

Jepota e aguyje entre os Guarani. O desejo da carne e da palavra

Valéria Macedo

*Professora na Unifesp e pesquisadora associada
ao NHII-USP/PT Fapesp Redes Ameríndias*

As histórias sobre *jepota* são geralmente histórias de namoros, ou desejos envolvendo sujeitos de diferentes sexos e espécies. Os Guarani traduzem *jepota* por “se encantar em”, vinculado a um “se encantar por”, ou desejar (*pota*). O sujeito passa a ver o dono animal que o “encantou” como afim (ou parente) e os parentes como presa. No extremo oposto, *aguyje* diz respeito ao despojamento de toda porção carnal/animal e perecível do corpo sem passar pela morte, por meio de danças, cantos, jejuns e consumo de tabaco à exaustão. A condição humana faz convergir carne e palavra (*nhe'e*), de modo que *jepota* e *aguyje* implicam sua disjunção, num devir animal ou divino (imortal). A intenção neste texto é dar relevo a alteridades e alterações na construção da pessoa entre os Guarani de modo a ensejar comparações com outros coletivos ameríndios, afro-brasileiros ou afro-indígenas.

“Tudo não é normal” (prólogo)

Uma grande inundação pôs fim à primeira terra, e os imortais que nela habitavam partiram para outras moradas em patamares superiores do cosmos, acompanhando Nhanderu² Papa Tenonde³. Os que não foram autorizados a partir pelo demiurgo, se transformaram animais como pássaros, rãs e escaravelhos. Essa narrativa Guarani Mbya registrada por Cadogan (1959: 57ss) remete ao período inaugural de diferenciação dos seres, e nas aldeias se ouve esta e outras histórias de quando os bichos eram gente e todos se comunicavam na mesma língua. Quando os Guarani foram gerados, passaram a compartilhar a terra com os animais, assim como um corpo perecível, mas a língua, *nhe'e* ou *ayvu*, compartilham com os imortais. Além de

¹ Coordenadores: Marcio Goldman (UFRJ) e Beatriz Perrone-Moisés (USP)

² A maioria das palavras na língua guarani é oxítone e com pronúncia aberta das vogais “e” e “o”, de modo que só acentuarei as paroxítonas.

³ “Nosso Pai Último-Último Primeiro”, na tradução de Cadogan (1959).

língua ou linguagem, *nhe'e* constitui o princípio agentivo que confere a cada pessoa capacidades de expressão e compreensão, razão pela qual foi traduzido por Cadogan (1959) como “alma-palavra”. Todos os sujeitos que vivem no mundo têm sua linguagem, seu *nhe'e*, mas apenas o *nhe'e* dos Guarani provém das moradas celestes e imperecíveis de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* (“Nosso pai” e “Nossa Mãe”, acrescido do coletivizador *kuéry*)⁴, também chamados *Nhandeja* (“Nosso Dono”)⁵.

Entre os Guarani com quem convivi, na Terra Indígena Ribeirão Silveira, no litoral paulista⁶, uma das histórias que mais gostam de contar é a de Kuaray e Jaxy, os irmãos Sol e Lua. Kuaray é também chamado de Nhamandu ou Nhanderu Papa Mirĩ, sendo o filho do demiurgo que, ainda dentro da barriga da mãe, foi parar na casa das onças. Estas devoraram sua mãe, mas ele sobreviveu e foi criado pela avó onça, para quem caçava borboletas e pássaros. Kuaray resolveu fazer um irmão para si, Jaxy, que era bem menos esperto que ele e bastante atrapalhado. Em uma caçada, ambos ouviram de um papagaio que estavam prestes a flechar o que as onças tinham feito

⁴ Em minha etnografia, não obtive dados precisos sobre a configuração do cosmos. Meus interlocutores identificam os domínios de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* num eixo vertical, dispostos em regiões indicadas como mais próximas ou distantes da superfície da terra, assim como no nascente, poente, norte, sul e centro do céu. Mas para chegar a esses domínios é preciso atravessar o mar, que se estabelece como uma dobra entre mundos, convergindo os eixos vertical e horizontal (Macedo, 2010). Uma cosmografia mais detalhada foi apresentada por Mello (2006: 256-7), segundo a qual o primeiro plano seria *yvy vai*, a “terra ruim”, “onde se realiza a existência humana e animal em seu aspecto perecível”. *Anhã yvy*, a terra de *Anhã*, seria o segundo patamar, imediatamente superior a *yvy vai*, sendo ambas as terras semelhantes em formas e seres. *Anhã yvy* concentra as energias destrutivas do universo, “contaminando outros planos com o germe do perecimento. Eles contudo são imperecíveis. Os karai e pessoas normais podem caminhar por *Anhã yvy* em sonhos”. O terceiro plano é *yvyju*, “Terra Dourada”, também chamada *yvy marã e'y*, “terra que não perece ou acaba”, habitado pelas famílias dos imortais Karai e Tupã e pelos *Nhanderu* Mirĩ, que foram mortais e adquiriram em vida imortalidade. Segundo dados da autora, são os que mais enviam *nhe'e* a *yvy vai*. Seguindo com Mello, “ali moram as formas imortais dos seres que existem nesta terra”. Acima deste plano fica *yvy porã*, “terra boa/bonita”, onde moram Kuaray, Jaxy e Jakaira, os quais também enviam *nhe'e* aos Guarani. Por fim, o último plano é *pytun reta*, que é infinito e inatingível mesmo pelos xamãs mais poderosos. Ali habita Nhanderu Papa Tenonde, responsável pela criação do universo. Entre meus interlocutores em campo, não ouvi menções a *yvy porã* como um patamar distinto de *yvyju mirĩ* ou *yvy marã e'y*, plano em que os *Nhanderu* e *Nhandexy* se distribuem em seus *tekoa*, suas aldeias/moradas.

⁵ *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* criaram outros seres além dos Guarani, que são de matéria perecível em *yvy vai*, mas existem em suas formas “perfeitas” nos patamares celestes do cosmos (Mello, 2006). Como destacou Flávia Mello, quando viajam pelos mundos, *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* adquirem outras formas, sendo as mais comuns de aves e humanos.

⁶ O campo etnográfico que subsidia este texto corresponde à minha pesquisa de doutorado, realizada entre 2005 e 2009, cujo trabalho de campo foi centrado na TI do Ribeirão Silveira, nos municípios paulistas de Bertioga e São Sebastião, mas incluiu visitas a aldeias na capital e contato com moradores de outras aldeias no Sul e Sudeste do país, em razão do intenso fluxo de pessoas entre elas – que também incluí partes do Paraguai, Argentina e Uruguai. Portanto, expressões, narrativas e reflexões dos Guarani aqui apresentadas dizem respeito às pessoas que circulam nesse complexo de aldeias de maioria Mbya, mas que inclui Nhandéva. Não diz respeito aos Kaiowa e Nhandéva habitantes do Mato Grosso do Sul, que compartilham muitos aspectos cosmológicos com os Guarani no Sul e Sudeste, mas não fazem parte da rede de trocas, visitas e casamentos na região em foco na minha pesquisa.

com sua mãe e resolveram se vingar. Conseguiram matar algumas em uma armadilha de caça. Mas então armaram um plano para acabar com todas. Fizeram uma ponte sobre um rio com um tronco de madeira e convidaram as onças para um passeio. O combinado era que quando todas estivessem atravessando a ponte, Kuaray faria um sinal e Jaxy derrubaria o tronco para que todas se afogassem no rio. Porém, Jaxy interpretou erradamente um gesto de Kuaray como o sinal combinado e virou a ponte antes que a última onça subisse, de modo que ela sobreviveu e estava prenha. Assim, como me disse um amigo, Kelvein Karai Tupã, “o mundo voltou a ter bando de onça”.

Essa é uma das versões guarani do mito dos gêmeos dessemelhantes, mote do dualismo ameríndio abordado por Lévi-Strauss (1993)⁷. Kuaray encerra sua saga indo para a morada celeste do pai com o irmão e faz os homens para viverem na terra. Em contraste com a Terra sem Mal, onde moram os imortais *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, a terra dos humanos é também habitada pelas onças, associadas à predação e à mortalidade. O nome guarani para o que na literatura se convencionou chamar de Terra sem Mal é *yvy marã e’y*, “terra que não estraga”, não perece, não acaba. Já as onças remetem justamente à condição daquilo que é perecível, *marã*, como a carne dos homens e de todos que habitam *yvy vai*, a “terra ruim” em que vivemos.

A carne e o sangue no corpo humano são associados a um princípio agentivo que pode ser chamado *nhe’e vai* (“alma-palavra ruim/imperfeita”) ou *aã* ligado ao destempero ou raiva (*poxy*) e à dor (*axy*), assim como à capacidade de desfrutar prazeres terrenos (fazer sexo, comer guloseimas dos brancos, dançar forró e ouvir músicas dos brancos estão entre os exemplos que me foram mencionados). Quando o sujeito morre, esse princípio passa a ser chamado *ãgue* (“aquilo que teve sombra”, teve corpo) e tem potencial patogênico em relação aos vivos⁸. Mas o que confere a cada Guarani capacidade de entendimento e ação, como dito, é o *nhe’e porã*⁹, o

⁷ De acordo com Lévi-Strauss, a assimetria entre os gêmeos que protagonizam esse complexo mítico ameríndio põe o universo em movimento por meio da engrenagem pendular que caracteriza o dualismo ameríndio em perpétuo desequilíbrio, cuja lógica transformacional é sempre atualizada, impedindo que a produção simbólica entre em inércia (1993: 66).

⁸ No Silveira não ouvi menção à expressão *aã*, que está presente na etnografia de Mello (2006). Mas *ã* diz respeito à sombra, assim como *ãgue*, de modo que parecem ser variações de uma mesma expressão. Em minha experiência de campo, contudo, *ãgue* só é reconhecido nos mortos, sendo *nhe’e vai* ou *nhe’e guaxu* como chamam o princípio agentivo da carne no corpo humano vivo. Por essa razão, o *aã* registrado por Mello abarca também a dimensão dessas últimas expressões.

princípio agentivo enviado pelos *nhe'e ru ete* e *nhe'e xy ete* (“pais” e “mães” verdadeiros/sublimes do *nhe'e*¹⁰), os também chamados *Nhanderu* e *Nhandexy*.

Quando Kuaray ainda estava na barriga, seu pai se indispôs com sua mãe e partiu sozinho, abandonando a esposa e a terra. Tal movimento está sempre presente no horizonte de possibilidades dos Guarani, cuja mobilidade é um dos aspectos centrais da socialidade, tanto por meio de deslocamentos físicos como relacionais, sendo comum haver muitas separações e novas de uniões ao longo da vida de cada um (Pissolato 2007). Para além do plano sociológico, o *nhe'e* compartilha tal disposição de partir diante de algum desconforto (*ndovyai*), de modo que os Guarani associam as doenças (*mba'eaxy*, “o que é dor”) ao enfraquecimento ou afastamento do *nhe'e* do corpo. Sua partida definitiva implica a morte ou metamorfose do sujeito, cujo corpo fica suscetível a outros agenciamentos.

Como disse um amigo mbya, no corpo dos Guarani “tudo não é normal”, isto é, tudo é sujeito a agenciamentos xamânicos. Mas, se a captura por outro ou o abandono do *nhe'e* do corpo é motivo de infortúnio (doença, morte ou *jepota*), *aguyje* constitui o êxito xamânico por excelência. Aqueles que se conseguem desfazer-se da porção carnal sem passar pela morte e a putrefação do corpo – por meio de jejuns, danças, cantos e tabaco – refazem o percurso de Kuaray, que rompeu com as onças e foi viver junto a seu pai na terra dos imortais. O mesmo movimento fizeram os outros *Nhanderu* e *Nhandexy*, que deixaram na primeira terra aqueles convertidos em animais e foram para novas moradas celestes.

Este texto se volta para ambos devires. A primeira seção centra foco no *jepota*, a captura do *nhe'e* ou seu abandono do corpo, que é possuído por um dono¹¹ animal. Já

¹⁰ O envio de *nhe'e* é genderizado, de modo que os homens o recebem de um *Nhanderu* e as mulheres de uma *Nhandexy*

¹¹ Os Guarani reconhecem a existência de extra-humanos responsáveis – ou donos, *-ja* – por diferentes domínios desta terra. Entre donos animais, figuram *koxija* (dono dos porcos-domato), *tapi'ija* (dono das antas), *guyraja* (dono das aves), havendo ainda donos de domínios ampliados, como *ka'aguyja* (dono da mata), *yvyraja* (dono das árvores), *yakãja* (dono dos rios e cachoeiras), *itaja* (dono das pedras), entre muitos outros. Segundo Sztutman (2005), os donos entre os ameríndios podem ser pensados como sujeitos magnificados, na medida em que se configura uma relação fractal entre indivíduo e coletivo, havendo a um só tempo assimetria (individação) e continuidade (desindividação) entre o dono e suas criaturas. Na mesma direção, Viveiros de Castro atentara para o caráter múltiplo e fractal das relações de domínio, produzindo pessoas internamente compósitas, “diferentes de si mesmas” (2002a: 377). A seu turno, de acordo com Tânia Lima, o conceito de “dono” entre os Yudja reveste a ação coletiva em ação pessoal, equivalendo ambas. Diz a autora que *iwa* define a relação com aquilo que se possui, que se cuida, que se criou, ou que se afetou (tanto no plano sociológico como cosmológico). Existe *iwa* de pessoas e de coisas, de ambientes e de seres, de humanos e de animais. “É-se *iwa* do que se faz existir: seja um outro ser humano, seja um artefato. Assim como aquilo do que se protege ou garante a existência. Mas não menos do ser de que se tira a vida” (Lima 2005: 95). Já Carlos Fausto identifica na relação de maestria ou domínio uma

a última seção aborda o universo da *opy*, chamada em português de “casa de rezas”, onde ocorrem os rituais coletivos de interlocução com *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, tendo no horizonte *aguyje*, o estado de plenitude em que o sujeito se desfaz de toda porção perecível de seu corpo. Como apontado por Flávia Mello, *aguyje* pode ser visto como antônimo simétrico de *jepota* (2006: 165), de modo que ao final busco extrair algumas conseqüências de *jepota* e *aguyje* na construção da pessoa guarani, particularmente no desejo pelo outro como alteração de si, para além ou aquém da humanidade.

Jepota. O desejo da carne

Donos de diferentes domínios desta terra podem atingir os corpos das pessoas e causar doenças, que são extraídas pelo sopro com fumaça de tabaco (*pety tataxi*) do *petyngua* (cachimbo) de um *opita’iva’e* (“aquele que fuma”, um dos nomes para xamã) na forma de pedrinhas, torrões de terra, insetos ou objetos apenas visíveis pelos xamãs (caracterizados por *jaexa marã e’y*, “visão sem fim”, ilimitada). Alguns donos, como *ka’aguyja* (dono da mata) ou *yakãja* (dono do rio)¹², podem atacar humanos com suas criações (seus filhos/extensões, animados pelo mesmo *nhe’e*), como onças ou peixes. Se não houver intervenção xamânica, a pessoa pode *ojepota*¹³, sofrer uma metamorfose, tendo seu *nhe’e* expulso ou capturado pelo dono¹⁴, de modo que o sujeito passa a ver o animal como afim (ou parente) e os parentes como presa.

centralidade equivalente à afinidade na compreensão das sociocosmologias indígenas (2008: 330). O universo ameríndio é definido pelo autor como um “mundo de donos”, e o dono como o modelo da pessoa magnificada, capaz de ação eficaz sobre esse mundo. Assim, numa análise próxima à da chefia ameríndia proposta por Sztutman, o dono é definido como singularidade plural, contendo em si outras singularidades, isto é, corresponde a uma forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. Ainda segundo Fausto, a relação de maestria é concebida como filiação adotiva, operando desde a microconstituição da pessoa até a macroconstituição do cosmos (: 348). O dono, aos olhos de seus filhos-xerimbabos, é um pai protetor, mas aos olhos de outras espécies é um afim predador. Assim, na medida em que todo mestre é um jaguar, o dispositivo principal de produção de englobamento, ou magnificação da pessoa, é a incorporação canibal.

¹² Dentre os donos mais agressivos aos humanos, Mello destaca *Yvyja*, “donos da terra”, que enxergam *nhe’e* humanos como quatis, um de seus alimentos prediletos. Também *Itaja*, “donos das pedras”, que moram em cavernas de pedra invisíveis a nossos olhos, a não ser em sonho ou em condições excepcionais. Ainda segundo dados da autora, os *Ka’aguyja*, “donos da mata”, não moram em plantas específicas, mas ficam pairando sobre a mata, alimentando-se de *nhe’e* de plantas, animais e humanos (2006: 229).

¹³ *Jepota* flexionado na terceira pessoa do singular.

¹⁴ Como descreve Kelvein Karai Tupã: “Por causa dos espíritos da mata, atraídos pelo cheiro da carne, espíritos animais penetram no corpo de um jovem e ele começa a se alimentar de outro jeito. Não come carne bem frita, bem assada, ele se alimenta do jeito do animal, come carne crua, não quer mais arroz e feijão. O anjo [*nhe’e*] dos Guarani não vai para o céu se

Uma das histórias de *jepota* que ouvi teria se passado na aldeia da Barragem (hoje oficialmente chamada Tenonde Porã, na capital paulista) na década de 1970. Naquela época, a cidade ainda ficava longe da aldeia e os Guarani extraíam palmito na mata, seguindo na direção da aldeia Rio Branco (no litoral sul de São Paulo). Por vezes acampavam na mata e voltavam pegando o trem que vinha de Santos até a estação Barragem. Numa dessas vezes, um rapaz deixou de voltar. Sua mãe mandou quatro *xondáro*¹⁵ atrás dele e não o encontraram. Depois mandou seu sobrinho e ele o viu, mas o rapaz não queria ir embora, dizendo estar à espera de uma moça que vira na margem do rio Cubatão, acenando pra ele. Passou cerca de um ano vivendo na mata, até que uma noite sua mãe ouviu alguém bater na porta levemente. Era ele, com o cabelo bastante crescido. Os *xondáro* amarraram o rapaz e o levaram para a *opy*. Dizem que ele urrava como um lobo e arranhava as paredes com uma força sobre-humana. Um *opita'iva'e* conseguiu curá-lo, extraíndo de seu corpo aquilo que estava o transformando e trazendo de volta seu *nhe'e*.

Ele era *kunun*, jovem recém saído da infância, e segundo os Guarani a puberdade é um período de maior suscetibilidade a *jepota*, já que a voz se transforma (*nhe'eguxu*, engrossar a voz) na garganta, segundo alguns o lugar onde se aloja o *nhe'e* (Mello, 2006), bem como o corpo ganha apetite sexual. Nesse período, as transformações no corpo (na condição humana) podem incorrer em transformações do corpo (para uma condição outra). Seu encantamento por aquela moça, que os que me contaram a história desconfiam não ser humana, fez com que ele preferisse viver na mata como os animais, deixando o cabelo crescer, urrando como um lobo e com a força de uma fera. A pessoa “encantada”, como os Guarani chamam aquele que *ojepota*, vê as coisas como seu novo dono, mas tal transformação não implica necessariamente uma completa manifestação fenotípica. Ou seja, o cabelo cresceu, a força aumentou e o comportamento mudou. Seu corpo-afeto é de um animal, mesmo que ainda guarde formas humanas.

Cadogan também registra uma narrativa mbya de *jepota*, em que um *kunun* é possuído pela “alma” de um felino predador. O pai estava disposto a matar o filho, mas *Nhanderu* Tupã envia um granizo com o qual a mãe afugenta a “alma” do animal, de modo que o *nhe'e* do menino pôde voltar (1959: 143ss). Kelvein Karai Tupã me contou sobre o perigo do *jepota* entre os rapazes na puberdade e adolescência, se valendo,

morre com espírito da mata. Ele amarra o anjo”. O *nhe'e* pode ser assim capturado, mas também pode abandonar o corpo enquanto este estiver subjugado por um dono *outro*.

¹⁵ Expressão polissêmica derivada de “soldado” (ver Macedo 2010a), que nesse contexto diz respeito a auxiliares do *tamõi* (“avô”, que costuma convergir liderança política e xamânica), voltados para atividades que implicam incursões na mata, caça e enfrentamentos.

como recurso didático a uma branca que não fala a língua (provida de outra “alma-palavra”), de expressões como “anjo” para *nhe'e*, e “deus mau” para *ka'aguyja*, conforme me explicou depois:

Tem um deus mau querendo pegar os jovens de 13, 14, 11, 12 anos pra poder trocar o corpo deles. É um modo de tirar um anjo da gente, e colocar outro anjo diferente. Então aquele anjo vai fazendo o corpo da pessoa mudar. Ele fica uma coisa muito mais perigosa. Não teria mais corpo de gente. Tem várias coisas que ele poderia ficar, por exemplo uma onça muito mais perigosa, uma coisa muito maior, para poder se alimentar somente de sangue, seria um morcego muito grande, não teria como combater. (...) É um anjo de um animal. Vários parentes que já tiveram isso não viveram porque já tiveram vários pajés, mas agora é pouco pajé que a gente encontra. Teve aqueles que conseguiram salvar, fazer eles voltarem, outros não tiveram jeito de fazer eles voltarem, então eles matavam com arco e flecha, que é o único jeito de acabar com isso. Eles faziam [arco e flecha] e colocavam na *opy*, aí todos que entravam ali e iam rezar, colocavam fumaça.

Kelvein destaca aqui o perigo iminente nessa fase da vida, em que o corpo está se transformando e o processo pode fugir ao controle do sujeito, levando-o para fora dos limites da humanidade. Para reverter esse processo ele menciona a atuação do pajé e, no caso de insucesso, a necessária morte do rapaz com um arco e flecha que tenha sido embebido pela fumaça do *petyngua*, um dos canais de transmissão de capacidades entre os homens e *Nhanderu kuéry*.

Outra história de *kunun* que *ojepota* que me foi contada é sobre um homem que sempre fazia armadilhas para caçar tatu e outros bichos. O filho dele estava crescendo e passou a caçar junto com o pai. Quando ele começou a mudar a voz, sinal de sua puberdade, a mãe disse para o esposo não levar mais o filho. Mas um dia o pai ficou doente e pediu para o filho ir visitar os laços. Ele foi longe, quase duas horas andando no mato. Numa armadilha tinha pegado um tatu e em outra um quati. O rapaz pegou as caças, amarrou-as e trouxe. Em uma encruzilhada ele viu uma moça bem bonita, com longos cabelos. Mas não havia aldeia por perto. Conversou com ela e voltou pra casa, sem contar nada ao pai. Quando este ficou bom de saúde, disse que ia ele mesmo visitar o laço, mas o filho fez questão de ir. Toda vez ele via a moça, que era muito bonita e cheia de colares. Passaram a se abraçar e namorar. A moça falou que estava gostando dele e pediu que se casassem, mas que ele não deveria contar ao pai. O rapaz, que antes era forte e alegre, começou ficar triste, sem vontade de fazer nada, só querendo deitar na cama e dormir. Ele só pensava na hora de visitar o laço. Quando chegava em casa vindo da mata, estava diferente. Um dia ele assim falou sobre sua irmã menor: “a criancinha já está gordinha, já dá pra comer”. O pai quis saber o que estava acontecendo, já que o filho voltava do laço sem caça, dizendo

sempre que a onça tinha comido tudo na armadilha. Resolveu ir atrás do filho, que retirou um tatu do primeiro laço. Quando chegou à encruzilhada o pai viu uma onça bem grande. Ela ficou em pé e começou a abraçar o filho, então os dois começaram a rolar e namorar. Comeram o tatu ali mesmo, sem fogo. O pai viu que o filho *ojepota*, mas não foi capaz de matá-lo. No outro dia, o pai e outros foram novamente atrás do rapaz na mata. Ele vinha trazendo o tatu e a onça correu para abraçá-lo, quando jogaram uma flecha e a mataram. O rapaz ficou louco, chorando com a morte da namorada. Mas um xamã ficou três dias tentando recuperá-lo e conseguiu.

Tanto neste caso como no que teria se passado na Barragem, um rapaz na puberdade, embrenhado na mata, é sujeito ao encantamento de um extra-humano¹⁶ do sexo oposto. Convergindo caça e sexo, justapondo animal e afim, nesta última história o rapaz enlaça o tatu e é enlaçado pela onça. Come o tatu e faz sexo com a onça. Ele a encontra em uma encruzilhada, como a mãe grávida de Kuaray quando ia à busca do marido e foi parar na casa das onças, ao escolher o caminho errado numa bifurcação. Kuaray foi domesticado e caçava para a avó onça, assim como esse rapaz alimentava a noiva onça e passou a ver a irmã como caça.

Além de ser um indicador de *jepota*, comer carne crua também pode ser um causador de *jepota*, atraindo donos extra-humanos. Os informantes de Cadogan chamavam *ãgue* – como dito, a porção agentiva dos mortos que fica na terra, enquanto o *nhe'e porã* volta para o domínio celeste – de *tupichua*, que o autor define como o “princípio vital da carne crua” e do sangue em geral, que pode acarretar transfiguração em jaguar. “Para evitá-lo, nunca se deve comer carne crua nem cozinhar e comer na floresta” (1959: 107). Alguns mbya garantiram a Cadogan que aquele que tomar sangue de jaguar sem coagular adquire coragem e se enfurece com seus semelhantes. H. Clastres acrescenta que o *tupichua* pode assumir outras aparências, como a de uma mulher que no momento da copulação começa a rosar e unhar, tomando feições de jaguar (1978: 94). De acordo com sua etnografia, Mello classifica esses espíritos como canibais, por apreciarem carne humana e intercursos sexuais com humanos (principalmente caçadores). À primeira vista parecem humanos, pois disfarçam suas garras, dentes e cabelos. Estes últimos são belos, longos, pretos e lisos. Como descreve a autora, tais seres são grandes e fortes, em sua beleza monstruosa (2006: 229).

¹⁶ Como destacou Viveiros de Castro, o animal nas cosmologias ameríndias corresponde ao protótipo extra-humano do outro, flagrando a “exterioridade interna” do inimigo. O autor também aponta a relação privilegiada do animal com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins (1986: 669; 2002a: 357).

Com o objetivo de neutralizar os perigos advindos do sangue da caça, Mello destaca que os caçadores guarani mbya e nhandéva se valem sobretudo de mundéus como armadilhas. Mesmo entre aqueles que usam arco e flecha para caçar pássaros, tomam todo cuidado para que o sangue da presa não entre em contato com o corpo do caçador (2006: 230). Por sua vez, o sangue menstrual é também atrativo para os donos animais¹⁷. Schaden relata uma história que se passa com uma jovem menstruada, que *ojepota* em anta por não cumprir o resguardo (1974: 84). Mello também registrou uma história de *jepota* na aldeia Mbiguaçu, em Santa Catarina. Uma jovem de 15 anos que não encontrou cônjuge em sua aldeia foi seduzida por um homem muito bonito que apareceu próximo a um rio onde ela lavava roupas. A menina começou a mudar o comportamento e um dia brigou com seu irmão, arranhando-o no braço. As marcas eram de unha de anta. O irmão contou a seu pai, que era *karai* (outro nome para xamã). Então o pai subiu até uma árvore alta com a filha e colocou sua mão em uma colméia¹⁸. O veneno das abelhas cortou o encantamento da anta. Porém a menina estava muito apaixonada e voltou ao rio, onde namorou novamente a anta e foi vier com sua sogra anta, jamais retornando (Moreira, 2002 *apud* Mello, 2006: 171). No mesmo sentido que fora apontado por Viveiros de Castro em relação às cosmologias ameríndias, Mello destaca nesta história a afinidade efetiva entre humanos e não humanos grifando o papel da alteridade como aspecto fundamental do parentesco (2006: 171). Pissolato (2010) também discorre sobre a alteridade imanente ao casal, remetendo aos pais de Kuaray, que se desentendem pela descrença da mãe sobre a roça do pai, culminando com a partida deste e a devoração daquela pelas onças.

Concernente a esta temática, em outra narrativa que ouvi, um rapaz é vítima de *piragui*, mulher-peixe ou sereia, pelo desejo desmedido de sua mãe grávida junto a seu pai e posteriormente pelo gesto inconseqüente de sua esposa. Uma mulher grávida expressou ao marido o desejo de comer peixe. Ele foi ao rio e viu muitos peixes, mas durante todo o dia não conseguiu pescar nenhum. Segundo aquele que me contou a história, se “a mulher está desejando alguma coisa quando está grávida

¹⁷ O Mbya João Lira da Silva conta que “quando os espíritos estiverem em contato com a moça, o mesmo [espírito] se apresenta em forma humana, como pessoa mais bonita. Desse modo, ele consegue enganar as mulheres. Se o contato for impedido pelo líder espiritual, a moça pode ser salva. Se não for descoberto, a alma feminina pode ser levada em meio à natureza, causando sua morte. E, ainda, há possibilidade de acontecer uma transformação sobrenatural, com o corpo, *ojepota*, se metamorfoseando” (2008: 16).

¹⁸ Em relação à cera de abelha como proteção ao *jepota*, em um passeio pela mata na aldeia do Rio Silveira, encontramos uma colméia e Sérgio Macena (Karai Tataendy) me contou que tradicionalmente as meninas na puberdade deveriam passar o própolis da abelha nos pulsos e no rosto para se protegerem de espíritos agressores.

pode acontecer de você se encantar. Para ir pro mato, tem que ter uma regra”. O marido contou à esposa sobre o azar na pesca, mas ela não acreditou e ficou brava, reiterando que queria peixe. No outro dia o marido foi novamente ao rio e o mesmo ocorreu. Então ele ouviu uma voz: “Se você quiser comer peixe, vamos fazer uma troca: eu te dou peixe e você me dá seu filho que vai nascer”. Ele chegou em casa e contou à mulher. Ela ficou brava, achando que ele estava mentindo. De modo que o rapaz voltou ao rio e trouxe dois sacos de peixe. A mulher ficou alegre. Toda vez que ele ia ao rio a voz perguntava se o filho já tinha nascido, ao que ele respondia que não. A voz falou que levaria o filho dele quando fizesse dez anos. Quando estava próximo dos dez anos, em sonho o menino viu uma mulher querendo pegá-lo. Ele contou o sonho ao pai, o qual disse que não era nada. Então o menino sonhou com alguém dizendo para que corresse quando a mulher vir, e se ele escapasse nunca deveria entrar no rio, tampouco morar perto do rio. Naquela noite, ouviu uma voz feminina e saiu correndo. O rio que ficava perto da casa dele transbordou e levou toda a família, sobrando apenas ele com vida. Posteriormente o rapaz se casou. Em sua casa, tomava banho na soleira, nunca no rio. Um dia a mulher dele o convidou para tomar banho no rio, ao que ele recusou. Ela não entendia o porquê, e pediu para ele ficar apenas na beiradinha. Ele aceitou e ela o empurrou na água de brincadeira. Na mesma hora veio a sereia, abraçou o rapaz e o levou com ele para sempre. A mulher só viu o rabo do peixe mergulhando na água.

Parece haver, nessa história, uma homologia entre a mãe, a sereia e a esposa do rapaz como portadoras de um desejo desmedido. A mãe queria peixe, a despeito das ressalvas do marido. A sereia queria o menino em troca do peixe. E a esposa queria que ele o acompanhasse no rio, também desconsiderando suas ressalvas. Cadogan (1959: 170ss) e Ladeira (2007: 149ss) também registraram versões dessa história. O depoimento ouvido por Ladeira também remete à origem da *piragui*, em que um grupo estava em uma ilha tentando atravessar o mar, mas havia uma mulher muito fraca que não conseguiu passar pelas provas (jejuns, abstinência, dança etc.). “O corpo dessa pessoa, que virou outra coisa, foi deixado naquele lugar. Esse corpo foi comprado pelos peixes para ser sua ‘rainha’. E se chamou *Piragui*” (Davi *apud* Ladeira 2007: 149). Há aqui um paralelismo com a narrativa mítica (Cadogan, 1959: 57ss) da mulher que cometeu incesto com o filho de seu irmão e não pôde deixar a primeira terra quando esta foi inundada. Mas, diferentemente dos que foram transformados em animais, ela e o sobrinho-marido adquiriram *aguyje* por meio de jejuns, danças e cantos. No caso da *piragui*, na expressão do mbya Davi à Ladeira, a mulher não teve força e “virou outra coisa”, sendo “comprada” pelos peixes para ser sua rainha. Assim,

essas duas mulheres encontraram-se numa mesma condição, diante do mar ou de uma inundação, mas tiveram destinos opostos, uma virando peixe e a outra divina (*Nhandexy*), uma sofrendo *jepota* e a outra *aguyje*, ambos extremos do extra-humano.

Assim como a gravidez, o período da couvade (*imemby pytã'i*) é também perigoso porque o *nhe'e* da criança ainda não está próximo ao seu corpo, e sim junto aos seus pais. Schaden, a esse respeito, comentou que “sofre *odjepotá* quem não resiste à tentação de sair para a caça quando a esposa teve um bebê. O primeiro animal que encontra afigura-lhe como gente, atrai-o e torna-o *odjepotá*” (1974: 84). O autor cita um Guarani Nhandéva da aldeia do Bananal (no litoral sul paulista): “o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho toda a vida” (: 84). Nessa direção, o mbya Carlos (Papa Mirĩ Poty) fez um filme chamado *Manoa*, em que conta justamente uma história de *jepota*, em que um rapaz vai caçar a despeito da esposa ter acabado de parir. Ele então encontra um grupo de mulheres lindas na mata, que o levam embora. Tais mulheres são na verdade queixadas¹⁹ e ele não consegue mais retomar a condição humana, morrendo.

As mulheres-queixadas remetem novamente à convergência entre sexo e caça. Como vimos, várias histórias de *jepota* explicitam o desejo pela carne do outro – na caça ou no sexo – como mote da transformação em outro. Nesse sentido, Schaden traduz *ojepota* como “vítima de encantamento sexual” (1974: 84). Também Cadogan define *ojepota* como “prender-se”, isto é, “enamorar-se” (1959: 161). Em muitas situações, mesmo a paixão por um humano é lida em uma chave xamânica, como resultado de *ipaje* (feitiçaria). Soube de um *tamõi* (“avô”, outro modo com que chamam os xamãs, como dito) se apaixonou pela filha de outro *tamõi*, com quem ele nunca teve boas relações. Ele não tinha mais disposição de fazer nada que não fosse pensar e desejar a moça, e acusou o pai dela de feitiçaria por isso. Por sua vez, o pai de um desses *tamõi ojepota* com *piragui*, mas conseguiu ser curado por outros xamãs. Dizem que depois de curado ele contou que o rabo de peixe é só uma roupa, que a *piragui* tira e vira uma mulher normal, só que não fala *nhande py* (“em nós”, como os Guarani chamam sua língua²⁰), de modo que só se comunicavam por gestos.

Nem todos que *jepota* são assim reconhecidos em vida. Por vezes paira alguma desconfiança, mas apenas após a morte da pessoa alguém sonha com ela e percebe

¹⁹ Dizem os Guarani que as queixadas são *xerimbabo* (animais de estimação) de *Nhanderu Mirĩ*, classe de *Nhanderu* “pequeno” (*mirĩ*), que já foi mortal e adquiriu *aguyje*. O protagonista dessa história vai para *yvy marã e'y*, onde vive *Nhanderu Mirĩ*, mas não com o corpo, por isso morre.

²⁰ Essa expressão é significativa da dimensão do *nhe'e* como “alma-palavra”, já que dizer “nossa língua” equivale a dizer “em nós”, “dentro de nós”.

que ela está atentando os vivos. Neste caso, é preciso observar sua sepultura, que pode estar afundada caso ela esteja saindo durante a noite, horário mais propício para sua predação. É preciso então desenterrar a pessoa e queimar todos os seus ossos ou atravessar uma flecha em seu coração. Contaram-me que um caso destes ocorreu no Silveira há anos, em que várias pessoas que conheci participaram do desenterramento de uma mulher, cujo corpo foi encontrado imune à putrefação, com as mandíbulas e mãos já em forma de fera. Um deles me disse: “A pessoa que está encantada, ela morre primeiro, depois que vira bicho. Por que troca. Nunca vira bicho se *nhe’e* está na pessoa. A pessoa tem que morrer para ele entrar de vez. *Nhe’e porã* pode estar longe, mas ainda está brigando com espírito ruim. Se *nhe’e* porã perder, a pessoa vai morrer. *Nhe’e* larga ele e vai embora”²¹. Nesse sentido, H. Clastres (1978) destaca que apenas quando se perde a verticalidade, condição de circulação da alma-palavra, que a perda da perspectiva humana se torna irreversível.

Os xamãs são aqueles que podem expulsar o dono animal do corpo do sujeito e trazer de volta seu *nhe’e*, mas são também suscetíveis ao *jepota*, como foi o caso daquele que viveu com uma *piragui*. Entre os Apapocuva, Nimuendaju presenciou um caso de um *karai* atacado por um espírito que tinha a forma de um grande cão e que foi eliminado, de modo a recuperar o xamã (1987: 43ss). No filme “Bicicletas de Nhanderu”, um *karai* assim comenta sua condição: “Ser *karai* é uma coisa muito difícil. Por que se você sentir vontade de matar, ou de transar, ou de comer demais, se comer muita carne, você pode virar onça (*jepota*). Mesmo se preparando para ir à morada de deus” (*apud* Ortega e Ferreira, 2010)²².

Desejo em guarani é *-pota*, e Carlos (Papa Mirĩ Poty) ponderou que não é por acaso que seja o mesmo sufixo de *jepota*. O desejo desmedido de carne (de matar, de transar, de comer demais, como destaca acima o *karai*) incorre no perigo de *ojepota*. Quando isso acontece, dizem que o dono animal *onhemboete*, impôs respeito, e então a pessoa passou a vê-lo como semelhante e a seus parentes como outros. *Nhemboete*, ainda segundo Carlos, é “impor respeito”, e também “tomar forma de humano”. Já *nhemboe* ele definiu como “se saciar, ficar pleno, gozar”, usando-se essa expressão para uma fruta que esteja bem madura e saborosa. A seu turno, *nhembo’e* é traduzido como “rezar”, como chamam em português os cantos a *Nhanderu* e *Nhandexy* na *opy*, ou “aprender”, tanto em relação aos que os mais velhos dizem na

²¹ De acordo com a etnografia de Mello, apenas nos casos de contágio com sangue ou carne crua que o *jepota* se efetiva após a morte da pessoa (2006: 174).

²² Ele fala em guarani, mas utilizei a tradução feita pelos diretores do filme, que também são mbya.

opy como os professores na escola. Ainda, Montardo cita Cadogan para definir *nhemboete* como “grande reza” [ou “reza verdadeira, sublime”] (2009: 134).

Assim, quando o dono animal *onhemboete*, ele impõe respeito, isto é, impõe sua perspectiva e torna-se humano aos olhos do outro, o qual passa a ver seus parentes como presa²³. Aquele que *onhemboete* experimenta um estado de plenitude e gozo, que Carlos equivale ao prazer de comer uma fruta madura (*nhemboe*), mas talvez possamos também equivaler ao gozo no sexo, ao gozo na guerra e, ainda, ao gozo na reza (*nhembo'e*) para *Nhanderu* e *Nhandexy*. Neste último caso, contudo, a perspectiva que se busca alcançar é a divina, efetivada no *aguyje*. Com o desafio de equacionar desejo (*pota*, que remete à falta) e gozo (*nhemboe*, que remete à saciedade), a pessoa guarani vive assim a angústia pela descontinuidade entre as ordens (humana e divina) e por sua permeabilidade (humana e animal).

Aguyje. O desejo da palavra

Aguyje, atingir plenitude ou perfeição, corresponde à aquisição da perspectiva divina e é o vetor que orienta as práticas na *opy*. Estas operam como centros difusores e catalisadores de relações em diferentes planos, já que é nas *opy* que se efetiva de modo mais incisivo a experiência coletiva de interlocução com *Nhanderu* e *Nhandexy* *kuéry* em curas, batismos²⁴, cantos, danças e modalidades discursivas. As *opy* constituem também zonas de convergência intra e inter *tekoa* (como os Guarani chamam suas aldeias), seja pela participação das pessoas nos rituais, por vezes vindas de outras aldeias, seja pela comunicação que se pode estabelecer, por meio dos *mborai* (cantos-reza), entre diferentes *opy*.

Cada *opy* costuma estar associada a um casal de *tamõi* e *taryi* (ou *karaí* e *kunhã karaí*)²⁵, que costumam liderar as sessões de canto-reza e curas em seu interior.

²³ Tal configuração remete ao receio dos caçadores Yudja exposto por Lima (1996), para quem os porcos não podem deixar de serem vistos como porcos, sob pena dos caçadores sucumbirem à perspectiva do animal e perderem a prerrogativa da condição humana.

²⁴ Além dos rituais de atribuição de nomes, que indicam a proveniência do *nhe'e*, os Guarani na região em foco na pesquisa também traduzem como “batismo”, ou *ykarai*, rituais devotados a certos cultivos ou produtos, como *avaxi ete'i* (espécie de milho), *ka'a* (erva mate) e *e'y* (mel).

²⁵ Em tradução literal, “avô” e “avó”, respectivamente. Como mencionado, tais expressões também possuem um sentido mais amplo, remetendo à classe de pessoas mais velhas e/ou com grande conhecimento xamânico. A designação *karaí* geralmente é associada a esse potencial xamânico. Mas é preciso ressaltar que o estatuto de *kunhã karaí* só é atribuído a algumas mulheres, podendo a *xejaryĩ* acompanhar o *xeramõi* nos *mborai*, no preparo do *petyngua* e em outras atividades na *opy* sem que seja reconhecida como *kunhã karaí*. De todo modo, a atuação masculina e feminina na *opy* é central nessas práticas, e Ruiz destaca que sintetizam a configuração em casais de *Nhanderu* e *Nhandexy* *kuéry* (2008: 60).

Aqueles que chegam à *opy*, geralmente pouco antes do pôr do sol, via de regra usam seu *petyngua* (cachimbo) para soltar fumaça no ambiente e no alto da cabeça dos demais presentes, cumprimentando-os com as expressões *aguyjete! porãete!*, que podem ser traduzidas respectivamente como “perfeição e bondade/beleza verdadeiras/divinas/sublimes”. Deve-se também soltar fumaça no *amba*, onde ficam dispostos, quando não estão em uso, os instrumentos musicais: *mbaraka* (violão pentacórdico), *mbaraka mirĩ* (chocalho), *takuapu* (bastão de ritmo feminino), *rave* (rabeça tricórdica) e *popygua* (clave de som masculina feita de madeira bifurcada); a indumentária do *xeramõi* – como o *jeguaka* (cocar) e *mbo’y* (colares); a *kuruxu*, madeira em forma de cruz que remete ao suporte da terra e aponta para as regiões em que vivem *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*²⁶; e por vezes outros objetos ou amostras de cultivos considerados dádivas de *Nhanderu* e *Nhandexy*, como o *avaxi ete*²⁷. No *amba* também fica o *apyka*, recipiente com formato de canoa onde se coloca água com seiva da entrecasca do cedro nos *nhemongarai*, os rituais de batismo. Também chamado de *karena* ou *nhe’ery*, é por esse recipiente-canoa que chegam *nhe’e kuéry* – filhos/extensões de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, cujo princípio vital é o mesmo dos *nhe’e* enviados aos corpos dos Guarani que nascem, mas desprovidos de um corpo perecível (*marã*) – para participar das curas e dos cantos e danças, sendo ainda por ele que é possível ser conduzido às moradas celestes de *Nhanderu* e *Nhandexy*. Por sua vez, também recebe o nome de *apyka* o banco onde se senta o doente nas sessões de cura, quando seu *nhe’e* pode ser trazido de volta ao corpo após a expulsão do agente patogênico, de modo que o *tamõi* pode buscá-lo por meio do canto em algum domínio de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*. Ainda há que se destacar que a chegada do *nhe’e* ao corpo de uma pessoa que nasceu é também expressa como *guemimbo apyka*, “tomar assento”, assim como ser concebido é *nhemboapyka*, “ser dado assento” (Cadogan, 1959: 42). Nessa mesma chave, o corpo dá assento à palavra (e com ela à capacidade de entendimento e expressão), ao *nhe’e* (*idem*: 101). Há portanto uma homologia entre canoa, banco e corpo como suportes do *nhe’e*, e, ao mesmo tempo, como potenciais meios de transporte do *nhe’e*.

²⁶ Entre os Guarani aos quais perguntei a respeito, há quem alegue que a *kuruxu* resulta de uma influência cristã, outros mencionam a *kuruxu* como apontando os diferentes domínios de *Nhanderu* e *Nhandexy*. Segundo registro de Nimuendaju de uma narrativa apapocuva (subgrupo *nhandéva*), o demiurgo fez uma pedra para servir de escora para a terra (*yvy ita*), e por cima dela colocou uma cruz de madeira, denominada *yvyra joaça* (“madeira cruzada”), que permanece sendo seu suporte (1987: 67; 143). Já na versão *mbya* recolhida por Cadogan (1959), a morada terrena é sustentada por cinco *pindovy*, palmeiras, que se alinham às moradas dos *Nhanderu* (centro, oriente, poente, norte e sul). Por sua vez, Ladeira (2007) ouviu dos *Mbya* que o demiurgo usou a árvore de cedro para escorar *yvyrupa*, que idealmente deve ser a madeira da *kuruxu*.

²⁷ Espécie de milho, sendo *avaxi*: “milho” e *ete*: “verdadeiro”, geralmente associado ao que proveio de *Nhanderu*.

A frequência de *mborai* varia, a depender da *opy*, da época do ano e da conjuntura em que se vive. Mas costumam ser mais intensos no período reconhecido como *ara pyau*, “tempo novo”, que corresponde aproximadamente à primavera e o verão, quando *nhe’e kuéry* estão fortalecidos. Já no *ara yma*, “tempo velho” (próximo ao outono e inverno), *nhe’e kuéry* ficam mais vulneráveis e pouco vêm às *opy* participar dos *mborai*. Nesse tempo, os Guarani também ficam mais recolhidos, com receio de *ãgue kuéry* (o espírito dos mortos confinados nesta terra, como dito). Já em *ara pyau*, segundo minha experiência no Silveira, quase todas as noites há *mborai*. Numa noite na *opy*, pode haver um ou vários *mborai*, dependendo do número de *oporaiva* (cantadores) e da disposição das pessoas na noite. Em ocasiões em que não há sessão de cura e estão presentes apenas os membros mais próximos da família do *tamõĩ* e da *taryi*, o ritual pode durar menos de uma hora. Mas quando a *opy* está cheia costuma durar muitas horas, e nos *nhemongarai* geralmente só termina com o nascer do sol.

O início de um *mborai* pode ser considerado o momento em que o *oporaiva* se dirige ao centro da *opy*, ou à frente do *amba*, e inicia uma fala melodicamente cadenciada, durante a qual costuma se movimentar para um lado e outro, ou a andar em círculos, sem olhar diretamente para os presentes. O conteúdo dessa fala comumente inclui evocações e agradecimentos aos *Nhanderu* e *Nhandexy*, e o empenho em adquirir *pyaguaxu* (literalmente “coração grande”, que traduzem como coragem), *mbaraete* (fortalecimento espiritual) e *aguyje* (plenitude, perfeição). Idealmente, aquele que entoia deve incluir expressões que só se usa na *opy*, muitas vezes de conotação metafórica – *nhe’e* ou *ayvu porã*, “belas palavras”, também chamadas *ayvu rapyta*, “palavras primordiais” (a linguagem dos divinos) –, além de uma dicção ou cadenciamento também específicos, definidos por Ruiz (2008) como *recto-tono*. Essa entoação pode ser feita acompanhada do *popygua* ou do *mbaraka mirĩ*, mas também sem nenhum instrumento. Segundo pude acompanhar em duas *opy* na TI R. Silveira, o *mborai* também pode ser iniciado sem o *recto-tono*, com o encaminhamento do *oporaiva* diretamente ao *amba*, onde pega o *mbaraka* e o posiciona verticalmente junto ao peito. Segundo uma explicação que me foi dada, o violão deve ficar de pé porque assim devem estar todos que cantam na *opy*. As cordas são manipuladas apenas na região central do instrumento e oferecem o suporte rítmico para o canto, em homologia com o chocalho, ambos chamados *mbaraka*, com o chocalho acrescido do classificador *mirĩ* (pequeno). Há também *oporaiva* que cantam sem o *mbaraka*, fazendo uso do *mbaraka mirĩ*.

De costas para os presentes, em frente e próximo à parede em que está o *amba*, o *oporaiva* começa a manipular as cordas e em geral invoca nomes de *Nhanderu* e *Nhandexy* a quem se destina o canto²⁸, ou então de *nhaneramõi* (“nosso avô”, em referência a pajés que possam estar ou não ali presentes). Mas a maior parte do *mborai* constitui vocalizações – como *hehehe*, *heche heha* e outras interjeições em diferentes linhas melódicas – num crescente de exaltação, que se expressa no volume e esforço despendido no canto. Ruiz aponta esse momento ápice do *mborai* como *tarova*, que traduz como “falar mais alto” (2008: 74). Já meus interlocutores na TI R. Silveira por vezes mencionam *tarova* em referência ao canto-reza como um todo.

Logo que o *oporaiva* se dirige ao *amba* e inicia o canto, é seguido por acompanhantes femininos ou masculinos, respectivamente chamados de *xondária* e *xondáro*²⁹. As configurações variam, mas geralmente os *xondáro* se alinham um ao lado do outro e todos virados para o *amba*, na diagonal traseira ao *oporaiva*. Na diagonal oposta, por vezes um pouco mais atrás, se alinham as *xondária*. Ambos conjuntos respondem ao canto do *oporaiva*, reproduzindo cada frase melódica ou uma variação dela, particularmente no caso das mulheres em tom mais agudo – uma oitava acima, como precisam Ruiz (2008: 67) e Montardo (2009: 133). Enquanto o acompanhamento feminino é imprescindível, a reza pode se desenvolver sem o coro masculino³⁰. Os *xondáro* costumam acompanhar o canto com o *mbaraka mirĩ* como marcador de ritmo binário, enquanto as *xondária* o fazem com o *takuapu*, ou apenas cantam e dançam de braços dados, sem que todas usem o instrumento³¹. Em geral os parentes mais próximos são os primeiros que se levantam para acompanhar o *oporaiva*, mas quanto mais gente o fizer, mais forte será o *mborai*.

Os cantos guarani via de regra são transmitidos pelos *Nhanderu* em sonho ou em ocasiões excepcionais em vigília. A condição de *oporaiva* não é acessível a todos. Se

²⁸ Os cantos podem ser destinados a muitos *Nhanderu* e *Nhandexy*, a todos eles ou serem específicos a algum deles. Dizem que os cantos de Nhamandu (Sol) são mais calmos e os de Tupã (Trovão) mais fortes, podendo fazer com que o *oporaiva* grite e fique mais agitado.

²⁹ Existem outras modalidades de *xondáro* que não entram na *opy*, cujas atividades estão voltadas para a caça, a guerra (ou sanções e manejo de conflitos hoje em dia) e o transporte (e proteção) de pessoas e mensagens.

³⁰ Presenciei no Silveira vários *mborai* sem acompanhamento masculino, sobretudo em dias com pouca gente na *opy*, mas sempre havia acompanhamento feminino. Sobre a relevância da participação feminina no *mborai*, ver Ruiz, 2008.

³¹ Bugallo e Ruiz são exemplos de autores que discorreram sobre significados do *takuapu* e sua vinculação à condição feminina. Ruiz destaca que por meio do instrumento as *Nhandexy* se comunicam, e cita Cadogan (1959) para mencionar a associação do instrumento com o corpo ou os ossos femininos (2008: 67). Já Bugallo afirma que os *takuapu* são evocadores da condição feminina, mas o instrumento está associado à sexualidade masculina e à sexualidade em si (2003: 61).

a pessoa não sonhou e não reconheceu em si a capacidade de fazê-lo, contam meus interlocutores que não consegue cantar. Sua voz “fica fraquinha, não vira uma reza”, e ele pode até desfalecer e cair. Assim como no corpo dos Guarani “tudo não é normal”, dizem que não se pode “cantar só por cantar” os *mborai*. Isso pode adoecer o sujeito, derrubá-lo. O canto em guarani é sempre uma interlocução intermundos, com *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*. Sem essa interlocução o canto não se efetiva, ou abre um canal que deixa o corpo suscetível a agentes agressores.

No decorrer do canto, o corpo *oporaiva* costuma se movimentar de um lado para outro, de costas para os presentes. Se ele se virar por alguns momentos, estará de olhos fechados, já que o sentido em jogo é a audição. As visões que se pode ter durante o canto são justamente traduzidas como “sonho”, que em guarani é *-exa ra'u* (ver dormindo). Ou seja, o que se vê não é o que está ali, e os que estão ali não precisam ser vistos, a exemplo dos *nhe'e kuéry*, que estão presentes – em maior número quanto mais forte a reza – mas são invisíveis, *jaexa e'y va'e* (“aqueles que não vemos”). Em contraste com outros coletivos (ameríndios, afro-brasileiros e afro-indígenas), não há entre os Guarani um investimento em enfeitar o corpo para celebrar com os divinos. O *oporaiva* pode usar colares ou um cocar, mas não é algo imprescindível. Em geral, o que se vê nas aldeias guarani – com exceções na atual geração de jovens, mais vaidosos e que buscam adquirir itens da “moda” junto aos *jurua* (os brancos) – é um vestuário decorrente sobretudo de doações dos brancos. Na *opy*, os Guarani dançam e cantam com camisetas de candidatos políticos, promoções de marcas ou qualquer roupa, já que a beleza está onde não se pode ver.

Durante o *mborai* os *xondáro* dançam marcando o ritmo com o pé direito e o esquerdo alternadamente, enquanto as *xondária* o fazem alternando os pés ligeiramente para frente e de volta ao lugar. Ambos conjuntos pouco se deslocam de seus lugares, de modo que o movimento do corpo não se efetua em extensão, mas em intensidade. Conforme o canto vai ganhando força e preenchendo a *opy*, esses passos são acelerados e podem ser convertidos em pulos. O mesmo pode ocorrer com o corpo do *oporaiva*, que intensifica os passos e pode se encaminhar para o centro da *opy*, quando se constitui o *nhanhembojeare*, em que os *xondáro* e *xondária* formam um círculo (ou dois círculos concêntricos de homens e mulheres) em que todos pulam de mãos dadas e giram, tendo o *oporaiva* no centro. Quanto mais forte a reza, mais tempo dura. O *oporaiva* pode entrar numa espécie de transe e ter que ser amparado por alguém. O mesmo se passa com os que estão dançando em volta. Já vi moças ficarem desacordadas, mas continuarem pulando amparadas por outras até desfalecerem completamente.

Tanto no corpo como na voz (ou no corpo da voz) o vetor aponta para o alto. A dança e o canto operam assim como uma máquina de leveza, já que seu objetivo é ir se despindo da porção carnal e perecível do corpo, de modo que ele fique tão leve que possa ir com *nhe'e kuéry* para *yvy marãe'y*, “a terra de nunca acabar”, como definiu um Guarani a Schaden (1974: 171) e que é conhecida na literatura como “terra sem mal”, como dito. Dizem que alguns *tamõi* antigos conseguiram esse feito, por vezes acompanhados de todos os que dançavam e cantavam e da própria *opy*. Mas hoje isso é inviável e uma das razões é o peso do corpo em razão da comida dos *jurua*, que passou a ser a alimentação cotidiana na maioria das aldeias. No entanto, mesmo que não sejam acompanhados pelos corpos, os *nhe'e* viajam pelo sonho ou pelo canto, quando se pode ficar sabendo de coisas que estão acontecendo ou podem acontecer em outras aldeias³². Contudo, assim como aquele que sonha deve ter seu *nhe'e* de volta antes de acordar (sob pena de adoecer ou morrer), os cantos levam e trazem os *nhe'e*, geralmente finalizando com um movimento melódico descendente. Como disse o mbya Vera Poty a Marília Stein, a maioria dos *mborai* acaba “pra baixo”, como um lugar para onde voltam (2009: 281).

Mesmo que *aguyje* esteja hoje num horizonte inalcançável, *aguyjevete!*, como dito, é uma das expressões mais recorrentes nas *opy*. Os cantos, danças e a fumaça vão na direção desse horizonte, que é a Terra sem Mal, ou o corpo sem carne, sem matéria perecível. Em uma conversa na aldeia do Silveira, um amigo me disse que as pessoas pensam que é preciso ir muito longe para chegar à *yvy marã e'y*, mas para os *karai* que conseguem ver, só tem um riozinho separando-a da terra em que estamos. Não se trata portanto apenas de ir, mas de ver. E, para ver, é preciso mudar a perspectiva. Sua busca está no corpo (de pessoas e coletivos), pela dança, pelo canto (a palavra que dança), pelo tabaco (a fumaça que dança) e pelas andanças³³. Enfim, pela conversão do corpo em puro movimento, tanto que Ruiz ouviu dos Mbya na região argentina de Misiones que o canto e a dança são o modo como os divinos falam e se movimentam em suas moradas (2008: 76). Também no Silveira Kelvein Karai Tupã me contou que a *opy* em que *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* se encontram em *yvy marã e'y* é do tamanho do estádio do Maracanã, e que eles já se cumprimentam dançando e cantando. As *opy* de *yvy vai*, por sua vez, procuram

³² Ao falar sobre as conexões que se efetivam durante os canto-reza, os Guarani frequentemente usam a metáfora, comum entre os ameríndios, de um rádio (com suas ondas sonoras) ou celular que liga as aldeias e estas às aldeias celestes.

³³ Em relação às migrações e a mobilidade característica da socialidade guarani, Pissolato (2007) sugere que, mais do que uma orientação religiosa, há uma idéia-valor de movimento, de pôr-se em movimento, que constitui o modo de realização do parentesco. Noções de viver (-iko) e andar (-guata) aparecem indissociáveis, como destaca a autora.

espelhar a *opy guaxu* (grande *opy*) de *yvy marã e'y*. Mas, como aponta o *karai* em “Bicicletas de Nhanderu”:

Nós mbya vivemos num mundo de imperfeições. Nunca vamos ficar puros. Precisamos das nossas danças na casa de reza. Com as danças e o suor tiramos as impurezas do corpo. Só assim nosso corpo vai se limpando pouco a pouco. (...) É muito difícil alcançar a terra sagrada. Acho que nem a geração do meu avô chegou a ver alguém alcançar. Nem sei se um Guarani já alcançou. Acho que ninguém chegou lá. Uma pessoa que tenha desejo sexual nunca alcançará a terra sagrada. Se você já é uma pessoa elevada, você perde o desejo sexual. Seu pênis vai servir só para urinar.

O ascetismo como via de acesso a *aguyje* pode ser interpretado como um desejar não desejar. O desejo implica uma falta, cujo signo maior é a mortalidade. Vinculada à carne, o receio pela animalidade convive com o anseio pela divindade. Num pólo a vida sem fim e no outro o confinamento, a morte sem fim.

A aversão ao confinamento (no corpo, na terra, em um lugar, em um coletivo...) deflagra a multilocalidade³⁴ no plano sociológico e o ideal de leveza no que diz respeito à corporalidade. Este ideal contrasta com outros povos tupi-guarani, como os Araweté e os Wajãpi. Para estes últimos, por exemplo, a afirmação da condição humana, coletiva e terrestre, se manifesta no peso. Assim, a alegria e a plenitude da pessoa são pesadas (Gallois, 1988: 217). Gallois destaca que estados mórbidos como o sonho, a tristeza e a morte são leves (*ñipãwyj*), já que quando a pessoa se torna leve há uma atração para a alteridade, sempre pensada no eixo horizontal entre os Wajãpi. Já entre os Arawete a alteridade também se coloca no eixo vertical, por meio dos Maï, deuses canibais. Como aponta Viveiros de Castro: “Se a leveza é um perigo constante, é porque é um desejo latente. A alma araweté é essencialmente leve e anseia por subir” (Gallois, 1988 *apud* Viveiros de Castro, 1986: 454).

Com os Guarani talvez se passe o inverso (que resulta no mesmo), já que o peso é um perigo enunciado e um desejo latente. Um perigo de ficar confinado nesta terra após a morte e um desejo de aqui durar em vida³⁵. Para os Wajãpi e os Arawete, entre outros ameríndios, o corpo pesado estabelece uma perspectiva diferenciante em

³⁴ Por meio da ideia de multilocalidade, Pissolato (2007) propõe a não reificação da socialidade mbya em unidades sociológicas fixas, caracterizando-a pelo *movimento* de pessoas singulares e coletivas, em que se articulam as perspectivas local e supralocal. O plano local, constituído por co-residentes, é desestabilizado por remeter sempre a uma possibilidade entre outras de vivência do parentesco. A circulação de pessoas, em que casamentos e rompimentos constituem uma engrenagem fundamental, promovem a dispersão de parentes. Desse modo, configurações de parentesco ganham visibilidade nas aldeias e para além delas, a depender do assunto e das circunstâncias em que se comportam como coletivos.

³⁵ Nesse sentido, Pissolato (2007) problematiza a interpretação da busca entre os Guarani de um devir divino da pessoa em vida futura, propondo que a busca é pela capacidade divina que faz (per)durar a vida terrena.

relação aos mortos e demais espíritos (Gallois, 1988). Entre os Guarani, o corpo leve estabelece uma perspectiva diferenciante em relação aos animais e os brancos, tendo o *nhe'e* como eixo orientador de alteridades e identificações.

Essa inversão de vetores em relação a outros ameríndios foi mote de um exercício comparativo de Viveiros de Castro (1986; 2002) entre ontologias tupinamba, arawete e guarani, como três versões do dispositivo canibal tupi-guarani. Entre os Tupinamba quinhentistas, tinha-se o canibalismo terrestre (por meio do aprisionamento e devoração ritual de prisioneiros de guerra), no caso Arawete o canibalismo celeste (após a morte terrena, a alma chega ao céu e é morta e devorada pelos deuses Maï, sendo posteriormente ressuscitada e divinizada) e, entre os Guarani, um anti-canibalismo (o consumo de carne impede a transfiguração divina, que se dá via ascetismo). Sejam quais forem as variações entre os termos, contudo, aponta o autor que a alma e a morte operam como dois pólos entre os quais se estabelece o jogo do Mesmo e do Outro que dá contorno à pessoa tupi-guarani, ontologicamente cindida e incompleta, em que a reprodução social se dá pela incorporação de potências exteriores, ou o devir-outro.

A seu turno, Sztutman (2005) amplia essa chave comparativa, incluindo outras populações ameríndias e abordando o canibalismo e o profetismo como um grupo de transformações que se desloca do eixo horizontal para o eixo vertical. Ao invés de seu oposto, o profetismo seria então a radicalização da guerra, convertendo a violência em “palavra potente”. O autor defende a continuidade lógica entre xamanismo e profetismo, aproximando este último do que Stephen Hugh-Jones (1996) chamou de “xamanismo vertical”. Este seria o caso guarani, em que a “máquina de vingança” do canibalismo guerreiro tupinambá dá lugar à “máquina de dança” (Macedo, 2010), em que o coletivo não compartilha a carne do inimigo, mas a palavra (o *nhe'e*) dos imortais. Ambos, contudo, como atentou Viveiros de Castro (1986; 2002), implicam alteração e alteridade imanente à condição humana.

A pessoa guarani é composta de carne e sangue *marã* (perecível), assim como de osso e sopro *marã e'y* (imperecível). Animada por *nhe'e porã* e *nhe'e vai*, a pessoa é habitada por desejos de partir e de ficar, de rezar e de comer, de dançar e de caçar (ou casar). Ambos remetem a forças interseccionadas que não devem se indiferenciar, mas cuja conectividade é intrínseca à vida nesta terra e à condição humana/guarani. Sua disjunção implica *jepota*, o devir animal/terreno, ou *aguyje*, o devir divino/celeste. O desafio da condição humana seria assim manejar os desejos-

afetos para estar e gozar neste mundo, a exemplo de *nhe'e vai*, sem estar confinado nele, a exemplo de *nhe'e porã*.

Referências bibliográficas

BUGALLO, Rubén Pérez. Las takuaras sagradas de lãs mujeres mbyá. In *Scripta Ethnologica*, vol. XXV. Buenos Aires, 2003.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: FFLCH-USP, boletim n. 227, série Antropologia n. 5, 1959.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. *Journal de la société des américanistes LXXI*, 1985.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. O profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

DELANE, Pedro Mirí (Vera Popygua), ALMEIDA, Cleberson E. (Jeguaka Poty) e SAMUEL dos SANTOS, Cláudio (Karai). *Como fazer um rave'i guarani (violino)*. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP, 2008.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14/2. Rio de Janeiro, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo: USP, tese de doutoramento em Antropologia Social, 1988.

GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbya : história e significação*. Porto Alegre : PUCRS, Dissertação de Mestrado, 1997.

HUGH JONES, Stephen. Shaman, prophets, priests and pastors. In: Thomas, N. e Humphrey, C. (orgs.) *Shamanism, history and State*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1996.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz*. O território mbya à beira do oceano. São Paulo: Unesp, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIMA, Tania Stolze. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: Nutti, 2005.

_____. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. In: *Mana*, vol. 6/21, 1996.

MACEDO, Valéria. *Nexos da diferença*. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do mar. São Paulo, tese de doutoramento pelo PPGAS-FFLCH-USP, 2010.

_____. *Tamõi e xondáro*. Vetores diferenciadores na cosmopolítica guarani. In: *34º Encontro Anual da Anpocs, ST Redes Ameríndias: Sujeitos, Saberes, Discursos*, 2010a.

MELLO, Flávia Cristina de. *Aetchá nhanderukuery karai retará*: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Florianópolis, tese de doutoramento pela UFSC, 2006.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do mbaraka*. Música, dança e xamanismo guarani. São Paulo: Edusp, 2009.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987 [1914].

ORTEGA, Ariel Duarte e FERREIRA, Patrícia (Keretxu). *Bicicletas de Nhanderu*. Filme produzido por *Vídeo nas Aldeias*, 2010.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa*. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

_____. Gênero, casamento e trocas com brancos. In: *27ª Reunião Brasileira de Antropologia, GT Gênero e Povos Indígenas*, 2010.

RUIZ, Irma. Lo esencial es invisible a los ojos? Presencias imprescindibles y ausências justificables en el paisaje sonoro ritual cotidiano mbyá-guaraní. *Cuadernos de Música Iberoamericana*, Vol. 16, 2008.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp, 1974 [1954].

SILVA, João Lira da. *Inhengue, ha'e inhe'enguxu va'e regua*. Ritos de passagem guarani. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP, 2008.

STEIN, Marília. *Kyringüé Mborái* – os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani. Tese de doutorado pelo Instituto de Artes da UFRGS, 2009.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal*: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: tese de Doutorado PPGAS/FFLCH/USP, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosak & Naify, 2002.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosak & Naify, 2002a.

_____. *Araweté*: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.