-ja* ou *-jara*) e a suas especificidades, como aparece, por exemplo, nas etnografias de Pierri (2013a), Testa (2014) e Ramo Y Affonso (2014) e aqui cito: *ita ja* (dono das pedras), *ka' aguy ja* (dono das matas), ou então *poxya* (dono da raiva), ainda que, como veremos adiante, o sufixo *-ja* possa aparecer em alguns contextos e que existam, como procurei descrever, inúmeros relatos a respeito dos efeitos dos encontros com esses habitantes da mata. As únicas referências que obtive acerca da maneira como os nomeiam e os descrevem, vieram na forma desses *guardiões*, havendo, inclusive, lugar para o *Caipora*, que não tolera a morte excessiva de animais e em retaliação costuma transformar os caçadores em presas, e depois de matá-los pendura seus fígados no alpendre de sua casa. Ou, então, ao *Saci*, que costuma aparecer para *brincar* com as pessoas, mas que acaba machucando aqueles que não o respeitam e que ao andar na mata, no escuro, pisam na *noiva do saci* ¹⁹¹.

São inúmeras as narrativas acerca dos encontros com os moradores da mata (*os guardiões do mato*) ou *seres* que circulam por lá (*anhã*, *angue*, etc.), e em todos eles enfatiza-se sempre a necessidade de respeitar determinados lugares, de ser moderado, o que envolve toda uma ética nas relações com esses entes e seus domínios. Nesses contextos, como já fora dito, também destacam a importância de ver antes de ser visto ou mesmo ouvir antes que os ouçam, sob o perigo de ter seus corpos-espíritos capturados, o que os leva ao adoecimento e

¹⁹¹ Trata-se de um cogumelo de tronco escuro e que possui uma cobertura avermelhada como um chapéu, o qual é coberto ainda por um fino véu branco.

até a morte. Esses encontros na mata foram definidos por Viveiros de Castro (2002), como situações “sobrenaturais típicas”, onde um humano, sozinho, encontra-se com “[...] um ser que, visto primeiramente como mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto e fala com o homem” (VIVEIROS DE CASTRO 2002: 397). E ainda segundo o autor, “[...] quem responde a um *tu* dito por um não humano, aceita a condição de ser sua ‘segunda pessoa’, e ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como um não humano” (VIVEIROS DE CASTRO 2002: 397). Quando meus interlocutores contam histórias antigas de *-jepota* (transformação em gente outra, ou transformação animal) é nesses contextos que elas são desencadeadas e por isso devem evitá-los.

A princípio esse processo de transformação (*-jepota*) tem início com uma *doença espiritual*, que tem como causa, normalmente, um encontro desse tipo. O que define o estágio da doença e se a pessoa está ou não passando por uma transformação, é o tipo de alimentação, mais especificamente, o que come, e a maneira como se comporta com seus *parentes* mais próximos. Contam que houve um senhor que de repente passou a comer apenas batata e mandioca assada, não aceitava outro tipo de alimento, *ele só queria comer como os antigos*. Ninguém compreendia o que estava acontecendo, pois ele estava estranho, seus braços e pernas estavam paralisados, e ele estava emagrecendo. Além de comer de maneira diferente, esse homem passou a agir de *forma estranha* com os *parentes*, como se não os reconhecesse, era grosseiro e estava com o *pensamento distante*. Até que um dia, sua irmã teve um *sonho*, e nesse *sonho* viu em cima de sua casa um grande gavião batendo as asas: era *Iapucaranin*. Esse gavião costuma descer para buscar *espíritos ruins* que estão rondando as pessoas. Na casa de rezas, os rezadores que os chamam pedem para que todos permaneçam de olhos fechados e bem *concentrados*, para que sinta suas asas baterem e, assim, levem embora consigo o mal que os ronda. Explicam que *Iapucaranin* veio lembrar a esse homem da necessidade de *fortalecer seu lado espiritual*, pois do contrário, estava virando *outra coisa que não era gente*, talvez até deixando um *antigo*, já falecido, tomar o seu lugar. Inclusive, era essa a explicação que davam ao fato dele desejar comer da forma como faziam os *parentes antigos*, explicam que algum *espírito de antigo* estava tomando conta do seu *corpo*, fazendo-o deixar de ser ele mesmo. E como afirma Testa (2014: 91) ao tratar de *-jepota*, nesses estados a pessoa vira outra e suas capacidades de percepção também são alteradas.

Houve também, o caso de uma menina que passou três dias gritando e sem dormir, ela *vivia como um bicho da noite*. Narram que a garota passava suas noites gritando que ninguém gostava dela, vivia nervosa, e *fazia cara feia* sempre que cruzava com seus familiares, sobretudo sua mãe. Em suas palavras: *era como se ela não reconhecesse mais ninguém!* Um

dia a mãe preocupada com seus gritos, se levantou da cama foi para o quarto da menina e decidiu que a faria dormir. Quando chegou no quarto se assustou, a menina encontrava-se sentada na cama, com o olhar perdido, *ela já estava em outro lugar*. A mãe sentou-se então em sua cama, e começou a orar. Mesmo quando sua filha se levantou, fazendo menção de sair do quarto, ela conta que continuou com as orações. Nesse momento, sentiu fortes arranhadas debaixo da cama, ao iluminar com a lanterna não viu nada. Conforme orava o barulho tornava-se mais constante e mais forte, até que a cama tremeu e sentiu que o *bicho* havia deixado o local. Nesse exato momento, a menina se acalmou, e sonolenta, pode dormir. Já seu pai levantou-se, pois sentiu passar por sobre sua cama um *corpo muito pesado*, que saiu pela janela. Explicam que a criança provavelmente fora capturada, seduzida pelo *bicho*, era o que demonstrava seus hábitos noturnos e sua agressividade fora do comum. Como dizem *ele estava fazendo a cabeça dela* e, por isso, ela estava se afastando dos *parentes*. Não fosse a persistência de sua mãe, e as orações que a *curaram*, talvez ela tivesse partido definitivamente.¹⁹²

É por casos como esses que é preciso manter-se sempre atento e em *concentração*, pois conforme explicam as famílias tupi guarani, da mesma forma que viver como ensinam as divindades faz com que delas se aproximem, quando vivem próximos demais dos *bichos* é deles que tendem a se aproximar. Em um mundo onde tudo se afeta e se interfere é preciso estar atento aos modos como se relacionam com os diversos tipos de gente que habitam os múltiplos mundos tupi guarani, atenção está que decorre da *força (mbaraeté)* de seus corpos-espíritos. É preciso manter-se *forte*, o que só é possível, como afirmei anteriormente, através da reza, da vivência entre os *parentes* e dos cuidados que dispensam uns com os outros. Como dizem: *É preciso soprar para acender!*¹⁹³

¹⁹² Dominique me chamou a atenção para o fato de que aquilo que denominam, provavelmente por inspiração cristã, de *fazer a cabeça* ou, em alguns casos, de *desfazer a cabeça*, nos contextos amazônicos diz respeito “um fazer corpo”. O que se aproxima das explicações das famílias tupi guarani quando falam das mudanças que ocorrem entre aqueles que *ojepota* e que dizem respeito ao trato com os *parentes* e a alimentação que, como vimos anteriormente, são responsáveis, entre outras coisas, por modular seus corpos-espíritos. E assim, o que se come, e as relações que estabelecem nos contextos mais variados vão se transformando no que se é. E como afirma Macedo (2013) ao discutir a respeito da possibilidade de *-jepota* a “[...] vida nessa terra implica a apropriação de recursos e a incorporação de capacidades de uma multiplicidade de outros, cujos domínios são cruciais para ‘fazer corpo’ e durar nessa terra, mas que podem também ‘desfazer o corpo’, ou fazê-lo outro. Dai o desafio de *onhemboete*, reiterando a perspectiva do sujeito” (MACEDO 2013:203).

¹⁹³ Para mais relatos sobre *-Jepota*, conferir, por exemplo, os trabalhos de: Pissolato (2007), que relaciona o *-jepota* à sedução sexual, sobretudo das jovens. Pierri (2013a, p.208), acerca do “tornar-se visível” a outros seres por meio do desejo por carne e sua ingestão. E Heurich (2010: 45) e Macedo (2009: 243; 2012; 2013) para uma compreensão do *-jepota* enquanto forma de impor uma perspectiva ou, de “impor respeito”.

3.3.1. E a raiva tem dono? Estados que afetam a pessoa: o perigo de acumular

Além das transformações (*-jepota*) que podem ocorrer com a pessoa, os encontros com os diversos tipos de gente que habitam os múltiplos mundos tupi guarani, também são capazes de afetá-los causando, por exemplo, tristeza, saudades (*ndovy'ai*) e raiva (*pochy*), o que faz com que adoeçam, que contraiam aquilo que denominam de *doença espiritual*. Esses estados da pessoa que se opõem a alegria (*-vy'a*) devem ser evitados no convívio cotidiano, pois a alegria, segundo explicam meus interlocutores, está diretamente relacionada às divindades e aos *bons saberes* que lhes enviam. Dizem que no *céu*, *onde vivem as almas*, não existe outro afeto que não seja a alegria, a qual deve ser posta em movimento, circulando entre os patamares celeste e terrestre, e também entre as pessoas que vivem nesta Terra. Dessa forma compreende-se que a alegria está relacionada ao *viver juntos*, e a maneira como *fortalecem* seus corpos-espíritos, não se tratando aqui de um estado de euforia, mas de um *viver bem*. Lembrando, da mesma forma que apresenta Ramo Y Affonso (2014: 91) para alguns Mbya, que alegrar, seduzir e alimentar, são a base do emaranhado de relações em que consiste o parentesco Guarani. Essa tríade, segundo a autora, é o que faz com que as pessoas se *acostumem* entre si e, assim, permaneçam juntas. Na ausência da alegria, como narram meus interlocutores tupi guarani, o que resta é afastamento, é a distância dos *parentes*.¹⁹⁴ Todavia, é necessário pontuar, que seduzir e alimentar também são ações cercadas de perigos, pois são formas de *se acostumar*, também, em mundos outros, como no local onde vivem os mortos,

¹⁹⁴ Sobre as alegrias, Heurich (2011), em sua dissertação discute os estados de alegria Guarani, abordando outros modos de se alegrar para além das vivências na *Opy* ou do convívio cotidiano, e que dizem respeito aos estados da pessoa durante os bailes e a embriaguez. Ainda a respeito da alegria Macedo (2013) aponta para alguns Guarani que ela está relacionada diretamente à “proximidade ou distância do *nhe'e*, que investe o corpo de capacidades cognitivas e agentivas” (MACEDO 2013:186). O afeto alegria seria, segundo a autora, o responsável por aumentar a “potência de agir de um corpo”, enquanto a tristeza, responsável pelo afastamento do *nhe'e*, diminuindo sua “potência de agir”, fazendo o corpo definhar. Ainda sobre os estados de alegria e a maneira como influenciam as pessoas e seus corpos-espíritos, conferir, por exemplo: Gallois (1988), Macedo (2009) e Testa (2014). Um corpo leve, como apresenta Testa (2014: 234-235) não é resultado apenas de práticas rituais e alimentares, mas está também associado à alegria e a tranquilidade. E é a leveza dos corpos que permite a concentração o fazer fluir de saberes e capacidades. Gallois (1988:217) aponta, que a alegria e a tristeza são concebidas pelos Wajãpi como uma alteração no peso da pessoa, mas de maneira oposta ao que ocorre entre os Guarani, a alegria e a plenitude da pessoa são pesados. O peso aqui representa a “manutenção da sociedade, que opta por permanecer nesta terra” (GALLOIS 1988: 220). Retomando o que fora afirmado por Testa (2014), e em oposição ao que fora apresentado por Gallois (1988) para os Wajãpi, Macedo (2009) afirma que “[...] com os Guarani talvez se passe o inverso, já que o peso é um perigo e um desejo latente. Um perigo de ficar confinado nessa terra após a morte e um desejo de aqui durar” (MACEDO 2009:235). Ainda sobre o assunto, conferir a discussão apresentada por Viveiros de Castro (1986: 476- 477) a respeito dos estados das pessoas e da saída de *kaaki hã* (consciência) de seus corpos. A cólera que “cega” as pessoas, a saudade e a tristeza de um ente querido que faz com que “fiquem em outro lugar”, o desejo sexual que aproxima da raiva, dentre outros. Assim como discussões acerca da leveza e peso das pessoas a depender de seus estados.

dos quais é preciso manter certa distância, ainda que seja possível comunicar-se com eles, como apontei anteriormente.

Contam que a raiva costuma *cegar as pessoas* e não as deixa perceber o seu entorno, apartando-as dos *parentes*. Já a tristeza, acaba com a vontade das pessoas de sair de casa e leva aqueles que a sentem ao isolamento, o que pode resultar na sua morte. Assim como a saudades, sobretudo dos mortos, que *leva o pensamento para longe* dos vivos, transformando aquele que a sente em um ser solitário ou, como dizem, *quase um morto*. O que esses estados têm em comum é a maneira como, através da perda da alegria (-vy'a), geram o afastamento *daqueles que vivem juntos*, fazendo ainda, com que se tornem *fracos*. É como se *nhanderekuaá* (*alma* ou *espírito*) fosse, enquanto *nosso pensamento*, também capturado, levando assim ao adoecimento e à morte, da mesma forma como ocorre nos encontros na mata.

Algumas etnografias sobre os povos Guaraní como: Macedo (2009), Testa (2014), Ramo Y Affonso (2014), dão conta de que a raiva, a tristeza, a saudades, tal qual todas as outras coisas desse mundo têm “dono”. Uma pessoa com raiva, por exemplo, pode estar sendo controlada por seu “dono”, nas palavras de Testa (2014):

[...] tais donos, uma vez mobilizados, dominariam as capacidades perceptivas, pensamentos e ações da pessoa, fazendo com que ela enxergue e ouça o que não está lá na realidade ou, melhor, o que não é perceptível às outras pessoas humanas [...] O ponto central é que alimentar esse tipo de excesso, seja em si mesmo ou em outra pessoa, traz para a cena uma relação perigosamente próxima com esses donos e, conseqüentemente, afasta a pessoa afetada dos modos considerados adequados de desenvolver as relações humanas (TESTA 2014: 92).

Quando movidas por raiva, preguiça, tristeza, diz-se que são seus “donos” que estão influenciando essas pessoas e, assim, como apontou Ramo Y Affonso (2014: 136), esses estados não pertencem a um universo circunscrito a pessoa, lhes são exteriores. Trata-se aqui, como apresenta a autora, de “ser olhado por”, estar sob influência de um desses “donos”. O seu olhar, segundo Ramo Y Affonso (2014), implica em uma aproximação com eles, que tem como consequência o afastamento de *nhe'e*, e quando esse deixa o corpo da pessoa são os “donos” e suas afecções que acabam por ocupá-lo. Por isso, em muitos contextos, não costumam responsabilizar as pessoas por determinadas atitudes ou, então, procuram “deixar de lado”, compreendendo que “estavam fora de si” quando agiram com raiva, preguiça ou ciúmes.¹⁹⁵ O que, em alguma medida, se afasta das formulações de meus interlocutores tupi

¹⁹⁵ Algumas informações apresentadas aqui são pessoais, obtidas durante minha participação, no ano de 2015, na XI Reunião de Antropologia do Mercosul. Durante tal evento apresentei parte de minha pesquisa de

guarani, que explicam que é pelo fato das pessoas pensarem apenas em si mesmas, não ouvir os *parentes*, sobretudo nos momentos em que realizam os *aconselhamentos*, que se colocam à disposição de outros tipos de gente e, por essa razão, podem ser afetados por eles. Suponho que é justamente por esse motivo que a pessoa não deixa de ser responsabilizada por suas atitudes, mesmo que as demonstrações de raiva, tristeza, ou ciúmes sejam resultado da influência de outros tipos de gente, foi ela, ao não se fazer disponível *àqueles que vivem juntos*, que se colocou à disposição de outros, de um não *parente*.¹⁹⁶

O sufixo *-ja* (PIERRI 2013a, TESTA 2014, RAMO Y AFFONSO 2014, dentre outros) ou *-jara* (MACEDO 2009), como mostrado anteriormente costuma aparecer nas etnografias sobre os povos guarani em correspondência à “dono”, seja das coisas que habitam esta Terra ou dos afetos e afecções, mas como nos apresenta Testa (2014: 88), usando como exemplo o termo *Ivaija*, o sufixo *-ja* pode se referir tanto à pessoa que está nervosa ou com raiva, quanto ao “dono não-humano” desse temperamento. Quando questionei meus interlocutores sobre os *-ja*, ou os “donos”, *guardiões* desses temperamentos, responderam me que eles não tinham “dono”, a não ser a pessoa que os sentem. Explicaram, tal qual afirmam os interlocutores de Macedo (2009), Testa (2014), e Ramo Y Affonso (2014), que, por exemplo, quando a pessoa sente raiva é porque está “sob o olhar “de algum *anhã*, ou *angue*. Porém, ao tratar de *pochyja*, *ivaijá*, não fazem referências a “donos” ou *anhã* específicos, mas sim às pessoas e aquilo que elas *acumulam*. O sufixo *-ja*, segundo alguns interlocutores, representa a ideia de excesso, *-ja* é todo aquele que *acumula*, sejam bens materiais, se tornando um *ridicção*, seja tristeza, raiva ou saudades. Se uma pessoa *acumula* raiva (*pochy*), por exemplo, diz dela que é *pochyja*. E é a influência de algum *angue* e, principalmente, de algum *anhã* que faz com que a *acumule* e, esses, como vimos, são considerados “antissociais” e “anti-parentesco”, e nada mais oposto aos modos de relações entre *parentes* tupi guarani que o desejo de *acumular*. Assim, concordo com os autores apresentados quando afirmam que a

doutorado no Grupo de Trabalho 66 (O parentesco repensado: novas perspectivas etnográficas sobre a relação) e além dos comentários mais diversos de colegas e professores, tive a oportunidade de ouvir as sugestões de Ana Ramo Y Affonso, sobre algumas questões suscitadas por minha apresentação. E foi seguindo suas sugestões que me atentei para a importância de dialogar com meus interlocutores a respeito desses afetos e seus donos. Todavia, como tal diálogo se deu de maneira tardia, já nessa fase de escrita, o que apresento aqui, não deixa de ser algo inconcluso e repleto de ausências. De qualquer forma, deixo registrado meu agradecimento à Ana por suas sugestões.

¹⁹⁶ Sempre que há alguma situação em que a pessoa se encontra com raiva ou triste e alguém tenta lhe *aconselhar* e não recebe atenção, costumam dizer frases como: *Eu avisei, se ele quer ficar assim é problema dele!* Ou, então, quando o conselho é seguido diz-se: *Ainda bem que ele me ouviu e escolheu outro caminho, tomou alguma atitude!* Nota-se assim, que haveria a possibilidade ou não de se entregar a essas afecções, de se deixarem afetar. Percebe-se ainda, a importância dos *aconselhamentos* e a maneira como trazem de volta aqueles que *estão distantes com seu pensamento*.

pessoa é influenciada por outras tantas afecções, como vimos, ela própria é constituída por uma multiplicidade de relações, porém, não se trata aqui, pelo menos na minha compreensão, de detentores de afetos e afecções específicas, “dono da raiva”, “dono da saudade”, “dono da tristeza” e assim por diante, mas de estados da pessoa que decorrem do seu comportamento “antissocial” e “anti-parentesco” de *acumular*, que são resultado do fato de estarem “sob o olhar” dos *anhã* ou *angue*.¹⁹⁷

As famílias tupi guarani explicam que raiva, tristeza, saudades e ciúmes, por exemplo, são elementos que normalmente fazem parte das pessoas, *elas já têm um pouquinho dentro delas*, resultado de tudo o que já experienciaram nesta Terra. Entretanto, suponho que seu *acumulo* e seu excesso, consequência da proximidade e influência dos *anhã* ou dos *angue*, é o que faz com que os externalizem de maneira inadequada, alterando os modos como se relacionam com as pessoas. O que nos remete mais uma vez à importância de *passar adiante*, de não *acumular*, tanto os saberes que enviam as divindades quanto determinados afetos e afecções. Quando estão com raiva são aconselhados a conversar com as pessoas a quem a direcionam, ou quando estão tristes, são estimulados a dividir suas tristezas com *parentes* e amigos. No momento em que *acumulam* raiva, por exemplo, e não resolvem suas desavenças, o que têm como resultado são brigas que podem levar não só a agressões, mas em rompimentos e mudanças de pessoas das aldeias. Já ao *acumular* saudades de um ente que faleceu, podem trazer para perto de si os *angue*, que são capazes de fazer com que adoeçam. Em razão disso, além da necessidade de *passar adiante*, essa discussão vem reforçar a importância de se ter corpos-espíritos *fortes*, para que juntos se alegrem, visto que a alegria, explicam, é capaz de repelir *encontros ruins*, evitando, assim, que ocorram transformações (-*jepota*), adoecimento e morte. Reforçando, ainda, a necessidade dos cuidados diários que costumam dedicar uns aos outros ¹⁹⁸.

¹⁹⁷ No entanto, ainda pode haver outras explicações possíveis se levarmos em conta que as afecções, compreendidas, aqui, enquanto “o efeito de um corpo sobre outro”, tal qual postula Macedo (2013: 185) não possuem “dono”. E dessa forma, a maneira como os corpos-espíritos serão afetados depende da ocorrência de um bom ou mau encontro e seus efeitos na pessoa. Ou seja, pode-se encontrar com um *guardião do mato*, porém, ao agir da maneira como se espera nesses contextos, com respeito pelos locais que guardam e por aquilo que neles habitam, não haveria porque ocorrer retaliações que afetam negativamente as pessoas. Pois, como disse anteriormente, os *guardiões* acabam por causar o mal quando, por um descuido, as pessoas não se atentam aos modos de relação que o momento exige, não é essa sua intenção inicial. Lembrando também como apresenta Macedo (2013), que assim como os donos afetam as pessoas destruindo partes das relações que as constituem fazendo-as adoecer, “[...] os humanos também afetam os domínios-corpos de donos e podem destruir ou reconfigurar suas partes” (MACEDO 2013: 193).

¹⁹⁸ Formulação similar ao que apresenta Macedo (2013) para alguns Guarani. Segundo a autora hoje em dia “[...] é quase impossível *ijaguyje*, mas as práticas na *opy* visam *mbaraete*, fortalecendo o corpo para durar nessa terra e não sucumbir aos maus encontros” (MACEDO 2013: 202).

CAPÍTULO 4 - XEKE RUPI...: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE OS SONHOS ENTRE FAMÍLIAS TUPI GUARANI

“[...] enquanto dormimos aqui, estamos despertos em outro lado e assim cada homem é dois homens.”

Jorge Luís Borges (Tlön, Ubquar, Orbis Terrius).

Tem gente que diz que sonho é mentira, mas ele na verdade nos diz muita coisa! Esses dias atrás, eu sonhei que uma galinha minha, muito boa pra criar, tinha dado pintinhos e estava viva, lá na Parte Norte. Agora no fim de semana eles foram lá e viram ela com os pintinhos. No dia que contei caçoaram de mim dizendo: Faz tempo! A galinha já morreu! Ela estava lá e eu sabia, agora precisamos ir buscar! (Juraci Candido de Lima, 2014).

O que acontece durante o sono é assunto constante e de extrema importância no cotidiano das famílias tupi guarani com as quais trabalhei. Experiências que no português denominam de *sonhos* e que, segundo suas formulações, é uma maneira simplificada de traduzir aquilo que os *antigos*, falantes do Tupi, denominavam *xeke rupi* (*no caminho do sono*)¹⁹⁹. Como pretendi demonstrar, ainda que de maneira sucinta nos capítulos anteriores, *os sonhos* podem influenciar na tomada de grandes decisões, como as mudanças nos locais onde constituem suas aldeias, e também os assuntos mais corriqueiros do dia-a-dia, como ir ou não à cidade. Ao narrarem seus *sonhos* é comum que os apresentem como uma *viagem da alma enquanto o corpo dorme*, e é durante essas *viagens* que recebem mensagens das divindades, cantos-reza e notícias sobre *parentes* distantes ou já falecidos. O que não isenta essas experiências de perigos, pois como já fora dito no capítulo anterior, seja na vida

¹⁹⁹ Mais adiante tratarei desse termo e das reflexões acerca dele de maneira mais detida. Enfatizo, porém, que ao longo do texto vou me referir a essas experiências como *sonhos*, tal qual meus interlocutores fazem atualmente, e não pela formulação em língua Tupi, conforme faziam seus *parentes antigos*. Por esse motivo sempre que aparecer a palavra *sonho* a destacarei em itálico, com exceção dos momentos em que o termo é mobilizado por algum teórico que não seja Tupi Guarani, diferenciando o que já fora dito sobre os sonhos em outros contextos daquilo que meus interlocutores traduzem por *sonhos*. É importante destacar que quando comparam e traduzem *xeke rupi* por *sonhos*, seu sentido pode ser transformado, entretanto, devemos ter em mente que sempre que falam em *sonhos*, estão se referindo ao *caminho do sono*. Ainda que utilizem o termo *sonho* no português, seus efeitos estão relacionados à *xeke rupi*.

desperta, seja durante o sono, há caminhos e encontros que devem ser evitados a fim de prevenir que seus corpos-espíritos sejam seduzidos e capturados por outros tipos de gente.²⁰⁰

Dito isso, neste capítulo tenho como intuito descrever e analisar as experiências vivenciadas por essas famílias durante o sono e suas relações com a vigília, bem como, as relações estabelecidas nesse contexto entre seus corpos-espíritos. A partir disso, pretendo discutir a maneira como concebem a espacialidade e a temporalidade durante os *sonhos*, visto que, se por um lado o *tempo dos sonhos* não é compreendido por meus interlocutores simplesmente como passado, presente ou futuro, por outro é concebido como um emaranhado dos três. Importante sublinhar, que mesmo que traga aqui algumas de suas narrativas, não tenho a pretensão de realizar uma análise detalhada de cada uma delas, o que também não seria possível, visto que suas narrativas não foram gravadas, mas anotadas conforme eram contadas ou, então, posteriormente, em cadernos de campo.

4.1. Contextualizando a discussão: os *sonhos* na literatura etnográfica guarani

A importância dos *sonhos* para os povos guarani é citada constantemente na literatura etnográfica.²⁰¹ No entanto, apesar de sempre presente nas etnografias ainda é pequeno o espaço que dedicam à sua compreensão, e a maneira como se relacionam com a vida desperta das pessoas e o cotidiano das aldeias, ocupando nesses trabalhos alguns poucos subcapítulos. De maneira geral, esses estudos têm apresentado os *sonhos*, enquanto um modo de saber, relacionado, quase que exclusivamente, às atividades xamânicas. Uma experiência através da qual recebem orientações das divindades sobre os caminhos que devem percorrer, bem como, determinadas capacidades e saberes, mais especificamente, seus *mborei* (cantos-rezas).

²⁰⁰ Sobre as viagens da alma, é comum na literatura americanista os sonhos serem tratados como uma espécie de “vagar da alma/ espírito”, como aponta, por exemplo, Descola (1989) para os Achuar, Fausto (2001), para os Parakanã e Santos-Granero (2006), entre os Yanesha. De acordo com Descola (1989) os Achuar veem o “*Wakan*” (sombra, representação, reflexo) de um indivíduo deixar o corpo durante o sono para passear em um plano da realidade, distinto do cotidiano, possibilitando uma comunicação com os demais seres que habitam o cosmos. Entre os Parakanã, enquanto o corpo encontra-se inerte a atividade onírica cabe ao *-a’owa*, que Fausto (2001, p.345) traduz por “duplo”, ou “duplo onírico”. Enquanto Santos-Granero (2006) afirma, por exemplo, que entre os Yanesha, é comum as “vitalidades” (os princípios vitais da pessoa) se separarem dos corpos e vagarem por este mundo e por outros níveis cósmicos, encontrando, assim, com seres de caráter normalmente imperceptíveis: vitalidade de outros humanos, espíritos, entre outros (SANTOS-GRANERO 2006: 109). Tema que pretendo retomar adiante, ao longo deste capítulo.

²⁰¹ Entre os trabalhos clássicos sobre os Guaraní encontramos referências aos sonhos e a sua relevância em Nimuendaju ([1914] 1987), Cadogan ([1959]1992), Schaden (1954), entre outros. Mais recentemente podemos recorrer, por exemplo, aos trabalhos de Ladeira (2007), Ciccarone (2010), Oliveira (2002), Darella (2004) dentre outros que veremos ao longo deste trabalho.

Apesar de ser esse um aspecto importante, os *sonhos* entre as famílias tupi guarani com as quais trabalhei, não se restringem apenas a essa dimensão. Ainda que haja distinções na maneira como vivenciam essas experiências durante o sono, tanto os *sonhos* das “pessoas comuns” quanto os *sonhos* dos xamãs, são capazes de colocar uma aldeia em movimento. E por esse motivo, é fundamental abordar a maneira como esses povos compreendem tais experiências e suas formulações acerca delas, para além de suas práticas xamânicas.²⁰²

As explicações presentes nas etnografias de povos guarani a respeito dos *sonhos* são muito semelhantes e, por isso, neste tópico o que apresento é apenas um esboço do que tem sido discutido em algumas delas, uma nota introdutória a fim de contextualizar as discussões que seguem a respeito de meus interlocutores tupi guarani e as aproximações e distanciamentos possíveis entre elas. Lembrando, como apontou Viveiros de Castro (1986, 1987), já há algum tempo, que a literatura etnografia sobre os povos tupi-guarani é extensa, não sendo possível abordá-la em sua totalidade e, por esse motivo, ainda que sejam inúmeros os trabalhos sobre esses povos, apresentarei brevemente apenas aqueles referentes aos Guarani e que dialogam mais diretamente com minha própria etnografia ou com esse ponto específico da tese, como por exemplo: o trabalho clássico de Nimuendaju (1987), as etnografias de Mello (2006), Pissolato (2007), Montardo (2009), Testa (2012, 2014) e mais recentemente a dissertação de mestrado de Refatti (2015), dedicada, especificamente, a análise e compreensão do “universo onírico Ava-Guarani”.²⁰³

Nimuendaju (1987 [1914]), por exemplo, apresenta os sonhos entre os Apapocuva-Guarani enquanto experiências vivenciadas pela “alma” das pessoas e que são capazes de interferir no rumo de suas vidas e de onde “provêm saberes e poderes”. Segundo o autor “[...] quem sonha sabe e pode muito mais 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 [1914]: 34). Afirmação que, tenho a impressão, aponta para a existência de pessoas que não sonham, sendo o sonho uma atividade relacionada, de maneira mais direta, aos pajés. Esses, de acordo com Nimuendaju (1987 [1914]: 71; 77) se dirigem diretamente à *Ñanderuvucu* durante seus sonhos, e é através dos sonhos que recebem seus cantos tornando-se, assim, pajés por “inspiração”, lembrando que, de maneira geral, não há entre esses povos

²⁰² Para reflexões, entre outros povos ameríndios a respeito das relações que estabelecem entre os sonhos e o xamanismo, múltiplos das pessoas, viagens xamânicas; consultar os trabalhos de Langdon (1999: 39) entre os Siona; Kracke (1987) entre os Patintintim; Lagrou (1991) junto aos Kaxinawá; Fausto (2001: 341) entre os Parakanã; Gonçalves (2001: 268) junto aos Pirahã; dentre muitos outros.

²⁰³ Para uma discussão mais sistemática acerca dos sonhos entre os mais diversos povos ameríndios consultar o trabalho de Karen Shiratori (2013). E para uma discussão sobre as aproximações possíveis entre a etnologia e a psicanálise na compreensão dos sonhos, consultar o trabalho de Julia Otero Santos (2010).

um treinamento a que se dediquem a fim de tornarem-se xamãs. Ao discutir a respeito dos sonhos o autor acaba por abordá-los apenas pela ótica dos “especialistas” Apapocuva, ou seja, aqueles que são reconhecidos como, ou que estão em processo de tornarem-se pajés, são os únicos que sonham e são capazes de se guiar e guiar aos outros pelos sonhos. Diferentemente do que afirmam meus interlocutores tupi guarani, que como apresento mais adiante, compreendem os *sonhos* como uma capacidade estendida a todos e, dessa forma, em um contexto onde todos sonham, a intensidade da experiência está mais relacionada à *força* de seus corpos-espíritos, do que a uma particularidade de pessoas específicas, ou seja, daquelas que assumem a posição de rezador ou rezadora.

Mello (2006), assim como Nimuendaju (1987 [1914]), discute os sonhos e a sua importância entre algumas famílias guarani no sul do país através de suas relações com as práticas xamânicas. O xamã, segundo a autora, é aquele que opera como um mediador entre os diversos planos cósmicos, e os sonhos, compreendidos como “caminho de comunicação”, bem como as viagens e rituais, são as formas que utiliza a fim de atualizar os canais de contato extra-humano com os deuses e espíritos, ações fundamentais do fazer xamânico. Os interlocutores de Mello (2006) apresentam os sonhos na língua Guarani pelo termo *aetchara'u*, que lhes traduziram como “ver em sonho” e, de acordo com a autora, o “[...] fato de ‘ver em sonho’ coloca o sonhante em comunicação com aquele mundo e com aqueles seres, os traz para si” (MELLO 2006: 247), o que possibilita a aquisição de saberes xamânicos.²⁰⁴

Ainda que sejam os xamãs os “maiores especialistas” no assunto, Mello (2006) afirma que é comum que todos na aldeia narrem seus sonhos pela manhã, sobretudo aqueles que antecedem as grandes viagens, porém, contam com a ajuda do xamã e sua sabedoria para realizar as interpretações desses sonhos. Nas palavras da autora: “[...] se fala muito deles, de como eles foram, do que se via, mas não se fala sobre sua interpretação aos que não estão aptos a interpretá-los” (MELLO 2006: 57). Ressaltando, mais uma vez, a existência de “especialistas” sobre o assunto, além de dissertar sobre a maneira como os sonhos devem ser interpretados e as restrições que os envolvem. E nesse ponto, veremos posteriormente, se distanciam das formulações de meus interlocutores, visto que todos quando ouvem um *sonho*

²⁰⁴ Nas palavras de Mello (2006): “Os sonhos mostram muitas coisas. São o caminho mais efetivo para a comunicação dos seres de *yvy vaí* com outros planos. É um caminho trilhável por todos, humanos e animais. É o estágio básico de comunicação entre os mundos, no qual as pessoas dotadas de faculdades xamânicas iniciam-se no complexo processo de aprendizado e elaboração da “visão”, que denota a faculdade principal de um *karai*.” (MELLO 2006: 245). Vale lembrar que mesmo que Mello (2006: 245) já abordasse os sonhos enquanto um “caminho de comunicação” voltava-se aos saberes e aprendizado xamânico, tratando o “ver em sonho” enquanto uma atividade exclusiva do xamã.

se põem a comentar e a sugerir possíveis interpretações. Umas se tornam mais confiáveis que outras a depender de sua futura confirmação.

Quando uma “pessoa comum”, de acordo com Mello (2006: 249), começa a ver seres de outros planos explicam que seu “poder xamânico” está começando a se manifestar. É através da visão (*aetcha*) que esses poderes se manifestam, e essa capacidade de visão no momento dos sonhos é o que difere os sonhos das “pessoas comuns” que necessitam de ajuda em suas interpretações, dos sonhos dos xamãs. De certa maneira, tal descrição de Mello (2006), vai ao encontro do que afirmam meus interlocutores, visto que no caso dessas famílias tupi guarani o que difere os *sonhos* de uma pessoa de *espiritual fortalecido* de outra de *espírito fraco* é sua capacidade de agir, de se guiar durante o *sonho*; ainda que não tratem os *sonhos* como uma característica exclusiva do “fazer xamânico”. Cabe mencionar que mesmo que a autora tenha se dedicado a compreender os sonhos e a sua importância para seus interlocutores guarani, os apresentando também como um modo de se relacionar, ainda nos diz pouco sobre a maneira como compreendem e explicam tais experiências para além da figura do xamã e suas práticas.

Distanciando-se das abordagens que associam os sonhos exclusivamente aos xamãs, Pissolato (2007), os coloca como meios de comunicação com as divindades e aponta que entre seus interlocutores guarani eles funcionam como uma espécie de mensagem divina, indicando caminhos, ações e aconselhamentos, e são capazes de orientar uma coletividade e dar impulso a acontecimentos maiores, guiando a escolha de lugares para formação de novas aldeias. A autora afirma que o termo que utilizam ao se referir aos sonhos é “*-exa ra’u*” (“ver em sonho”), tal qual os interlocutores de Mello (2006) e, segundo Pissolato (2007), “[...] ‘sonhar’ (*-exa ra’u*) é um modo de ‘ver’ na forma de pressentimento, muito mais do que a determinação do que efetivamente vai acontecer” (PISSOLATO 2007: 322), não se tratando, assim, de um algo meramente premonitório. Ou seja, o que se pressente durante o sono pode ou não acontecer na vida desperta a depender das medidas preventivas tomadas pelo sonhador com relação ao evento de que participou enquanto dormia. Dessa forma, de acordo com a autora, é possível que haja uma negociação entre o sonhador e o que fora experienciado durante o sono. Ademais, o sonhador tem o poder de decidir se contará ou não seu sonho “dispondo-se já a certa negociação de sua experiência subjetiva” (PISSOLATO 2007: 322), ainda que em outro momento a autora afirme que os sonhos devam ser contados, sendo os mais velhos os responsáveis por ajudar as pessoas em suas interpretações.

Os sonhos ou “ver nos sonhos”, conforme nos apresenta Pissolato (2007), não se configuram como uma atividade da “alma-livre” (*viagens da alma*), da mesma forma como

afirmam alguns dos meus interlocutores. Os únicos estados em que a “alma” (nesse caso o *nhe’e*) abandona a pessoa são a doença e a morte e, por isso, a autora afirma que os “deslocamentos da alma” não se constituem enquanto meio privilegiado do conhecimento, esse está mais relacionado à “concentração”, à escuta dos saberes enviados pelas divindades. Sendo mais importantes os efeitos que os sonhos causam no sonhador ao acordar (seus humores e disposições), do que a experiência que fora vivenciada durante o sono. Em razão disso, Pissolato (2007) afirma ser necessário estarem atentos aos estados das pessoas pela manhã, logo ao acordar, mais do que nas possíveis interpretações que dão aos sonhos.

Apesar de abordem os sonhos de maneiras distintas (experiências da “alma-livre”, canais de comunicação com espíritos e divindades, formas de concentração...), o lugar ocupado por eles na escuta, recebimento ou *revelação* dos *mborei* (cantos/rezas) são uma constante nos trabalhos sobre os povos guarani.²⁰⁵ Montardo (2009), por exemplo, discutiu a relação entre os sonhos e as composições musicais guarani e procurou demonstrar como seu aprendizado se dá a partir do que a autora denomina de “escuta onírica”. A autora também afirma, que mesmo que sejam os xamãs aqueles que recebem maior número de *mborei*, por serem os que mais seguem as prescrições divinas (cuidados com a alimentação e seu grupo), todos podem receber um canto ao longo de suas vidas e dessa forma, “todo Guarani é um pouco de xamã” (MONTARDO 2009: 49)²⁰⁶. O que nos indica que apesar de serem os xamãs os mais aptos a receber cantos-rezas em sonhos, sonhar não é uma atividade restrita a eles, lembrando como dito no capítulo anterior, que todo mundo pode, em algum momento de suas vidas, receber saberes e poderes das divindades.

Ainda segundo Montardo (2009: 51), e reforçando o que já fora discutido pelos autores apresentados anteriormente, os sonhos são formas de comunicação com outros tipos de gente, mensageiros, que sugerem modos de conduta e ensinam, além dos cantos, a confeccionar seus instrumentos, fazer remédios do mato, dentre outras coisas. Importante destacar, que de acordo com a autora, e de maneira similar ao que informam meus interlocutores e os interlocutores de Pissolato (2007), os sonhos não se constituem enquanto

²⁰⁵ A revelação, recebimento, ou aprendizado de cantos em sonhos é recorrente em várias sociedades ameríndias como, por exemplo, entre os Xavante estudados por Graham (1994) onde a habilidade de representar performaticamente os sonhos através de música se constitui como algo importante na aquisição de status social entre os homens. Ou entre os Parakanã descritos por Fausto (2001), em que os cantos recebidos em sonhos são dádivas de seus “inimigos oníricos”. Inclusive entre os Parakanã, sonhar equivale necessariamente a obter cantos. Se não houver cantos não houve “sonhos de verdade”.

²⁰⁶ Afirmação que se aproxima das formulações de Kracke (1981) entre os Parintintin e Fausto (2001) a respeito do sistema xamânico parakanã. Segundo o Fausto, “[...] todo mundo que sonha tem um pouco de *-pajé* e alguma ciência para curar. Porém, não se é jamais xamã, pois esse lugar não pode ser ocupado, se não provisoriamente [...]” (FAUSTO 2001: 341).

premonições, ao contrário, se apresentam enquanto eventos que podem vir ou não a se concretizar, “possibilidades de”, e que vão sendo interpretadas ao longo de todo o dia, indicando, de certa maneira, um contínuo entre o “estar acordado” e o “estar sonhando”.²⁰⁷

Como afirmei anteriormente, os trabalhos que versam exclusivamente sobre os sonhos entre os Guarani são escassos, porém, recentemente tomei conhecimento da dissertação de mestrado de Denise Refatti (2015) que se dedicou à compreensão dos sonhos entre os Ava-Guarani e às relações que envolvem o *nhe'e* da pessoa nesses contextos.²⁰⁸ Além de demonstrar a importância dos sonhos enquanto um modo de saber e de se relacionar, a autora, a partir do que explicam seus interlocutores Ava-Guarani, se dedicou a compreender no que consistem os sonhos, apresentados enquanto as “viagens empreendidas pelo *nhe'e*”; bem como as técnicas utilizadas para “buscar os sonhos”, memorizá-los e interpretá-los (REFATTI 2015: 71). Técnicas essas, que apesar de não serem destacadas por meus interlocutores enquanto “técnicas para sonhar”, como destacam os Ava-Guarani, estão presentes entre as famílias de Ywy Pyhaú e, como veremos, envolvem desde um simples desejo de *boa noite* até as *histórias dos antigos* que contam antes de dormir. Convém destacar que mesmo que tenha se empenhado em compreender os sonhos a partir do que contam seus interlocutores avaguarani, em alguns momentos, Refatti (2015) se utiliza de uma abordagem cognitivista, o que pode levar à explicação dessas experiências apenas enquanto representações mentais. Explicação que me parece distinta do que dizem meus interlocutores sobre suas experiências, ao tratar os *sonhos* como um dos “caminhos de saberes” (TESTA 2012).²⁰⁹

Dito isso, o que pretendi destacar com essa breve revisão da literatura, foram algumas das diferentes formas que os sonhos vêm compondo as etnografias sobre os povos guarani e a

²⁰⁷ Shiratori (2013), em sua análise sobre os sonhos ameríndios e, inspirada por Viveiros de Castro (2012), afirma que eles podem ser compreendidos enquanto “quase acontecimentos”, “[...], pois, transbordam para a vigília, na qual terminam de acontecer ou quase terminam, dependendo das escolhas do sonhador” (SHIRATORI 2013: 68).

²⁰⁸ Importante mencionar que há também a pesquisa de Vera Oliveira (2004) que versa sobre os sonhos entre famílias guarani-mbya do Rio de Janeiro; sobre o qual apresentarei alguns pontos adiante, e que assim como os trabalhos de Mello (2006) e Nimuendaju ([1914] 1987), foca-se nas práticas xamânicas e nas distinções entre sonhos de “pessoas comuns” e xamãs.

²⁰⁹ A noção de sonhos enquanto representações mentais ou composições realizadas com os resquícios do dia-a-dia, são formulações utilizadas, por exemplo, na compreensão das interpretações dos sonhos proposta por Kracke (1987, 1999) entre os Parintintin e Gonçalves (2001) entre os povos Pirahã. No que se refere aos sonhos, entendidos, aqui, como “caminhos de saberes,” cabe destacar, tal qual formula Testa (2012), “[...] que não se restringem apenas a experiências de comunicação: caminhos de recepção de conselhos, outros tipos de informações e cantos. Os sonhos são experiências que a pessoa buscará não apenas interpretar, como traduzir e repetir em ações que permitirão abrir ainda mais o caminho para o fluxo de saberes, aumentando as forças, a capacidade de percepção e o entendimento do sonhador”. (TESTA 2012: 174). Importante também, ter em mente ao longo deste capítulo, que caminhos pressupõem deslocamentos no espaço e no tempo, cruzamentos e fundamentalmente encontros, bons ou ruins.

maneira como, ao mesmo tempo, coincidem ao relacioná-los intimamente com o “fazer xamânico”, seja tratando os sonhos como uma atividade por excelência do pajé ou xamã (NIMUENDAJU 1987[1914]), seja abordando-os enquanto experiências que, apesar de vivenciadas por todos, dependem dele para sua compreensão e interpretação (MELLO 2006, PISSOLATO 2007, MONTARDO 2009). O que acaba por nos dizer pouco a respeito dos sonhos das “pessoas comuns”, a circulação de suas narrativas e interpretações; e a forma como mobilizam cotidianamente todos na aldeia.

Entre as famílias tupi guarani de Ywy Pyhaú os *sonhos* de “pessoas comuns” recebem tanta atenção quanto os *sonhos* daqueles que são reconhecidos como rezadores ou rezadoras. A diferença, me parece, está mais associada às maneiras distintas como pessoas de *espírito desenvolvido* e pessoas de *espírito fraco* experienciam os *sonhos* - o que veem e ouvem, a maneira como se colocam em relação com outros tipos de gente, e os espaços que percorrem - do que a uma capacidade específica de determinadas pessoas. Dito de outro modo, todo mundo *sonha*, entretanto, uma pessoa de *espírito forte* possui maior capacidade de compreender e controlar seus *sonhos* e seus efeitos, bem como, a habilidade de perceber os perigos que cercam tais experiências. Porém, as ações empregadas pelos sonhadores e seus ouvintes não sofrem grandes variações; tomam-se precauções tanto a respeito de um *sonho* de um rezador como de uma pessoa que não é assim reconhecida, ainda que as indicações de um rezador que *sonha com clareza* sejam, em muitos casos, mais certas, como pretendo discutir mais adiante.²¹⁰

²¹⁰ É frequente na literatura sobre os povos ameríndios referências aos vários modos de sonhar das pessoas: rezadores, adultos em geral, ou crianças; e também às diferentes formas com que experienciam os sonhos. Shiratori (2013: 58), por exemplo, em uma ampla revisão bibliográfica sobre os sonhos entre os povos ameríndios, nos apresenta a partir de casos etnográficos distintos, diferenças entre os “sonhos comuns”, onde haveria a passividade do sonhador e os “sonhos xamânicos”, em que o sonhador possui capacidade de agir durante essas experiências. De maneira similar ao que discute Bilhaut (2003: 65), entre os Zápara, ao afirmar que nem todos sonham da mesma maneira, sendo necessário “aprender a sonhar”, havendo várias técnicas para isso. Aqueles que sabem sonhar, reconhecidos como “grandes sonhadores”, podem se guiar por seus sonhos e receber saberes xamânicos, já aqueles que não o sabem podem colocar-se em perigo e desfalecer. Ou Barcelos Neto (2008: 103-104), que ao discutir os sonhos entre os Waujá, aponta a existência de uma distinção entre os sonhos dos xamãs e dos doentes e os sonhos de outros indivíduos que, segundo o autor, “não são da mesma qualidade sensorial”. Os primeiros, segundo Barcelos Neto (2008) tratam de experiências de outra natureza como “morte ou animalização” e o segundo, os sonhos de outros indivíduos, tratam de imagens sobre as quais não se tem controle e com as quais pouco interagem. Já sobre os povos guarani, Mello (2006: 248) também afirma haver entre seus interlocutores no Paraná diferenças relativas os “sonhos normais”, em que as pessoas realizam atividades corriqueiras do dia-a-dia junto aos parentes e os “sonhos xamânicos”, “sonhos de viagem” que contribuem para o processo de formação do xamã. Havendo ainda, distinção entre os sonhos de xamãs, que podem também ser premonitórios ou de cura, e de “pessoas comuns”, e tais diferenças residem no fato de o primeiro possuir uma maior quantidade de visão dentro dos sonhos. Mello (2006) ainda nos chama atenção para os sonhos das crianças, que segundo a autora, despertam interesse especial pelo fato de as crianças possuírem “faculdades ou canais de comunicação com outros planos mais eficientes que os dos adultos” (MELLO 2006: 248), ainda que sua participação nas conversas sobre sonhos seja facultativa. Oliveira (2004: 66), discutindo acerca de alguns Mbya no Rio de Janeiro, aponta que esses costumam diferenciar os sonhos em “sonhos

Outro ponto que se deve destacar, é que ainda que essas etnografias afirmem a possibilidade de os *sonhos* influenciarem a vida desperta das pessoas, e o fato de consistirem em um meio de comunicação entre múltiplos mundos que compõe o universo guarani, pouco se discute a respeito da temporalidade experimentada durante o sono e os caminhos percorridos pelas pessoas nesses contextos, e que possibilitam os mais variados tipos encontros. Se levarmos em consideração que os *sonhos* se constituem enquanto uma dimensão do movimento da pessoa, caminhos percorridos durante o sono, essas são temáticas importantes a se discutir a respeito dos *sonhos* e, por essa razão, são elas que vão permear, de uma maneira geral, minhas discussões, assim como as narrativas que apresento neste capítulo.

4.2. Os *sonhos* entre família tupi guarani: abordagens possíveis

Como já fora dito, os *sonhos* são experiências cotidianas vivenciadas por todos na aldeia Ywy Pyhaú, homens, mulheres e crianças ²¹¹ e, por isso, estão presentes na maioria das conversas, principalmente, nas que se tem pela manhã, ao acordar, e naquelas que ocorrem antes de dormirem em que se deseja, além de *boa noite*, que todos tenham *bons sonhos*. No entanto, como certa vez explicou D. Juraci, não há no idioma (*no tupi antigo*) uma palavra que designe especificamente *sonho* ou *sonhar* e, por essa razão, quando tratam de tais experiências, utilizam, no português, o termo *sonho*. Entretanto, algumas pessoas indicam que os *parentes antigos* costumavam dizer dessas experiências *Xeke rupi...*, que me traduziram como: *em meu sono..., enquanto eu dormia...* Porém, esse termo também pode assumir a forma literal onde *rupi*, denota a ideia de *caminho* (*Xeke/ meu sono + rupi/ caminho = caminho durante o sono*), uma das formas pelas quais podem receber *aconselhamentos*, seus cantos-reza e *revelações de Nhanderu*. E dessa maneira, o *sonho* se configura enquanto um modo de saber; caminhos a serem percorridos pelas pessoas. ²¹² Assim quando trato de

comuns” e “sonhos verdadeiros”. E segundo a autora, “sonhos bons” ou “verdadeiros”, são aqueles em que “o corpo voa ou passeia”, onde é possível guiar-se nos sonhos e encontrar-se com Deus ou algum parente e receber saberes ou seus cantos individuais. Já os sonhos “comuns” são premonições e explicam algo que alguém possa estar fazendo contra um Guarani.

²¹¹ Diferente, por exemplo, do que nos apresenta Fausto (2001: 341 - 345) para os Parakanã, onde nem todos sonham, havendo inclusive um “controle da atividade onírica feminina”, pois por menstruarem são particularmente propensas a ações maléficas, ou feitiçaria. As mulheres, inclusive, negam as “atividades oníricas”, somente as mais velhas as admitem. Entre as famílias tupi guarani, com aponte na introdução da tese, as mulheres são as que mais falam sobre os *sonhos*, inclusive sobre os *sonhos* de seus cônjuges e outros *parentes* do sexo masculino. Não saberia dizer se isso seria resultado da minha maior proximidade com as mulheres.

²¹² Gallois (1988) afirma que os Wajãpi com quem trabalhou, compreendem os sonhos, tal qual meus interlocutores tupi guarani, “como uma viagem do princípio vital –ã . Por isso, quando indagam sobre seus

sonhos, estou me referindo aos caminhos que as pessoas, ou uma parcela dela, como veremos mais adiante, percorrem durante o sono. E os caminhos, segundo afirma Testa (2012),

[...] com seus múltiplos cruzamentos, paralelos, interpretações e desdobramentos, permitem percorrer e articular diferentes experiências de mobilidade e comunicação, como o que transcorre nos deslocamentos físicos, nos cantos, nas experiências oníricas e nas diversas práticas de interlocução (TESTA 2012: 168).

São diversas as expressões e termos que os povos indígenas utilizam para se referir aos sonhos. Refatti (2015), por exemplo, aponta que entre os Ava-Guarani de Ocoy existem categorias variadas para se referir a eles, dentre elas: “*Soña, sonharõ, sonharẽ, aetchara’u* (sonhos), *nhendu* (avisos), *chekerecha* (eu sonhei), *mombyry ta anga* (olhar uma imagem)” (REFATTI 2015: 70). Não se tratando apenas de maneiras diferentes de conceitualizar os sonhos, mas de demonstrar as formas variadas de experienciar o que a autora vem tratando como “universo onírico Ava-Guarani”, expressão que busca, “[...] contemplar todos os elementos que se relacionam aos sonhos, ou seja: predisposições, técnicas corporais, significações, interpretações, reconhecimentos, religiosidade e modos de ser, que tornam os sonhos algo possível de ser experienciado coletivamente”. (REFATTI 2015: 18). De acordo com a autora, *aetchara’u* se refere aos sonhos em geral, às “viagens oníricas”, enquanto que os *nhendu* trazem mensagens a serem interpretadas e que funcionam como avisos ao sonhador, já *mombyry ta anga*, aparece nas narrativas para marcar uma diferença entre as imagens apreendidas nos sonhos e aquelas que vemos quando estamos despertos.²¹³

respectivos sonhos, os Wajãpi perguntam: *moma ne kery-pe*, literalmente ‘o que (ocorreu à) você no caminho do sono’”(GALLOIS 1988: 218). Da mesma maneira que faziam os *antigos* apresentados por meus interlocutores, que ao narrar seus sonhos diziam *xeke rupi*, referindo-se ao caminho que percorriam durante o sono, inclusive utilizando-se de termos bem próximos. Fausto (2001: 344-345), destaca o verbo *sonhar* enquanto *-poahim*, mas apresenta também algumas expressões utilizadas por seus interlocutores Parakanã para se referir aos sonhos, e que são próximas ao que vemos entre as famílias tupi guarani e os Wajãpi descritos por Gallois (1988), entre elas: *-kewyri* (na morada do sono) ou *weke-wyri* (em sono). No “Léxico Guaraní, dialeto Mbya: versão para fins acadêmicos” (1998: 59), é possível, também, encontrar o termo *-eke rupi*, enquanto referência ao estado de sono (“em sono”) e que pode indicar a viagem do sonho (“sonhando”). Havendo inclusive outros desdobramentos para o termo como: *-ke rai* que traduzem “como um sonâmbulo”; *-ke ayvu* como referências aos atos de “falar durante o sono” e *-ke rana* enquanto “dormir fundo ou pesado”, de maneira imóvel.

²¹³ Sobre os problemas de tradução envolvendo o sonho e as inúmeras expressões utilizadas para se referir a essas experiências, consultar o trabalho de Orobítz Canal (2004: 399), onde trata dos sonhos entre os Pumé, os quais são compreendidos enquanto “viagens do *pumethõ*” (essencial vital) até “Lá”, a “terra dos sonhos”. Havendo entre eles três palavras que traduzem como *sueño*, a saber: 1) *handikhia*, 2) *kanehé* e 3) *handivagá*. As quais tratam de diferentes contextos de comunicação entre os homens e os *oté* (aqui e lá), bem como, de ações distintas, como dormir, ficar doente, usar alucinógenos; que podem provocar as viagens e consequentes reuniões entre os *Pumethõ* dos Pumé e os *oté*. A autora afirma que quando traduzem tais experiências como *sueños* ações diferentes são convertidas em experiências idênticas, o que resulta em dificuldades na compreensão de tais experiências. Da mesma forma, Shiratori (2013: 11) afirma a necessidade de alargar o campo semântico do termo sonho, que não é suficiente para descrever o fenômeno das terras baixas da América do Sul. Nesses contextos o termo, segundo a autora, recobre uma extensão maior de acontecimentos, como sonhos despertos,

Ainda a respeito dos termos utilizados para se referir às experiências durante o sono, Kracke (1999: 260) apresenta o que chamou de “gramática dos sonhos Parintintin”, em que descreve as partículas *ra’e*, indicativa de um passado recente; *raka’e*, que aponta para um passado distante; e a partícula *ra’u*, que indica o “estado do sonho”. As duas primeiras são utilizadas nas narrativas míticas Parintintin ou naquelas sobre seus “parentes antigos”, a fim de marcar o momento em que ocorreram; enquanto a última, demonstra a existência de consciência do sonhador acerca do que está descrevendo sobre sua experiência. No entanto, todas têm em comum o fato de remeterem a experiências indiretas do falante, o que indica, segundo Kracke (1999), que os sonhos se constituem enquanto conhecimento indireto, contado ao sonhador por outro alguém. É justamente por isso, quando contam os sonhos no português, que os Parintintin utilizam a expressão “diz que”, “o sonho diz que”. (KRACKE 1999: 260 – nota 4). Ainda de acordo com o autor, é a partícula *ko* que indica a experiência direta das pessoas, algo que aconteceu diretamente com ela, e que é por ela própria narrado.

Entre as famílias tupi guarani além do incomum *xeke rupi*, as únicas referências a essas experiências vivenciadas enquanto dormem, como afirmei anteriormente, se dão através do uso do termo *sonho* no português: *eu sonhei que...*. Na ocasião em que ouvi, por exemplo, a respeito dos termos no tupi, *ra’u* ou *ra’anga*, esses não se referiam aos *sonhos*, mas faziam alusão a determinados tipos de imagem. *Ra’u* surgiu enquanto uma referência a fotografias em geral, ou imagens que se tem de quem já faleceu, sua recordação, uma espécie de memória-imagem. Já *ra’anga*, que também pode designar imagem, ora é apresentada no sentido de uma “imitação” para se referir, por exemplo, às miniaturas de bichos que confeccionam em algumas aldeias guarani, ora enquanto um tipo de espírito-imagem. Em certa ocasião, próximo à casa de Maria, me deparei com uma onça parda e ao contar do ocorrido para D. Juraci esta me explicou que talvez não fosse *onça de verdade*, mas *jaguar ra’anga*, uma *onça espiritual*, ao que seu filho mais tarde me esclareceu tratar-se de algum *guardião do mato*.²¹⁴

embriaguez, visões e transe e que, segundo a autora, nossa noção psicologizante e individual dos sonhos não comportam.

²¹⁴ Gallois (1988) aponta entre os Wajãpi o uso do modificador linguístico – *ra’ãnga* indica “[...] semelhança da imagem e pode ser traduzido como ‘falso’; ao contrário dos indicadores de transformação, a noção de ‘imagem’ induz uma analogia, ou metáfora, mas não uma identidade” (GALLOIS 1988: 87). Sobre as imagens Kracke (1992: 34 -35) nos apresenta o termo *ra úv*, usado para se referir à aparência de pessoas ou coisas nos sonhos, imagem que representa ou serve de apoio a alguma coisa. Enquanto Tedlock (1992) apresenta o mesmo termo enquanto “alma livre da pessoa”, “não um pensamento-imagem”. Importante pontuar que a discussão acerca do termo *ra’u* surgiu com a visita de uma senhora que vive na aldeia Laranjinha (PR); e que nos narrava histórias a respeito dos *antigos*, já falecidos. Não voltei a ouvir explicações a esse respeito.

Nas narrativas das famílias tupi guarani sobre os *sonhos*, o que separa o que fora experienciado enquanto dormiam do que experimentam na vida desperta é o uso das expressões *lá* (para se referir ao que trato aqui enquanto “mundo dos sonhos”) e *cá/daqui* (para se referir ao “mundo da vigília”) ²¹⁵, indicando, tal qual apresenta Kracke (1999), ao tratar da partícula *ra’u*, a existências de uma consciência das pessoas sobre o “estar sonhando”, porém ao contrario dessa, trata-se de uma experiência vivida em primeira mão, uma forma direta de conhecer. *Lá*, segundo contam meus interlocutores, consiste em lugares onde é possível encontrar com *parentes* mortos, pessoas distantes, *espíritos bons e ruins*, divindades, dentre outras coisas. De *lá*, às vezes indicado como *lá no alto*, pois costumam se referir aos lugares que visitam em *sonhos* como *céu*, explicam que é possível avistar o que pode acontecer no futuro, visitar o passado e também ver o que está acontecendo naquele determinado momento.²¹⁶ Esses locais, me parece, são lugares onde as pessoas por estarem libertas de seus “componentes físicos”, podem se relacionar com outros tipos de gente que não necessariamente compartilham desses mesmos atributos, experienciando tempos, espaços e sensações outras, que não são perceptíveis em todos os contextos cotidianos. ²¹⁷ Já a expressão *cá* ou *daqui*, utilizam ao narrar seus *sonhos* para se referir ao seu dia-a-dia, ao que vivenciam quando despertados. Ainda que em suas narrativas separem aquilo que eu venho denominando de, o “mundo dos sonhos” do “mundo da vigília” (*lá* e *cá*), estes não se constituem enquanto domínios isolados, pois como tenho afirmado, o que ocorre durante os *sonhos* influencia a vida desperta das pessoas e vice-versa. ²¹⁸

²¹⁵ Vemos também as expressões “mundo dos sonhos” e “mundo da vigília” no trabalho de Santos (2010), mobilizada com o intuito de elucidar e tornar clara a exposição dos diferentes contextos e experiências das pessoas. De uma maneira geral, o “mundo da vigília”, segundo a autora, se constitui enquanto mundo dos parentes, espaço da ação do corpo social, enquanto o “mundo dos sonhos” se configura como um “lugar de ações dos espíritos desincorporados” (SANTOS 2010: 39). Sobre o “*lá*”, apresentado pelas famílias tupi guarani e a *outra Terra* que visitam em sonho, retomarei mais adiante, ao final deste capítulo.

²¹⁶ Descrição similar ao que apresenta Tedlock (1999: 88) para os Zuni do Novo México, que além de abordarem os sonhos enquanto experiência vivenciada por uma parte da pessoa que viaja fora do corpo, afirmam que é possível, assim como afirmam meus interlocutores tupi guarani, ter experiências no passado mesmo distante ou então, em tempos e lugares futuros. Da mesma forma que apresenta Gonçalves (2012, 265) entre os Pihará, para os quais os sonhos não podem ser definidos nem como passado, presente ou futuro; e Shiratori (2013) que ao abordar diversos casos etnográficos, nos apresenta a possibilidade de durante as “experiências oníricas” haver um emaranhamento do tempo, que se constitui de forma aberta e reversível e não se adequa a um tempo linear composto por passado, presente e futuro. Voltarei a esse assunto ao final deste capítulo.

²¹⁷ De acordo com Testa (2012: 170), os sonhos, assim como a comunicação e a educação da percepção, são uma forma de fazer-se (im)perceptível, assemelhar-se e também distanciar-se de todo tipo de gente com quem se coloca em relação. E segundo a autora, a “[...] capacidade de perceber ou se fazer perceptível tem implicações importantes não apenas para o acesso à comunicação com outros sujeitos, mas também na capacidade de observar diferentes coisas e fenômenos, que, por sua vez, traz consigo dúvidas e múltiplas interpretações.” (TESTA 2012: 175).

²¹⁸ Sobre a possibilidade de transitar entre *Lá* e *Cá* durante os sonhos Langdon (1999) afirma, por exemplo, que os “[...] Siona concebem o universo como composto de múltiplas camadas e como dividido em domínios, cada

Importante destacar que durante os *sonhos*, bem como em qualquer outro contexto em que a pessoa está em ação, é necessário que tenham cuidados, pois enquanto caminha é possível ter vários tipos de encontros, com interlocutores diversos, os quais podem ou não serem perigosos, e que variam, como já fora dito, entre divindades, mortos, animais e *anhã*. O perigo da captura da *alma* ou os maus encontros, também se fazem presentes aqui, dado que os *sonhos* não são apenas um modo de saber, mas também uma forma de se relacionar com os outros tipos de gente que habitam o cosmos (GONÇALVES 2001). Por esse motivo, são diversas as maneiras de agir durante e depois de vividas essas experiências, e para que possam decidir sobre a melhor atitude a se tomar, as famílias tupi guarani costumam prestar muita atenção em seus *sonhos* e nas narrativas dos *sonhos daqueles que vivem juntos*.

Suas narrativas dos *sonhos* da noite anterior têm início no interior das casas. É ainda deitado em suas camas que os casais, ou então pessoas que dividem o quarto, contam seus *sonhos* pela primeira vez. Pela manhã, é comum que sejam ouvidos murmurinhos e conversas dos quartos ao lado de pessoas que estão a narrar suas impressões e experiências durante o sono. Depois de despertas, na hora do café, o número de ouvintes de suas narrativas é ampliado, os *sonhos* são agora compartilhados com os outros moradores da casa. Todos costumam narrar seus *sonhos*, ora seguidos de explicações sobre como se sentiam durante essas experiências, suas impressões ao acordar ou as sensações causadas pelo *sonho* em seus *corpos*, ainda durante a noite; ora seguidos de silêncio.

Nem todos os *sonhos* se estendem para o domínio público, ou seja, são narrados para além do interior das casas. Uns por serem compreendidos como *sonhos de brincadeira* e que resultam, quase que exclusivamente, de encontros com *espíritos brincalhões*, que tem como fim causar o riso nas pessoas.²¹⁹ Outros por não haver nada a ser dito sobre eles, pela maneira *clara* com que são experienciados pelo sonhador. Por exemplo, quando *sonham* que atolaram seus pés em um monte de fezes costumam dizer que é porque vão receber uma grande quantia em dinheiro, porém apesar de haver o desejo de todos em terem *sonhos* desse tipo, tais

uma habitada por entidades invisíveis, as quais atuam sobre a realidade [...]. Através de sua língua os Siona expressam a relação entre o oculto e o visível como "os dois lados": "este lado" (*i''k'J ko*) é a realidade visível, ordinária; "o outro lado" (*yeki''kA'ko*) é composto pelas áreas invisíveis que podem ser alcançadas através das visões e dos sonhos. (LANGDON 1999: 39-40). De maneira próxima ao que apresenta Mello (2006) que, afirma que "[...] os sonhos representam também 'portas' para realidades que acontecem paralelamente à realidade sensível, que presenciamos acordados. Por isso a realidade que se vê em sonho tem tanto poder de interferência neste mundo, ou nesta realidade" (MELLO 2006: 245).

²¹⁹ Os *sonhos de brincadeira* envolvem temas curiosos e que normalmente não fazem parte do cotidiano dessas pessoas. Ouvi, por exemplo, narrativas de *sonhos* com próteses mamárias de silicone, mulheres com maquiagem de cores gritantes que jamais usariam no dia-a-dia, ou pessoas usando alguma roupa que consideram brega e que eram contados como *sonhos* que tinham a finalidade de "pregar-lhes peças", para fazê-los rir.

narrativas não costumam ganhar os pátios das aldeias, pois segundo explicam, foram capazes de *ver certinho no sonho*. Há ainda, aqueles que por uma precaução do sonhador não devem ser narrados em público, como é o caso de alguns *sonhos* envolvendo cobras, o que quase sempre lhes indica uma traição. Sobre esses *sonhos* evitam falar às pessoas fora de seu círculo doméstico, às vezes não contam a ninguém, para que possam através desse aviso identificar o traidor sem, no entanto, alertá-lo sobre sua desconfiança. Já os *sonhos* relacionados à morte, encontros com *espíritos ruins*, mudanças de locais da aldeia, dentre outros que veremos adiante, são sempre narrados para uma audiência maior, por serem compreendidos como assuntos de interesse de todos, lembrando, como apresentei no capítulo anterior, que o que afeta a uma pessoa, pode afetar aqueles com quem convivem.

Quando narram seus *sonhos* a outras pessoas nos pátios da aldeia, ou no interior de outras casas, são diversos os comentários que surgem a respeito deles, sua interpretação não está restrita a especialistas ou rezadores, mas, me parece, é a soma dos comentários de todos os ouvintes da narrativa no decorrer do dia, que vai ajudar o sonhador a compreender a experiência vivenciada no *sonho* e que não fora imediatamente apreendida por ele. Existem ainda, situações em que se compreende o *sonho* somente depois de efetivado na vida desperta, retomando explicações que no momento em que sonharam e durante sua narrativa, não haviam levado em consideração.

Sobre a interpretação dos *sonhos*, em alguns casos, o sonhador pode procurar por uma pessoa específica para relatá-los e pedir ajuda para compreender o que lhe acontecera durante tal experiência, porém não se trata de um especialista, mas de alguém que por conhecer o sonhador de maneira “íntima” torna-se mais apto a opinar sobre o que fora vivenciado, opinar sobre os caminhos que a pessoa percorreu enquanto dormia. E dessa forma, algumas narrativas de *sonhos*, tal qual fora apontado no capítulo dois, seguem o mesmo circuito baseado em proximidades e distanciamentos que os assuntos de foro “íntimo”, as “fofocas”, os materiais para a fabricação de artesanato. Determinados *sonhos* só são narrados às pessoas mais próximas, aquelas que são *gente de casa* e que, por isso, são as pessoas mais capazes de ajudar o sonhador na sua compreensão, enquanto outros podem ser compartilhados com todos, se for esse o desejo do sonhador. E essa já pode ser considerada uma das precauções a serem tomada por ele para o desdobramento ou não de seu *sonho*.²²⁰

²²⁰ Sobre a interpretação dos sonhos e as relações de intimidade que contribuem para sua melhor interpretação, Gonçalves (2001) afirma, no caso de sonhos com mortos, que a “[...] interpretação aceita é aquela que melhor consegue explicar a situação a que se refere. A legitimidade da interpretação varia segundo o grau de parentesco entre morto e aquele que elucida sua morte. Em geral, as explicações acatadas são aquelas produzidas pelos pais do morto” (GONÇALVES 2001: 277). Ainda que não me refira apenas aos sonhos com mortos, como afirmei

Se uma pessoa vivencia em *sonho*, por exemplo, uma situação em que há um *parente* dizendo *palavras ruins* a seu respeito e que irão brigar por algum motivo, o ideal é que não partilhem tal *sonho* com um grande número de pessoas, evitando que chegue aos ouvidos do referido *parente*, gerando de fato o conflito que experienciou no *sonho*. Nesses casos, meus interlocutores explicam, que o mais apropriado é se afastar por um período dessa pessoa, a fim de *não encontrar* os motivos que teriam para brigar, o que me leva a supor que a matéria do *sonho* (os motivos existentes que levariam a uma desavença) já está presente, de alguma maneira, na vida desperta, ainda que não esteja perceptível ao sonhador. Trata-se, aqui, de *encontrar* os motivos já existentes e que, me parece, estão ocultos na vigília. Dessa forma, e como afirma Shiratori (2013), os sonhos não se limitam às suas interpretações revelando-se “[...] imprescindível um segundo momento centrado na ação, seja para efetivar os sonhos, seja para desfazê-los” (SHIRATORI 2013: 14).²²¹

Ainda que não mencionem especialistas em interpretação dos *sonhos*, muitos costumam procurar por Célia na aldeia Karugwá para lhe contar sobre suas experiências durante o sono, pois, segundo afirmam meus interlocutores, ela tem feito *comentários certos* sobre os *sonhos* das pessoas, e as várias maneiras com que podem tomar forma na vida desperta.²²² E assim, tenho a impressão que o que determina sua procura para ajudar um sonhador que vivenciou de maneira não muito *clara* essa experiência é o número de confirmações daquilo que, segundo seu entendimento, poderia efetivamente acontecer. Quanto mais confirmações acumula, mais confiáveis se tornam seus comentários acerca dos *sonhos* das pessoas. No entanto, lembro que os *sonhos*, segundo as formulações das famílias tupi guarani, podem também ser enganadores, e a não confirmação do que possivelmente poderia acontecer, não necessariamente significa que alguém falhou em sua compreensão ou

anteriormente, são pessoas com uma proximidade maior com o sonhador aqueles que serão procurados para ajudá-lo a interpretar seus *sonhos*, justamente por essa proximidade e capacidade de discernir o que ocorre na vida do sonhador. Como no caso Pirahã, onde prevalece a interpretação dos pais do morto por suas relações de parentesco mais próximas.

²²¹ Ainda de acordo com Shiratori (2013: 103) a “[...] interpretação dos sonhos não consiste em produzir a inteligibilidade de um sentido oculto”, mas corrigir deformações perceptivas dos acontecimentos a fim de desmascarar as intenções de seus interlocutores oníricos e também “uma forma de manipular a ordem dos eventos” (SHIRATORI 2013: 69). Tal manipulação se torna possível através daquilo que a autora denominou de “Oniocrítica dos sonhos”, que pressupõe a existência de um tempo aberto e reversível. É a partir disso que a autora realiza uma crítica aos estudos de Oniromância, e as relações previamente fixadas entre sonhos, seus símbolos e seus significados universais.

²²² Célia é filha de D. Juraci e frequentadora batizada da Congregação Cristã do Brasil (CCB), reconhecida como *uma pessoa de muita fé e de orações fortes*. Alguém abençoada por Deus por seguir os preceitos da CCB. Ainda que ao longo do capítulo vejamos que muitas das narrativas de *sonhos* ocorreram na varanda de sua casa, isso não se deu necessariamente pelo fato dela ser uma “especialista em sonhos”, mas porque em um dos períodos em que realizava minha pesquisa de campo, no ano de 2014, e que os moradores de Ywy Pyhaú estavam se mudando do Bairro Parte Norte para o Bairro dos Vitor, ficamos, por algumas semanas, hospedados em sua casa.

nas medidas que deveria tomar ao acordar. Nesses casos, o mais provável é que um *anhã* com quem o sonhador se encontrou, utilizou-se de alguma artimanha, como *fantasiar-se* de *parente*, para enganá-lo e levá-lo por caminhos outros, a fim de prejudicá-lo, bem como, de prejudicar aqueles com quem convive. Veremos adiante, que os enganos envolvendo os *sonhos* ocorrem constantemente entre as crianças que ainda não tem *cabeça madura* e que, por isso, ainda não são capazes de perceber as intenções de seus interlocutores nesses contextos, não sabem distinguir se consistem em *parentes*, *bichos (anhã)*, ou mortos; e se esses encontros serão bons ou ruins. No entanto, tal fato não é restrito apenas a elas, podendo os adultos que não se *concentram* e não *fortalecem o espírito* serem, também, enganados por seus *sonhos* e seus interlocutores nesses contextos. E por essa razão, reforçam com frequência a necessidade de *fortalecerem* seus corpos-espíritos, o que influencia como dito anteriormente, na capacidade das pessoas em se guiar pelos *sonhos*, de *saber sonhar* evitando enganar-se por eles.²²³

Considerando o entrelaçamento existente entre *lá* e *cá*, os *sonhos* podem tanto influenciar a vida desperta das pessoas, quanto a vida desperta pode influenciar suas experiências durante o sono. As histórias do *tempo dos antigos* que são contadas antes de dormir, assim como, os desejos para que tenham *uma boa noite* e os pedidos para que algo seja *revelado* ou *confirmado*, realizados antes das pessoas adormecerem, acabam por influenciar nos caminhos tomados por elas durante o sono, da mesma forma que os locais onde as pessoas dormem. Inclusive, esses procedimentos podem ser considerados como técnicas para que experimentem aquilo que consideram *bons sonhos*. Não se tratando, como propõe Kracke (1999: 261) ao dialogar com a psicanálise freudiana, de composições mentais a partir dos resquícios do dia-a-dia das pessoas, mas de um contínuo entre esses dois mundos. Entretanto, mesmo que não exista uma fronteira delimitada entre vida desperta e os *sonhos*, é importante frisar a necessidade de haver certo controle entre esses domínios, o qual, segundo

²²³ Sobre os enganos que podem ocorrer durante o sono, Santos-Granero (2006) aponta que para os Yanesha, apesar de constituírem uma importante fonte de conhecimento disponível a todos, os sonhos são também enganadores. Dessa forma, é preciso que as pessoas se “adestrem para o lúcido sonhar”, ou seja, é preciso se “[...] manterem lúcidas enquanto sonham para atuarem conscientes na alteração do rumo dos acontecimentos oníricos” (SANTOS-GRANERO 2006: 109). Para isso, de acordo com Santos-Granero (2006), é necessário que se tenha “conhecimento espiritual”, a capacidade de concentrar sua própria vontade naquilo que se deseja conseguir. Tal capacidade exige um processo de aprendizado entendido pelos Yanesha, como “memorização de pensamentos” (*yochreta yocsapech*) e quanto mais pensamentos em seu coração, mais fortes e capazes se tornam. (SANTOS-GRANERO 2006: 112). Entre os Tupi Guarani, também há relatos que dizem respeito a um *saber sonhar*, no sentido de ser capaz de agir durante essas experiências, o que está relacionado ao *fortalecimento* de seus corpos-espíritos, ao *tornar-se mbaraeté*. Temática que abordarei adiante, ao tratar dos *sonhos* das crianças e dos *sonhos* através dos quais podem receber seus *mborei* (cantos/rezas).

explicam as famílias tupi guarani, advém da *força espiritual* de cada um, pois como afirmei anteriormente, os *sonhos* podem ser enganadores e também perigosos.

Mesmo que busquem compreender e, em alguns contextos, interpretar as experiências vivenciadas na noite anterior, durante o sono, visando, inclusive, desfazer possíveis enganos, é importante destacar que os *sonhos* não se apresentam enquanto eventos passados de valor premonitório. Ainda que alguns deles sejam percebidos pelas famílias tupi guarani enquanto previsões de algo que pode vir a acontecer, em sua maioria, o que experienciam e as mensagens que recebem durante os *sonhos*, são compreendidas por meus interlocutores como orientações e conselhos, o sonhador não é coagido por eles, o que faz com que não se configurem como um evento fatalista ou, simplesmente, um presságio. Os *sonhos* podem ou não ser efetivados e vão depender da atitude do sonhador, tanto durante os *sonhos*, quanto ao despertar, o que envolve desde contar ou não seus *sonhos*, para quem contam, as exegeses sobre eles, os *aconselhamentos* que daí resultam e que devem ou não colocar em circulação.

Quando tratam dos *sonhos*, meus interlocutores são enfáticos ao dizer que *estavam lá*, que *viram*, *ouviram*, dentre outras coisas.²²⁴ Dizem ainda, que é a *alma*, ou o *espírito* (*nhanderekuaá*) que se desloca *enquanto o corpo* (*nhanderete*) *dorme*. O que me remete ao que já fora discutido no capítulo anterior, a respeito dos lugares por onde circulam os elementos corpóreos e espirituais das pessoas, os quais, como já apontado por Ramo Y Affonso (2014: 255), se diferenciam não só em seus desejos, mas nos espaços que habitam e nos modos como os percorrem, podendo habitar, de forma simultânea, múltiplos territórios. Enquanto as pessoas circulam por entre aldeias e cidades, seja em busca de cônjuges ou de melhores condições de vida, *nhanderekuaá* (o *espírito*) caminha, por exemplo, entre os patamares celeste e terrestre, colocando em circulação os saberes que lhes *revelam* as divindades; e também pelo “mundo dos sonhos”, onde se encontram e se relacionam com outras tantas “almas-livres” (PISSOLATO 2007). Lembrando que onde circulam os *espíritos* (*nhanderekuaá*) não circulam seus *corpos* (*nhanderete*), ainda que, enquanto “corpos-afetos”

²²⁴ Apesar de serem comuns os usos de expressões como *eu vi*, *ouvi e estava lá* ao narrar seus *sonhos*, é importante salientar que isso nem sempre ocorre da mesma maneira entre todas as pessoas. Entre as “pessoas comuns”, ou aqueles que não têm *sonhos* em que recebem *mborei* (como veremos adiante, os *sonhos* em que recebem saberes e poderes), costumam dizer que *ouviram*, *viram*, ou *foram até lá*, porque Deus ou *nhanderu* os *mostrou*, ou porque algum *antigo* ou outro alguém (*parente* ou *amigo*) os *guiou*, como ocorre nos *sonhos revelação*. Diferente, como notaremos ao longo deste capítulo, do que ocorre com pessoas de *espiritual desenvolvido*, que são capazes, elas mesmas, de *se deslocarem*, de *verem* e *ouvirem*, em suma, de *se guiar* em seus *sonhos*. O que nos indica no primeiro caso certa passividade do sonhador ou, como veremos adiante, uma menor capacidade de agir durante os *sonhos*, por não serem suficientemente *mbaraeté* (*fortes*).

(MACEDO 2012; 2013), as relações que estes travam em outros lugares possam se interferir mutuamente.²²⁵

Explicam que se a pessoa, por algum motivo, opta por viver em um lugar que *não alegra seu espírito*, esse há de adoecer; e se o *espírito* enquanto circula livre se coloca em relação com *espíritos ruins*, os *anhã*, é no *corpo* da pessoa que esse encontro irá se refletir, por ser o *corpo*, tal qual formula Testa (2012), “[...] uma espécie de lugar-passagem que concentra e por onde fluem substâncias e saberes” (TESTA 2012: 168). Lembro também, que a pessoa se constitui por múltiplas relações, dessa forma, aquelas que são tecidas pelos *espíritos* das pessoas com outros tantos tipos de gente nos contextos em que caminha livre, ainda que não sejam visíveis em todos os momentos, as constituem e modulam tanto quanto aquelas que se tem na vida desperta.²²⁶ Como afirma Macedo (2012), “[...] a pessoa se constitui como uma rede de afetos e afecções, experimentando posições de sujeito e de sujeitado a desejos e efeitos de outros corpos, dentro e fora de seu próprio corpo” (MACEDO 2012: 186). E por isso, pela possibilidade de ser por outro sujeitado, que assim como evitam circular na mata durante a noite, sob o perigo de encontrar um *angue* ou *anhã*, evitam durante o *sonho* de circular, por exemplo, nos locais onde caminham os mortos, sob o risco de viver para sempre com e como eles. Ressalto, no entanto, que as pessoas de *espiritual fortalecido*, como pretendo demonstrar adiante, são exceções nesses casos, pois são capazes de visitar *outras Terras* e também os mortos, sem deixar que eles as afetem.

Ao tratar dos *sonhos* e suas conexões com a vida desperta vemos em jogo ao menos quatro modos de relação experimentados de maneiras distintas pelos múltiplos componentes da pessoa.²²⁷

²²⁵ Vale pontuar, que enquanto *nhanderekuaá* caminha entre os patamares terrestre e celeste e também no “mundo dos sonhos”, os *anhã* caminham pelo patamar terrestre e o “mundo dos sonhos”, havendo comentários sobre o fato de os *anhã* também habitarem os “mundos subterrâneos”, o *interior da Terra*, porém como ouvi tal relato uma única vez, não tive oportunidade de me aprofundar sobre esse tema.

²²⁶ E aqui, também recorro da ressalva feita por Shiratori (2013: 30-31) a respeito da “vida independente da alma” durante os sonhos que, de acordo com a autora, deve ser compreendida com certa reserva, visto que como procuro demonstrar, aquilo que denominam de *corpo* e *alma* não estão, assim, tão dissociados durante essas experiências. Segundo a autora, a relação entre corpo e alma nesses contextos é similar àquela entre figura e fundo, não sendo possível vê-los simultaneamente, ainda que estejam lá e possam alternar-se.

²²⁷ Sobre as relações tecidas durante os sonhos e a forma como a pessoa se dá a ver em sua multiplicidade e as maneiras diferenciadas com que se relacionam nesses contextos, temos os exemplos de Gonçalves (2001: 266) e Fausto (2001). O primeiro, ao tratar dos sonhos entre os Pirahã nos fala dos diferentes estados da pessoa que permitem que essas experiências ocorram, e as formas diferentes com que essa multiplicidade experimenta outros domínios do cosmos. Entre os Pirahã, em resumo, o termo *abaisi* indica uma mudança de estado na pessoa quando sonha, e para sonhar é preciso “dormir bem”, necessitando assim que *ibiisi* se limite ao estado do corpo e fique inerte. O que também possibilita que o *kaoaiboge* e o *toipe* “[...] nele latentes se desloquem no espaço físico do patamar Pirahã”. Há ainda a possibilidade de dormir e não sonhar, o que significa dizer, segundo o autor, que se libera *toipe* e *kaoaiboge*, sem que *ibiisi* se transmute ao estado *abaisi*. Havendo, me

- 1) Entre os *espíritos* das pessoas que caminham livres de seus *corpos*;
- 2) Entre os *espíritos* das pessoas e os *anhã*, os *mortos*, ou os *guardiões do mato* que também se relacionam com as elas nesses contextos;
- 3) Entre os *corpos* e *espíritos* das pessoas;
- 4) Entre pessoas de uma maneira geral.

No primeiro caso (1), as relações se tornam possíveis porque os *espíritos* destituídos de seus “atributos físicos” são capazes de se reconhecer e podem, ainda, assumir outras tantas formas, como apresenta Testa (2012) referindo-se ao *nhe’e* Guarani: “[...] quando sonhamos o *nhe’e* voa e vê outros *nhe’e* como eles realmente são tendo a forma de aves. Em suma, compartilhando a mesma forma, os *nhe’e* se reconhecem e podem se comunicar” (TESTA 2012: 174).²²⁸ Veremos que entre as famílias tupi guarani seus *espíritos* não assumem somente o aspecto de aves, ainda que tenham essa capacidade de voar, visto que quando os *espíritos* das pessoas estão *lá*, no “mundo dos sonhos”, algumas de suas referências dizem respeito ao topo do céu; mas podem assumir variadas formas, ou variados *corpos*.²²⁹ O que vai ao encontro das discussões de Macedo (2012), que ao tratar do *nhe’e* Guarani, afirma que há uma corporeidade imanente ao *nhe’e*, e não somente pelo poder agentivo das palavras (em seu aspecto “afeto-palavra”), mas pelas formas de pássaro ou de anjo que ele pode assumir, “[...] corpos invisíveis (*jaexa ey va’e*, “aquele que não vemos”) aos olhos humanos, habitando ou transitando dentro e fora dos corpos dos Guarani” (MACEDO 2012: 188). Ainda que trate

parece, uma distinção entre o estado de sono e o sonhar, marcada pela maneira como as pessoas em seus múltiplos estados vivenciam tais experiências. Fausto (2001), também distingue os sonhos em dois momentos, conforme o estatuto de realidade conferido a eles. Não se tratando, no entanto, de uma oposição entre real e ilusório, verdadeiro e falso, “[...] mas a dois planos distintos de realidade que colocam em jogo componentes diversos da pessoa”. (FAUSTO 2001: 356).

²²⁸ Como nos apresenta Descola (1989: 440) para os Achuar, durante o sono “*wakan*” (sombra, representação, reflexo) deixa o corpo para passear em um plano da realidade, onde as restrições corporais e linguísticas cotidianas são suspensas. Tal fato é o que possibilita uma comunicação com os demais seres que habitam o cosmos, que em outros contextos, seria impossível. Ou, então, Fausto (2001) que afirma que o sonho “[...] é um plano da experiência em que os seres sem ‘pele de verdade’ são capazes de comunicação irrestrita.” (FAUSTO, 2001: 347). Ainda sobre a relação corpo/alma, Barcelos Neto (2008) aponta que entre os Waujá humanos e *apapaatai*, são incapazes de conviver corpo a corpo, entretanto, “[...] as almas humanas podem conviver com almas ou corpos dos *apapaatai*, o que indica que todas as almas são de mesma natureza” (BARCELOS NETO 2008: 106). O autor ainda afirma que a alma é capaz de ver aquilo que ordinariamente o corpo não vê. Discussão similar a que fora apresentada por Kohn (2002: 173) que afirma que a comunicação interespecífica, inclusive durante os sonhos, só é possível entre seres que possuem uma alma capaz de interagir com outras almas, de outros tipos de seres.

²²⁹ Sobre o fato de os *espíritos* serem capazes de voar durante os *sonhos*, consultar também o trabalho de Bárbara Tedlock (1999) que apresenta alguns exemplos dessas experiências, afirmando inclusive, que a habilidade de voar durante o *sonho* não indica apenas uma competência xamânica, mas também se constitui enquanto um “marcador universal de autoconsciência, ou lucidez enquanto dorme” (TEDLOCK 1999: 97).

apenas de seus aspectos de anjo e ave, a autora contribui para lançar luz às formulações dessas famílias tupi guarani e a forma assumida por seus *espíritos* enquanto caminham livres.²³⁰

Como apresento mais adiante, durante os *sonhos* os interlocutores dessas famílias podem aparecer, segundo suas formulações, *vestidos de pele de cobra* e no decorrer dos *sonhos* tomarem a forma de algum *parente* ou, ao contrário, se apresentam como um *parente* para, posteriormente, se fazerem visíveis como cobras que, segundo suas explicações, são *seres maléficos*. Há casos ainda, de crianças que quando *sonham* assumem formas de *bichinhos*, borboletas, formigas, dentre outros. Ou de rezadores e pessoas de *espírito forte* que são capazes, durante todo o desenrolar do *sonho*, de manter a aparência que têm na vida desperta e reconhecer aqueles que utilizam determinado tipo de *corpo* ou, como meus interlocutores tupi guarani explicam, se *fantasiam*, a fim de enganar o sonhador, como no caso dois (2), quando os *anhã* se relacionam com os *espíritos* das pessoas que circulam livres durante os *sonhos*.²³¹ Recordo, aqui, mais uma vez do que fora dito no capítulo três, quando afirmei que *nhanderekuaá* (*nosso espírito*) também tinha um *corpo* ou, como discutiu Macedo (2012) ao tratar do *nhe'e*, uma “corporeidade imanente”, com determinadas capacidades. Nesse caso a de circular por caminhos outros, que mesmo não sendo visíveis na vida desperta, são meios importantes para a aquisição de saberes, para *fortalecimento* das pessoas, e por guiar suas vidas.

Já no terceiro caso (3), a relação entre o que denominam de *corpo* e *espírito* e aqui me refiro a *nhanderete* e *nhanderekuaá*, respectivamente, depende, como procurei demonstrar no

²³⁰ Sobre a corporeidade dos *espíritos*, Oliveira (2004), ao tratar dos sonhos entre alguns Mbya, por exemplo, nos fala de uma noção de “duplo da pessoa”, “uma corporalidade que se manifesta no sonho, [indicando que] a pessoa se manifesta por inteiro, está presente em corpo, pode ser vista, o sonho é real” (OLIVEIRA 2004: 65). De maneira similar ao que apresenta Fausto (2001) para os Parakanã, ao afirmar que “[...] os entes nos sonhos não são propriamente incorpóreos, nem são simples imagens unidimensionais como a foto ou a sobra (ambas chamadas –*onga*, como o princípio vital). O que eles não têm é pele, concebida como uma roupa, mas que é ativa e sede de afecções” (FAUSTO 2001: 347). Ou como descreve Aristóteles Barcelos ao tratar dos *yerupoho* Waujá, afirmando que “[...] o polo da ‘espiritualidade’ não é um polo anticorporal. Porque nós, os humanos não os vemos ordinária e cotidianamente não significa que os *yerupoho* não existam como corpos” (BARCELOS NETO 2008: 89). Ainda sobre a possibilidade de transformação nesses contextos e as formas de se dar a ver, Langdon (1999) afirma que “[...] as entidades normalmente invisíveis assumem formas concretas quando surgem nos sonhos e nas visões, sejam elas humanas ou animais, e o xamã pode se transformar em animal ou assumir formas invisíveis que podem ser sentidas, mas não vistas. Neste mundo, as coisas nunca são necessariamente como aparecem, consequentemente existe sempre a preocupação com sua verdadeira natureza”. (LANGDON 1999: 40).

²³¹ Importante destacar que a aparência aqui consiste em um jogo perceptivo e não se constitui enquanto mera representação. Não se *fantasiam* para parecer com alguma coisa, representação de algo, mas no caso assumem *corpos* outros, se dão a ver de outra forma. *Fantasiar*, suponho, é o termo que utilizam para se referir a esse jogo perceptivo. Vale notar, conforme procurou destacar Testa (2014) entre os Guarani com os quais trabalhou, “[...] que são os corpos que se *alteram* e não os –*nhe'ẽ* (princípio vital no caso Guarani), que, por sua vez, se *alternam*. Isto é, um –*nhe'ẽ* pode assumir ou habitar diferentes aspectos corpóreos para produzir engano e seduzir sua vítima, mas quando a pessoa sofre alteração por conta desse tipo de relação, seu –*nhe'ẽ* não se altera, antes vai embora e é substituído por outro tipo de –*nhe'ẽ*.” (TESTA 2014: 97).

capítulo três, do *fortalecimento da pessoa*. E é a manutenção da conexão entre seus *corpos* e *espíritos* que faz com que as pessoas se tornem *mbaraeté* (*fortes*), e essa *força* é justamente o que determina sua capacidade de agir, seja na vida desperta, seja durante os *sonhos*. Quando os *espíritos* se afastam dos *corpos*, além do enfraquecimento, do adoecimento da pessoa e até mesmo sua morte, abre-se a possibilidade de que outros habitem esses *corpos*, como vimos, por exemplo, nos casos de *-jepota*. No que se refere aos *sonhos*, é a conexão entre *corpos* e *espíritos*, ou seja, a *força* da pessoa, que determina o controle de tal experiência, a sua capacidade de agir durante eles, evitando perigos e possibilitando a aquisição de saberes. Apesar de haver a possibilidade de os *espíritos* das pessoas caminharem livres, é preciso, segundo explicam meus interlocutores, serem capazes de trazê-los de volta, mantendo-os conectados aos outros componentes da pessoa, evitando que se percam pelos caminhos que percorrem, visto que quando se dissociam em definitivo o que ocorre é a morte da pessoa.²³²

No quarto caso (4) e lembrando que a pessoa se constitui pelas suas relações com os outros, sejam eles *parentes*, divindades, *angue* ou *anhã*, e que os *sonhos* são um modo de se relacionar, o que afeta uma pessoa durante essas experiências acaba por afetar, também, aqueles com quem se relacionam. E dessa forma, o que sonham, e a maneira como agem durante e depois dos *sonhos*, é assunto de interesse de todos, desconfigurando o *sonho* enquanto uma atividade individual, exclusivamente subjetiva. E por esse motivo, enfatizam tanto a importância de *saber sonhar*, atributo das pessoas de *espiritual fortalecido* que, como já fora dito, faz dela alguém com capacidade de agir e, dessa maneira, de *fortalecer* aqueles com quem convive.²³³ Tema que retomo posteriormente.

São inúmeros os assuntos envolvidos nos *sonhos* e a maneira como agem a respeito de cada um deles. Entre as experiências durante o sono há aquelas em que o sonhador recebe seus cantos-reza (*mborei*) e *revelações de Nhanderu*, outras em que se encontra com *parentes* vivos e mortos. Há ainda, aquelas em que é possível ver lugares nunca visitados ou encontrar

²³² Shiratoti (2013: 47) afirma que os perigos envolvendo as experiências durante o sono, decorrem do fato de os sonhos se constituírem enquanto experiências de fracionamento da pessoa de maneira similar ao que ocorre na doença e na morte. Por exemplo, entre os Yudjá descritos por Lima (2005: 259), o sono é considerado um processo de perda progressiva da “alma-princípio vital”, passando por um “processo de transformação do estado de vivente em estado de *‘i’any*” (espíritos mortos). E por isso a autora afirma que o “sono difere, pois, da morte apenas em grau” (LIMA 2005: 260).

²³³ Gonçalves (2001: 268-269) também apresenta diferenças entre as experiências vivenciadas pelo xamã e um sonhador comum, afirmando que no primeiro caso se trata de um processo voluntário, os xamãs conseguem guiar suas experiências, ao contrário dos sonhadores “comuns” com seus sonhos involuntários, que não podem ser induzidos, como o faz o xamã. Faço, no entanto uma ressalva, entre meus interlocutores, ainda que haja formas diferenciadas de experienciar os *sonhos* e que resultam da *força espiritual* de cada um, não ouvi nada que me levasse a afirmar a existência de pessoas que têm sonhos involuntários, no sentido de não haver escolhas a serem feitas durante essas experiências. Suponho que “pessoas comuns” podem se enganar em suas escolhas com mais facilidade, o que não ocorre entre pessoas de *espiritual desenvolvido*.

com os habitantes da mata que têm por hábito circular durante a noite. É possível também, que *sonhem acordados*, como ocorre na casa de rezas nos momentos em que se *concentram*; mas pode acontecer em outros contextos em que *ficam sozinhos com seus pensamentos* ²³⁴. Existem ainda, aqueles que, em sua maioria, são experienciados pelas crianças e que são apresentados como *só sonho*, não por desinteresse, mas por serem eventos cheios de possibilidades, sobre as quais o sonhador não possui capacidade de agir. Tratarei agora de algumas dessas temáticas apresentando as narrativas de *sonhos* que foram registradas durante o trabalho de campo. Entretanto, como afirmei no início deste capítulo, não pretendo reproduzir ou realizar uma análise minuciosa de todas as narrativas de *sonhos* que foram ouvidas, anotadas e que somam mais de setenta. Tomarei como foco algumas que considere mais emblemáticas, seja pelos comentários que receberam ao serem narradas, seja pelo seu desdobramento posterior; para refletirmos sobre as várias formas como experienciam os *sonhos*, buscando elucidar a maneira como compreendem tais experiências. Lembro, no entanto, que a forma como os apresento nesta tese, divididos por temáticas, não condiz com nenhuma divisão proposta por meus interlocutores tupi guarani. Ainda que seja possível, através de suas explicações, perceber as variadas formas com que diferentes pessoas experienciam os *sonhos*, não os agrupam em temáticas, eu os agrupei aqui a fim de facilitar minhas análises e reflexões.

Destaco que busquei agrupá-los, ora pelo assunto contido em suas narrativas: se remetiam aos contextos da Congregação Cristã no Brasil (CCB), ao recebimento de saberes das divindades, busca por novos territórios, ou aos encontros com o que denominam de *seres estranhos*. Ora, procurei agrupá-los pela maneira como meus interlocutores dissertavam acerca dessas experiências, se diziam respeito a *sonhos* em companhia de um *parente* ou amigo, ou se eram experiências vivenciadas pelas pessoas de maneira solitária. Se faziam, ou não, referências a situações experienciadas por pessoas que afirmam ter *espiritual desenvolvido*. E por fim, considere também, suas exegeses a respeito desses *sonhos*. Dito isso apresento os *sonhos* das famílias tupi guarani.

²³⁴ Esses *sonhos*, em que *ficam sozinhos com seus pensamentos*, me parecem semelhantes aos que apresenta Pissolato (2007) para alguns Mbya, onde a alma não caminha livre e é através da concentração que adquirem saberes e poderes. O que não posso afirmar com certeza, visto que meus interlocutores ao tratar das *inspirações que recebem* ao ficarem *sozinhos com seu pensamento*, ora as apresentam como uma lembrança de um *sonho* que tiveram ou de alguma experiência que não conseguem dizer se foi sonhada, contada por outro alguém, etc. E aqui, tal qual afirma Orobitg Canal (2004), encontramos um problema com a tradução dessas múltiplas experiências pelo termo *sonhos*, que em alguns momentos ainda que tratem de coisas similares, podem não estar se referindo a experiências de mesma ordem. Tenho a impressão, por exemplo, que *sonhos*, enquanto *viagens do espírito*, só são possíveis no estado de sono, quando as pessoas dormem, diferente do que ocorre quando *ficam sozinhas com seus pensamentos* que não necessariamente implica em sono, em estarem dormindo.

4.3. Os *sonhos* em que se recebem saberes e poderes

Como já afirmei em outra ocasião, todo mundo está passível de receber em algum momento de suas vidas saberes e poderes enviados pelas divindades, desde que se *concentrem em Nhanderu* e se *fortaleçam* através dos cantos-rezas, da alimentação e da convivência entre os *parentes*; e o mesmo vale para os *sonhos* em que recebem seus *mborei* (cantos-reza).²³⁵ Por esse motivo, esses *sonhos* ocorrem principalmente entre os mais velhos e pessoas que tem o que denominam de *espiritual desenvolvido*, os únicos capazes de encontrar-se com *Nhanderu* e receber de maneira direta mensagens e saberes. Algo similar ao que apresenta Karai Mirim para os Guarani-Mbya, quando afirma que para que alguém se torne um “bom sonhador”, e desenvolva a capacidade de ver com clareza durante os *sonhos* “[...] é preciso viver de acordo com *teko ete’i*: rezar bastante, participar de todas as cerimônias, tem que ir à *opy*, se dedicar o máximo possível” (SILVA, 2016: no prelo), vivências essas, que possibilitam que se tornem *fortes*.

Um dia enquanto conversávamos (D. Juraci, Marcílio e eu) explicaram-me sobre seus *sonhos* e disseram que é através deles que recebem os *ensinamentos de Nhanderu*. É assim que adquirem seus cantos e aquilo de denominam de *sabedoria individual*, pois *cada um sente de um jeito*. E com o intuito de exemplificar o que acabara de me explicar, Marcílio narrou um dos *sonhos* que teve. No *sonho* ele estava em meio a uma guerra onde fora atingido por uma flecha, e levantando sua camisa mostrou uma marca em suas costas dizendo: *A flecha passou bem aqui! Eu acordei sentindo dor e já estava com essa marca*. Essa flecha, esclareceu D. Juraci, era um sinal de que ele havia recebido algo de *Nhanderu*, um *poder*, que segundo Marcílio, poderia usar para ser um *espiritual* (rezador/xamã/pajé), mas que não usava, pois não tinha *o corpo e o espírito forte de rezar; não há casas de rezas na aldeia!* Mais tarde, ainda discutindo a respeito da marca de flechada, explicaram que para além da possibilidade de *ser um espiritual*, ela indicava ainda, que Marcílio poderia ser a *reencarnação* de um capitão de nome Emídio, e que foi morto por uma flecha enquanto guerreava. A marca seria uma forma de mostrar que se tratava de uma pessoa *reencarnada* e que, tal qual o referido

²³⁵ Cabe destacar, que costumam utilizar o termo *mborei* para se referir tanto as músicas cantadas na escola e em apresentações, quanto às rezas, porém quando discutem a respeito deles e com intuito de diferenciá-los tratam as músicas cantadas na escola como *músicas da cultura*, enquanto que os cantos-rezas continuam a ser denominados *mborei*.

capitão, deveria guerrear por *seu povo*, sendo essa, também, uma capacidade que lhe fora enviada por *Nhanderu*.²³⁶

As famílias tupi guarani explicaram, que os ensinamentos chegam assim, às vezes vêm como flechas, outras como machadinhas, vêm também em forma de *mbaraká* (chocalho) ou de pintura de *mbaraká*, que os rezadores costumam estampar em seus chocalhos.²³⁷ *Cada um recebe de um jeito*, me diziam, afirmando que os cantos, por exemplo, pertencem só a seus *donos* que não podem ser passados de pai para filho como fazem com as músicas na escola. Essas músicas, cantadas na escola e em apresentações, são elaboradas de acordo com o momento que estão vivenciando, cantam a história dessas famílias e os caminhos que as pessoas percorrem nesta Terra em direção da *Terra Iluminada*, circulando de uma localidade a outra, ou em busca de novos lugares para a constituição de aldeias. E segundo contam, elas também são uma forma de mostrar para *Nhanderu* que não deixaram de lutar, e que continuam em constante movimento e, por isso, devem cantar sempre que chegam aos lugares, reuniões, apresentações e festas. Ao contrário dos cantos-reza (*mborei*), os quais recebem em *sonhos* ou na casa de rezas, e que não devem ser reproduzidos em qualquer contexto, sobretudo na presença de não indígenas, dado que a reprodução desses *mborei* por e para pessoas de *espírito fraco* pode fazê-la ainda mais fraca, ao atrair olhares de *espíritos ruins* que elas não são capazes de *segurar*.

²³⁶ Sobre as marcas e os saberes que incidem nos *corpos* tem-se, por exemplo, as discussões de Barcelos Neto (2008) ao tratar dos sonhos Waujá, entre os quais afirma “[...] não existe uma oposição entre corpo e alma e sim uma “composição” ou, melhor dito, uma multiplicação fractal dos pontos de vista e da consciência; há, com frequência, a possibilidade de o corpo recuperar os conhecimentos apreendidos pelas frações-alma”. E assim, os *sonhos* se fazem visíveis nos *corpos*, e o corpo “é a matriz visual absoluta da alma” (BARCELOS NETO 2008: 82; 107). E também como discute Ramo Y Affonso (2014) entre alguns Guarani, em que “[...] tanto o *nhe’e* como o *ã*, replicam os seus atos nos corpos das pessoas, sendo que os corpos das pessoas são efeitos da socialidade de seus duplos, dos atos pelos quais se relacionam alhures, principalmente durante o sonho (mais uma vez, o que eles comeram, com quem andaram, com quem tiveram relações sexuais, como veremos). Em certo sentido, os corpos são também a replicação com variação, a atualização e a contra-efetuação do que os duplos fazem, daqueles atos que constituem as suas relações: o corpo como imagem de seus duplos, como ‘substantivization of the intersubjectivity’ à maneira do *wakan* dos Jivaro (TAYLOR 1996: 206) - só que neste caso é a intersubjetividade dos duplos que substantiviza (RAMO Y AFFONSO 2014: 177).” Ou então, como apresenta Oakdale (2005), que afirma que apesar de os xamãs Kayabi deixarem seus corpos em suas viagens realizadas para as aldeias dos espíritos durante o sonho, carregam as marcas dessas aventuras em seus corpos físicos. Nas palavras da autora: “Though shamans leave their bodies during dream to travel to spirit villages, they bear the marks of their dream adventures on their physical bodies. Stone-Arm, in his cures, shows the scars on his thigh gained from the sloth spirit as well as the scars on his arms inflicted by other spirit beings” (OAKDALE 2005: 170).

²³⁷ Os próprios canto-rezas podem tomar forma de algum objeto que será *passado para a pessoa*. Certa vez uma menina contou-me que havia *sonhado* com uma de suas avós e nesse *sonho* ela lhe entregava um colar cheio de dentes de onças e lhe dizia: *Deus irá me levar logo. É preciso, então, que você entregue esse colar para seu pai!* A menina só comentou de seu *sonho* para seus pais e uma de suas tias, que lhe apontou que tal *sonho*, poderia indicar o *envio de sabedoria*, o *colar do chefe*, para que seu pai ocupasse uma futura liderança ou, então, que se tratava da reza que sua avó estava *passando* para ele.

Certa vez, uma moça que visitava a aldeia contou-me que seu irmão *brincou de fazer reza na beira do fogo*, reproduzindo *uma reza original*. Ouviram então, o bater de asas de *Iapucaranim* (*o gavião*), e sua sombra foi vista arrastando os *capetinhas* que a *reza juntou para mandar embora*. Seu irmão passou mal, adoeceu, pois, segundo sua explicação, atraiu *bichos ruins* ao imitar uma reza sem deter as aptidões de um rezador; *por sorte Iapucaranim ouviu* e veio buscá-los. Mas nem sempre a *sorte* os favorece, contaram que, em certa ocasião, um senhor que mora em uma das aldeias realizou *uma reza de verdade* na frente de um grupo de não indígenas, permitindo, inclusive, que realizassem filmagens. Ao terminar a reza *o céu desabou, choveu até granizo*, deixando todos apavorados. Tratava-se de um aviso de *Nhanderu* que procurou fazer com que a reza, retida no gravador, fosse *apagada com a chuva*. Dizem, que para fazer reza, tem que *estar preparado*, e quem *prepara*, é o *próprio Deus*.

Sobre as músicas cantadas nas escolas e em apresentações, e aquelas que são concebidas enquanto cantos-rezas (*mborei*), Marcílio explica que o que as diferencia é a existência ou não de uma letra, uma canção em Tupi-Guarani que pode ser compreendida por todos que compartilham desta língua. Os cantos-rezas (*mborei*) que são recebidos de *Nhanderu*, ao contrário das músicas cantadas em apresentações, soam como uma espécie de ladainha, um som repetitivo e contínuo, acompanhado pelo chacoalhar sutil do *mbaraká* (chocalho) do rezador ou rezadora. Segundo Marcílio, trata-se também de uma língua, mas é a língua de *Nhanderu*, que só os rezadores e rezadoras *sabem conversar*. Esses cantos-reza, assim como os cantos que não são enviados diretamente por *Nhanderu*, mas escritos pelas pessoas, narram os caminhos que percorrem na busca de sabedoria, e quando os rezadores cantam, estão percorrendo novamente esses caminhos, mas levam junto de si toda a audiência. Esses *mborei* são formas de *fortalecer* quem os recebe e também aqueles que os ouvem e, segundo explicam, os ajudam a percorrer os caminhos aqui nesta Terra, por exemplo, na luta pelo seu território.²³⁸

Suponho ser possível traçar um paralelo entre esses dois modos de se colocar em comunicação com as divindades. Se os *mborei* narram os caminhos abertos por *Nhanderu* e

²³⁸ Sobre a possibilidade de refazer os caminhos percorridos pelo xamã ao escutar os *mborei*, e as explicações das famílias tupi guarani sobre o ato de conhecer como um caminhar, lembro-me das discussões de Lolli (2012) a respeito das narrativas míticas e sua audiência, e de suas afirmativas de que: “[...] O conhecimento que essas narrativas míticas transmitem não pode ser apenas mentalmente registrado: as pessoas devem seguir literalmente os caminhos de seus ancestrais. A memória dessas trajetórias se reaviva na medida em que as pessoas seguem os mesmos caminhos percorridos pelas narrativas. A pessoa aprende ao passo que percorre os caminhos de seus antecessores. O conhecimento encontra-se distribuído entre a narrativa mítica e o ambiente. Essa relação sugere que embora a linguagem seja condição necessária para que um conhecimento seja transmitido, não é suficiente. É viajando que as pessoas adquirem conhecimento, seja para outros planos através do pensamento, seja no plano terrestre” (LOLLI 2012: 245).

que são percorridos pelos rezadores, as músicas escritas e cantadas na escola narram os caminhos que são percorridos aqui nesta Terra, como desdobramentos um do outro. Dito de outra maneira, o rezador percorre enquanto dorme ou na casa de rezas um caminho ao encontro de *Nhanderu*, momento em que aprende seus *mborei*, e ao cantá-los novamente, já em sua vida desperta, leva aqueles com quem convive a percorrê-lo também, fazendo com que se *fortaleçam*, e assim, possam transitar por outros caminhos, caminhos esses narrados nas músicas que cantam e ensinam às crianças. De maneira similar ao que apresenta Testa (2012) a respeito de seus interlocutores guarani ao afirmar que “[...] se você adquire algo em sonho, precisa produzir ou achá-lo também aqui; se você faz algo em sonho, precisa fazê-lo aqui” (TESTA 2012: 174 -175). De acordo com a autora: “[...] Não prosseguir na tradução/transformação dos sonhos em ações específicas pode provocar a interrupção deste caminho de comunicação e práticas e, no limite, levar o sonhador a sofrer enfraquecimento e outras consequências negativas” (TESTA 2012: 174-175). No caso das famílias tupi guarani com as quais trabalhei, não só o sonhador pode enfraquecer, mas todos aqueles com quem convive, pelo fato de o sonhador não ter *passado adiante* aquilo que lhes foi ensinado, *fortalecendo aqueles que vivem juntos*.²³⁹

D. Juraci tem cerca de onze *mborei* que recebeu das divindades. Ela não tem o hábito de falar sobre eles, mas seus filhos e netos comentam das *viagens* que ela costuma realizar, em *sonhos*, para *a outra Terra* e sobre os cantos que aprende enquanto caminha para *lá*. Em um desses *sonhos*, ela foi até *Ywy Marangatu (Terra Sagrada)* e recebeu um pote de *amendoim sagrado (mandu marangatu)* que, segundo explicam, já não existe mais nesta Terra. *Lá* ouviu de *Nhanderu* que deveria trazê-lo e contar para as pessoas que esse amendoim ainda existe, e que ela o recebeu para *passar adiante*. D. Juraci o faria circular através do *mborei* que aprendeu durante essa *viagem*. No dia seguinte ao *sonho*, ela procurou seu filho Marcílio e esse lhe ajudou a musicar o *mborei*, e depois desse dia passaram a cantá-lo. Explicam que ao cantar, relembram não só o *sonho*, mas o que *Nhanderu* os ensinou e assim se *fortalecem*, demonstrando ainda, que o que se aprende em *sonho* tem ação contínua na vigília. Importante destacar que musicar um *mborei*, consiste, segundo suas formulações, em *transformar a língua de nhanderu em língua tupi*, escrevê-lo, e *colocar o som do violão*.²⁴⁰

²³⁹ Sobre os cantos recebidos em *sonhos* e maneira como arrastam uma coletividade quando cantados, consultar o trabalho de Gema Orobitg Canal (2004) sobre os Pumé, entre os quais “[...] as palavras do canto reproduzem os sonhos individuais para fazê-los coletivos” (OROBITG CANAL 2004: 405).

²⁴⁰ A respeito dos *mborei* e daqueles que os recebem entre outras famílias guarani, conferir Macedo (2009) que afirma que os cantos são recebidos em sua maioria por homens, havendo diferenças entre eles a depender da divindade que o envia. Nas palavras da autora “O canto é recebido em sonho na maioria dos casos por pessoas

Ainda sobre os *mborei*, mesmo que os considerem como um *saber individual* pelo fato de *cada uma sentir de um jeito*, suponho haver um repertório comum que é acessado por aqueles que vão ao encontro de *Nhanderu*, e que é posto em circulação de maneiras distintas a depender daquele que o acessa. Pois apesar de, em alguns momentos, haver a possibilidade de percorrerem os mesmos caminhos em busca da *Terra sem Males* ou ao encontro das divindades, a forma como experienciam essas *viagens* é diferente de pessoa para pessoa. Como me disse Marcílio, *cada um sente de um jeito*, e essas várias formas de sentir se refletem nos seus cantos-rezas, na forma como *dão vida* a essas experiências. Ainda que versem sobre os mesmos assuntos, em vários momentos divergem sobre os modos como narram e mapeiam os caminhos percorridos enquanto dormem. E por isso, afirmam ser comum ouvir os mesmos *mborei* em aldeias diferentes, o que, segundo suas explicações, não significa que *uma copia a outra*, mas que ambas souberam ouvir a *Nhanderu*. E esse *mborei* que versa sobre o *amendoim sagrado* é um exemplo disso que, como veremos, já fora apresentado por Macedo (2009) em sua tese de doutorado. Transcrevo em seguida essas duas versões: a que foi enunciada por Macedo (2009), e aquela que meus interlocutores me apresentaram durante os trabalhos de campo e que se encontra registrada em um portfólio que guardam na aldeia e que elaboraram na conclusão do curso de Turismo Rural que lhes foi ministrado pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (SENAR).

do sexo masculino. Os cantos mais calmos vêm de *Nhamandu* e os mais agitados, em que o *oporaiva* pode xingar, chorar e se exaltar, vêm de Tupã. Tanto o canto como o sonho são vistos como caminhos, ou meios de transporte nos eixos vertical e horizontal do mundo, assim como o *apyka*. (MACEDO 2009: 253). Entre meus interlocutores, quando indicavam pessoas que possuíam *reza forte*, faziam referências, em sua maioria, às mulheres tupi guarani. Algumas inclusive, por *possuir reza forte*, também podem portar *mbarakás* (chocalhos) durante as rezas, instrumento em sua maioria usado pelos homens. As mulheres normalmente utilizam o *taquapy* ou *taquapu*; não há homens que os toquem ainda que os confeccionem. Também não ouvi entre meus interlocutores diferenças relacionadas aos cantos e as divindades que os enviam, fazem referência apenas a *nhanderu*, enquanto categoria genérica, que engloba múltiplas divindades.

“Orema roguata mavy
Para ovai roupity mavy
Rou aguã manduvi’ju’i
Jaa katu para ovai
Jaa aguã manduvi’ju’i
Jaa aguã manduvi’ju’i
manduvi’ju’i”

“Caminhemos, alcancemos o outro lado do oceano, onde apreciaremos o amendoim divino, vamos para o outro lado do oceano, vamos apreciar o amendoim divino, vamos apreciar o amendoim divino, amendoim divino” (MACEDO 2009: 232).

“Nhanderegui ro maemá
Nhandere’rowai roú awã
Mandu wikui
Mandu wikui.”

“Nós chegamos do outro lado; para comer o amendoim sagrado; para o fortalecimento de nossas almas; amendoim sagrado”.

(Aldeia Ywy Pyhaú, 2014).

Sobre a possibilidade de viajar para outros lugares apresentada pelas narrativas dos *sonhos* de D. Juraci, Marcílio explica que isso ocorre porque quando sonham, a *alma sai do corpo e vai de encontro ao outro ser sonhado*. É comum que ao sonharem com *os antigos*, por exemplo, atravessassem para a *outra Terra* (Ywy Marangatu, ou Ywy Marãe’y), mas também pode ocorrer o inverso e estes atravessarem para esse mundo e vir ao nosso encontro. Quando questionado sobre os perigos dessas experiências e se haveria o desejo do *espírito* de permanecer nos lugares para os quais *viajam*, respondeu-me que esses *sonhos*, de início, não se configuram como *sonhos* perigosos. Primeiro porque quem vai para essa *outra Terra* normalmente são pessoas que, como disse anteriormente, possuem maior capacidade de agir, ou seja, pessoas mais velhas e que são mais *fortalecidas espiritualmente*, segundo, porque sabem que ao *viajar* para esses lugares não poderão permanecer. Têm consciência de que seu papel é apenas ouvir e contar o que lhes foi ensinado e não se apegam com tristeza ao lugar, pois sabem que devem voltar para *fortalecer* os outros que permaneceram nesta Terra, e que sua *força* depende da manutenção da conexão entre seus corpos-espíritos. O que demonstra um controle ativo dos *sonhos* por essas pessoas, da habilidade do xamã, neste caso alguém *espiritualmente forte*, de induzir seus *sonhos* e “controlar ativamente seu potencial predatório”, transformando-os em um meio para adquirir saberes (SHIRATORI 2013).

Dizem que *é a pessoa que vai mesmo para outro lugar, acontece de verdade*; e nos caminhos que percorre encontrará com diversos tipos de gente que não tem a intenção apenas de ajudá-la, mas também de fazê-la *desviar*. Explicam que nesses contextos a pessoa deve se manter sempre firme e não se deixar enganar, inclusive, caso encontre com *espíritos ruins*, ela poderá reagir transformando-se em outra coisa a fim de enganar esses *espíritos* antes que estes possam fazer-lhes mal. Como me disse um senhor da aldeia Karugwá, *quando alguém finge ser parente, você finge que é bicho do mato e põe ele para correr*. Entretanto, se ela consegue passar por todas as *provações*²⁴¹ sem que para isso tenha que mudar quem é, *seja física ou espiritualmente*, dizem que mais *forte* ela fica.

Além dos cantos-reza, é em *sonhos* como esses, em que *recebem saberes e poderes*, que escutam o nome das crianças, das aldeias que serão fundadas (como mostrou o *sonho* narrado no primeiro capítulo e como veremos mais adiante) e os *remédios do mato*. Os modos de saber-fazer esses remédios costumam ser ensinados em *sonhos* pelos *antigos*, normalmente avôs e avós, que vem visitá-los e costumam *passar pelo terreiro mostrando as plantas* e falando sobre a utilidade que cada uma tem. Ao acordar, o sonhador costuma andar pelo terreiro verificando se as plantas *mostradas* pelos *antigos* estão nos lugares apontados por eles em *sonho*. O intuito não é o de confirmar a veracidade do que foi ensinado ou da experiência vivida durante o sono, mas tais andanças servem para que não se esqueçam do que foi apreendido. Suponho que essa seria uma forma de dar continuidade ao que fora experienciado durante o sono e ao processo de aprendizado que se iniciou durante o *sonho*, de *encontrar* na vida desperta os caminhos que sua *alma* percorria enquanto dormiam.

Esses *sonhos*, meus interlocutores explicam, são como os rituais na casa de rezas, onde escutam *como que em pensamento* o que as divindades ou *antigos* vem lhes contar. E por isso, afirmam com frequência, que para que se tenham *sonhos* como esses, é necessário que tenham seu *espiritual desenvolvido*. Há, no entanto, outros tipos de *sonhos* em que é possível ouvir *revelações de Nhanderu* ou *Deus* e que ocorre a todos aqueles que estão dispostos a escutá-lo e que não resultam em *mborei*, *remédios do mato* ou nomeação das crianças, mas em *aconselhamentos* sobre eventos que já estão em curso e que não estão perceptíveis às pessoas. Em suas palavras: *Deus revela aquilo que estava escondido!* Assunto sobre qual tratarei na sequência.²⁴²

²⁴¹ A noção de *provações* remete muito ao contexto da Congregação Cristã no Brasil (CCB) e se refere às dificuldades enfrentadas pelos fiéis até que finalmente alcancem a graça de Deus, destinada a eles. Passar pelas *provações*, sem que mudem suas formas de pensar e viver, segundo explicam, exige das pessoas muita *força e fé*.

²⁴² Sobre a possibilidade de escutar *como que em pensamento*, retomo o trabalho de Ramo Y Affonso (2014) que ao tratar da memória e esquecimento entre alguns Guarani, afirma que “[...] muitos pensamentos são às vezes

4.4. *Sonhos Revelações: o que Deus vem nos mostrar*

Os *sonhos* denominados de *sonhos revelação* são aqueles narrados com maior frequência na aldeia, e costumam ser muito valorizados, sobretudo entre os frequentadores da Congregação Cristã no Brasil (CCB). Eles dizem respeito a situações que estão sendo vivenciadas pelos *parentes*, próximos ou distantes; *irmãos de carne* ou *de fé* e tratam, principalmente, das necessidades por que alguma pessoa está passando como, por exemplo, falta de alimentos, roupas ou companhia. Referem-se também às doenças ou gravidez em curso, e podem até *revelar* uma morte que se aproxima. Esses *sonhos*, chamados de *sonhos revelação*, falam ainda de pessoas que *se perderam em seu caminho* para alcançar *Nhanderu* ou Deus (se forem narrados pelos frequentadores da Congregação Cristã), tratando-se de avisos ou recados enviados pelas divindades a fim *iluminar* aqueles que vivem nesta Terra, de *mostrar*, segundo explicam, aquilo que as pessoas não têm conseguido ver.

Diferente do que ocorre durante os *sonhos* em que recebem seus *mborei*, nos quais o sonhador pode comunicar-se diretamente com *Nhanderu*, sem, necessariamente, haver a mediação de alguém, nos *sonhos revelação*, *Nhanderu* lhes envia uma mensagem ou conselho através de um mediador, algum *parente* ou amigo, até mesmo um desconhecido que posteriormente se vem a conhecer. No entanto, essas mensagens nem sempre são claras e em situações como esta é necessária a ajuda de alguém com o *espiritual mais desenvolvido* ou, então, de um frequentador assíduo da Congregação Cristã no Brasil (CCB), *gente de muita fé*, que irá contribuir com sua interpretação. Até mesmo o que é dito durante os cultos da CCB pela pessoa que naquele dia o preside pode contribuir para o entendimento do que fora *revelado* durante um *sonho*. Importante destacar que sempre que falam a respeito de algo que lhes fora *revelado*, dizem tratar-se de acontecimentos em curso ou, então, avisos, mensagens e bênçãos que estão disponíveis para as pessoas; *Deus enviou* a elas, porém não estão perceptíveis em todos os contextos, sendo os *sonhos* um modo de perceber. O que não implica, necessariamente, que aquilo que fora *revelado* encontra-se fora do sujeito, mas realiza-se nele, diferente do que nos apresenta Montardo (2009: 50). A autora aponta que entre os Guarani pentecostais com os quais trabalhou são comuns as referências à noção de *revelação*, a qual só ocorre ao seguirem as regras da Igreja, o que os leva a ouvir a voz de Deus. Tal noção, segundo Montardo (2009), também remete a ideia de que o conhecimento

lembranças de acontecimentos experimentados ora pelo *nhe'e*, ora pela sombra (*ã*), em suas andanças pelos vários mundos e pelos caminhos que os ligam e separam, enquanto a pessoa está dormindo” (RAMO Y AFFONSO 2014: 200).

não lhes pertence, está fora, e lhes é *revelado* conforme a situação. Ainda que concorde com a autora que os conhecimentos, ou aquilo que os constitui seja oriundo de suas relações com os outros: *parentes, espíritos*, divindades, etc.; é na pessoa, tal qual apresenta Macedo (2009, 2012) que esse fluxo de relações se assenta e, dessa forma, é no sujeito que tal conhecimento se realiza e, suponho, é assim que há *revelação*. Inclusive, isso explica o fato de declararem que *cada um sente de um jeito*, ao dissertarem a respeito dos saberes e poderes que recebem.

Algumas pessoas afirmam que só tem *sonhos revelação* aqueles que são *crentes*, que frequentam a Igreja, entretanto, alguns interlocutores discordam, afirmando que todo mundo pode ter *sonhos revelação*, considerando que *Deus olha por todos* e, por isso, pode se comunicar com todas as pessoas durante os *sonhos*.²⁴³ Explicam que sempre que aparece alguém em *sonho*, dizendo ou indicando alguma coisa, trata-se de um *enviado de Deus que te visita* a fim de trazer uma *revelação*. E veremos ao longo deste tópico, que sempre que há no *sonho* algo a ser *revelado*, um *parente* ou amigo chama a atenção do sonhador para o que deseja que seja visto, *ele nos ensina a andar nos sonhos*, o que indica certa passividade do sonhador. Diferente do que fora apresentado no tópico anterior, onde aqueles que possuem *espíritos desenvolvidos* são capazes, de maneira ativa, de viajar para *a outra Terra* e se comunicar diretamente com as divindades, adquirindo saberes e poderes. De maneira similar ao que nos apresenta Vargas (2007) para os Ette da Colômbia, quando afirma que “[...] durante a ‘experiência ativa’ do *too* (*‘alma’*) o sujeito do sonho assegura ‘ter visto’ e ‘ter ouvido’, enquanto que durante a ‘passiva’ afirma que ‘lhe mostraram’, que ‘lhe ensinaram’” (VARGAS 2007: 309).

Como já foi dito, há inúmeros assuntos e situações experienciadas enquanto dormem e que são tratadas por meus interlocutores como *sonhos revelação*. Entre eles, aqueles

²⁴³ Richard Eves (2011) traz uma discussão interessante acerca das transformações trazidas pelo Pentecostalismo e refletidas nos sonhos entre os Lelet da Papua Nova Guiné. De acordo com o autor, se antes os sonhos eram compreendidos enquanto uma forma de comunicação entre vivos e mortos, entre humanos e não humanos, com o Pentecostalismo passaram a ser povoados por figuras do universo cristão. Nas palavras do autor: “[...] o mundo invisível antes ocupado por espíritos poderosos e seres espirituais, começa a ser ocupado por figuras cristãs como Jesus, Deus e Satanás e incluir visitas a espaços cristãos, como o céu. Assim como os sonhos confirmam a existência de espíritos não humanos, eles são agora uma fonte de conhecimento sobre o céu e o inferno, e confirmam a existência de Deus, de Cristo e do Espírito Santo” (EVES 2011: 763 – tradução pessoal do inglês). Entretanto, vale ressaltar que essas influências do Pentecostalismo se dão àqueles que são “convertidos” e que passam a afirmar, tal qual alguns de meus interlocutores frequentadores da CCB, que “[...] sonhar em formas reveladoras e proféticas é um dom do Espírito Santo, privilégio de poucos escolhidos” (EVES 2011: 763 – tradução pessoal do inglês). Por exemplo, Algumas vezes ouvi de Célia e de D. Juraci que eu dormia pesado e por isso, *não sonhava direito*, ou seja, não tinha *revelações*. Meus *sonhos* se limitavam ao que via durante o dia, ou à minha rotina longe da aldeia. Célia, frequentadora da CCB, também me disse que por não seguir uma religião eu não estava em contato direto com Deus, e por isso meus *sonhos* não traziam *revelações*. Ao que Maria mais tarde discordou, apesar de ser também uma frequentadora da Igreja, afirmou que todo mundo pode ter uma *revelação*, se tiver um coração limpo, todo mundo pode ter *sonhos de verdade*.

relacionados ao envio de bênçãos divinas, sobre o qual apresento o *sonho* narrado por Célia, que nos mostra a relação entre o que consideram ser um *bom frequentador da CCB, gente de fé* e aquilo que Deus pode *revelar* a essas pessoas. Célia contou que, certa noite, *sonhou* que “R.”, uma de suas cunhadas, ia até sua casa e lhe dava uma caixa branca, a qual deveria entregar para Maria, também sua cunhada. No *sonho*, depois de lhe entregar a caixa, “R.” despediu-se dizendo: *Não abra essa caixa agora, você saberá a hora certa de abrir!* Depois de vivida essa experiência, a cunhada “R.”, com quem Célia se encontrou no *sonho*, deixou de morar na aldeia, indo residir em outra localidade. Passado alguns meses, e enquanto visitava a casa de Célia, Maria notou que um dos *irmãos da Congregação* não parava de olhá-la. O homem, ao perceber seu incômodo, esclareceu-lhe que não conseguia parar de olhar para ela porque via em seu interior uma *luz*, um *dom*, a *luz de Jesus* que, segundo explicam, consiste em bondade, sabedoria e muita fé. Célia conta, que quem possuía essa *luz* era sua outra cunhada, “R”, aquela que havia lhe dado a caixa em *sonho*. E foi nesse momento que compreenderam que o que havia na caixa deixada era um *dom*, e que Maria, pessoa que deveria recebê-la, já o estava portando, porém foi apenas com a visita do *irmão de fé*, que viu nela uma *luz*, que souberam do que se tratava aquele *sonho*. Dizem que essas coisas que são ganhas de Deus e que aparecem assim, em *sonho*, é o que na CCB denominam de *revelação*. Maria fora a escolhida por ser alguém com um grande coração, que vive respeitando a Deus e aqueles que a cercam, e Célia, segundo explicaram, serviu de intermédio por tratar-se de alguém próximo aos envolvidos no *sonho* e ser frequentadora da Congregação, da mesma forma que as outras duas mulheres.

Como vimos, esse *sonho* só ganhou sentido depois dos comentários do *irmão de fé* que visitava o local. Celia conta que antes disso havia *se esquecido dele*, esperando o dia que veria a caixa se abrir. Explicou que não se empenhou em interpretar o *sonho* e entendê-lo por respeitar o que lhe fora solicitado: a não abertura da caixa. A própria tentativa de interpretar o conteúdo do que fora vivenciado e desvendar o que havia no interior da caixa poderia levá-la a atitudes equivocadas, criando expectativas que posteriormente poderiam se desfazer. O que reforça que os *sonhos* pedem mais que sua interpretação, eles dependem também das ações despertadas do sonhador. Suponho, nesse caso, a partir do que fora narrado, que a atitude necessária a ser tomada consistia na espera de Célia pelo desenrolar do *sonho*, já que a caixa que lhe fora mostrada seria aberta no momento certo.²⁴⁴ Esse *sonho*, conforme procurei

²⁴⁴ Sobre a interpretação dos sonhos, Shiratori (2013) afirma que ela é utilizada a fim de “[...] corrigir deformações perceptivas dos acontecimentos (que ocorrem ao se passar da perspectiva da alma para a do corpo) para desmascarar as intenções dos interlocutores” (SHIRATORI 2013: 103 - 104). E ainda de acordo com a

demonstrar, tratou do recebimento de uma benção, que nos contextos da CCB é compreendida como uma *revelação*. Passo agora para outro tipo de *sonho revelação*, e que tem como mote pessoas que estão *se perdendo em seu caminho*.

Maria narrou, certa manhã, que teve um *sonho revelação*. Ela estava toda suja na beira de uma estrada, quando um homem de quem ela não via o rosto e vestido todo de branco a ajudou. Ele a banhou e deu a ela um vestido branco, solicitando apenas que caminhasse pela estrada, pois ali, ela realizaria uma *missão*. Andou durante um longo tempo, até que se deparou com um lamaçal e em seu interior viu alguns de seus *parentes* (algumas primas, e um casal: sua cunhada e cunhado). O homem de branco voltou a aparecer nesse momento, e lhe disse: *sua missão é tirá-los daí, mas você não deve se sujar*. É possível que ao se sujar, ela fosse afetada negativamente pelo barro, o que a levaria a compor o lamaçal junto de seus *parentes*, que na vida desperta estavam passando por um momento difícil de separação; demonstrando os possíveis perigos dos caminhos que percorrem em *sonhos*.

Maria conta que depois de muitas tentativas conseguiu retirar seu cunhado do lamaçal, mas foi acordada por seu marido e não soube dizer o que aconteceu depois. Nesse dia ela foi procurar Célia, pessoa que costuma ajudá-la quando têm *sonhos estranhos* e que *não consegue compreender* de imediato. Célia lhe disse que era possível que essas pessoas estivessem *se perdendo em seu caminho* e que Maria deveria ajudá-los. O fato de ter acordado quando ajudou a seu cunhado, poderia ser um sinal de que ela conseguiria indicar o *caminho correto* apenas a ele. Foi, então, aconselhada a procurar todos os envolvidos e falar sobre o *sonho*, assim eles poderiam observar se estavam ou não *se desviando do caminho* e caso achassem pertinente, mudarem de direção.

Passados alguns dias, a cunhada que aparecerá em *sonho*, deixou seu marido e foi viver em outra aldeia. Já o cunhado, voltou às atividades normais que tinha deixado de executar, fazia alguns dias, pela tristeza que sentia devido à separação; sobre as primas nada foi comentado. Curiosa com os fatos as questioneei sobre esse *sonho*, e me explicaram que se tratava de um *aviso de algo que já estava acontecendo* (nesse caso a separação do casal), mas que muitas vezes não somos capazes de perceber. Afirmam que *é aí que nosso espírito entra, vendo longe e mostrando o que a gente não vê*. O que remete, mais uma vez, às explicações de que durante o sono uma parte da pessoa, *a alma* ou *espírito*, segundo as formulações

autora o esforço interpretativo se assemelharia, nesses casos, a uma diagnose: “o interprete procede a análise das evidencias, a acuidade do seu discernimento lhe sugerirá que o evento já está em curso [...]” (SHIRATORI 2013: 104). Afirmação que me parece próxima ao que dizem meus interlocutores quando procuram compreender seus *sonhos revelação* e os eventos em curso que não estão perceptíveis a eles.

dessas famílias, caminha livre, sendo capaz de perceber aquilo que não está perceptível em todos os contextos, circulando por espaços outros.

Esses *sonhos revelações* podem, então, serem compreendidos enquanto acontecimentos em curso e que não são percebidos na vida desperta das pessoas. Havendo também a oportunidade de serem revertidos, posto que, segundo suas formulações, durante os *sonhos* é possível avistar não só o passado, mas também o futuro, entendido aqui enquanto possibilidade de algo que pode vir a acontecer. É justamente isso que chamam de *revelação*, a visualização daquilo que não está perceptível, mas que com ajuda de Deus se dá a ver às pessoas que se põe a escutá-lo, e que contribuem para que se guiem da melhor maneira possível neste mundo.²⁴⁵ É através de conselhos ou mensagens que são *reveladas* ao sonhador, por intermédio de pessoas próximas ou não, que se pode alertar os envolvidos e abrir-lhes a possibilidade de mudar o que está em curso. Dessa forma, podemos notar o que outrora já afirmei: que os *sonhos* não são acontecimentos premonitórios ou fatalistas, mas que tais eventos estão abertos à possibilidade de se efetivarem ou não, demonstrando ainda, uma continuidade entre o *sonho* e a vida desperta. De maneira similar ao que discute Shiratori (2013: 105), ao afirma que quando se trata de sonhos há vários futuros possíveis não limitados a um tempo único e linear, podendo inclusive, haver a neutralização de eventos ocorridos ou, então, seu desenrolar na vida desperta, já de maneira perceptível às pessoas. E dessa forma, a autora critica a ideia de um passado fechado e um futuro em aberto, quando se trata dos *sonhos*. O tempo, nesses contextos além de múltiplo e emaranhado, segundo a autora, é também reversível. Tema que retomo mais adiante.

Sobre os *sonhos* e a possibilidade de neutralização de eventos em curso, recorro da narrativa de uma das crianças da aldeia que, em uma das manhãs, nos contou que havia sonhado com sua tia confeccionando seu próprio vestido de noiva. No *sonho*, sua mãe que a ajudava na costura, pedia-lhe para prestar atenção na beleza do vestido: *vê como é bonito, o vestido da sua tia!* Entretanto, a única coisa a qual ela conseguia prestar atenção era no tamanho do vestido. Vestidos de noiva, conforme explicam, costumam indicar uma doença ou até mesmo morte para aquela que o está vestindo. As explicações que seguiram davam conta de que a tia poderia estar com alguma doença, porém por não haver sintomas ainda não havia percebido. Alertada pelo *sonho* da criança, a referida tia procurou um médico e descobriu que

²⁴⁵ Da mesma forma discutida por Mello (2006) entre alguns Mbya no Paraná, para os quais “[...] Sonhar é ‘saber’ algo de forma diferente do que se sabe quando se está acordado, mas é igualmente saber. É saber algo que tem toda a inserção na história de vida da pessoa e que interfere no seu dia-a-dia. Ver em sonho é ver de verdade” (MELLO 2006: 246).

estava com problemas em sua vesícula. Os *sonhos* com vestido de noiva voltaram a se repetir durante todo seu tratamento, entre várias pessoas, algumas inclusive, chegaram a dizer que a mulher já se encontrava próximo à confecção da barra de seu vestido, e quanto mais próxima do término de sua fabricação, mais próxima à sua morte encontrava-se. A mulher depois de alguns meses realizou uma cirurgia de retirada de sua vesícula e ao experienciarem novamente o *sonho* com a confecção de seu vestido de noiva, viram que ela o tinha desmanchado, e que ele encontrava-se, ainda, na altura dos joelhos, longe de terminar. Ao ser alertada pelo *sonho* da criança e procurar por um médico, mesmo que não houvesse sintomas de doença, a mulher conseguiu reverter aquilo que estava ocorrendo em sua vida, ainda que não estivesse perceptível a ela, evitando que tal doença levasse a sua morte.

Suponho, que enquanto na vida desperta a referida tia encontrava-se bem, nos *sonhos* era possível ver que já transitava por espaços outros, que poderiam levar à sua morte. A própria confecção de seu vestido de noiva, e os trajetos realizados da gola à barra da saia, são indícios de que estava a percorrer determinados caminhos em *sonhos* que, ora ou outra, afetariam sua vida desperta. Dado que aquilo que seus *espíritos* vivenciam enquanto caminham livres, tem implicações em seus *corpos*, lembrando que ambos se afetam mutuamente. E é justamente por se afetarem, que a cirurgia realizada na vesícula, possibilitou uma mudança em suas trajetórias durante os *sonhos*. Se antes caminhava da “costura” da gola para barra do vestido, agora fazia o sentido inverso, “descosturando” da barra para a gola, diminuindo seu comprimento. Evitando que venha a falecer.

Embora as experiências vivenciadas durante o sono, como procurei demonstrar, sempre resultem em alguma ação por parte do sonhador, seja contando os *sonhos* às pessoas, seja retendo-o para si, como venho afirmando, nem sempre sua interpretação se faz necessária, por consistirem em experiências vivenciadas de maneira *clara* pelo sonhador, ou seja, aquilo que lhes é *revelado* é exatamente o que está se desenrolando na vida desperta das pessoas envolvidas e, por isso, explicam o fato de, em alguns momentos, *sonhos* que para mim pareciam confusos não receberem comentários de nenhum dos outros ouvintes. Certa manhã, uma das crianças da aldeia nos contava que havia sonhado com sua tia, e que no *sonho* ela segurava um bebê nos braços. Também no *sonho* estava presente uma de suas irmãs que lhe disse repetidas vezes: *Olha que linda a filha dela!* Segundo a criança o *sonho* que tivera indicava que possivelmente sua tia estava grávida e que tinha certeza que era dela o bebê que segurava, pois sua irmã havia lhe *revelado* no *sonho*. Inclusive, a ênfase durante a narrativa na frase que lhe dissera sua irmã, demonstra mais uma vez a necessidade de outro alguém que lhe chame a atenção para aquilo que lhe será *revelado*.

O *sonho* não recebeu nenhum comentário de quem ouvia, porém, no cair da tarde, sua tia visitou a casa em que estávamos levando com ela o teste de gravidez que havia feito naquele dia. Comentei nesse contexto do *sonho* que a criança havia narrado pela manhã, ao que seu pai respondeu já ter vivenciado, cerca de um mês antes, um *sonho* parecido, mas no dia não se lembrou de contar a ninguém. Segundo sua explicação, ele *sonhou* primeiro, então, era seu *sonho* que estava se confirmando ali, e não o de sua filha e terminou a frase dizendo: *meu sonho é mais forte, porque sou mais velho!* Explicou-me também que crianças às vezes *não sonham direito* e, por isso, podem ser enganadas com mais facilidade, como veremos mais adiante neste capítulo.

Sobre o fato da interpretação dos *sonhos* não ser aquilo que há de mais significativo, sendo mais importante prestar atenção aos estados da pessoa e daqueles que estiveram envolvidos nos *sonhos*, tanto ao acordar como nos dias subsequentes, lembro-me do *sonho* de um menino que viu enquanto dormia que o bebê de sua tia nascera morto e que sua avó chorava apontando para o bebê. Ao narrar este *sonho* no interior de sua casa, ouviu de sua mãe que se tratava *apenas de um sonho*, e que ele não deveria pensar sobre isso. O *sonho* não ganhou o pátio da aldeia, ficando restrito a casa onde morava, e não se tocou mais no assunto durante toda a gravidez. No entanto, ao nascer, tanto a mãe quanto a criança necessitaram permanecer no hospital, a mãe por complicações no parto que lhe causou hemorragias e a criança por sofrer com *amarelão* (Icterícia). Só depois do ocorrido, e da mãe e a criança estarem de volta em sua casa, que a mãe do menino sonhador relembrou de seu *sonho*, refletindo sobre o fato de não terem feito nada para alertar a mulher ao longo de sua gravidez, a fim de se precaver do mal que já a rondava. Mesmo que dizer a uma criança que o que experimentara enquanto dormia foi *só sonho* também seja uma das formas de anular ou controlar seus efeitos na vida desperta das pessoas, isso nem sempre será suficiente, como veremos a seguir.

4.5. Só Sonho: os sonhos de quem não tem o espírito forte

As crianças são as que mais questionam sobre os *sonhos* da noite anterior. Na casa em que fiquei hospedada havia duas crianças, uma menina de onze anos e um menino de seis, e logo pela manhã, costumavam me perguntar com o que eu havia sonhado. Depois que eu contava meus *sonhos*, isso quando não os esquecia, eles costumavam contar os seus e que, em sua maioria, envolviam algum acidente com *parente próximo*, encontro com *bichos estranhos*

e morte. Havia outros em que apareciam brincando com as demais crianças da aldeia e alguns em que surgiam *fantasiados de bichinhos* e aqui cito: borboletas, cigarrinhas, formigas, dentre outros.

Quando narravam seus *sonhos* na frente dos adultos, estes costumavam prestar grande atenção, no entanto, era comum dizer-lhes em resposta que não precisavam se preocupar, pois era *só sonho*. Certa vez, uma dessas crianças apareceu chorando pela manhã dizendo que tinha visto, em *sonho*, seu pai cair com o carro no rio. Ele procurou sua avó, D. Juraci, preocupado com o que poderia acontecer com o pai, o qual iria até a cidade naquele dia para receber seu pagamento. Essa pediu a ele que não se preocupasse, pois era *só sonho*. Tais fatos voltaram a se repetir com outras crianças, o que me intrigou, pois se para os adultos os *sonhos* são um modo de saber, porque os *sonhos* das crianças não haveriam de ser?

Explicaram então, que as crianças têm *espírito fraco*, ainda não apreenderam sobre a *vida Tupi Guarani* e não conhecem muito bem o mundo, dessa forma, devem evitar assustá-las, fazendo com que *fiquem distantes com seu pensamento*, o que pode fazê-las adoecer. Como afirmei anteriormente, o *tornar-se mbaraeté* ou alcançar o que denominam de *fortalecimento espiritual*, está associado à manutenção da conexão entre os vários elementos corpóreos e espirituais que constituem as pessoas, e no caso das crianças essa conexão ainda é frágil, visto que seus *espíritos* não estão completamente *acostumados* a esta Terra. Segundo explicam meus interlocutores, eles ainda estão ligados ao mundo de *lá*, locais *de onde vêm as almas* e, por isso, devem tomar todos os cuidados para que não se percam pelos caminhos que percorrem, pois haveria maior possibilidade entre as crianças, de isso acontecer.²⁴⁶ Considerando que há inúmeros encontros possíveis quando circulam pelos lugares, e que a possibilidade de serem seduzidos e enganados por gente outra está sempre presente, é necessário tomar algumas precauções evitando que sejam outros a seduzir os *espíritos* das crianças que deixariam, como vimos no capítulo anterior, de desejar permanecer nesta Terra. E por essa razão, dizer que esses *sonhos* são *só sonho*, me parece, não é apenas uma forma de

²⁴⁶ Sobre os sonhos das crianças, Refatti (2015) afirma que são mais fortes que os sonhos dos adultos devido a sua conexão mais próxima as divindades. O que parece ocorrer entre meus interlocutores, que temem pelos *sonhos* das crianças e afirmam se tratarem de eventos sem importância, *só sonhos*, justamente pelas possibilidades e perigos que eles apresentam ao sonhador que ainda, como discuti no capítulo anterior, não tem seus *espíritos* acostumados completamente a esse mundo. A autora aponta que “[...] Quando uma criança narra um de seus sonhos, todos prestam atenção sem fazer distinção entre este e os sonhos contados pelos adultos, porque entendem que criança sonha mais forte ainda, afinal as crianças ainda não estão contaminadas pelas sujeiras do mundo e seus corpos ainda estão limpos, de modo que, ao sonhar conseguem estabelecer uma conexão ainda mais intensa com o sagrado” (REFATTI 2015: 104). De maneira similar ao que apresenta Mello (2006: 249) quando afirma que “[...] os sonhos das crianças despertam interesse especial. As crianças (*kuringue*) têm faculdades ou canais de comunicação com outros planos mais eficientes que os dos adultos. Seus *nhe* é acabaram de chegar a essa terra” (MELLO 2006: 249).

tranquilizá-las, mas de neutralizar seus efeitos na vida desperta do pequeno sonhador. Seja evitando que tais eventos se concretizem, visto que a criança por não ter o *espírito forte* não conhece os modos corretos de agir depois de vivenciadas essas experiências, havendo a necessidade que alguém a ajude e contribua para que o *sonho*, se ruim, venha a não se efetivar. Seja evitando que as crianças adoeçam por pensarem demais nos acontecimentos da noite anterior, fazendo com que seu *pensamento fique distante*, o que faz com que sua *alma* deixe de desejar permanecer nesta Terra.

Além da expressão *só sonho* que os adultos costumam direcionar as crianças nesses contextos, era comum ouvir comentários positivos sobre a experiência vivida durante o sono. Em uma ocasião, uma das crianças contou a suas tias que havia sonhado com uma grande sucuri, não havendo terra por onde pudesse correr, mas apenas água. A criança então questionou uma de suas tias, se de fato, encontrar-se com cobras em *sonho* era mesmo sinal de traição. Sua tia confirmou que sim, cobras indicam uma traição, porém por ela ser criança não haveria quem desejasse prejudicá-la e que ela não deveria se preocupar. Em outro momento, uma menina contou que havia sonhado com a morte de sua vó, recebendo muitos comentários que davam conta de que quando crianças têm *sonhos* como esses, eles significam o contrário, ou seja, se você *sonha* que alguém vai morrer é possível que essa pessoa viva ainda mais, *não se preocupe!* O que reforça a ideia de que as crianças ainda não apreenderam a agir durante essas experiências, cabendo aos adultos ajudá-las a compreendê-las e, quando necessário, anulá-la através do que lhes é dito e também silenciado, pois silenciar é igualmente um modo de ação, uma forma de operar relações, lembrando ainda da importância e poder da *palavra* nesses momentos.²⁴⁷

Destaco que o fato das crianças não saberem agir nesses contextos, não significa que seus *sonhos* sejam menos potentes ou significativos. Os *sonhos* das crianças, como afirma Refatti (2015) tem muita força e, suponho, é justamente por isso que, na ausência de controle por parte do sonhador, necessitam de alguém que os direcionem, que os ajude a desfazê-los ou dar-lhes continuidades. Lembrando também, conforme aponta Shiratori (2013: 14, 15, 104),

²⁴⁷ Com relação às *palavras* que são direcionadas às crianças nesses contextos, recordo das afirmações de Ramo Y Affonso (2014). Segundo a autora a *palavra* é o lugar da potência, ela “faz-fazer”, “tem cor e tem efeitos, tem poder e consequências”. E a circulação e troca de palavras, que envolve não só as pessoas, mas *Nhanderu, os nhe’e, -ja* ou *angue*, “[...] pode alterar e controlar em alguma medida os efeitos de dada situação relacional; trata-se de uma ação intencional sobre os padrões de interferência”. As palavras “modulam e modelam relações” entre as pessoas (RAMO Y AFFONSO 2014: 106- 109, 145-148, 311). Lembro ainda, como apresentou Shiratori (2013), que os sonhos não são eventos que se concluem quando o sonhador acorda e por isso, podem ser manipulados conforme o desejo do sonhador a partir das ações tomadas por ele ao acordar. As *palavras*, imbuídas que são de potência, ditas às crianças, ou silenciadas, seriam então uma forma de manipular esses acontecimentos, seja para efetivá-los ou não.

que os “acontecimentos oníricos transbordam para vigília”, possibilitando, assim, sua manipulação. A própria interpretação dos sonhos, enquanto diagnósticos de possibilidades, podem ser manipuladas em benefício do sonhador, que pode tanto desfazer um sonho, como dar continuidade a ele. Suponho assim, que dizer às crianças que o que fora experienciado *é só sonho*, ou positivar, através de *belas palavras*, uma experiência ruim vivenciada por elas, seja uma forma de mobilizar relações, de manipular os acontecimentos em seu benefício, sendo capaz, por isso, de neutralizar os *sonhos* das crianças.

Também chama a atenção, o fato das crianças, quando sonham, assumirem *corpos* diversos. Algumas narrativas de crianças dão conta que quando estão sonhando costumam sair voando, ora como pássaros, ora como borboletas ou, então, circulam pelos lugares como formigas, cigarras ou lagartinhos. Diferente, por exemplo, do que ocorre com pessoas de *espiritual fortalecido*, entre os quais é comum haver o controle dos *sonhos*, inclusive, da maneira como se apresentam a seus interlocutores nesses contextos, sendo capazes de manter a aparência que possuem na vida desperta. O que futuramente pode vir a acontecer com as crianças, dado que, conforme explicou Marcílio, quando estiverem *mais fortes*, as crianças também se tornarão capazes, assim como acontece com ele, de *se ver corretamente nos sonhos* e conseguir se comunicar com aqueles com quem se relacionam durante essas experiências. Dessa forma, compreende-se que a *força*, além de estar associada à manutenção da conexão entre seus corpos-espíritos, está ainda, relacionada à capacidade de controlar o modo como se dão a ver e, conseqüentemente, à maneira como tecem relações nesses contextos, lembrando que aqui a aparência consiste em um jogo perceptivo e não uma representação. Aquele que possui o *espiritual fortalecido* detém maior capacidade de dominar as perspectivas em jogo, de impor sua própria perspectiva ou, como dizem meus interlocutores, de *impor respeito*²⁴⁸. Dessa forma, *saber sonhar*, além de estar relacionado ao

²⁴⁸ Ainda que meus interlocutores não estejam se referindo às histórias de *jepota* ao utilizarem tal expressão, a noção de *impor respeito* me remete aqui ao trabalho de Macedo (2009, 2012) e Heurich (2011) que a abordam como uma forma de impor uma perspectiva, um outro corpo. Segundo Macedo (2012: 199) quando alguém *ojepota*, explicam que um dono animal *impôs respeito*. Nas palavras de Heurich (2011) “[...] impor a perspectiva é, para os *Mbya*, uma maneira de impor respeito” (HEURICH 2011: 28) E mais adiante, ao tratar de uma sessão xamânica para trazer de volta alguém que estava *jepota* o autor continua “[...] Impor respeito, impor um corpo: formas de ser e agir, assim como modificação no que transparece enquanto visível dessa forma corporal” (HEURICH 2011: 50). E assim, nesse caso que fora apresentado entre essas famílias tupi guarani, suponho que *impor respeito* signifique conseguir manter-se, tal qual se apresenta na vida desperta, em sua perspectiva-corpo. Não havendo de se transformar em outra coisa, lembrando o que fora apresentado em tópico anterior deste capítulo, sobre a possibilidade de uma pessoa de *espiritual fortalecido* ser capaz de se apresentar como se apresenta em sua vida desperta e o fato de conseguir *passar por provas* dessa maneira, *impondo respeito*, faz dela mais *forte* ainda.

fortalecimento da pessoa, está conectado à capacidade das *pessoas fortes* de *impor respeito*, direcionando os caminhos que percorre tanto enquanto dormem, quanto em sua vida desperta.

4.6. Circulando pela Terra: *sonhos* em que visitam lugares nunca vistos

Como procurei demonstrar no primeiro capítulo desta tese, são constantes os deslocamentos das famílias tupi guarani e as mudanças dos locais onde constituem suas aldeias, e são os *sonhos* que indicam esses lugares. Em certa ocasião, Adilson comentou que tem, desde muito pequeno, *sonhos* repetitivos com *seu povo*, *seus parentes*. Ele costuma *sonhar* que estão sendo perseguidos, e que são sempre obrigados a fugir. Dizem que em meio a essas fugas são levados a diversos lugares e em muitos deles, posteriormente, vieram a se instalar. Adilson e sua família associam tais *sonhos* às mudanças constantes de aldeia, que fazem parte de suas vidas. Os *sonhos* são sempre os mesmos e, segundo sua esposa, nem os detalhes da maneira como os contam costumam se alterar.

Nesses *sonhos*, segundo explicam, os *espíritos das pessoas veem longe*, visitando antes mesmo deles os lugares onde podem vir habitar, destacando o que afirmei anteriormente, que os verdadeiros *tekoha* a serem ocupados são os *tekoha* sonhados. Algo similar ao que descreve Gema Orobitg Canal (2004) ao tratar dos sonhos entre seus interlocutores Pumé. Esses, afirmam que só é possível conhecer verdadeiramente seu território quando se é capaz de conhecer “lá”. Nas palavras da autora: “[...] Não se pode chegar a conhecer e compreender as terras Pumé, sem conhecer as terras Oté, as terras dos sonhos”. (OROBITG CARNAL 2004: 398) ²⁴⁹. Segundo as famílias tupi guarani, as *viagens* que realizam em *sonhos* aos lugares, funcionam como uma espécie de *primeiro reconhecimento* do local, lembrando, como apresentado no primeiro capítulo, que em todos os lugares que ocupam, antes que as mulheres, crianças e animais, sejam para ele transferidos, é realizada uma expedição de *reconhecimento* pelos homens de cada família, confirmando a existência e a possibilidade de constituição de novas aldeias nos locais que algum de seus *parentes* visitaram antes, em *sonhos*.

²⁴⁹ Tobón (2015) também nos apresenta algo semelhante ao tratar dos mapas, que entre os *Beaver* (gente castor) do Canadá, ganham vida nos sonhos. O autor ainda afirma, com base nos estudos de Broady (1986), que os mapas dos sonhos são indissociáveis dos mapas experimentados pelos mesmos caçadores em terreno, “[...] justamente porque os mapas revivem os sonhos dos ancestrais que ocuparam, construíram e representaram aquele território” (TOBÓN 2015: 343).

Em uma das visitas na casa de Célia, Maria nos contou que, na noite anterior, havia sonhado que a aldeia Ywy Pyhaý localizava-se agora à beira mar, onde as casas encontravam-se fincadas na areia. Elas eram circulares, feitas de bambu e sapê, com pequenas varandas, também cercadas por bambu. Quem a ouvia achou estranho que tivesse sonhado com a praia, dado que nunca tinha visitado nenhuma, ao que uma de suas sobrinhas questionou: *Não seria esse o lugar dos antigos?* Concluíram que era bem provável que Maria tivesse visitado, enquanto dormia, o lugar onde viviam seus *parentes antigos* e tal lugar poderia, ainda, ser uma indicação de local aonde, futuramente, viriam a se instalar. Visto que ao buscarem por lugares onde possam *viver bem*, costumam considerar os locais onde viveram os *antigos* e que poderiam, atualmente, possibilitar a eles melhores condições de vida. Muitas vezes esses lugares são indicados em *sonhos* pelos próprios *parentes antigos* que lá residiram ou, como afirmam meus interlocutores, *ainda residem*.

Ouvi outras tantas narrativas a respeito de *sonhos* com lugares e que, em sua maioria, eram iniciadas por frases como: *Essa noite tive um sonho que eu fui para um lugar que nunca vi!* E o que se seguia eram perguntas curiosas a respeito de como era o local e também, ora ou outra, pessoas que comentavam que tiveram *sonhos* parecidos e que já visitaram, também, esses mesmos lugares. Em uma das tardes, enquanto tomávamos café na casa de Célia, uma de suas filhas comentou que teve um *sonho estranho*, havia sonhado com um lugar que ela nunca viu. Ela contou que estavam todos seus *parentes* reunidos em uma aldeia, mas que não era no bairro dos Vitor, onde hoje residem. As casas eram todas construídas de bambu e sapê, e nos varais de cada uma delas havia pendurada uma enorme quantidade de roupas brancas, que ela mesma tinha lavado. Nesse momento sua mãe comentou que achava seu *sonho estranho*, pois naquela noite também havia sonhado que estava lavando muitas roupas brancas, afirmando que não sabia o que isso poderia significar. Maria, que também estava presente, comentou que em noites passadas também *sonhou* com esse local de casas de sapê e que tinha quase certeza que ainda se mudariam para um lugar assim, e que por conta das roupas brancas haveria de ser um bom lugar.

É comum, segundo explicam meus interlocutores, visitar em *sonhos* lugares onde posteriormente vão morar. Célia comentou que há alguns anos, quando ainda morava em Araribá, *sonhou* com a região de Barão de Antonina. No *sonho* ela visitou um lugar onde havia uma grande plantação de eucaliptos, porém, não deu muita importância a seu *sonho*. Entretanto, quando chegou de carro no município e passou por entre os eucaliptos, soube que ali era o local com o qual ela havia sonhado. Ela o *reconheceu* e, naquele momento, se deu conta de que seu *sonho* já anunciava a mudança que estava por vir e que, sem saber, se

desenrolava em sua vida. Célia contou também, que já *sonhou com outra Terra* e, assim como narrou Maria e sua filha, também viu as casas construídas de bambu e sapê. Ela tem a certeza que ainda realizarão outras mudanças; comenta, inclusive, que há pessoas que desejam formar uma nova aleia nas proximidades do rio Itararé.²⁵⁰

Esses *sonhos*, segundo formulações das famílias tupi guarani, não são aleatórios, mostram sempre lugares onde viveram seus *parentes antigos*, dizem, inclusive, que são eles que guiam as pessoas pelos caminhos com o intuito de fazê-las conhecer esses lugares, seja nos *sonhos*, seja em sua vida desperta, por meio das mensagens que lhes enviam. Mesmo quando julgam estar *vivendo bem* em determinados locais, *sonhos* como esses podem ser vivenciados pelas pessoas, e ainda que nem sempre recebam comentários ou sejam *passados adiante*, muitos tendem a se concretizar. Isso não significa, necessariamente, uma mudança de local, há casos de pessoas que conhecem determinado lugar, porém não chegam a habitá-lo.

Maria comentou que antes de se mudarem para as proximidades da aldeia Karugwá, no ano de 2014, *sonhou* com várias pessoas carregando inúmeros baldes de água, subindo um pequeno morro, onde, em 2015, realizaram um plantio de melancia na aldeia Ywy Pyhaú. Porém, no *sonho*, não havia apenas as famílias dessa aldeia, mas as três aldeias (Ywy Pyhaú, Karugwá e Tekoa Porã) encontravam-se juntas. Na época, visto que morava ainda no bairro Parte Norte, ela afirma não ter dado muita atenção a seu *sonho*, mas quando se mudaram próximos à Karugwá e tiveram que carregar baldes de água que retiravam da mina, lembrou-se do que havia sonhado. Célia comentou que era *Deus fazendo movimento para juntá-los*; Ywy Pyhaú já estava perto de Karugwá e o transito de *parentes* que vêm visitá-los, oriundos de Tekoa Porã, é cada vez mais intenso.

Algumas pessoas afirmam, que essas visitas que realizam em *sonhos* aos lugares *mostrados pelos parentes antigos*, são uma forma de *reviver suas histórias de vida*, considerando que alguns dele faleceram antes mesmo de *passar adiante sua história*, a história dos lugares por onde passou e viveu. Quando caminham por esses lugares, as famílias tupi guarani dizem que estão relembrando ou refazendo sua história²⁵¹. Essa caminhada que se

²⁵⁰ Tais narrativas me remetem ao trabalho de Karai Mirim, onde apresenta a narrativa de seu pai a respeito do sonho que o levou até a aldeia do Brakui, demonstrando como esses *tekoha* são visitados, ou mesmo fabricados, em sonhos, antes de ganharem vida na vigília. Em suas palavras: “[...] quando tinha 13 anos ele já sonhava com o lugar. Mas no sonho não se vê exatamente igual. Ele sonhou, mas não sabia exatamente onde era. Depois do sonho, passou um tempo, muito tempo depois, era no final de 1989, e ele foi lá pra Brakui e viu tudo aquilo que ele sonhou. Então tudo tem essa relação com o sonho” (SILVA, 2016: no prelo).

²⁵¹ Experiência similar àquela vivenciada pelos Zápara descritos por Bilhaut (2003: 63), que constroem e atualizam o passado através de suas experiências do sono, em que se comunicam com seus ancestrais. Através do conhecimento do passado, atualizam sua história e lutam pelo seu reconhecimento e de seus territórios.

inicia no *sonho* e que se efetiva nos deslocamentos das pessoas por esta Terra, é também uma *forma de escrever um documento*, além de ser um meio de *fortalecê-los*, visto que a cada lugar que ocupam se aproximam ainda mais de seus *parentes antigos*, e a cada aproximação, ganham *força* para seguir adiante, sempre em caminhada.

Todavia, é importante destacar, que é preciso ter cuidado nos caminhos que percorrem e que constantemente costumam se cruzar, inclusive, com os caminhos percorridos pelos *anhã*, *angue* e *guardiões do mato*, os quais podem afetar negativamente as pessoas. Se os encontros com o que consideram *bons espíritos* os *fortalecem*, um encontro com um *espírito ruim*, tanto na vida desperta quanto durante o sono, pode fazê-lo adoecer, como veremos a seguir.

4.7. Os maus encontros: o perigo da captura e perda da *alma*, formas de evitá-lo e os casos de *sonambulismo*

São frequentes, entre meus interlocutores, narrativas referentes aos *sonhos* com o que denominam de *seres estranhos* e que lhes causa algum mal-estar ao acordar; ou então com *parentes* mortos dos quais sentem saudades. Alguns desses *sonhos* costumam vir acompanhados de comentários sobre a incerteza de estarem ou não dormindo. Bem como, referências aos lugares onde dormiam no momento do *sonho*, e da necessidade de alguém que lhes desperte, evitando assim, que se *percam em seus pensamentos*. Há ainda, casos em que se tem a certeza de que a pessoa está realmente dormindo, entretanto, continua realizando suas atividades, ou seja, não ficam imóveis em suas camas enquanto dormem, mas costumam se deslocar pelo interior das casas e até mesmo quintais, é o que intitulam de *sonambulismo*. E nessas situações, e ao contrário dos *sonhos* com mortos e *seres estranhos*, recomenda-se a não interferência de ninguém, como veremos adiante.

Existe na casa de uma das famílias de Karugwá um quarto onde a maioria das pessoas se recusa a dormirem sozinhas; até mesmo quando dormem em grupos costumam ficar com medo durante a noite. Contam que é comum quem dorme nesse quarto ter *sonhos ruins*, como se houvesse algum *angue* (*fantasma*) ou *anhã* sempre vagando em seu interior, havendo relatos, inclusive, de uma cama que *tremia e dançava no chão sob o efeito de espíritos que circulam por ali*. Uma das meninas contou que, certa noite, enquanto dormia nesse quarto, ouviu o som de motosserra bem próximo à sua cabeça e ao acender a luz, assustada, viu um homem sorrindo enquanto segurava o equipamento. Disse não saber se estava mesmo

dormindo, mas que tinha certeza que ele estava lá e só se acalmou quando viu que sua prima dormia na cama ao lado. Outro homem relatou, que quando dormia nesse mesmo quarto, costumava *sonhar* com um boi bravo na porteira, o qual tentava a todo custo arreventá-la. Um dia acordou com o som de tábuas de madeira caindo no quintal, ao abrir a janela para ver o que estava acontecendo o boi encontrava-se junto à cerca, porém ao olhar novamente ele havia desaparecido. Disse que devia se tratar de um *espírito fantasiado* que *saído do mundo dos sonhos*, queria atrapalhar seu sono, mas que ficou aliviado quando sua esposa o chamou para voltar para a cama.

Esses *sonhos* parecem envolver sempre uma terceira pessoa presente no local onde dormem ou, então, no *sonho*, e que é capaz, mesmo que não seja essa sua intenção, de *trazer o sonhador de volta* da experiência ruim vivenciada. Ainda que esses *sonhos* não sejam experimentados da mesma maneira, a necessidade de um terceiro se assemelha ao que meus interlocutores descrevem para os *sonhos Revelação*, onde há sempre alguém para lhes mostrar o que necessita ser visto, para indicar a eles o que Deus tem intuito de lhes *revelar*. Por ora, não tenho elementos suficientes para discutir tal questão, mas o fato é que sempre em *sonhos* como esses, onde as pessoas se encontram com o que denominam de *seres estranhos*, *espíritos fantasiados*, *anhã* ou *angue*, e que ficam confusas sobre estarem ou não dormindo, há invariavelmente, outro alguém que os ajuda a *sair do sonho*.²⁵²

Em uma manhã, enquanto nos hospedávamos na casa de Célia na aldeia Karugwá, D. Juraci chegou um pouco mais tarde para o café, pois na noite anterior havia dormido na casa de um de seus filhos. Sua nora reclamava, há dias, do medo que sentia de dormir em seu quarto, e do fato de seus filhos acordarem frequentemente chorando e assustados. Ela sentia que havia algo ali e, por isso, D. Juraci foi convidada a dormir em sua casa, ocupando este quarto, enquanto os outros dormiam juntos no quarto ao lado. Ela nos contou, nessa ocasião, que naquela noite teve um *sonho feio*. *Sonhou* com um rio bem poluído e que fedia muito, *eu podia sentir o cheiro*, dizia. Foi então, que viu um cano de esgoto que saía de uma casa, a qual ela não soube dizer a quem pertencia, mas que desembocava diretamente no rio que corta a aldeia. Do cano, além do esgoto que jorrava, saiu também um lagarto enorme, *igual aquele dos filmes do Alien!* Quando se deu conta de seu tamanho e que não poderia segurá-lo

²⁵² Há ainda, comentários a respeito da aflição que sentem quando se veem dentro do *sonho* como se olhassem de cima para eles mesmos, de maneira duplicada, como no *sonho* que Maria contou-me certa vez. No *sonho*, ela encontrava-se na porta de uma casa e dessa porta, conseguia ver, ela mesma, a beira de um caixão, onde se encontrava o *corpo* de seu marido. Tal experiência, segundo ela, fez com que se sentisse duas vezes aflita, por ver-se aflita no *sonho*. A aflição só passou quando viu que seu marido, em *sonho*, entrava pela outra porta, o que fez com que acordasse.

sozinha, D. Juraci gritou a um de seus genros para que viesse ajudá-la, e ele, aproveitando que o lagarto encontrava-se de costas, o atingiu com uma flecha. O lagarto desceu o rio com as costas sangrando, e assim que foi embora, o cheiro ruim se dissipou; o rio já não estava mais poluído. Ao acordar, D. Juraci disse a sua nora que não necessitava mais se preocupar, pois o que estava ali no quarto, assuntando a ela e as crianças, já havia partido.

Conforme me explicaram mais tarde, D. Juraci foi chamada para dormir em tal casa por ser alguém *forte* o suficiente para lidar com o que estava afligindo sua nora, e que além de habitar sua casa os visitava em *sonhos*. Entretanto, como D. Juraci explicou em seguida, o lagarto era mais forte do que pensava e, por isso, a necessidade de ter a ajuda de um de seus genros. Ela poderia adoecer, caso perdesse a disputa com o lagarto, havendo, ainda, a possibilidade de encontrar-se com ele todas as noites em seus *sonhos*. Lembrando que as doenças desse tipo, denominadas de *espirituais* estão relacionadas a um afastamento entre os elementos que constituem as pessoas, seus corpos-espíritos, e que é resultado, como já vimos no capítulo anterior, de maus encontros. Os maus encontros seja durante o sono, seja na vida desperta, como apresentei anteriormente, podem alterar os estados das pessoas, fazendo com que passem a *acumular* raiva, tristeza, dentre outras coisas e que podem levá-los a adoecer. Da mesma forma que apresentou Macedo (2012) a respeito das relações que levam alguém a - *jepota*, ao discutir a maneira como os encontros, sejam bons ou ruins afetam as pessoas, transformando sua “potência de agir”. Os bons encontros, segundo a autora, são os responsáveis por ampliar a “potência para agir” das pessoas, sua *força*, e está relacionado à alegria. Enquanto que os maus encontros diminuem sua “potência de agir”, bem como sua *força*, ou seja, acabam por afastar o *nhe’e* das pessoas (em referências aos Guarani descritos por Macedo) fazendo- as adoecer, dando lugar, inclusive, a outros “corpos-afetos”. E por essa razão, a depender dos encontros que tem, a pessoa pode acordar indisposta, propensa a brigar ou, ao contrário, com disposição para as atividades diárias e para convívio com os *parentes*. O que reforça, mais uma vez, a importância de *saber sonhar*, o que significa ser capaz de agir durante os *sonhos*, tendo em vista sempre os *bons modos* de se relacionar ou, então, os *bons encontros*; lembrando que tal capacidade está intimamente relacionada com o tornarem-se *fortes*, *mbaraeté*. No caso de D. Juraci, me parece, é justamente por ser *forte*, que foi chamada a resolver essa situação, conseguindo, até mesmo em *sonho*, trazer seu genro para junto de si, o qual lhe ajudou a passar por essa experiência sem que fosse por ela afetada.

Outras experiências vividas durante o sono que exigem cuidados e que podem vir a se tornar um mau encontro são os *sonhos* com os mortos. O encontro com os mortos nos caminhos que percorrem, tanto na vida desperta quanto durante o sono, ocorrem com certa

frequência e suas narrativas tendem a circular entre todos na aldeia Ywy Pyhaú. Sobre essas narrativas, ouvi relatos de pessoas diferentes a respeito de um tio, *parente* que fora assassinado no estado do Paraná, e que costuma visitá-los, em *sonho*, *vestindo, ainda, a roupa que usava no dia em que morreu!* Adilson conta que é comum que seu tio o visite em *sonhos*, e nesses *sonhos* tal homem costuma repetir a ele que *foi embora antes da hora*. Marcílio também narrou algo parecido; em *sonho* encontrou-se com esse mesmo tio na beira de uma estrada vestindo as roupas ensanguentadas com que foi assassinado. No *sonho* ele lhe dizia: *Morri antes da hora!* Sobre esse *sonho*, Raquel, esposa de Marcílio, comentou que o *homem estaria vivendo como se estivesse vivo*, o que explicaria o fato dele usar, ainda, as roupas que usava na hora de sua morte, ao contrário do que ocorre com um amigo recém-falecido, e que costuma aparecer vestido de branco em seus *sonhos*.

Meus interlocutores explicam, que quando *sonham* com pessoas que morreram, mas que ainda não se *acostumaram* com a morte deve-se pedir ao acordar, para que ela se vá, que não fique no convívio dos que ainda estão vivos, evitando causar-lhes algum mal. Esses pedidos também podem ser realizados ainda durante os *sonhos*, desde que o sonhador seja uma pessoa de *espiritual fortalecido*.²⁵³ Algumas pessoas que também já tiveram *sonhos* parecidos com o referido tio, relataram ter acordado com mal-estar no dia seguinte, não porque não gostavam dele, mas ao contrário, devido a sua proximidade conseguiam sentir sua angústia e o desejo que sentia de se vingar daquele que tirou sua vida, conseguiam senti-lo ali, presente no quarto em que dormiam e, por isso, foram por ele afetados.

Sobre a presença dos mortos nos quartos de dormir e suas visitas concomitantes em *sonhos*, certa noite quando dormia na casa de Marcílio, na cama de sua filha mais velha, senti que havia uma mão acariciando meus cabelos. Acordei achando que se tratava de uma de suas filhas menores que dormia ao meu lado, todavia, ao acender a lanterna não havia ninguém, e as meninas dormiam profundamente em suas camas. Adormeci. Na manhã seguinte, tomando o café, Marcílio comentou que seu amigo recém-falecido havia nos visitado naquela noite e que o levou para conhecer o lugar onde agora morava. Quando contei do ocorrido, disse-me que certamente se tratava de seu amigo, o qual gostava muito de sua filha mais velha e que, provavelmente, havia me confundido com ela ao acariciar meus cabelos. Nesse *sonho*, já

²⁵³ Shiratori (2013: 65-70), nos fala da passividade de determinados sonhadores que faz com que a ação seja transferida para a vigília, já que durante os sonhos não são capazes de agir. Suponho que seja isso o que ocorre aqui, enquanto as pessoas de *espiritual fortalecido* podem se comunicar com os mortos, agir durante os *sonhos*, as pessoas que não o tem, devem tomar as atitudes necessárias apenas ao acordar.

apresentado no capítulo anterior, Marcílio conta que fora para *a outra Terra*²⁵⁴, onde tudo era branco, inclusive, as roupas de seu amigo e havia um enorme banquete, entretanto, ao chegar *lá* seu amigo lhe alertou para que permanecesse apenas no lugar onde o havia deixado, tratava-se de um quadrado bem demarcado do qual ele não deveria sair. Não deveria também, transitar por aquele lugar ou mesmo comer do que era servido, pois isso faria com que ele se *acostumasse* ao local e não desejasse mais retornar para esta Terra. E assim, ainda que a comunicação com os mortos seja possível, devem tomar precauções com o intuito de evitar que tais encontros transformem-se em maus encontros, levando as pessoas ao adoecimento e até à morte.

Essas precauções, quando se tratam de *sonhos*, dependem da *força* do sonhador, que é aquilo que determina sua capacidade de agir nesses contextos, bem como, o domínio dos modos de relação desejados durante tais encontros. Por seus relatos, suponho que se fosse uma criança a visitar a *outra Terra*, talvez não resistisse à mesa farta de alimentos ou a necessidade de ficarem restritas a um lugar determinado. E por isso, Marcílio afirma que esses *sonhos* não são necessariamente perigosos, pois quem costuma ir para a *outra Terra* são pessoas *mbaraeté*. Sua filha mais velha, Marcielly, também *sonhou* com esse mesmo homem, logo depois de sua morte. No *sonho* da menina ele também aparecia vestido de branco, cercado por inúmeras pombas brancas e, em seu peito havia inúmeros colares de contas cruzados. No *sonho* ele lhe dizia estar bem, porém, ao contrário do que fora experienciado por seu pai, que visitará a *outra Terra*, Marcielly o encontrou sentado na beira do rio Verde.

Aliás, a respeito dos banquetes e mesas fartas que as famílias tupi guarani costumam encontrar em determinados *sonhos*, e o fato de não provarem dos alimentos que são disponibilizados, é necessário fazer algumas observação. Sempre que dissertam a respeito de seus *sonhos*, falam sobre o fato de terem *estado lá*, visto e ouvido, fazem, inclusive, referências aos cheiros que sentem em determinados locais, entretanto, nunca ouvi nada a respeito do gosto das coisas nesses contextos, o que pode ser um indicativo de que jamais compartilham comida nesses locais. Dado que comer junto, partilhar dos alimentos é algo recomendado apenas entre *aqueles que vivem juntos*, uma forma de se *acostumar* entre os *parentes* e os interlocutores nos *sonhos*, nem sempre são o que demonstram ser, havendo o

²⁵⁴ Marcílio refere-se aqui a *Terra* para onde vão os *espíritos dos mortos* e, como vimos no capítulo anterior, são múltiplos os lugares onde os mortos podem vir a habitar, são vários os céus e se dividem entre os Tupi Guarani, outros indígenas, não indígenas e assim por diante. Ainda que também se refiram a elas como *outra Terra* em suas narrativas, pelo que pude compreender não se trata aqui, nem de *Ywy Marangatu*, *Terra Sagrada* de onde vêm as almas das pessoas, e nem de *Ywy Marãe'ý*, *Terra sem Males* para onde os *antigos* eram capazes de subir de *corpo* e *alma*.

perigo, no caso dos mortos, por exemplo, de se *acostumar* aos lugares que residem, tornando-se também um morto.

Os avisos relacionados à necessidade de tomar precauções com o intuito de evitar maus encontros durante o sono ou enquanto caminham pela mata, são uma constante. Versam sobre a forma como devem transitar pelos lugares e a maneira de se relacionar com os diversos tipos de gente (*angue*, *anhã* ou *guardiões do mato*) que os habitam; é preciso *saber sonhar*, assim como é preciso saber andar pelo mato. E ainda, no caso dos *sonhos*, além do *fortalecimento* da pessoa que possibilita que *saibam sonhar* e que tenham *bons sonhos*, é possível que façam uso de alguns objetos que os ajudam a evitar esses maus encontros, e aqui me refiro aos *filtros dos sonhos* ou *apanhador de sonhos*.

O *filtro dos sonhos* é um objeto circular confeccionado com cipó trançado, e com linhas entrelaçadas de maneira similar a uma teia de aranha, localizando-se em seu centro, uma miçanga ou semente. Já na parte de baixo, penduradas na circunferência de cipó, encontram-se penas de tamanhos variados. Esses objetos, segundo contam alguns interlocutores, devem ser colocados nas portas das casas ou, então, nas janelas dos quartos, e são uma forma de evitar que *pensamentos ou seres ruins venham habitar os sonhos das pessoas*.²⁵⁵ Era comum ver circular pelas aldeias Ywy Pyhaú e Karugwá carrinhos de bebês que tinham pequenos filtros dos sonhos pendurados e, segundo os relatos das crianças mais velhas, os filtros *funcionavam mesmo*, evitando que tivessem pesadelos. Recordo que as crianças têm maior chance de cruzar com *seres ruins*, por ser aquelas a quem os *anhã*, por inveja de *Nhanderu*, mais *põe os olhos*. Também não se deve esquecer que as crianças ainda não são *fortes* o suficiente e não possuem capacidade de agir durante os *sonhos*, a fim de evitar que sejam seduzidas e assim capturadas pelo que denominam de *seres ruins* ou o *bicho*. Por essa razão, como vimos em outro momento, as pessoas mais velhas costumam tomar medidas como dizer que os *sonhos* das crianças são *só sonhos*, evitando que um *sonho* considerado ruim venha afetá-la. E é por esse motivo, também, que os *filtros de sonhos* costumam se localizar, principalmente, nas janelas e quarto dos mais jovens.

²⁵⁵ Tedlock (1999) aponta que entre os nativos americanos é comum o uso de amuletos que os ajudam a ter “bons sonhos”, entre eles, o filtro dos sonhos. O filtro dos sonhos é associado em alguns contextos às teias de aranhas, e essas estão intimamente relacionadas com a ideia de proteção e cura. Segundo a autora, “[...] o coletor de sonhos, que é fixado ao topo da placa do berço de uma criança, pode filtrar todos os sonhos que se aproximam do bebê só deixando fluir os bons sonhos em sua consciência, através da abertura do centro da rede” (TEDLOCK 1999: 99 – tradução pessoal do inglês). Tedlock (1999) afirma ainda, que atualmente é comum que todos, crianças e adultos, utilizem os filtros dos sonhos, sendo vendidos inclusive em conferências intertribais, como uma maneira de também compartilhar sonhos. Entre os Tupi Guarani, da mesma forma, é comum a confecção de filtros dos sonhos para a venda, sendo um dos objetos mais vendidos em feiras e apresentações.

Foto 10: Filtro dos sonhos: entrada da casa de D. Juraci. (2014)

Ainda sobre os perigos que cercam as experiências vivenciadas pelas pessoas durante o sono, há os casos denominados pelas famílias tupi guarani de *sonambulismo*, onde a pessoa costuma realizar, ainda dormindo, atividades no interior de suas casas ou quintas, indicando que estão sonhando e em diálogos com múltiplos interlocutores. Também já ouvi relatos de pessoas que sonhavam, por exemplo, estarem de braços amarrados e que se viam nos *sonhos* presa de alguma maneira, e ao acordar encontravam-se com os braços cruzados com força sob o peito. Ou, então, que estavam sendo sufocados pela mão de alguém, e acordavam com o rosto enterrado em seus cobertores. Muitos, depois de *sonhos* como esses, se questionavam se quando a *alma viajava o corpo se arrumava como no sonho*.

Ao contrário do que ocorre nos momentos em que vivenciam uma experiência durante o sono e acordam em dúvida se estavam mesmo dormindo, nos casos de *sonambulismo* afirmam que de fato a pessoa está desacordada, porém é capaz de realizar atividades comuns como: andar, abrir as portas, beber água, dentre outras coisas. Suponho que tais experiências ocorrem por haver, nesses contextos, um distanciamento menor entre os componentes da pessoa (*corpos e espíritos*), demonstrado pelo fato de não se encontrarem imóveis, dormindo profundamente, que é o que possibilita, segundo as formulações de meus interlocutores, que os *espíritos* das pessoas caminhem livres. Dessa forma, os caminhos que percorre durante o sono, acabam por se refletir ali mesmo, no interior de suas casas. E assim, se por um lado é possível durante os *sonhos* realizarem grandes deslocamentos, visitando *outras Terras*, o que acontece nesses casos são deslocamentos menores, devido às restrições encontradas por seus

corpos-espíritos, pelo fato das pessoas não permanecerem imóveis enquanto dormem, ou conforme meus interlocutores, *não estarem dormindo direito*.

As famílias tupi guarani afirmam que é extremamente perigoso acordar essas pessoas, pois *sua cabeça está em outro lugar*, ainda que seja capaz de *botar seu corpo em movimento*. E por isso, é preciso conversar com elas solicitando que voltem a dormir ou, então, simplesmente deixá-las realizar suas atividades, visto que acordá-las pode levá-las a morte, diferente do que ocorre com os *sonhos* envolvendo *seres estranhos*, em que a presença de uma terceira pessoa que venha a lhe despertar é, muitas vezes, bem-vinda. Contam que quando se está *sonâmbulo* a *alma* da pessoa *não está nem lá, nem cá*, e acordá-la, pode fazer com que ela se perca deixando o *corpo vazio*, o que causaria a morte do sonhador.²⁵⁶

O sonambulismo, segundo Shiratori (2013: 46) é o polo extremo das ameaças ao sonhador, pois o *corpo* dá mostras de estar envolvido na atividade que deveria ser somente da *alma*, revelando um processo transformativo em curso. Ainda que possamos compreender os *sonhos*, seguindo as formulações dessas famílias tupi guarani, enquanto um caminhar dos *espíritos* destituídos de seus *corpos*, não se pode esquecer que esses elementos que compõe a pessoa estão intimamente relacionados e as relações que os constituem se afetam e se interferem mutuamente. Por essa razão, um *bom sonho* ou uma *boa viagem da alma*, ocorre quando o *corpo* fica bem, descansado, e vice-versa. Inclusive, alguns interlocutores afirmam que o *corpo* imóvel é sinal de que se está tendo um *bom sono*. Agitar-se demais durante a noite é um indício de que as pessoas *não estão verdadeiramente dormindo*. Talvez fosse essa uma crítica ao fato de me levantar várias vezes durante a noite para usar o banheiro, mesmo que na minha concepção eu tenha tido sempre boas noites de sono. Entre as famílias tupi guarani o sono agitado das pessoas é associado aos pesadelos, resultado de maus encontros, ou mesmo a alguma doença. Explicam, por exemplo, que é possível saber que uma criança ficará doente, porque sempre na noite anterior dormiu mal, acordou com frequência ou mexeu-se e gemeu em excesso²⁵⁷.

²⁵⁶ McCallum (1998) relata que para os *Kaxinawa*, falar durante o sono é sinal de doença por romper, durante os sonhos, com a separação estabelecida entre os diferentes domínios da realidade que a pessoa habita (*“nem lá, nem cá!”*). A autora aponta, também, que o discurso se constitui como o meio de comunicação do mundo desperto e ressalta que para adquirir conhecimento de forma saudável por meio dos sonhos, é preciso permanecer imóvel como na morte.

²⁵⁷ Segundo Gonçalves (2001), na “teoria onírica” Pirahã, para sonhar é preciso “dormir bem”, o que significa “[...] o momento em que o *ibiisi* encontra-se limitado ao estado essencial da matéria, do corpo e este estado material dá lugar à possibilidade de se viver em outro nível, de se viverem novas experiências. O “dormir bem” permite que *ibiisi* fique inerte enquanto o *kaoaiboge* e o *toiipe*, nele latentes, se desloquem pelo espaço físico do patamar Pirahã, expondo-se aos riscos do mundo, por habitá-lo”. (GONÇALVES 2001: 266). Ressalto, no entanto, que só há sonho se houver a transmutação de *ibiisi* para o estado de *abaisi*.

Embora tais experiências, onde as pessoas realizam dormindo atividades corriqueiras do seu dia-a-dia representem um perigo, dado que os *corpos* encontram-se envolvidos em atividades que deveriam ser exclusivas dos *espíritos*, importante ressaltar que, diferente do que afirma Shiratori (2013), o perigo não reside no “estar sonâmbulo”, naquilo que estão vivenciando desacordadas, mas na maneira como despertam dessas experiências. Dado que, os *sonhos ruins*, “com potencial predatório e transformativo”, podem acometer mesmo aqueles que não se encontram *sonâmbulos*. Contam que houve um caso de um menino que enquanto caminhava *sonâmbulo* pela casa foi acordado por sua irmã. Ao abrir os olhos, eles encontravam-se *vazios*, a menina assustou-se, assim como seu irmão, o qual faleceu pelo susto. Por isso, recomenda-se atenção às pessoas que estão *sonâmbulas* para que não se machuquem e não machuque quem se encontra em sua companhia, porém, não devem acordá-las.

Ouvi histórias de uma família onde quase todos tiveram experiências de *sonambulismo* e que possuíam o habito de interagir enquanto dormiam. Em certa ocasião, um menino, enquanto dormia, gritava que havia uma aranha na cabeça de sua irmã, a qual dormia na cama ao lado. A menina ao ouvir os gritos do irmão, ainda desacordada, chorava com medo da aranha que havia em seu cabelo. O pai, também desacordado, ao ouvir os gritos dos filhos, foi até o seu quarto e começou a golpear com um chinelo a aranha nos cabelos da menina. A mãe, que via tudo, esperou que a euforia passasse e levou seu marido para o quarto e as crianças voltaram ao sono tranquilo. No dia seguinte contou a eles do ocorrido, rindo de seu marido que tentou matar a chineladas a presilha de cabelo de sua filha. *Nessas horas é o melhor a fazer, não pode acordar quem está sonâmbulo!*

4.8. Os *sonhos* e suas possíveis interpretações

Os *sonhos*, como apresentado anteriormente, são acontecimentos de fato e, por isso, como venho afirmando, não se configuram enquanto uma atividade simplesmente cognitiva; e não se tratam apenas de elaborações do nosso inconsciente a partir dos elementos da vida desperta²⁵⁸. Eles são, como afirmam meus interlocutores, *viagens da alma ou espírito*, uma

²⁵⁸ Algumas etnografias também apresentam tais associações como, por exemplo, os trabalhos de Kracke (1991) sobre os Parintintin e suas inspirações psicanalíticas para quem o sonho é constituído a partir de elementos da vida desperta e Gonçalves (2001), que afirma que os sonhos Pirahã, são produto de uma situação recente vivida. Nas palavras desse autor: “[...] o que acontece no sonho irá acontecer no mundo como repetição, e o que se passou no estado de vigília acontece no sonho como representação” (GONÇALVES 2001: 289).

forma de conhecer e também de se relacionar com outros tipos de gente. Como procurei demonstrar, a compreensão das experiências vivenciadas enquanto dormem varia a depender do contexto, das pessoas que as experienciam, dos caminhos que percorrem, e que podem ou não necessitar de interpretação; sendo mais importante ficarem atentos à maneira como as pessoas despertam depois de vivenciadas essas experiências, e suas atitudes no decorrer do dia. Dessa forma, compreender o que fora *sonhado* e aos encontros vivenciados durante o sono, não é algo que se dá de imediato e suas interpretações não estão previamente fixadas.²⁵⁹

No entanto, ainda que as interpretações dos *sonhos* não sejam fixas, algumas experiências vivenciadas durante o sono recebem das famílias tupi guarani comentários parecidos sempre que ocorrem. Por exemplo, *sonhar* que estão perdendo os dentes é para elas um indício de que pode haver morte de algum *parente* ou amigo próximo, assim como os *sonhos* com piolhos e os peixes podres. Os dentes são os primeiros a amolecer quando adoecem e, por isso, avisam sobre alguém que está doente e que pode vir a falecer. Já os piolhos que *mordem nossas cabeças nos sonhos*, segundo explicaram, são como os insetos que devoram nosso *corpo* depois da morte, e os peixes podres apresentam um cheiro e aspectos similares a um *corpo* em decomposição. Todavia, como qualquer outro evento está aberto à possibilidade ou não de serem efetivados: “podem vir a falecer”.

Sonhar que se está confeccionando seus próprios vestidos de noiva, ou que alguém o está confeccionando, como vimos, também indicam morte à mulher que o veste. Desde pequenas as mulheres costumam *sonhar* com seus vestidos de noiva, *como se fosse nossa vida*. Começam costurando a gola e vão emendando suas partes até completarem a barra. Quando na velhice, seu vestido já está completo, sinal de que a morte se aproxima, pois se concluiu o ciclo da mulher: casou-se, já tem filhos e netos. O que me parece indicar os

²⁵⁹ Vale mencionar, mais uma vez, que não realizei uma análise sistemática das narrativas dos *sonhos* entre as famílias tupi guarani, nem a respeito dos métodos que utilizam em suas interpretações. Como vimos, ora se referem ao que fora vivenciado no *sonho* como o oposto daquilo que tomará forma na vida desperta, ora realizam comparações entre o que fora vivenciado no *sonho* e o que vivenciam na vigília, ou então, realizam associações entre os elementos presentes nos *sonhos* e suas características na vida desperta. Sobre os modos como alguns povos ameríndios realizaram a interpretação de seus sonhos, pode-se consultar o trabalho de Shiratori (2013), que nos traz vários casos a esse respeito ou, então, os trabalhos de Lima (2005) entre os Yujá e Descola (2006) entre os Achuar. Ao tratar dos sonhos e dos elementos neles presentes, Descola (2006) afirma que entre os Achuar cada sonho “[...] torna-se assim expressão de uma das relações que o sonhador pode experimentar em seu estado consciente. Os Achuar [...] atribuem menos importância aos temas relacionados no sonho do que a relação à que o sonho expressa, relação essa de caráter puramente lógico e que se presta com facilidade, portanto, às permutações por homologia, inversão ou simetria que a mensagem augural se origina” (DESCOLA 2006: 137-138). O autor afirma que dessa forma a interpretação dos sonhos ainda que se mostre bastante normativa é completamente aberta. Lima (2005), afirma algo parecido, ao discutir a existência de formas muito variadas de compreender e explicar os sonhos, uns dependem de metonímia, outros de metáforas e há ainda aqueles que são interpretadas literalmente, fato é que “[...] são muito variados os processos lógicos que dão base à decodificação das imagens oníricas” (LIMA 2005: 256 – nota 10).

caminhos percorridos por essas mulheres e as experiências somadas ao longo de suas vidas, deslocamentos que articulam múltiplos tempos e espaços. E por essa razão, as mulheres quando doentes costumam ter *sonhos* com a confecção dos seus vestidos de noiva, e pelo tamanho do vestido, são capazes de distinguir se a doença será fatal ou passará em breve. Como no caso que narrei anteriormente, sobre o *sonho revelação* que uma criança tivera com sua tia, a qual vivia um problema de saúde ainda desconhecido. Houve também o caso de uma *irmã de fé* que *sonhava* sempre com a confecção de seu vestido de noiva e costumava, com frequência, narrar esses *sonhos* nos cultos da CCB. Primeiro o vestido aparecia até os joelhos, depois com a saia um pouco mais longa e, posteriormente, o vestido apareceu por completo, inclusive, com bordados. Na tarde seguinte ao *sonho* com o vestido completo, contam que ela faleceu.

Sonhos com bananas bem amarelas costumam indicar um grande ganho em dinheiro, porém, se estiverem podres, podem indicar perda de uma grande quantia. Fezes também indicam ganhos altos, sobretudo se as pessoas durante *os sonhos* se lambuzarem com elas e, por isso, *sonhos* com fezes costumam ser muito bem-vindos. Ao contrário dos *sonhos* com lama, principalmente encharcando os quintais das casas, que usualmente indicam algo ruim que está acontecendo ou vai acontecer com algum *parente próximo*, que vive na mesma aldeia; o que explica o fato de, nesses *sonhos*, a lama encontrar-se nos terreiros das casas.

Cobras, quando encontradas em *sonhos*, costumam remeter a traição. Explicam que elas são traíçoeiras como as pessoas que nos traem, elas nos hipnotizam e nos deixam perceber a traição somente depois que ela acontece. Segundo as formulações de meus interlocutores, os *sonhos* nos quais se encontram com cobras *abrem nossos olhos sobre elas* (as pessoas)! Contam que alguns *sonhos* com esse réptil, também podem se referir a *espíritos vestindo suas peles*, com o intuito de confundir o sonhador, levando-o a se perder pelos caminhos que percorre, o que pode resultar na *perda de sua alma*, adoecimento e morte. Afirmam ainda, que cobras quando próximas às pessoas ou nelas enroladas, podem indicar que alguém está vivendo sobre a influência de algum *bicho (anhã)*, o que explica o fato de, na vida desperta, a pessoa encontrar-se *diferente* ²⁶⁰.

²⁶⁰ Como dito anteriormente, os sonhos se constituem enquanto uma experiência de fracionamento da pessoa e enquanto tal, nos *sonhos*, a *alma* fica susceptível aos encontros que realiza, a mercê de transformações. Da mesma forma que nos apresenta Barcelos Neto (2008), ao tratar dos sonhos dos doentes grave e suas relações com os *apapaatai*, onde o “[...] próprio estado convalescente do doente, sua febre e suas dores são sinais explícitos de que ele está sofrendo uma transformação animal, cujas evidências são sempre manifestas fisicamente [...]” (BARCELOS NETO 2008: 105). Entre os Tupi Guarani, como apresentei no capítulo anterior, também é possível notar essas diferenças nos modos de agir das pessoas quando elas estão —*jepota*, bem como quando adoecem *espiritualmente* depois de um encontro com algum *anhã* ou *angue*, tanto na vida desperta, quanto durante *os sonhos*.

Uma mulher relatou-me que certa vez sonhou com sua cunhada que chegara de longe e *estava muito diferente*, um pouco agressiva. No *sonho* ela ainda tinha os cabelos bem compridos, como costumava usar nos cultos, e vestia suas habituais saias compridas, porém seu tecido era estampado como pele de cobra. Ao se aproximar, sua saia foi se desfazendo, revelando tratar-se de uma cobra que a enrolava. Contam que a referida cunhada andava estranha, parecia estar *se perdendo na vida*, e esse *sonho mostrava* que ela possivelmente estava sofrendo a influência de um *espírito ruim*, o qual se apresentou no *sonho fantasiado de cobra*.

Embora as cobras apareçam com certa frequência, os *sonhos* mais comuns envolvendo encontros com animais, ocorrem com as maritacas, que comumente anunciam gravidez em curso; e são experiências vivenciadas, sobretudo, pelas mães ou tias das mulheres grávidas. Um dia havia cerca de três meninas com a menstruação atrasada em uma das casas, e a mãe de uma delas *sonhou* com a maritaca, entretanto, ela a espantava para outro lugar. Uma das mulheres, que há um ano tinha problemas hormonais e no útero, na mesma noite também *sonhou* com a maritaca e em seu *sonho* ela também a espantava com a vassoura, mandando-a embora. No dia seguinte, as meninas, incentivadas pelo *sonho*, foram à farmácia comprar testes de gravidez, e constatou-se que nenhuma delas estava grávida. Não passou pela cabeça de ninguém que ouviu as narrativas desses *sonhos*, que a gravidez pudesse ser da mulher que há um ano passava por problemas hormonais, entretanto, duas semanas depois a gravidez dessa mulher se confirmou. Dizem que as maritacas costumam anunciar a gravidez, pois são *aves fofoqueiras*, também há relatos entre outros povos guarani, de que são os pássaros que avisam sobre a concepção de uma nova criança ou, então, que são eles os próprios *nhe'e* (termo Guarani para indicar alma ou princípio vital das pessoas) da criança que está por vir. Mello (2006) apontou ainda, que entre os Guarani-Mbyá com os quais trabalhou, “[...] se o parto for difícil, devem-se trazer penas de *parakau* (papagaio, caturrita), pois o *nhe'e* se encantará com a beleza das penas e trará seu corpinho para fora, para poder olhar melhor” (MELLO 2006: 148), demonstrando as relações estabelecidas entre os bebês e esses pássaros, ou entre os bebês, ainda em gestação, e as *almas* que *Nhanderu* envia para se assentar nesta Terra.

Os *sonhos* com *abobrinhas bem verdes como as maritacas*, também costumam anunciar uma gravidez, normalmente a mulher que se encontra no *sonho* colhendo-as é aquela que receberá em breve a confirmação da gestação, como ocorreu com Lucélia em sua primeira gravidez. Quando Lucélia estava grávida de sua primeira filha, uma das mulheres da aldeia *sonhou* que ela colhia uma quantidade enorme de abobrinhas que não paravam de brotar; três

meses depois desse *sonho* a gravidez foi confirmada. Houve ainda, o caso da mãe de Maria, que já havia perdido três crianças e fazia cerca de quatorze anos que não tinha uma gestação. Maria *sonhou* com ela colhendo *abobrinhas bem verdinhas*, e quando lhe contou do *sonho* sua mãe lhe respondeu: *Xiii, desse mato não sai mais coelho não!* Passado uma semana sua mãe lhe telefonou para contar da gravidez. Segundo Maria, *sonhos* como esses costumam anunciar não que a pessoa vai engravidar, mas que já existe uma gestação em curso. O *sonho*, no caso a presença da abobrinha e o fato de a mulher estar colhendo, só *mostra* o que está acontecendo, o que faz com que esses tipos de *sonhos*, também possam ser considerados um *sonho revelação*.

Quando narram esses *sonhos*, com elementos tão bem conhecidos, além de os associarem a suas possíveis interpretações na vida desperta, vão desenrolando e avaliando os outros tantos elementos presentes que compõe o *sonho* e a maneira como estão relacionados. Por exemplo, dizem que os encontros com cobras podem indicar, como vimos, uma traição, porém, há casos de homens que *sonham* com cobras percorrendo os caminhos que utilizam durante o dia, e que ao contá-los recebe como advertência que devem tomar cuidado, pois poderá encontrar-se com uma cobra e ser picado por ela. Tal interpretação do *sonho*, segundo o que pude compreender, ocorre por serem os homens aqueles que andam com maior frequência no mato, e nesses casos, ou evitam ir ao mato ou andam precavidos com um pedaço de madeira. Certa vez, Adilson narrou que havia *sonhado* com três cobras em seu caminho, porém, todas estavam mortas. Não nos contou o *sonho* pela manhã, entretanto, naquele dia encontramos exatamente três cobras cascavel. Uma nas proximidades da escola, que foi morta por um dos filhos de D. Juraci, outra que encontramos pela manhã enquanto íamos de sua casa até a casa de sua mãe pela trilha que as separa, e a última no final da tarde, no retorno por essa mesma trilha; ambas mortas por ele, que só lembrou-se posteriormente do que havia *sonhado* naquela noite ²⁶¹.

Houve ainda, a narrativa do *sonho* de uma das meninas da aldeia que dava conta de ter pisado sobre uma cobra morta nas proximidades da escola, o que quase aconteceu no dia seguinte. Enquanto brincavam nas proximidades da escola uma cobra cruzou o caminho das

²⁶¹ Ao tratar de sonhos desse tipo Shiratori (2013) afirma ser frequente o esquecimento dos sonhos, entretanto, “[...] esquecê-los não os dissipa, posto que esses sonhos perdidos seguem existindo e acabam ocorrendo, à revelia de quem os sonhou. Essas situações parecem inverter a ordem corriqueira dos acontecimentos: desprecavido sobre o que lhe aguarda, o sonhador irá viver as causas da qual o sonho é o efeito, numa espécie de “retrocausalidade”. Ele atualizará esses eventos e só se dará conta após “concretizá-los” em sua vida desperta. Em virtude disso, os sonhos parecem operar como uma justificativa *post hoc*: o que vale como explicação é menos a exatidão das causas eficientes que a determinação de suas razões suficientes. O sonho figura como uma instância explicativa sempre passível de ser acionada *a posteriori*.” (SHIRATORI 2013: 128-129).

crianças, sendo morta por um dos professores. O que diferencia um *sonho* onde se encontram com *espíritos com aparência de cobra* de um *sonho* com o réptil é a maneira como as pessoas despertam. Se fora um *espírito* sentem-se mal, podem adoecer, se for a cobra (animal), não ficam indispostos ao acordar, *as cobras por si só, não são bichos ruins!* Aliás, segundo ouvi entre alguns interlocutores, quando aparecem para o sonhador indicando um encontro na vida desperta com o réptil, as cobras costumam aparecer mortas.²⁶²

No caso desses *sonhos*, suponho que são as relações estabelecidas com esses animais, coisas e objetos, que definem a maneira como serão interpretados em cada experiência. E assim, não se tratam de representações ou interpretações fixadas previamente, elas estão abertas à negociação, e vão depender de quem *sonha*, como foi o *sonho* e dos outros elementos presentes nele, bem como o contexto vivenciado pelo sonhador em sua vida desperta. Como vimos, os vestidos brancos de noiva, confeccionados no corpo das mulheres, costumam indicar suas vidas e seu desenrolar, nesses *sonhos* presta-se atenção ao tamanho do vestido e em que ponto do processo de fabricação ele se encontra. Já quando a noiva aparece vestindo preto, usualmente indica que algo não está bem na vida desta mulher, porém não prenuncia sua morte. Nesses casos, pouco importa se o vestido encontra-se em fase de finalizações ou não, sendo a cor o maior indicativo que há algo a afligir quem o veste. Entretanto, há casos em que *sonham* com mulheres desconhecidas usando vestidos de noivas brancos, e que costumam associar a *bons espíritos*.

Adilson contou-me que, certa vez, *sonhou* que estava nu em um salão branco, parecido com um hospital, via pessoas deitadas nas camas como se estivessem doentes, e outras que caminhavam vestidas de branco, como enfermeiros. No *sonho*, ele fora levado à outra sala onde o vestiram com um manto branco. Ao contar seu *sonho* para Célia, ela disse: *O senhor limpou suas vestes e te recolheu de volta!* Adilson havia, fazia alguns dias, voltado a frequentar a Congregação e, segundo me explicaram, esse fora o sinal de que Deus e seus

²⁶² Tedlock (1999) também traz uma discussão a respeito das formas de interpretar os elementos presentes nos sonhos. A autora nos fala das possibilidades de interpretação intratextual, contextual e intertextual. A primeira, segundo Tedlock (1999: 91) centra-se em imagens de sonhos, enquanto a segunda centra-se no ambiente social e pessoal imediato do sonhador. Já a terceira forma, a intertextual, combina os conteúdos de um sonho específico e seu contexto imediato com textos de outros sonhos e textos de não sonhos, como a mitologia, a fim de chegar a uma interpretação. Esse terceiro caso talvez seja o mais próximo do que ocorre entre as famílias tupi guarani, onde, tenho a impressão, quando têm *sonhos* como esses, com elementos tão bem conhecidos, recorrem ao tratarem deles, a *sonhos* anteriores, *sonhos* de outras pessoas da aldeia com os mesmos elementos, e também histórias que ocorreram no *tempo dos antigos*, onde eles aparecem. Porém, como afirmei anteriormente, não me debrucei à compressão dos “métodos interpretativos” empregados por essas famílias, tratando-se aqui mais de impressões sobre suas narrativas do que afirmações, visto que optei por tomar como foco o que dizem a respeito das experiências vivenciadas enquanto dormem.

anjos o receberiam e cuidariam dele. O branco aqui, me parece, remete à pureza, a uma pessoa, segundo os membros da CCB, liberta de seus pecados, pronta a comungar com Deus.

O mesmo ocorre com aqueles que aparecem em *sonhos* vestindo roupas vermelhas, que ora associam com a influência de *espíritos ruins*, chamados de *pomba-gira* por alguns frequentadores da CCB, ora são associados ao amor; as diferentes interpretações vão depender da postura daquele que veste tais roupas. Uma mulher vestindo vermelho que dança de maneira frenética, gargalhando e falando alto, costuma estar associada à influência da *pomba-gira*. Ao contrário, quando vestem roupas vermelhas, mas se comportam de maneira contida, muitas vezes a espera de alguém, costumam associar à paixão, trata-se de uma mulher apaixonada ²⁶³.

Suponho assim, que são as relações entre o que foi sonhado, os elementos perceptíveis durante essas experiências, a forma como se associam, e o estado do sonhador ao acordar que vão determinar a maneira como os *sonhos* serão interpretados e as atitudes que as pessoas devem tomar ao longo do dia. Os signos, por si só, dizem pouco a respeito de seus significados ou, como afirma Shiratori (2013), “[...] o simbolismo provê um guia válido, no entanto, não produz interpretações estanques livres de ambiguidades e dúvidas” (SHIRATORI 2013: 113). ²⁶⁴

²⁶³ Eu mesma tive um *sonho* com uma mulher da aldeia que dançava em um lindo vestido vermelho, ao contar sobre esse *sonho* a uma das mulheres, ela me disse que, há alguns anos, havia experienciado um *sonho* parecido e que a referida mulher havia *aprontado*. Quando contei a ela esse *sonho* aconselhou-me a não repeti-lo evitando também, que o que ocorrera na vida desperta voltasse a se repetir. Não comentei com ninguém a respeito dele. Pois esse *sonho*, disse-me, *não foi uma premonição, mas revelou algo que poderia já estar acontecendo na vida dela!* E eu podia, ao narrar esse *sonho*, incentivar-la *aprontar de novo*.

²⁶⁴ Recordo aqui, mais uma vez, do trabalho de Descola (2006) sobre os Achuar entre quais a oniromancia, os estudos de interpretações dos sonhos, apresentam traços comuns com a análise estrutural do mito, assim como apresentou Kracke (1992) para os Parintintin, porém se diferenciando completamente das interpretações psicanalíticas dos sonhos. Segundo Descola (2006), Freud, “[...] o fundador da psicanálise acredita na possibilidade de construir um léxico universal das equivalências entre determinados tipos de imagem e situações e determinados fenômenos de natureza geralmente sexual, [...] um dicionário transcultural dos símbolos [...] Os Achuar [...] Longe de atribuir aos símbolos que povoam seus sonhos significados constantes, eles, pelo contrário, se esforçam para ocultá-los por trás de operações lógicas que eles tornam bem manifestas: não é a qualidade metafórica dos objetos sonhados que assume um valor divinatório, mas os atributos metafóricos de suas relações. Ao dar à forma primazia sobre o fundo, ao atribuir à propriedade dos signos precedência sobre seus conteúdos figurativos, meus companheiros estão dando as costas a essa hermenêutica dos símbolos cuja paternidade Freud, por um viés do espírito próprio de sua época, simplesmente atribuía aos povos primitivos para não ter que considerar seu caráter relativo.” (DESCOLA 2006: 149). Entretanto, não se pode esquecer a crítica trazida por Shiratori (2013) ao autor, que afirma que apesar de dar importância analítica às relações entre diferentes códigos semióticos acaba por reafirmar que a essência do sonho é críptica. O autor ao realizar o que denominou de “interpretação estrutural dos sonhos”, em que “[...] o conteúdo onírico é amoldado às necessidades do momento pelas regras estruturais que o manipulam”, acaba por “[...] obliterar a importância para a exegese da natureza das relações estabelecidas entre o sonhador e seu interlocutor” (SHIRATORI 2013: 118- 119).

4.9. Notas sobre a temporalidade e espacialidade durante os *sonhos*

Ao longo deste capítulo, procurei apresentar as formulações das famílias tupi guarani a respeito de suas experiências durante o sono a partir da reprodução de algumas das narrativas que registrei em campo, bem como, as aproximações possíveis com etnografias que também abordaram o tema. Considerando que ao tratar de seus *sonhos* destacam-nos enquanto *caminhos* ou *viagens da alma*, o que pretendo, agora, é realizar uma reflexão acerca desses territórios (*Lá*) que percorrem em *sonhos* e daquilo que denominam de *tempo dos sonhos*, e que ao acordar, no momento em narram suas experiências, compõe-se muitas vezes como um emaranhado daquilo que definiríamos em uma linha temporal enquanto passado, presente e futuro, subvertendo uma noção linear de temporalidade ²⁶⁵. Para tanto, me apoio em outras etnografias que também discutiram a respeito desses temas, dado que foram poucos os comentários de meus interlocutores sobre o assunto. Em razão disso, o que apresento aqui, no geral, são notas difusas que podem ser o início de discussões futuras.

Como venho afirmando ao longo desta tese, a pessoa é constituída por uma multiplicidade de elementos e relações e, como vimos no capítulo anterior, aquilo que denominam de *corpos* e *espíritos* não estão dissociados, ainda que em alguns contextos possam se deslocar de maneiras diferenciadas por territórios distintos, sendo a circulação tanto de seus *espíritos* (*nhanderekuaá*) entre os diversos patamares celestes e terrestres, quanto da pessoa por entre aldeias, fundamentais para o seu *fortalecimento* (*mbaraceté*). Nos *sonhos*, como já havia afirmado, a *alma* ou *espírito* da pessoa *sai do corpo* e pode encontrar-se com *Nhanderu/ Deus*, *parentes* distantes ou já falecidos, pessoas desconhecidas, que posteriormente se vem a conhecer na vida desperta, *anhã*, dentre outros. Nessas *viagens*, são capazes de circular por lugares que a pessoa, portando seus *corpos*, não é capaz de percorrer, são esses os lugares referidos como *lá* ao narrar essas experiências.

As famílias tupi guarani explicam, que enquanto caminham em *sonhos*, se forem *fortes* o suficiente, podem visitar *Ywy Marãe'y* (*Terra sem Males*) e encontrar-se com seus *parentes antigos* que *subiram de corpo e alma*, que ensinarão a eles os *bons saberes*. Dizem que nesse lugar as pessoas *vivem ainda como antigamente*: há comida em abundância, muitas aldeias e as pessoas não morrem de *doença de branco*. Falam também de *Ywy Marangatu*, a *Terra*

²⁶⁵ Sobre o fato de nos sonhos experimentarem outros tempos para além do tempo presente, Lima (2005) afirma ser algo comum entre os povos ameríndios. Estar fora do momento presente ocorre nos sonhos com “[...] o sonhador que se evade em direção ao passado e em direção ao futuro”. O que segundo a autora não ocorre nos estados de êxtase, entendidos como um “estar fora de si”, porém em “[...] identificação absoluta com o instante presente”. (LIMA 2005: 249 – nota 07).

Sagrada, de onde vêm os *espíritos* enviados para habitar esse patamar terrestre e para onde vão as *almas* até que desejem retornar. Costumam se referir a esses lugares por onde suas *almas* circulam como a *outra Terra*, o que pode também, incluir o *céu*, a morada dos mortos em suas múltiplas configurações: o céu dos não indígenas, o céu dos Tupi Guarani e assim por diante.²⁶⁶ Já no caso das pessoas que não têm o *espiritual fortalecido*, ainda que não visitem a *outra Terra* em *sonhos*, são capazes de circular por locais que não são perceptíveis às pessoas em sua vida cotidiana e desperta, mas que se cruzam com seus caminhos diários e que podem também afetá-los, conforme procurei demonstrar no capítulo anterior, ao discutir sobre os *Guardiões do Mato*, os *angue e anã*.²⁶⁷

Além de circular pelos lugares onde viveram os *antigos*, pela aldeia e a mata ao redor, onde é possível se encontrar com aqueles que a habitam, os Tupi Guarani têm, atualmente, circulado pela cidade, encontrando-se com os que lá residem. São esses *sonhos* com a cidade que possibilitam que vejam longe os *irmãos de fé* não indígenas, que conhecem ou, posteriormente, vêm a conhecer na Congregação Cristã no Brasil, os quais, dizem, são seus *melhores aliados*.²⁶⁸ Segundo explicam e, como vimos no capítulo anterior, esses *sonhos* em que circulam para além dos contextos da aldeia, são possibilitados pelo fato de serem *gente misturada*. É por serem capazes de transitar por entre diversos domínios e também por esses “dois mundos” (indígena e não indígena) que são capazes, durante os *sonhos*, de circular por outros lugares, ampliando suas alianças e o que vêm a conhecer. Como já havia mostrado por meio do relato de uma senhora na aldeia Karugwá, citado no terceiro capítulo, que dizia: *se antes sonhávamos apenas com coisas da aldeia, hoje também vemos a cidade e os irmãos de fé*. De maneira similar ao que descreve Eves (2011), ao discutir a respeito das influências do pentecostalismo nos modos de vida e sonhos dos Lelet na Papua Nova Guiné. O autor afirma que o Pentecostalismo oferece a esses povos um novo quadro operacional que reformula os

²⁶⁶ Certa vez enquanto conversava com D. Juraci, ela também me contou que, futuramente, com essas histórias que aparecem da televisão de o homem visitar outros planetas, vão acabar achando *Ywy Marãe’ y*, e se isso acontecer o *céu vai desabar* porque, de acordo com D. Juraci, *essa outra Terra não foi feita para o homem daqui de baixo*.

²⁶⁷ A respeito das *viagens* para a *outra Terra*, algo similar é discutido por Gallois (1988: 218) entre os Wajãpi. Segundo a autora “[...] durante o sonho, a pessoa tanto pode viajar para *ywy rupi*, por terra, como para *Ianejar*”. E mais adiante continua: “[...] No sonho, a pessoa esvaziada de seu princípio vital se torna leve e pode partir definitivamente. Ela pode seguir para a casa do herói *Ianejar*, mas também pode ser interceptada no caminho e ficar em terra, na morada de algum – *jar*”. (GALLOIS 1988: 218).

²⁶⁸ Sobre o fato de os brancos estarem presentes em seus sonhos, conferir, por exemplo, o trabalho de Gonçalves (2001) entre os Pirahã, para os quais os brancos aparecem enquanto estrangeiros, ao contrário dos outros indígenas que são considerados inimigos e, dessa forma, passíveis de serem aliados através dos casamentos. Segundo o autor, os “[...] sonhos com os brancos revelam conflitos inconciliáveis pela aliança via casamento e acentuam uma reciprocidade de agressões” (GONÇALVES 2001: 309).

horizontes temporais e espaciais dos convertidos. O espaço, segundo o autor, “[...] se expande para incluir a consciência de irmãos cristãos em outras partes do mundo, bem como de regiões do céu e do inferno que se tornaram muito mais vivas e distintas” (EVES, 2011: 763). Com a ressalva, de que entre as famílias tupi guarani, essa expansão dos lugares por onde transitam corpos-espíritos, decorre também do fato de serem *gente misturada*.

É por *sonharem longe* ou por caminharem enquanto dormem para além de suas aldeias, que podem receber uma *revelação* de um *irmão de fé*, ainda desconhecido, morador de alguma cidade distante. E me parece, é também por esse motivo, por se dar a ver para além dos domínios da aldeia, que *os irmãos de fé* da cidade conseguem se comunicar com essas famílias tupi guarani, *vendo nos sonhos* pessoas que estão passando por necessidades, precisando da *palavra* ou algum bem material. Quando chegam à aldeia trazendo mantimentos, enxovais para as crianças que ainda vão nascer, instrumentos musicais, ou simplesmente *a palavra de Deus*, costumam dizer que *viram em sonho* que alguém naquela localidade passava por alguma privação e que, por isso, mesmo sem nunca ter visitado a aldeia conseguem, guiados pelos *sonhos* e pelas *revelações de Deus*, chegar até lá.²⁶⁹

Ainda que meus interlocutores tupi guarani usem expressões como *eu estava lá*, *eu vi*, ao narrarem seus *sonhos*, ora ou outra esse *lá* se refere a lugares que no momento do *sonhos* ainda não existiam na vida desperta, pelo menos não com as mesmas configurações avistada durante o *sonho* e, por isso, costumam referir-se a locais como lugares que precisavam *ser feitos nesta Terra*, mesmo que no “mundo dos sonhos” eles, me parece, já existam. Como no caso das novas aldeias que vieram formar depois de um *sonho*, o que vai ao encontro de suas afirmativas a respeito da necessidade constante de fazer seus *tekoha* e seus deslocamentos em busca de lugares onde possam *viver bem*. Ou, então, nos casos de doenças e gravidez em curso, que apesar de perceptíveis *lá* nos *sonhos*, encontram-se imperceptíveis na vida desperta das pessoas.

A gente pisa nessa mesma Terra, mas de um jeito diferente, disse-me Célia; *os sonhos mostram as coisas do jeito que elas são! É o lugar igualzinho aqui!* Referindo-se aos lugares

²⁶⁹ Essas relações estabelecidas em sonhos, para além do contexto da aldeia, são opostas ao que apresenta Gonçalves (2001) para o Pirahã e Kracke (1999) para os Kagwahiva, ao afirmar que seus sonhos limitam-se ao que vivenciam no cotidiano das aldeias, como resquícios do dia anteriores. Discussões que divergem do que apresenta Kopenawa & Albert (2015: 390), os quais afirmam que os Yanomami são capazes de sonhar longe, ao contrário dos brancos, que possuem seu pensamento obstruído, sonhando apenas com eles mesmos. No entanto, faço aqui uma ressalva que advém de meus interlocutores, afirmo tal qual eles afirmam, que os brancos são muitos e assim, são múltiplas as relações estabelecidas com eles, e por isso, ainda que no geral os brancos não sejam capazes de sonhar como eles, é possível que haja algumas exceções, como entre os frequentadores da CCB, ou eu mesma depois de algum tempo já instalada na aldeia. Lembrando que *saber sonhar*, também passa por um *viver juntos*. E os *sonhos* também são um meio de relacionar a diferença, da mesma forma que apresenta Gonçalves (2001).

que as pessoas visitam primeiro, em *sonho*, e depois vão conhecer. Célia afirmou que *acontece assim, primeiro a gente passeia por lá no sonho, depois, pode ser até mais pra frente, vai lá acordada. Foi o que aconteceu aqui em Barão*. Suponho por isso, que com exceção daqueles lugares aonde as pessoas de *espíritual fortalecido* vão, e aqui me refiro a *Ywy Marãe'y*, *Ywy Magangatu* ou a *Terra dos mortos*, a *outra Terra*, as pessoas durante os *sonhos* caminham pelos mesmos locais onde, também, é possível caminhar quando despertos, porém, os experimentam de outra maneira, por se tratar de uma experiência vivida por uma parcela outra da pessoa, ainda que as afete na vida desperta. E dessa forma, presumo que quando dizem *eu sonhei* ou *xeke rupi*, não se referem apenas a temporalidades e espacialidades outras a serem habitadas e percorridas pela pessoa, *no caminho do sono*, mas também a um estado outro da pessoa, “meu caminho dormindo”, o que possibilita o deslocamento daquilo que denominam de *alma*, e permite que experienciem os múltiplos mundos tupi guarani de uma maneira distinta daquela que experimentam em sua vida desperta. E aqui, lembro-me do Caminho de Peaberu, que foi apresentado no primeiro capítulo e que, segundo D. Juraci, não existe apenas aqui *nesta Terra*, mas também na *outra Terra*, entretanto, *lá* só é possível de ser percorrido pelo *espírito* da pessoa. É o que faziam seus *parentes antigos* que, segundo D. Juraci, atravessavam constantemente por esses caminhos durante os *sonhos*, sendo essa uma forma, também, de aproximá-los das divindades.

A própria noção de *tempo dos sonhos*, me parece, não se refere somente a um espaço-tempo diferente daquele que é experienciado no cotidiano, mas a um determinado “estado da pessoa”. De maneira similar ao que vemos no trabalho de Gonçalves (2001) que afirma que o termo *abaisi* “[...] é usado não apenas para marcar um tempo distinto daquele do cotidiano, mas para indicar a mudança de estado que uma pessoa sofre quando sonha” (GONÇALVES 2001: 266). Segundo o autor, *abaisi* é um termo utilizado para assinalar um estado de transformação, experiências que não são possíveis de serem vivenciadas em estado *ibiisi*. É a transmutação de *ibiisi* ao estado de *abaisi*, que permite que experimente outros domínios sensíveis do Cosmos²⁷⁰. As narrativas de Kopenawa (2015) ao tratar do *tempo dos sonhos*, traz também algumas formulações semelhantes às de Gonçalves (2001), nos momentos em

²⁷⁰ De acordo com Gonçalves (2001), o “[...] sonho salienta três dimensões da percepção do mundo: estabelece o plano do *ibiisi*, do patamar dos Pirahã, das situações cotidianas; o plano dos *abaisi*, seres de outros patamares, e o plano do próprio sonho, no qual não é propriamente um *ibiisi*, nem tampouco um *abaisi*, que se apresenta, mas algo que é designado *abaisi* para explicar aquele novo plano, onde os seres e as coisas do mundo podem ser novamente recriadas e transformadas.” (GONÇALVES, 2001: 275). Importante ressaltar que não é possível discutir aqui em profundidade tais conceitos Pirahã. Por isso, para uma melhor compreensão desses termos consultar Gonçalves (2001), sobretudo seu capítulo V e suas discussões sobre , o que afirma ser os quatro conceitos mais importantes da cosmologia Pirahã, são eles: *abaisi*, *ibiisi*, *kaoaiboge* e *toiipe* . E que de acordo com o autor, são “ao mesmo tempo seres e ideias” (GONÇALVES, 2001, p. 177).

que afirma que só aprendeu a sonhar quando, através do aprendizado xamânico e do uso da *yākoana*, foi capaz de se transformar, também, em espírito, como os Xapiri. “Eu vi no tempo dos sonhos [...]. Vejo tudo isso em sonho porque, tornado fantasma com a *yākoana* durante o dia, o meu interior se transformou. Se não, eu não poderia falar assim” (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 86). Lima (2005) ao tratar dos sonhos entre os Yudjá, também discute algo parecido, quando afirma que esses, ao narrarem seus sonhos, costumam utilizar a expressão *‘i’any (ha) de*, com a finalidade de “[...] distinguir duas coisas: primeiro quanto ao mundo da existência humana, um domínio particular do qual se fala, dotado de um grau de realidade inferior, depois, quanto à pessoa, um ‘eu onírico’ e um ‘eu narrador’” (LIMA, 2005: 257 - 258). A autora afirma que o termo *‘i’any* é normalmente utilizado para se referir à coletividade de espírito dos mortos e quanto acrescido de “*de*”, poderia ser traduzido por “em estado de *‘i’any*”, “na condição de *‘i’any*”, afirmando também, que se morre um pouco ao dormir.²⁷¹

Ainda sobre o *tempo dos sonhos*²⁷², nesse caso, a noção de um tempo outro em que os sonhos ocorrem, Gonçalves (2001: 265) afirma que eles “são o passado o presente e o futuro”. Ou, como apontou Shiratori (2013: 125-126), pode-se compreender que o *sonho* não é pretérito, pois permanece em curso ao despertar, mas também não se impõe ao sonhador como destino, pois um *sonho*, como vimos, pode ser desfeito de modos variados. Tratando-se aqui, como propõe a autora, de “futuros possíveis”. Os sonhos de maneira similar aos encontros solitários na mata podem ser concebidos, segundo Shiratori (2013: 14), como “quase acontecimentos”, os quais são considerados importantes não pelo que efetivamente ocorre, mas em razão do que “quase-ocorre”. Essas virtualidades, geradas de maneira similar nos sonhos, de acordo com a autora, podem ser atualizadas ou rejeitas. E por isso, ao dissertar a respeito das experiências vivenciadas durante o sono, Shiratori (2013) afirma ser plausível

²⁷¹ Vale ressaltar que, conforme afirma Lima (2005, p.257), seus interlocutores não aceitam a tradução que lhes apresentou a esse termo, a saber: “como morto”. Não havendo assim, uma tradução que seja literal, sendo mais apropriado dizer “eu estava *‘i’any*” ou “minha alma tornou-se *‘i’any*”.

²⁷² Sobre o *tempo dos sonhos*, lembro ainda do caso exposto por Bartolomé & Barabas (2013), acerca do que denominam de “dreamtime”. Entre povo Aarautá da Austrália existe uma noção cultural denominada *Alchera*, que é um espaço que se vincula com o “tempo das origens”, no qual transcorria os mitos, e que também é qualificado como “dreamtime”. Nas palavras dos autores: “[...] o *dreamtime* [se constitui] como o âmbito no qual residem as entidades anímicas de ancestrais, animais totêmicos e plantas, mas também como o espaço-tempo do qual provêm seus desenhos e modelos para as criações artísticas. Trata-se, portanto, de uma das primeiras e mais claras definições de um mundo alternativo, um espaço-tempo derivado do tempo das origens e ao qual se ascende através da experiência onírica humana.” (BARTOLOMÉ & BARABAS, 2013, p.09). Ainda sobre as aproximações entre mitos e sonhos e suas narrativas, consultar também os trabalhos de Kracke (1992, 1991, 1999) que firma ter muito dos mitos nas narrativas de sonhos, inclusive muitos sonhos experienciados depois de ouvidas narrativas míticas, segundo o autor, costumam se desenrolar como elas, a partir dos elementos que dela incorporam.

falar em “futuros possíveis”, horizontes de possibilidades, que vão depender das ações do sonhador. Em suas explicações, a autora se vale da noção de “oníricrítica”, que possibilita a compreensão do tempo enquanto algo aberto e reversível, e se fundamenta como uma crítica aos estudos de oniromancia, que são centrados nas interpretações dos sonhos e nas relações previamente fixadas entre signos e seus significados.

Convém destacar, que os *sonhos*, para além de sua compreensão enquanto eventos passados e “futuros possíveis” podem, ainda, serem acionados a posteriori, enquanto uma instância explicativa ou, então, se configurarem enquanto eventos tão presentes que o sonhador não consegue identificar se estava desperto ou dormia durante a experiência vivenciada. Como ocorre entre as famílias tupi guarani, nos momentos em que sonham com *seres estranho*, afirmando não saber se sonhavam ou estavam despertos.

Quando se aborda os *sonhos* como experiências passíveis de serem manipuladas, tal qual propõe Shiratori (2013: 123), dado que, como vimos, não se concluem durante o sono, estando “seus efeitos reservados para a vigília”, é possível que a linha temporal, seja desfeita, e um “tempo múltiplo” seja estabelecido (SHIRATORI, 2013: 123 - 124). Nas palavras da autora:

A possibilidade de contrafactuar os acontecimentos oníricos e reduzi-los a ‘não-eventos’, revertendo o fluxo corriqueiro do tempo, mostra que os sonhos não são a manifestação de uma potência que fixa os eventos com antecipação independentemente do que possa acontecer, e do que o sonhador, dotado de inteligência e vontade, possa fazer para evitá-los. O futuro não é predito como um destino ao qual se está predestinado por uma necessidade absoluta. Ao contrário, o sonho se opõe à coerção: ao permitir entrever futuros possíveis, cai contra a fatalidade dos presságios. O presente dos acontecimentos em curso então, não é um parâmetro contundente para orientar a ordem dos acontecimentos, quer dizer, o movimento do anterior para o posterior, a flecha do tempo única e linear, já não tem prioridade diante dos desvios que podem ser feitos – entendidos como acontecimentos que podem ser desfeitos. O sonho relativiza a preponderância do presente, do atual. A dinâmica do tempo, vista através dos sonhos, não altera a direção da flecha do tempo, pois esse efeito seria irrisório; aqui o princípio de uma ‘mão única’ do tempo é que está abolido (SHIRATORI 2013: 123).

No lugar de uma linha do tempo teríamos, então, um emaranhado temporal, composto de “diversas escolhas possíveis” e, que entrelaçaria os sonhos e a vida desperta das pessoas. Conforme aponta Shiratori (2013), “[...] menos que prever um futuro, os sonhos trazem à luz eventos virtuais que não foram notados pela pessoa na vigília; é uma mirada mais profunda nas condições não atualizadas do presente” (SHIRATORI 2013:131). Trata-se aqui, de moldar, nos termos da autora, o próprio “real” que, dessa forma, se encontra em constante produção.

Essas disparidades segundo Shiratori (2013), entre a temporalidade dos sonhos e a da vida desperta, se dão pelo fato de serem experiências vivenciadas por componentes distintos da pessoa, havendo, aqui, uma discrepância temporal devido à existência de uma “reversibilidade não simétrica entre os pontos de vista do corpo e da alma”, que resulta, inclusive, em um atraso temporal, que faz com que alguns efeitos dos sonhos sejam sentidos apenas posteriormente. A “reversibilidade não simétrica” entre *corpo* e *alma* ocorre, de acordo com a autora, por haver uma “assimetria reflexiva” entre esses elementos que compõe a pessoa. Sobre isso, Lima (2005: 216) em sua etnografia a respeito dos Yudjá, afirma que é próprio da pessoa humana ser dotada de uma perspectiva que contém outras. Entretanto, não há identificação entre a pessoa e sua alma, a autora afirma, que “[...] nenhuma pessoa yudjá se sentiria coextensiva à sua alma [...], inclusive a própria alma da pessoa (*we’ãwi*), não tem, desde que ausente do seio da pessoa, capacidade de reciprocidades de perspectivas [...]” (LIMA, 2005: 236-237), o que a autora toma como evidencia de seu caráter assimétrico. Ou seja, a *alma* só se constitui enquanto algo dotado de perspectiva quando fora no *corpo*, pois quando compondo com ele, é no *corpo* que ela (a perspectiva) se manifesta. A alma, de acordo com Lima (2005: 337) é o outro pra si, dentro de si, nas palavras da autora: “[...] se viva (e sensata ou astuta, sábia), a pessoa contém outra similar dentro de si, a alma que é um outro, o outro que se tornará ao morrer” (LIMA, 2005: 337)²⁷³. Suponho assim, que é essa “assimetria reflexiva” entre *corpo* e *alma* que faz com que aquilo que a pessoa experiencia durante os sonhos, não seja imediatamente experienciado por ela em sua vida desperta. Exemplo disso são os *sonhos* com vestidos de noiva narrados por meus interlocutores. Enquanto em seus *sonhos* as mulheres já passam por um processo de adoecimento, demonstrado pelo comprimento dos vestidos, na vida desperta, muitas vezes, tais doenças ainda não estão perceptíveis. Ou então, como ocorre nos *sonhos revelação* que, segundo explicam meus interlocutores, são formas de *mostrar*, aquilo que as pessoas, quando acordadas, não foram capazes de ver.

Talvez seja por essa disparidade, que nem sempre é possível distinguir a que momento o *sonho* faz referências, vide os *sonhos* dessas famílias tupi guarani com lugares em que não conseguem determinar com muita clareza se visitavam *aldeias dos antigos* ou novas aldeias que seriam por eles constituídas. A temporalidade que envolve essas experiências, por vezes, só ganha sentido, quando da efetivação ou não de um *sonho* e que dependem, como vimos, das atitudes tomadas pelo sonhador ao acordar. Presumo, que a própria distribuição, realizada

²⁷³ A autora fala aqui a respeito da morte, pois ao falar da possibilidade de fracionamento da pessoa, compreende tais eventos como uma espécie de morte, nesses momentos sempre se morre um pouco.

por meus interlocutores, de seus *sonhos*, em uma linha temporal, pode se constituir enquanto uma maneira de “moldar o real”, de manipular seus *sonhos*. O que justificaria o fato de, apesar dos *sonhos* abolirem a flecha do tempo, conforme apresenta Shiratori (2013), meus interlocutores afirmarem sobre determinadas experiências que viram o futuro ou que visitaram o passado. Mesmo que, posteriormente, afirmem que estão a desfazer o que ocorrera enquanto dormiam, e que possam modificar o futuro, entendido aqui como possibilidades de algo que pode vir a acontecer, desfazendo a linha temporal que anteriormente haviam composto. É possível que a própria noção de que os *sonhos* se constituem enquanto caminhos percorridos pelas pessoas, que “[...] assim como outros caminhos, podem ser revisitados a procura de novas descobertas [...] conforme são repensados ao longo do tempo e compartilhados com diferentes pessoas” (TESTA 2012: 175), já traga em si, a impossibilidade de dispor essas experiências em um tempo único e linear.

O que era um problema para mim, *ver o futuro*, encontrar-se com *parentes do passado*, com intuito de *refazerem sua história e saber sobre seu futuro* ²⁷⁴, não me parece ser uma questão para meus interlocutores, que com frequência diziam dando de ombros: *é assim mesmo!* Até mesmo suas narrativas, em alguns momentos, me confundiam ao envolver em uma única frase, dois tempos verbais. Quando eu os questionava pedindo mais explicações me diziam: *as coisas aconteceram assim, meio embaralhadas mesmo!*

O que me remete às discussões de Rivelino Barreto (2012) a respeito do relato mítico de *Wami-dia*, o rio subterrâneo, e do homem que o visitará. Segundo a narrativa apresentada por Barreto, o referido homem permaneceu cerca de duas semanas em *Wami-dia*, entretanto, ao retornar para sua aldeia, dez anos haviam se passado, demonstrando uma disparidade espaço-temporal entre esses dois lugares. Nas palavras do autor:

De outra forma, percebe-se que, além do espaço, o tempo marca um diferencial em relação ao mundo dos humanos e não humanos. Em outras palavras, o tempo dos não humanos não coincide logicamente com o tempo dos humanos. Assim, um tempo marcado no contexto dos não humanos é extensivo para o contexto dos humanos, ou seja, o tal homem perdido da pequena narração passou, no máximo, duas semanas em *Wami-dia*, o que

²⁷⁴ De maneira similar ao que discuti Bilhaut (2003) em sua etnografia entre os Zápara, os quais, através dos sonhos, buscam reconstruir sua história, assegurando através deles a continuidade ritual e cultural do grupo. A autora afirma que os sonhos são um modo de produção da história, parte da produção social história e geográfica. As pessoas sonham e segundo Bilhaut (2003: 66) contam com detalhes o que viram e ao encontrar o passado podem escrever de novo, à sua maneira, o processo de “transculturação”. Diferente do caso Pumé estudado por Orobítz Carnal (2004), para os quais, ainda que as imagens dos sonhos se constituam enquanto memórias do passado, mais especificamente sua relação com os colonizadores não indígenas, o que eles recordam é o processo de mudanças e transformações através dos sonhos e não acontecimentos específicos. O sonho, segundo a autora, se constitui assim, enquanto um trabalho de memória coletiva, complementos das histórias míticas Pumé (OROBÍTZ CANAL 2004: 406).

aqui na terra já tinha alcançado ou passado dez anos. Isso mostra ainda que, enquanto a vida dos humanos é limitada, a vida dos não-humanos, *waí marsa* e *wami-dia marsa* é infinita, é o mesmo que sempre estivessem em renovação, enquanto que a vida dos humanos é passageira [...] (BARRETO 2012: 10-11).

Se nas discussões de Barreto (2012) ele diferencia “tempo dos não humanos” e dos “humanos”, no caso das famílias tupi guarani, suponho, que tal diferença se institui entre o tempo das pessoas em sua vida desperta e o tempo dos *espíritos* que caminham livres durante os *sonhos*. Como procurei demonstrar no início deste capítulo, é justamente por caminharem livres que são capazes de transitar por territórios outros e tecer relações com uma multiplicidade de gentes outras, outros corpos-espíritos. E o que experienciam *lá*, nem sempre ocorre da mesma maneira *aqui*, dada a “assimetria reflexiva” entre *corpos* e *espíritos* das pessoas nesses contextos em que se encontram fracionadas, e a “reversibilidade não simétrica” entre esses distintos pontos de vista (LIMA 2005, SHIRATORI 2013).

Por ora não possuo subsídios suficientes para discutir acerca de tal assunto, o espaço-tempo dos *sonhos*, bem como, a relação entre o que denominam de *corpos* e *espíritos* e a maneira como se relacionam nesses contextos. Tais assuntos merecem um investimento maior, através de uma sistematização e compreensão mais profunda desses temas, que talvez sejam possibilitados por trabalhos futuros. E assim, o que apresento são apenas suposições. Como afirmei ainda no início desta tese, trata-se de um longo caminho que ainda é preciso percorrer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Em nenhuma das ocasiões anteriores, porém, tinha experimentado a [...] efetiva impossibilidade de medir esse tempo a que poderíamos chamar da alma [...].”

José Saramago (Todos os nomes)

Era um sábado comum na aldeia Ywy Pyhaú e como todo sábado à noite, haveria culto na Congregação Cristã no Brasil, localizada na aldeia Karugwá. Antes disso, como também é de costume, seriam realizadas as aulas de música às crianças frequentadoras da CCB. Entretanto, apesar de ser um sábado como outro qualquer, alguma coisa estava diferente pela manhã. Enquanto se arrumava para a aula, Gabriel, filho de Maria, minha anfitriã, encontrava-se triste, algo atípico entre as crianças da aldeia. Estava com vergonha de frequentar as aulas usando calça jeans e camiseta; as outras crianças, principalmente, as que vêm da cidade costumam usar ternos e sapatos. Tinha vergonha, também, pois era o único a tomar emprestado o violino do professor, as outras crianças já tinham seus próprios violinos. Maria, vendo a tristeza do menino, pediu que não desanimasse, pois mais cedo ou mais tarde, ele também teria seu próprio violino e que, futuramente, ela lhe compraria um terno. Gabriel, mesmo sem ânimo, foi para a aula.

À noite fomos todos ao culto, a CCB estava muito cheia e, por isso, sentei com algumas mulheres que vinham da aldeia Tekoa Porã nos bancos do lado de fora. No meio do culto, momento em que realizam os *testemunhos*, um dos *irmãos de fé* levantou-se, ele vinha de outra cidade, que me explicaram ser próxima a Sorocaba, ninguém o conhecia. Aliás, muitos irmãos que vieram congregar naquela noite não eram conhecidos das famílias tupi guarani. Esse *irmão* dirigiu-se ao púlpito e contou que na noite anterior havia sonhado que um *irmãozinho* que vivia naquela aldeia tinha o desejo de apreender música, mas que lhe faltava condições para comprar seu instrumento. Por essa razão, ele lhe daria seu próprio violino, se dedicaria agora a tocar clarineta, a qual pretendia comprar no final do ano. Nesse momento, Gabriel foi convidado a ir até a frente da Igreja, onde recebeu das mãos do *irmão de fé* um violino e dois ternos de tamanhos exatos. Outro *irmão*, que se sentava ao fundo, levantou-se entregando uma nova clarineta ao homem que acabará de ceder seu violino. Também tinha sonhado que naquele dia deveria entregar a alguém, que ainda não conhecia, aquele instrumento. Além de Gabriel e Maria, todos se abraçavam aos prantos, eu mesma me dei conta, depois de um bom tempo, que chorava abraçada a uma mulher da aldeia Tekoa Porã.

Depois de ver Gabriel tão triste pela manhã tinha ficado comovida com a história. Ao que Célia, saindo de dentro da Igreja me disse: *Tá vindo, é Deus fazendo o movimento!*

Estar em movimento é estar vivo! Desde que conheci as famílias tupi guarani em Barão de Antonina, momento em que acompanhava o GT da FUNAI para a realização dos estudos de identificação e delimitação do território que ocupam, sempre as ouço dizer essa frase, ou alguma variação dela. Fazendo com que, em um primeiro momento, indagasse se com a demarcação de seu território e com uma possível fixação em um lugar determinado, essas famílias viriam a perecer, mas não é o que parece ocorrer. Ao contrário, os movimentos continuam constantes, a própria demarcação do território, segundo explicam, é o que permite que isso ocorra, assegurando a existência de seus *tekoha*, o que possibilita a circulação frequente de pessoas entre um e outro; razão suficiente para lutarem tanto para que seu território seja demarcado. As famílias tupi guarani afirmam, igualmente, que o fato de existirem algumas áreas demarcadas não faz com que cesse sua busca pela *terra boa*, onde viveram seus *parentes antigos*. Como dizem, *são muitos os lugares onde viveram nossos antigos* e, por isso, eles continuam a indicar, em *sonhos*, lugares onde é possível *viver bem*, e *nós vamos sempre caminhar!*

E é assim o dia-a-dia das famílias daquela região: circulam entre uma aldeia e outra; pelas cidades vizinhas; se visitam; se engajam em novos *projetos de cultura*; desistem; recomeçam. Como D. Juraci me disse, certa vez, *a gente tá aqui, mas não tá parado!* Existe sempre algo novo a ser visto na aldeia, uma história nova pra contar sobre alguém que se foi, mudou-se de lugar, voltou, mas que já se foi novamente. Há sempre conflitos, assim como, sempre há uma história de reconciliação. Os *parentes* se distanciam, para logo depois voltarem a se aproximar. Dizem que é *Nhanderu* ou Deus, *fazendo o movimento*. Aliás, sempre que rezam para *Nhanderu* ou Deus, seu *pensamento vai até ele*, e de lá, trazem sabedoria e *força* aos que vivem nesta Terra. *Força* essa, que como vimos ao longo desta tese, depende não só dos modos como se relacionam com os *parentes*, dado que é *vivendo junto aos parentes*, cuidando e sendo cuidados, que se tornam *mbaraeté* (*fortes*), mas também depende da manutenção das relações entre seus corpos-espíritos, o que está diretamente associado à alegria (*-v'a*). É preciso alegrar-se a fim de fazer com que *nhanderekuaá* (*nosso espírito*) deseje permanecer nesta Terra, para que não deixe seus *corpos vazios*. A alegria é responsável por aumentar a “potência de agir” das pessoas, conforme formulou Macedo

(2012, 2013), ela é resultado dos bons encontros que se têm e as afecções resultantes deles. Importante destacar, que quando as famílias tupi guarani dissertam a respeito desses bons encontros se referem, principalmente, as divindades, aos *parentes* e aos *irmãos* da Congregação (CCB).

Ainda que seja possível, como procurei demonstrar, que seus corpos-espíritos se dissociem, situações em que seus *espíritos* caminham livres de seus *corpos*, circulando de maneiras distintas por múltiplos territórios, como nos momentos em que rezam, adoecem, e *sonham*; é necessário mantê-los conectados, não deixá-los se perder. Devem também, tomar cuidado com os maus encontros, que podem ocorrer nos contextos mais variados, e que envolvem os mortos, *anhã*, *angue*, ou *guardiões do mato*. Pois se os bons encontros estão relacionados à alegria e faz com que a “potência de agir” das pessoas seja aumentada, um mau encontro é responsável por diminuí-la, fazendo com que adoçam, ou que não desejem mais permanecer nesta Terra. Conforme destacou Ramo Y Affonso (2014), quando *o nhe’e* das pessoas (em referências aos Guaraní com os quais trabalhou), se perdem ou desistem de retornar para esta Terra depois dos percursos que realiza, o que se tem é o fim do movimento que caracteriza a vida, o ir e vir dos *nhe’e* entre esse patamar terrestre e o patamar celeste, e os saberes que decorrem desses trajetos. E dessa forma, ainda que sejam constantes os movimentos realizados pelas pessoas e por seus corpos-espíritos, é preciso ter cuidados nos caminhos que percorrem, não só pelo perigo de se perderem, mas porque percorrer caminhos pressupõe encontros, e nem todos os encontros são bons. E é por isso, que venho afirmando que os *sonhos*, enquanto caminhos percorridos pelas pessoas, de maneira similar aos outros deslocamentos que as famílias tupi guarani realizam na vida desperta, não estão isentos de perigos. As experiências vivenciadas durante o sono podem ser boas ou ruins, a depender de seus interlocutores nesses contextos e da maneira como se relacionam com eles, e que variam de acordo com o *espiritual* das pessoas.

Em suma, como pretendi demonstrar, os *sonhos* são compreendidos por essas famílias tupi guarani enquanto *viagens da alma enquanto o corpo dorme* e, como vimos, *todo mundo sonha*, ou seja, é capaz de circular por diversos caminhos, se relacionando com outros tipos de gente, conhecendo locais onde futuramente poderão constituir novas aldeias e adquirindo saberes. O que variam nesses contextos são as formas como realizam esses trajetos, os modos de se relacionar nesses momentos e os efeitos desses encontros a depender do sonhador. Como já foi apresentado, as pessoas que possuem maior capacidade de agir, que têm o que denominam de *espírito forte*, são aquelas capazes de ouvir a *Nhanderu* com maior clareza, e receber seus *mborei* (cantos-reza). Nesses casos, ainda é possível que a pessoa, mesmo

sozinha, visite a *outra Terra* (*Ywy Marãe'y*, *Ywy Marangatu*, ou os lugares onde vivem os mortos) e traga de *lá* outros tantos saberes e poderes (*remédios do mato*, *benzimentos*, *aconselhamentos*, dentre outras coisas) com o intuito de *passar adiante*. Diferente dos *sonhos* denominados de *sonhos revelação*, nos quais mesmo que a *alma* da pessoa *veja longe* e seja capaz, como afirmam meus interlocutores, de se relacionar com aqueles que encontram, é apenas por intermédio de alguém com quem se relacionam durante o sono, que são capazes de receber uma mensagem, uma *revelação de Deus* ou *Nhanderu*, que irá lhes *mostrar* algo que está em curso em suas vidas e que não haviam percebido. Ou então, dos *sonhos* das crianças, que por não ter o *espírito forte* ainda não dominam os modos de relacionar nesses contextos, necessitando, ao acordar, de um adulto que as ajude a compreender o que foi vivenciado, possibilitando ou não, que seus *sonhos* tenham continuidade na vida desperta, e que os encontros da noite anterior afetem-nas de maneira negativa; lembrando que os *sonhos* não se concluem ao acordar. E assim, nota-se que nos momentos em que sonham são capazes de subverter a linha do tempo, ou mesmo aboli-la, transformando-a em um “emaranhado temporal”. Isso é o que permite que o passado seja desfeito e que o futuro, avistado em *sonhos*, não se configure como premonição, um evento fatalista, mas como aponta Shiratori (2013), componha-se enquanto “futuro de possibilidades”, que podem vir ou não a ocorrer, a depender das atitudes tomadas a esse respeito pelo sonhador e por aqueles com quem convivem.

Ressalto que ainda há muito a ser dito a respeito dessas experiências, e da maneira como as famílias tupi guarani as compreendem e dissertam sobre elas. Como expliquei na introdução, falar dos *sonhos* entre as famílias tupi guarani é falar de suas relações com o território e dos deslocamentos que realizam em busca de lugares para *viver bem*; das vivências entre *parentes* e das relações de proximidades e distanciamentos entre as pessoas; e também da composição da pessoa, dos movimentos constantes de seus corpos-espíritos na obtenção de saberes, dentro e fora de seus *corpos*; temas que, como vimos, não se esgotam. Mesmo que minha intenção fosse a de centrar esta tese nos *sonhos* entre essas famílias, isso não seria possível se não abordasse todos esses aspectos aos quais os *sonhos*, enquanto dimensão do movimento da pessoa, estão intimamente conectados, por meio da própria noção de movimento que os definem. Deslocamentos no espaço e no tempo que interligam diferentes esferas da vida tupi guarani. Se há algo que se pode dizer dos *sonhos*, pensando nas formas de vida tupi guarani, é que eles não se constituem apenas enquanto modos de saber, ou de se relacionar com os outros tipos de gente, mas também de se colocar em movimento, *sonho* é movimento, e movimento, como afirmei anteriormente, é vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Lígia. R. Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP): a busca pela “terra boa” e os processos de regularização fundiária. In: DANAGA, A.C.; PEGGION, E. A.(Org). **Povos Indígenas em São Paulo: novos olhares**. São Carlos: Edufscar, p. 155-171, 2016.

_____. **Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP): migração, território e identidade**. (Dissertação de Mestrado). PPGAS/UFSCar: São Carlos, 2011.

ALMEIDA, Lígia. R.; DANAGA, Amanda.C.; MAINARDI, Camila. Um nome que faz diferença: reflexões com famílias tupi guarani. In: GALLOIS, Dominique T.; MACEDO, Valéria, M. de (Org). **Nas redes Guarani: um encontro de saberes, traduções e transformações**. São Paulo, 2016 (No Prelo).

AMOROSO, Marta. Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. **Revista de Antropologia**; vol: 58; n. 01. São Paulo: USP, 2015.

_____. **Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)**. (Tese de doutorado). São Paulo: USP, 1998.

BARBOSA, Pablo. A. A “Terra sem Mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliott. Notas sobre as “migrações” guarani no século XIX. In: **Tellus**, ano 13, n. 24, p. 121-158. Campo Grande, 2013.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu**. São Paulo: Edusp, 2008.

BARROS, Valéria. O pentecostalismo entre os Guarani de Laranjinha: uma aproximação aos aspectos sociais e cosmológicos da religião tradicional. In: **Tellus**, ano 4, n. 7, p. 137-146. Campo Grande, 2004.

_____. **Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo Guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR**. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/UFSC: Florianópolis, 2003.

BARTOLOMÉ, Miguel; BARABAS, Alicia. Os sonhos e os dias. Xamanismo no México atual. In: **Mana** 19(1): 7-37. Rio de Janeiro, 2013.

BILHAUT, Anne-Gaël. **El sueño de los záparas Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía**. (Tese de Doutorado), FLACSO, Quito, Equador, 2011.

_____. “... Sonãr, recordar y vivir con eso”. **Estudios Atacamenõs**, n. 26, p.61-70. 2003.

BRIGHENTI, Clovis. A. A territorialidade guarani e a ação do Estado- estudo comparado entre Brasil e Argentina. Revista **Tellus**, ano 4, n. 6, p. 111-136. Campo Grande, 2004.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: FFLCH-SUP, **Boletim** n. 227, série Antropologia n. 5. 1959.

CANAL, Gemma Orobítg. Soñar para vivir. Memoria, Olvido y Experiencia entre los indígenas Pumé (Venezuela). In: PIQUÉ, R.; VENTURA, M. (Ed.) **América Latina Historia y Sociedad una visión interdisciplinaria** - Cinco años de *Aula Oberta* en la UAB. Institut Catalí. de Cooperació Iberoamericana, 2004.

CICCARONE, Celeste. Território, terra, território: reflexões sobre regularização fundiária e reconhecimento dos Guarani-Mbya. **Comunicação no congresso LASA**, Toronto, Canadá, 2010.

_____. Drama e sensibilidade: migração, xamanismos e mulheres Mbyá. **Revista de Índias**. Vol: LXIV; n. 230, p.81-96, 2004.

CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify. [1974] 2003.

_____. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papirus Editora, 1990.

DANAGA, Amanda. C. **”Os tupi, os mbya e os outros: um estudo etnográfico da aldeia renascer - Ywyty Guaçu”** (Dissertação de Mestrado). PPGAS/UFSCar: São Carlos, 2012.

DARELLA, Maria. D. P. Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina. **Tellus**, ano 4, n. 6, p. 79-110. Campo Grande, 2004.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

_____. “Head---Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis”, **Man**, 1989.

EVES, Richard. Pentecostal dreaming and technologies of governmentality in a Melanesian society. In: **American Ethnologist** _ Vol. 38 n. 4 November, 2011.

EWART, Elizabeth. “Seeing, Hearing and Speaking: Morality and sense among the Panará in Brazil central”, **Ethnos**, N. 73: 4, 2008.

FRAVRET-SAADA. Jeanne. “Ser afetado” (1990). In: **Cadernos de Campo**, n.13 p. 155-161. Tradução: Paula Siqueira. Revisão: Tânia Stolze Lima. São Paulo, 2005.

FAUSTO, Carlos. O caso dos ossos: a longa duração na prática. In: **Fórum Doc**. Belo Horizonte, 2008.

_____. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). In: **Mana**, 11(2):385-418. Rio de Janeiro, 2005.

_____. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

FIGUEIREDO, Marina, Vanzolini. **A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/ Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.); SZTUTMAN, Renato (Org.); BARBOSA, Gabriel (Org.); PATEO, Rogerio Duarte Do (Org.); GRUPIONI, D. F. (Org.). **Redes de relações nas Guianas**. 1. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. v. 1. 328 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras Indígenas? Territórios? Territorialidades? In: Ricardo, F. (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2004

_____. **O Movimento na cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) PPGAS/USP, São Paulo, 1996 [1988].

GARLET, Ivory. **Mobilidade Mbyá: história e significação**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/ PUCRS: Porto Alegre, 1997.

GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. In: **Etnográfica**. Vol X(1), p. 161-173. 2006.

GOW, Peter. Da etnografia à história: “Introdução” e “Conclusão” de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. In: **Revista Cadernos de Campo**. Tradução: Ana Maria de Castro Andrade; Jayne Hunger Collevatti e Ugo Maia Andrade. Revisão: Marta Amoroso e Jessie Sklair. São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

_____. “Ex-cocama”: identidades em transformação na amazônia peruana. In: **Mana**, 9(1):57-79. Rio de Janeiro, 2003.

_____. “O Parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. **Mana**, 3(2):39-65. Rio de Janeiro, 1997.

_____. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press. 1991.

_____. The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. In: **Man**, New Series, Vol. 24, No. 4, p. 567-582. Rio de Janeiro, 1989.

GOLÇALVES, Marco. A. **O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

GRAHAM, Laura, R. Dialogic dreams: creative selves coming into life in the flow of time. In: **American Ethnologist**, 21(4):723-745. 1994.

HEURICH, Guilherme O. **Outras Alegrias: parentesco e festas mbya**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) PPGAS/Museu Nacional: Rio de Janeiro, 2011.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. In: **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. Companhia das Letras, São Paulo, 2015.

KELLY, José, A. Notas para uma teoria do virar branco. In: **Mana** 11(1): 201-234. Rio de Janeiro, 2005.

KRACKE. Waud. A language of dreaming: dreams of an Amazonian insomniac. In: **J. Psychoanal.** London: Institute of Psycho- analysis; p. 257-271. 1999.

_____. Myths in dreams thought in images: an Amazonian contribution to the 'psychoanalytic theory of primary process. In: TEDLOCK, B. (ed.). **Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations**. Santa Fé, New Mexico: School of América Research Press; p. 31-54. [1987] – 1992.

_____. **Languages of dreaming: Anthropological approaches to the study of dreaming in other cultures**. New York, 1991.

KOHN, Eduardo, O. **Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador**. Tese (Doctor of Philosophy –Anthropology). University of Wisconsin-Madison, USA, 2002.

LADEIRA, Maria Inês, M. *Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital*. In: MONTEIRO, John Manuel et al (Orgs.). **Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração**. São Paulo: Yankatu; CPI, 1984.

_____. **“O caminhar sob a Luz”- O território Mbyá à beira do oceano**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

_____. Mbya Tekoa: o nosso lugar. In: **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 3, n. 4, p.57-61, 1989.

LAGROU, Elsje, M. **Caminhos, Duplos e Corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) PPGAS/ USP, São Paulo, 1998.

LANGDON, Jean, E. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. In: **Ilha**, p. 35- 56. Florianópolis, 1999.

LARAIA, Roque. de B.. **“Tupi: Índios do Brasil Atual”**. São Paulo: USP-FFLCH. 1986.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. Editora Unesp/ ISA/ NUTI. São Paulo/ Rio de Janeiro. 2005.

LIMA, Tânia. **Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. Que é um corpo? In: **Seminário “Sociedade Civil: O que há de novo?”** - ISER-30 anos. Rio de Janeiro, 27 de junho de 2000.

_____. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia Tupi. In: **Mana**, 2 (2), p. 21-47. Rio de Janeiro, 1996.

LITAIFF, Aldo. O 'Kesuita' guarani: mitologia e territorialidade. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 142-160, jul./dez. 2009.

LOLLI, Pedro. Cada um de nós é vários, é uma prolixidade de si mesmos. In: PERRONE-MOISÉS, B.; GALLOIS, D. (Coord.) **Projeto Temático - Redes Ameríndias** (Relatório Científico, n.05), p.228- 246. ano: 2012.

MACEDO, Valéria. M.. De encontro nos corpos Guarani. In: **Ilha Revista de Antropologia**. v. 15, n. 2, p. 181-210, jul./dez. 2013.

_____. Jepota entre os Guarani. Tramas de quereres e corpos. In: PERRONE-MOISÉS, B.; GALLOIS, D. (Coord.) **Projeto Temático - Redes Ameríndias** (Relatório Científico, n.05), p.186- 202. ano: 2012.

_____. **Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS - FFLCH/USP. São Paulo, 2009.

MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. A parte de que se é parte: notas sobre individuação e divinação (a partir dos Guarani). In: **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 23, p. 287-302, 2014.

MAINARDI, Camila. **Desfazer e refazer coletivos – o movimento tupi guarani –**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/ USP – São Paulo, 2015.

_____. **Construindo proximidades e distanciamentos. Etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçagüera/SP**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/ UFSCAR. São Carlos, 2010.

McCALLUM, Cecília. O corpo que sabe: Da epistemologia Kaxinauá para uma antropologia médica das Terras Baixas Sul-Americanas In: **Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras**. Rio de Janeiro: Fiocruz/Relume Dumará. p. 215-245 1998.

MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa Guarani. In: **O Rosto Índio de Deus**. São Paulo: Coleção Ideologia e Libertação, 1989.

MELLO, Flavia Cristina. **Aetchá Nhanderukuery Karai retará. Entre Deuses e Animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. (Tese Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2006.

MENDES, A. L. História indígena no alto Paranapanema (1802 -1912): a disputa pela terra e a exploração do trabalho indígena. In: **Revista de Estudos Universitários – UNISO**, vol.22 nº2, Dez 1996.

METRAUX, Alfred. Migrations historique des tupi-guarani. In **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, N.S. XIX 1-45, 1927.

MONTARDO, Deise L. O. **Através do mbaraka. Música, dança e xamanismo guarani.** São Paulo: Edusp. 2009.

MONTEIRO, John Manuel, **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** São Paulo. Companhia das Letras, 1994.

_____. Os Guarani e a história do Brasil Meridional – séculos XVI- XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, p.475-498. 1992.

MOTA, Lucio Tadeu. Relações interculturais na bacia dos rios Paranapanema/Tibagi no século XIX. In: **ANPUH 2005 – Simpósio Temático Guerras e Alianças na História dos Índios: Perspectivas Interdisciplinares.** 2005.

MURA, Fábio. **À procura do “bom viver”: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). UFRJ. Rio de Janeiro. 2006.

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

NUNES, Eduardo S. 2012. Lembrar dos vivos, esquecer do mortos: parentesco e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO). In: PIMENTA, J. & SMILJANIC, M. I. (Orgs.). **Etnologia indígena e indigenismo.** Brasília: Positiva. . p. 185-207. 2012.

_____. De corpos duplos: *mestiçagem, mistura* e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). In: **Cadernos de Campo**, n.19, p. 113-123. 2010a.

_____. “O pessoal da cidade”: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os Karajá de Buridina. In: COELHO DE SOUZA, M.; COFFACI DE LIMA, E. (Orgs.). **Conhecimento e Cultura: Práticas de transformação no mundo indígena.** Brasília: Athalaia. p. 205-228. 2010b.

NOELLI, Francisco. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. **Suplemento Antropológico.** V. 34, 2; p. 123-166. Assunção, 1999.

OAKDALE, Suzanne. **I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community.** Lincoln: The University of Nebraska Press. 206 pp. 2005.

OLIVEIRA, Vera, L. Aecha ra'u: vi em sonho. História e Memória Guarani Mbyá. In: **Tellus**, ano 4, n. 7, p. 59-72, Campo Grande (MS), 2004.

OVERING, Joana. Elogio do Cotidiano: confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, v. 5, n. 1, p. 81-108. Rio de Janeiro 1999.

PEREIRA, Levi. M. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. **Revista História em Reflexão.** Dourados (MS): UFGD, Vol. 1 n. 1 Jan/Jun, 2007.

_____. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu entorno.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) PPGAS/ USP: São Paulo. 2004.

_____. **Parentesco e Organização Social Kaiowá.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Campinas, 1999.

PIERRI, Daniel, O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 57 nº 1. 2014.

_____. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. In: **Tellus**, ano 13, n.24, p. 159-188, 2013b.

_____. **O percível e o imperecível lógica do sensível e corporalidade Guarani-Mbyá** (Dissertação de mestrado), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013a.

PIERRIN, Michel. (org). Antropología y experiencias Del sueno. Roma/Quito: Coedición MLAL/ Ediciones Abya-Yala. 1990.

PINHEIRO, Niminon, S. **Os nômades: Etno-historia Kaingang e seu Contexto: São Paulo, 1850 a 1912.** Dissertação (Mestrado em História) - FCL/UNESP: Assis, 1992.

PISSOLATO, Eizabeth. de P. Dimensões do bonito: cotidiano e arte vocal Mbya-Guarani. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 35-51, jul./dez. 2008.

_____. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani).** São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

_____. Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbya- Guarani no sudeste brasileiro. In: **Tellus**, ano 4, n. 6, p. 65-78. Campo Grande (MS). 2004.

POMPA, Cristina. O "profetismo tupi-guarani": a construção de um objeto antropológico. In: **Revista de Indias**, Madrid, v. LXIV, n. 230, p. 141-174, 2004.

RAMO Y AFFONSO Ana. **De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/UFF: Niterói, 2014.

REFATTI, Denise. **Os sonhos e os caminhos do nhe'e: uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os Ava-Guarani de Ocoy.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) PPGAS/UFSC: Florianópolis, 2015.

RODRIGUES, Robson. A. (Org) **Relatório de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Guarani de Itaporanga e Barão de Antonina.** (Fundação Nacional do Índio e Ministério da Justiça), 2010.

SANTOS, Júlia, O. dos – **“Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar”.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/UNB: Brasília. 2010.

SANTOS-GRANERO, Fernando. “Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena”, In: **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, 2006.

_____. The Sisyphus Syndrome, or the struggle for coviviality in Native Amazonia. In: OVERING, Joana; PASSES, Alan (Ed). **The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia**. London: Routledge, 2000.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. **Boletim 188** (Antropologia, n. 4), FFLCH, Universidade de São Paulo, 1954.

SEEGER Anthony. DAMATTA, Roberto. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". **Boletim do Museu Nacional**, 32:1-20. Rio de Janeiro, 1979.

SAHLINS, Marshal. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SHIRATORI, Karen, G. **O acontecimento Onírico Ameríndio. O tempo desarticulado e as veredas dos possíveis**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/Museu Nacional: Rio de Janeiro 2013.

SILVA, Algemiro da, [Karai Mirim]. Sonhos e conhecimentos na vida guarani: uma experiência de pesquisa na universidade. In: GALLOIS, Dominique T.; MACEDO, Valéria, M. de (Org). **Nas redes Guarani: um encontro de saberes, traduções e transformações**. São Paulo, 2016 (No Prelo).

SOARES, André. Luís. R. **Guarani. Organização Social e Arqueologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

TEDLOCK, Bárbara. Sharing and Interpreting Dreams in Amerindian Nation. In: SHULMAN, David; STROUMSA, Guy, G. (Ed). **Dreams Cultures Exploration in the Comparative History of Dreaming**. P. 87-103, New York - Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. Dreaming and Dream research. In: TEDLOCK, B. (ed.). **Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations**. School of América Research Press. Santa Fé, New Mexico. p.01-30. [1987] – 1992.

TESTA, Adriana de Q.. **Caminhos de saberes Guarani-Mbya: modos de criar, crescer e comunicar**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) PPGAS/USP, São Paulo, 2014.

_____. Caminhos de Criação e Circulação de Saberes. In: PERRONE-MOISÉS, B.; GALLOIS, D. (Coord.) **Projeto Temático - Redes Ameríndias** (Relatório Científico, n.05), p. 167-185. ano: 2012.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira; MURA, Fabio. Verbetes: "Guarani-Kaiowá" "GuaraniÑandeva" .In: Carlos Alberto Ricardo. (Org.). **Enciclopédia dos Povos Indígenas**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003. Disponível em: http://www.socioambiental.org/pib/epi/guarani_kaiowa/guaranikaiowa.shtm - Acesso em junho, 2014.

TOBÓN, Marco. Los sueños como instrumentos etnográficos. In: **Revista de Antropología Iberoamericana**. Vol. 10; n. 3, p. 331 – 353 - Septiembre - Diciembre , 2015.

VARGAS, Juan, C. N. Sueño, realidad y conocimiento: noción del sueño y fenomenología del soñar entre los Ette del norte de Colombia. In: **Antípoda**, nº 5; p 293-315, 2007.

VEIGA, Juracilda. Migrações históricas e cosmologia Guarani. In: **Revista de Antropologia da Ufscar (R@U)**, n. volume 5, número 1 | São Carlos, janeiro - junho de 2013.

VELTEN, Lucia Hussak van. Trançados indígenas norte amazônicos: fazer, adornar, usar. In: **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI**, v.4, n.2, p.117-146. Brasília, dez. 2007.

VILAÇA. Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. In: **Mana** 14(1): 173-204. Rio de Janeiro, 2008.

_____. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - Vol. 15 No 44, p. 56-72. 2000.

_____. **Comendo como gente**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

VILAÇA, Aparecida; WRIGHT, Robin, M. **Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous People of the Americas**. USA: Ashgate Publishing, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O medo dos outros”. **Revista de Antropologia**, v. 54 nº 2. São Paulo: USP, 2011.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: **Cadernos de Campo**, n. 14/15, p. 1-382. São Paulo, 2006.

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

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: **Mana**; 2(2):115-144. Rio de Janeiro, 1996.

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