

ANDRÉIA APARECIDA FERREIRA LOPES

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

CORPO E SAÚDE ENTRE OS GUARANI

Dissertação de mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob orientação do Prof.
Dr. José Luiz dos Santos.

Este exemplar corresponde à redação
final defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em / / 2001.

BANCA

Prof. Dr. (Orientador) José Luiz dos Santos



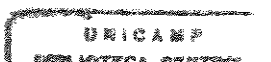
Profa. Dra. Nádia Farage



Prof. Dr. Paulo Dalgallarrondo



FEVEREIRO / 2001



UNIDADE BC
 N.º CHAMADA: T/ UNICAMP
L881c
 V. Ex.
 TOMBO BC/ 44874
 PROC. 16-392101
 C ☐ D ☒ 1
 PREÇO R\$ 11,00
 DATA 21/06/01
 N.º CPD

CM00157777-6

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

L 881 c **Lopes, Andréia Aparecida Ferreira**
 Corpo e saúde entre os Guarani / Andréia Aparecida Ferreira
Lopes. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador: José Luiz dos Santos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Guarani. 2. Índios da América do Sul – Vida e
costumes sociais. 3. Antropologia médica. 4. Corpo. 5. Saúde.
I. Santos, José Luiz dos. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Resumo

Pouca atenção tem sido dispensada à relação que a filosofia guarani tem com a definição das práticas em torno das crises da existência. O presente trabalho se dedica a esta tarefa, mediante a análise da literatura etnológica que teve os Guarani como objeto de estudo. Começa com uma abordagem crítica da bibliografia, discutindo as principais questões que têm mobilizado o interesse dos autores e caracterizado a etnologia guarani. São então avaliadas as condições em que o tema das aflições está presente nos autores, definindo as possibilidades de abordagem no sentido de uma sistematização dos dados. Essa sistematização se dirige às formas, valores e sensibilidades culturais, conforme evocados nas situações de crise. Apresenta um levantamento acerca das concepções relacionadas ao corpo, dos agentes e causas do mal-estar, das práticas terapêuticas e da atuação do xamã na cura. É localizada a centralidade do que se pode chamar de disjunção entre corpo e alma na avaliação da causa das aflições. Constata-se que a alma-palavra se relaciona com o que os Guarani definem como o modo de ser guarani. Sugerindo, assim, que em última instância as crises remetem ao perigo da pessoa deixar de ser Guarani, colocando em risco as formas nas quais se organiza essa sociedade. Nesse sentido a figura do *pajé* pode ser resgata no conforme a etnologia o tem considerado – o ideal de homem nesta sociedade.

A todos os meus familiares

*“As lendas são flores que
murcham ao sopro gelado da
crítica”*

Éliphas Lévi

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	3
APRESENTAÇÃO.....	5
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1: A EXPERIÊNCIA DAS AFLIÇÕES.....	17
1.1. O CONCEITO DE DOENÇA	18
1.2. UM ESTUDO SOBRE AS AFLIÇÕES	20
1.3. POLUIÇÃO RITUAL	24
CAPÍTULO 2: O TEMA DAS AFLIÇÕES ENTRE OS GUARANI ATRAVÉS DA PRODUÇÃO ETNOLÓGICA	27
2.1. OS ESTUDOS QUE ABRANGEM OS TUPI-GUARANI.....	28
2.2. QUEM SÃO OS GUARANI NA PRODUÇÃO ETNOLÓGICA.....	31
2.3. AS QUESTÕES: ENTRE AUTORES E GRUPOS GUARANI.....	36
2.3.1. O <i>messianismo</i>	38
2.3.2. A <i>originalidade da religião</i>	41
2.3.3. <i>Transcrições dos textos sagrados</i>	42
2.3.4. <i>Religiosidade e o fim iminente dos Guarani</i>	46
2.4. A BIBLIOGRAFIA GUARANI E O TEMA DO CORPO	50
2.4.1. A <i>Alma</i>	51
2.4.2. O <i>nosso modo de ser</i>	52
CAPÍTULO 3: A TERRA SEM MAL.....	57
3.1. A TERRA SEM MAL: UM PARAÍSO TERRESTRE	58
3.2. A TERRA SEM MAL NA PRODUÇÃO ETNOGRÁFICA	61
CAPÍTULO 4: ÑANDE REKO.....	67
4.1. ÑANDE REKO: NOSSO MODO DE SER	69
4.2. O ENFEITE	72
4.3. ÑANDE REKO E AS TENDÊNCIAS HUMANAS	77
4.4. O TEKOHÁ	81
CAPÍTULO 5: A ALMA E O CORPO	85
5.1. A ALMA	86
5.1.1. A <i>Alma Telúrica</i>	90
5.1.2. O <i>Nome Sagrado</i>	94
5.2. O CORPO.....	97
5.2.1. O <i>lugar da alma no corpo</i>	98
5.2.2. <i>As disposições do homem segundo a Alma: uma dualidade de opostos</i>	100

5.2.2.1. Carne e Sangue/Esqueleto	105
5.2.2.2. Cólera/Calma ou Quente/Fresco	107
5.3. O CORPO GUARANI	108
CAPÍTULO 6: AFLIÇÕES GUARANI: A DISJUNÇÃO ENTRE CORPO E ALMA.....	111
6.1. OS AGENTES CAUSADORES DOS MALES.....	111
6.2. CORPO SEM ALMA	117
6.2.1. <i>Os sintomas e a sensibilidade incorporada</i>	122
6.3. A MEDICINA MBYÁ SEGUNDO LEÓN CADOGAN	125
CAPÍTULO 7: TERAPIA E CURA.....	129
7.1. PRÁTICAS TERAPÊUTICAS.....	129
7.1.1. <i>Soprar e sugar o mal</i>	129
7.1.1.2. O maracá e a comunicação com os deuses	135
7.1.1.3. A extração do mal.....	137
7.1.2. <i>A reza</i>	138
7.1.2.1. O caráter eficaz da reza.....	144
7.1.2.2. O caráter individual da reza	146
7.1.2.3. Reza e Terapia.....	148
7.1.3. <i>A dança</i>	156
7.1.4. <i>Farmacopéia</i>	158
7.2. JEKOAKU	159
7.2.1. <i>O Resguardo</i>	160
7.2.1.1. O perigo da confusão entre coisas dessemelhantes	166
CAPÍTULO 8: O PAJÉ E SEU SABER.....	171
8.1. O PAJÉ: AQUELE QUE AJUDA A MANTER A PAZ.....	172
8.2. O PAJÉ: QUEM SALVA	180
8.2.1. <i>O pajé e o saber</i>	180
8.2.2. <i>Bondade e sabedoria</i>	180
8.2.3. <i>Da ambivalência do Pajé à morfologia social</i>	180
8.2.3.1. O distanciamento do pajé.....	180
8.2.3.2. A grandeza de coração conforme a organização social.....	180
8.2.4. <i>Saber e ser Guarani</i>	180
8.2.4.1. A confusão com o outro	180
CONCLUSÃO	180
APÊNDICES	180
APÊNDICE I: O PRINCÍPIO.....	180
APÊNDICE II: COMPILAÇÃO DE ALGUMAS DAS DOENÇAS MAIS COMUNS DOS MBYÁ, INCLUINDO AS RECEITAS EMPREGADAS PARA SEU TRATAMENTO.....	180
APÊNDICE III: GUYRAYPOTÝ	180
BIBLIOGRAFIA	180
GLOSSÁRIO.....	180

Agradecimentos

É com grande sentimento de gratidão que me dirijo às pessoas que tiveram um papel central na elaboração deste trabalho.

Ao professor José Luiz dos Santos, pela firmeza e pronta disposição para o presente exercício, bem como pelo dedicado trabalho de crítica.

À Professora Nádia Farage e ao Professor Robim M. Wright, pela dedicação com que avaliaram criticamente o desenvolvimento do trabalho, chamando atenção para a consideração de questões fundamentais para seu bom termo.

Ao Prof. John Monteiro, pela generosidade com que me proporcionou acesso a material bibliográfico indispensável à consideração das questões aqui levantadas.

APRESENTAÇÃO

O presente trabalho procura analisar as formas pelas quais os Guarani sentem e experienciam suas aflições. Para isso são percorridas algumas dimensões de sua cultura através dos pontos levantados pela etnografia existente. O estudo aborda os sentidos contidos nos discursos que tratam das práticas terapêuticas e dos rituais de cura, implicando a análise das relações entre a sensação de mal-estar individual e o campo das crenças religiosas.

A tentativa é de aproximarmo-nos daquilo que o Guarani leva em conta, e por isso mesmo, faz parte do discurso sobre os momentos mais críticos de sua vida.

Tentamos, assim, reunir nos capítulos que se seguem a abordagem de algumas dimensões de seu pensamento – aquelas que deixaram entrever os autores das etnografias guarani. Através desses capítulos estaremos reunindo noções nativas e suas relações. Pretendemos compreender a incidência dessas noções na situação de aflição: como essas noções fazem parte das explicações para a origem do mal que aflige o indivíduo (capítulo 6), e também das práticas terapêuticas e da cura (capítulo 7).

Em linhas gerais, podemos dizer que o problema por que passa o Guarani quando ele se sente doente, é o do desequilíbrio entre duas tendências básicas de seu ser: uma relacionada à alma celeste e outra relacionada à alma terrestre. Seus mal-estares quando sua alma-palavra sai de seu corpo; ou então quando apresenta comportamento que indica a fraqueza da tendência espiritual, em favor de sua tendência telúrica – que o afasta do *bom modo de ser*.

Quando pensamos em buscar os elementos que o nativo leva em conta, tentamos uma aproximação com as categorias nativas através de sua elaboração discursiva. Este discurso é muitas vezes indireto, pois são apresentados na formulação do etnógrafo. Ao falarem sobre o corpo, sobre a alma, de como deve ser e comportar-se, de como chegar ao

mundo dos deuses; exteriorizam uma série de valores, noções e experiências sentidas que entram na explicação sobre seus estados de crise.

Depois de algumas considerações sobre o contexto teórico da abordagem realizada, no segundo capítulo apresentamos um balanço sobre a etnografia guarani, apreciando o modo como se caracterizam os questionamentos levantados pelos autores dos Guarani, e, mais especificamente, o modo como o tema das aflições é apresentado.

Nos três capítulos seguintes desenvolvemos três temas básicos, através dos quais ganhamos aproximação com os sentidos implicados nas preocupações que envolvem a vida neste mundo, segundo a concebem os Guarani.

O sexto capítulo discute mais especificamente o tema das aflições, procurando resgatar as concepções nativas encontradas nos autores; e, o sétimo capítulo é dedicado aos aspectos de terapia e cura, enfatizando o resguardo como prática que promove a reunião de princípios básicos num conjunto, de tal forma, que possibilita uma certa perspectiva sobre como se dá a relação entre corpo e saúde na sociedade guarani. Fundamentalmente, estes dois capítulos caracterizam-se por proporcionar o vislumbre da conjugação entre os sentidos presentes nos três capítulos anteriores – focaliza-se a sensação de mal-estar e a busca da saúde.

O oitavo capítulo procura evidenciar a vivência individual de valores sociais mais amplos na sociedade guarani. Esta compreensão parte das práticas de resguardo, através das quais percebemos a preocupação com a conduta individual. Por meio desta consideração chegamos à noção do *saber conduzir-se*, um ideal que se realizaria de forma plena pela figura do xamã. Procuraremos demonstrar a importância do *saber*, que, para esta sociedade, significa conduzir-se no *bom modo de ser*, fundamentalmente.

Faz-se necessário chamar a atenção para o fato de que os nomes dos grupos referidos ao longo do texto foram escritos com letra inicial maiúscula na função substantiva, e com minúscula na função adjetiva. Ainda, não foi levada em conta a flexão portuguesa de número e gênero.

Também devemos assinalar que o procedimento adotado com relação às referências bibliográficas ao longo do texto, foi o de apresentar a data de sua primeira edição. Com isso, pensou-se em proporcionar a rápida relação da informação do autor com a época em

que fora produzida, facilitando a localização dos autores ao longo do tempo. As edições efetivamente consultadas poderão ser confirmadas na bibliografia ao final do trabalho.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se define como uma reanálise da sociedade guarani através da produção etnográfica que a teve por objeto. O *corpus* de análise compreende os trabalhos dos antropólogos propriamente ditos, os quais só aparecerão no século XX. A obra de Nimuendaju, enquanto que inaugura a etnologia guarani contemporânea (Viveiros de Castro, 1987:xxii), constitui um marco a partir do qual selecionamos as obras pertinentes à análise proposta. Para os dados recolhidos em períodos anteriores, incluindo as descrições coloniais, nos restringimos aos trabalhos que já se dispuseram a fazer sua exegese.

Ao nos predispor a uma pesquisa de caráter bibliográfico, pensamos em investigar novas possibilidades de análise de um material bastante rico, que proporciona ao pesquisador estabelecer novas relações. A vantagem de uma pesquisa desse tipo é a de poder contribuir para novas articulações dos dados, o que acaba por indicar novas vias de análise a serem exploradas em pesquisas futuras; bem como avalia e sistematiza as questões e linhas seguidas pela produção etnográfica, localizando os seus pontos críticos.

Cruzar as etnografias tendo como objetivo o de expandir a compreensão sobre uma determinada questão, nos reporta tanto ao contexto da sociedade constituída em objeto, como ao tratamento que os dados recebem. Em outras palavras, leva-nos ao autor e, consequentemente, ao contexto da produção etnográfica ao qual pertence. O que nos permite enfrentar uma tal complexidade? Certamente, como já dito antes, a “determinada questão”, isto é, o estreitamento do foco de análise, o qual restringe o interesse a um número limitado de categorias reunidas numa situação bem marcada.

Tomamos os Guaraní como o conjunto das parcialidades ou subgrupos Mbyá, Ñandeva e Paí ou Kaiowá. A análise que os reúne não pretende inibir as especificidades de

cada um deles segundo um consenso generalizante, tendência que recebe a advertência de Chamorro, por permitir resultados tais como o de “construir uma etnologia guarani a partir do que se sabe dos Mbyá-Guarani” (1998:44).

Entretanto, a questão de que agora nos ocupamos diz respeito ao universo religioso e, sendo assim, não podemos deixar de contar a nosso favor o significativo empreendimento dos antropólogos neste campo. Na verdade, a ênfase na vida religiosa revela um consenso entre os estudiosos dos Guarani ao constatarem a sua importância enquanto afirmação e manutenção da identidade diante da civilização ocidental (Chamorro, 1998:48). Neste campo é notável a homogeneidade das concepções religiosas em geral, inclusive naquilo que nos interessa aqui, ou seja, as concepções de corpo e de alma, que incentivaram inclusive estudos comparativos por Cadogan (1978a). Enfim, esta situação aponta a religião como um plano estável sobre o qual podemos empreender a análise dos Guarani incluindo suas distintas parcialidades.

A questão que propomos compreender através da reanálise, pertence mais especificamente ao âmbito da antropologia da medicina. Trata-se de enfocar as categorias implicadas nas situações de crise que afligem a vida dos Guarani neste mundo. Nos limites de uma análise bibliográfica, o trabalho pretende explorar as categorias guarani, procurando entender como os Guarani compreendem e explicam a causa das aflições que irrompem na rotina do grupo.

Corpo e saúde entre os Guarani é um tema que problematiza, basicamente, a relação corpo/alma. São reconhecidas e caracterizadas conforme as informações obtidas acerca das inquietações e providências tomadas para inverter as situações de crise, buscando o restabelecimento do estado de bem-estar. A noção de alma-palavra é fundamental, presente em todas as elaborações acerca das aflições vividas. Simplesmente, e em última instância, não existe o *ser Guarani* sem a alma-palavra; assim como a morte significa a sua ausência no corpo.

A noção de alma sempre esteve presente nas descrições mais antigas sobre os Guarani. Pois o destino da alma é o mundo perfeito – o *yvy mara'hei*. Por outro lado, o *angue* – espírito maligno em que se transforma uma porção da alma – é fonte de constante preocupação dos Guarani. Esses temas são constantes e, em todas as obras são evocados, de uma forma ou de outra. Constatamos, enfim, que alma e aflições estão intimamente ligadas, e

vários autores sentiram a importância de registrar um dos últimos recursos utilizados pelo xamã a fim de salvar a vida do enfermo: mudar seu nome. Pois através deste recurso, o enfermo separava-se da alma tomada pela doença, ao mesmo tempo em que ganhava uma nova alma. Mais adiante tentaremos tornar mais preciso o entendimento da noção que tomamos neste momento genericamente por alma. Veremos como se trata de uma noção muito mais complexa do que este termo pode dar a entender.

Os autores sempre estiveram de acordo com a grande importância do xamanismo entre os Tupi-Guarani. Tanto Nimuendaju quanto antes dele Lozano¹, citado por Hélène Clastres, já diziam que uma das principais funções a cargo dos *pajés*, era a da cura das doenças. Os rituais de cura seguem uma mesma estrutura nas descrições encontradas ao longo dos diferentes trabalhos. Estes, embora não tenham especial preocupação com os rituais de cura, sempre se voltam para as práticas do xamã. E, assim sendo, é difícil não conterem alguma referência ou detalhe relativo às práticas terapêuticas. Na análise das obras constata-se que o enfoque ou referência a determinadas categorias se repete em vários autores, de forma que a tendência é a de sentirmos um ganho de compreensão das mesmas à medida em que avançamos na leitura. Simultaneamente, experimentamos a diferença do tratamento dado a tais categorias, segundo o conjunto construído por cada antropólogo.

O tema proposto foi eficaz para a composição de uma visão de conjunto de vários elementos, de uma forma até certo ponto inédita. Isso se confirmou quando verificamos que muitas categorias mostraram-se interligadas umas às outras. Os textos estudados, embora nem sempre apresentando as relações existentes entre uma categoria e outra, não deixou que as mesmas passassem despercebidas. Isso parece indicar, talvez, o forte teor informativo e mais propriamente descritivo da etnografia guarani – uma herança bastante antiga (ligada às descrições dos missionários e viajantes).

Enfim, nosso exercício se dá nos seguintes níveis: a comparação crítica dos dados apresentados pelos autores, procurando a complementação e maior precisão dos mesmos. Nesta tarefa intervém a visão mais ampla dos momentos em que os autores escrevem, bem como de seus interesses, além das peculiaridades que possam aparecer, próprias a cada

¹ LOZANO, P. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires: Casa editora "Imprenta Popular", 1873-74. V.1, p.401-ss.

subgrupo guarani. Em alguns momentos não nos foi possível decidir sobre uma dada visão dos dados ou outra – casos em que elas se mostram muito diferentes entre si, sem informações suficientes para assegurar a opção por uma ou outra. Nessas e em outras circunstâncias similares registramos a questão em seus detalhes deixando-a em suspenso, ou explicitando a nossa preferência por uma ou outra interpretação. No segundo nível, procedemos à construção de uma interpretação que, partindo da tentativa de compreender as formas com que os Guarani vivenciam os momentos de crise da existência pessoal, aponta para questões capazes de caracterizar a articulação da experiência individual com valores sociais mais amplos.

* * * * *

Algumas questões já bem demarcadas pelos estudos sobre os Guarani são retomadas neste trabalho. Dessas, duas merecem ser destacadas aqui, em função do caráter mais fundamental que desempenham no quadro interpretativo proposto. Estamos nos referindo ao tema do pessimismo introduzido por Nimuendaju (Viveiros de Castro, 1986:100), e à noção do saber conduzir-se.

Obras como as de Garcia (1989) e de Meihy (1991) são expressões mais recentes da preocupação com o registro da cultura guarani por um lado; e da sensibilidade para com as situações críticas provocadas pelo impacto cultural advindo da inserção dessas sociedades no contexto da sociedade nacional. O caráter dessas obras nos remete à idéia de que se prestam a preservar algo que está para extinguir-se. De fato, podemos constatar que a idéia do que poderíamos chamar de um fim iminente das sociedades guarani é bastante forte na etnografia dessas sociedades. Parece procedente pensar que este pessimismo com relação ao destino dos Guarani possa ter se constituído no bojo dos estudos que tematizavam a aculturação. Pois essa perspectiva acaba por enfatizar a perda de uma pureza original da cultura, diante das alterações trazidas pelo contato.

Neste ponto podemos retomar a afirmação de Viveiros de Castro (1986:100) de que o pessimismo histórico guarani é difícil de distinguir do dos etnólogos. Esteve esse pessimismo da etnologia guarani influenciado por um pessimismo próprio dos Guarani? Lembremos aqui a forma um tanto patética em que Pierre Clastres se expressa ao final de *A fala sagrada*: “... eis aqui as obras de um pensamento muito antigo que talvez deva a seu essen-

cial pessimismo o ter sabido, até o presente, afastar sua morte” (1974a: p.18). Mas, lembremos que os autores sempre fazem questão de enfatizar os aspectos genuínos da cultura guarani mantidos até o presente. Quer dizer, já há cerca de cinquenta anos, pelo menos, que os Guarani estão na iminência de desaparecer. E ainda fornecem rico e farto material de sua cultura, que motivam o trabalho de compilação de textos até hoje.

Entretanto, é com os Clastres que experimentamos mais pronunciado o tema do pessimismo. Em *Chronique des indiens Guayaki* (1972), Pierre Clastres trata em termos de *últimos tempos dos Aché*. O que tornava mais grave o contexto dos Guayaki estudados por este autor, era a privação do nomadismo a que estavam sujeitos. Essa situação feria a base de organização desse grupo caçador-coletor. Vale a pena prestar atenção ao subtítulo da obra: “do que sabem os Aché”. Ele nos remete imediatamente à tocante declaração transcrita por Hélène Clastres, ao final de *Terra sem Mal* (1975): “Nós, que somos as últimas gerações, já não nos abtemos de mais nada de agora em diante não sabemos mais conduzir-nos” (1975:112).

Ora, o pessimismo essencial a que Pierre Clastres se refere linhas acima diz respeito à forma como o Guarani concebe a vida nesta terra. É uma vida doente, na qual o esforço que desafia o indivíduo é o de saber conduzir-se para evitar os caminhos dessemelhantes – os que desviam o homem de sua natureza divina.

Meliá e os Grünberg (1976) nos ajudam a compreender a importância que tem o conjunto das regras, das crenças e condutas religiosas, que fazem dos Paĩ, Paĩ. A identidade guarani é intrinsecamente relacionada com esses saberes – é preciso saber ser Guarani. De fato, são várias as obras que destacam a importância do saber para os Guarani, e, nesse sentido, Chamorro nos traz uma contribuição fundamental para a compreensão da dimensão sagrada da palavra: o saber é como que materializado no dizer e no contar (1998:169).

Por outro lado, é notória a plasticidade da palavra segundo as narrações das tradições sagradas. Vários antropólogos já expressaram a sensação um tanto incômoda quanto à constatação das variações da narrativa segundo diferentes narradores. Nos termos de Viveiros de Castro, coloca-se a questão: “... o que é fabulação e elaboração individual, o que é tradição coletiva? Qual o espaço e a função da criação cosmológico-filosófica em uma dada cultura?” (1987:xxx).

Na verdade, Cadogan já apontara o fato de que em um certo tipo de mito, as *Ayvu Porã Tenonde*, se encontra uma uniformidade que não existe em outros, nos quais o índio narra a seu gosto (1953:70). Acrescenta um reparo importante com relação a um certo tipo de narrativa: as lendas, que se diferenciam dos mitos por nunca serem escutadas da boca de dirigente versado (p.160).

Pierre Clastres menciona uma definição de saber: *arandu porã* (o belo saber). Este é detido pelos sábios, pois poucos são os que sabem falar com os deuses e receber suas mensagens. O inverso acontece com os mitos que são contados por quase todos. Segundo o autor, “Fortemente codificado, esse saber só permite fracas variações de forma de um pensador a outro” (1974a:15). O mesmo concluem Meliá e os Grünberg (1976:228), salientando, entretanto, a existência de grandes temas que transparecem apesar de todas as possíveis variações.

Podemos provisoriamente notar que as variações que possam deixar atônito o pesquisador em meio à já difícil, assustadora talvez, complexidade da cosmologia e tradições tupi-guarani, parecem não causar problemas para a preservação da tradição que fundamenta a sua identidade. Parece estarmos diante de um paradoxo, e essa é uma outra pergunta: Como se opera a manutenção da palavra – do saber guarani – sob esta forma que nos parece por demais variável? Uma questão, assim como a primeira (sobre o pessimismo na etnologia guarani), que excede em muito os propósitos deste trabalho. Mas, não podemos deixar de externar alguns questionamentos: Não estaria o problema relacionado com o que os antropólogos entendem por variação e fixidez? Será que o problema não é para onde dirigimos o olhar em busca do que deve ser fixo? Afinal, parece que têm sido as próprias sociedades tidas como exóticas as responsáveis pela inovação e enriquecimento das categorias do entendimento antropológico.

No que se refere à nossa contribuição, podemos dizer que tangenciaremos essas duas questões de maneira a contribuir para o enriquecimento e avanço da problemática. Ao tratarmos das aflições e dos cuidados com o corpo, nos colocamos dentro de uma perspectiva que circunscreve o que poderíamos definir como a prática da palavra, no contexto guarani. De tal forma que, como veremos, as percepções acerca do corpo nos levam a divisar as implicações do pessimismo no modo como os Guarani organizam sua vida neste mundo. A pergunta é: como o saber que orienta o modo de ser guarani, reflete este pessimismo?

Sendo assim, nosso enfoque tende a valorizar a *ação* implicada no saber. Pois o saber tem uma implicação direta no *saber ser*. Isso implica, por sua vez, no cuidado em ser o que se sabe – a rotina guarani é atravessada por uma série de prescrições de conduta e comportamento, e os cuidados com o corpo estão relacionados a elas. Por isso a importância da reiteração, da repetição, do contar, do dizer. Atitude que, outros já disseram, ajuda o indivíduo a evitar atitudes dessemelhantes. Evocando Chamorro (1998): um único caminho deve ser trilhado.

Capítulo 1: A EXPERIÊNCIA DAS AFLIÇÕES

A referência sobre as causas das doenças e também sobre os rituais de cura nos trabalhos sobre os Guaraní caracterizam-se por serem ocasionais, não apresentando uma análise sistemática baseada na observação mais estrita ao fenômeno em si. Por isso não encontramos descrições detalhadas sobre os rituais de cura, nem uma análise do conjunto dos fenômenos relacionados à saúde. No que se refere a este último caso, porém, encontra-se uma exceção representada pelo artigo de Cadogan, o qual será exposto mais adiante. Podemos dizer que as reflexões da antropologia da medicina são praticamente inéditas no caso guarani. Ou seja, a saúde não se constitui em tema com o objetivo de mobilizar, ou melhor, coordenar um conjunto de elementos do pensamento ou da cultura guarani, de modo a oferecer um olhar específico sobre essa sociedade².

As referências às doenças geralmente complementam as análises relacionadas à alma, ao comportamento ligado às prescrições e às práticas rituais. O caráter dessas referências é o de apoio à descrição de uma questão específica (como no caso da referência à troca de nome); ou ainda, o de descrição e referência ao xamanismo, sendo que evidenciase a função de curador ou médico do xamã.

Devemos considerar o fato de que a maneira pela qual nos familiarizamos com as elaborações nativas foi determinante para a definição da própria perspectiva que operou a articulação da compreensão. Quer dizer, quando falamos da maneira pela qual chegamos

² Conforme Novaes (1996:12) "... a antropologia médica enfoca privilegiadamente a maneira como todo conhecimento relacionado ao corpo, saúde e doença, é construído culturalmente, negociado e renegociado num processo dinâmico". Quando Young (1982) procura analisar a produção da antropologia médica, tenta abordar "distinct ways of writing about sickness and healing" (p.258). Aponta, aliás, o fato de que a antropologia médica enquanto campo de pesquisa teve nos anos 70 um aumento significativo de publicações, caracterizando um crescimento muito rápido.

aos Guarani, estamos nos referindo aos textos. Foi através do que se escreveu sobre os Guarani que chegamos aos Guarani. Assim, a apreensão indireta de seu universo é a condição do limite de nossa compreensão. Esse fato, interferiu de maneira fundamental para a localização e elaboração das questões que desenvolvemos.

Por um lado limitamo-nos às perspectivas sob as quais foram produzidas as monografias que estudamos. Por outro, excedemos essas limitações particulares ao compormos um quadro sobre os dados que essas monografias nos fornecem em seu conjunto. Ou seja, ao analisarmos as formas em que foram trabalhadas as categorias guarani, acabamos por reter e relacionar algumas questões. À medida em que este exercício se sucede, experimentamos retomadas, reiterações, novidades, incoerências, insuficiências, etc.

1.1. O conceito de doença

Abordando a definição de doença, Andras Zempléni (1985) diz que conforme mostraram Fabrega (1972), Kleinman (1973, 1978), Eisenberg (1977), Young (1976, 1982), Frankenberg (1976), Good (1977)³ e outros, a noção ocidental de doença recobre pelo menos menos três realidades distintas, que os autores anglosaxões designam geralmente pelos termos *disease*, *illness* e *sickness*. Segundo o que Zempléni (1985:14) diz ser uma ilustração elementar:

“... mon expérience subjective de quelque chose d’anormal, ma souffrance, mēs douleurs, mēs malaise... (mon *illness*) est considérée comme le signal d’un état d’altération biophysique objectivement attestable de mon organisme (de mon *disease*), état biophysique que le diagnostic de mon médecin érige en fondement légitime de mon état ou de mon rôle social de ‘malade’, soit de mon

³ EISENBERG, L. Disease and illness: distinctions between professional and popular ideas of sickness. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1977, I, 1:9-25; FABREGA, H. Concepts of disease: logical features and social implications. *Perspectives in Biology and Medicine*, 1972, 15:583-616; FRANKENBERG, R., LEESON, J. Disease, illness and sickness: social aspects of the choice of healer in a Lusaka suburb. In: LOUDON, J. (Ed.). *Social Anthropology and Medicine*. London, Academic Press, 1976. p.223-258; GOOD, B.J. The heart of what’s the matter: the semantics of illness in Iran. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1977, I, 1:25-58; KLEINMAN, A. Medicine’s symbolic reality: on a central problem in the philosophy of medicine. *Inquiry*, 1973, 16:206-213; KLEINMAN, A. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Social Science and Medicine*, 1978, B, 12:85-93; YOUNG, A. Some implications of medical beliefs and practices for social anthropology. *American Anthropologist*, 1976, 78:5-24.

sickness qui n'est ni la réalité psychologique ni la réalité biomédicale mais la réalité socioculturelle de ma 'maladie' ”.

Fazendo um esforço para tentarmos uma aproximação com a questão assim colocada, podemos dizer que nosso estudo não contempla a doença no sentido de *disease*, mesmo porque o material em que nos apoiamos não dá condições para isso. Tal estudo demandaria em pesquisa de campo orientada pelos paradigmas da medicina ocidental, observando-se dados de ordem biofísica, especificamente.

Também não podemos nos voltar para os estudos que enfatizam as redes de relações sociais que, concentrando-se mais detidamente no sentido de *sickness*, tendem a trabalhar com a perspectiva, que hoje se usa chamar de conflito. A análise que Turner (1964)⁴ faz da cura xamanística se alinha com esta perspectiva, embora seja talvez uma das primeiras experiências neste sentido. Segundo a descrição que Douglas (1966) faz da análise de um caso de doença feita por este autor, o tratamento do doente envolveu dramaticamente toda a aldeia numa crise de expectativa; e não resultou apenas na cura dos sintomas físicos do doente, mas também na dissolução do mal-estar social – todos foram curados. O padrão de *status* sociais na aldeia foi formalmente alterado, resultando no fim do atrito até então existente (Douglas, 1966:89-90).

Mas nem por isso abandonaremos a perspectiva de *sickness*. Afirmamos que os dois aspectos – *illness* e *sickness* – estão presentes em nossa análise. No que diz respeito a *illness*, temos a análise da experiência guarani do sofrimento. A caracterização do sofrimento é predominantemente indireta na medida em que nem sempre é o doente que fala de suas sensações. A interpretação tem base nos discursos que descrevem as crises de mal-estar. Os sintomas seguem as concepções acerca da condição humana. Esses discursos falam do que se sente: articulam os elementos de uma estética incorporada.

Na maioria dos casos, as referências às “doenças” ou “enfermidades” se fazem para explicar ou colocar em evidência a necessidade de se estar em conformidade com certos aspectos de conduta e comportamento na vida social; respeitando-se os desígnios dos deuses. Ou seja, as explicações sobre as causas das doenças pertencem ao âmbito do que é socio-culturalmente definido: o estado biofisiológico é diagnosticado conforme o estado ou

⁴ Turner, V.W. An Ndembu Doctor in Practice. In: KIEV, A. *Magic, Faith and Healing*. Glencoe, Illinois, 1964.

papel social de doente. As palavras de Young (1982:270) são esclarecedoras sobre o aspecto social resgatado pelo conceito de sickness:

“Every culture has rules for translating signs into symptoms, for linking symptomatologies to etiologies and interventions, and for using the evidence provided by interventions to confirm translations and legitimize outcomes [...] *Sickness is, then, a process for socializing disease and illness*”.

Assim, afiguram-se diferentes causas para o mal que aflige o indivíduo, conforme, sobretudo, o momento histórico que caracteriza as elaborações do grupo, influenciando na articulação de um conhecimento tradicional acumulado (Novaes, 1996:11).

Nosso estudo, como referido acima, não dá conta, e nem se presta a isso, de compreender o papel da doença no jogo das relações sociais historicamente definidas. Trabalhamos com produções escritas em momentos distintos, e que têm por objetivo grupos guarani separados pelo espaço e pelo tempo. Tratamos, isto sim, do conhecimento que os Guarani têm sobre a natureza humana e de como essa natureza define a forma de viver neste mundo. (Arriscamo-nos a afirmar que a sociedade guarani é erigida sobre a necessidade de controlar as tendências da natureza humana).

Desse modo, nosso enfoque se detém nas explicações sobre as causas das doenças enquanto um conhecimento constituído e que reencontramos em qualquer dos subgrupos guarani, guardadas algumas diferenças locais.

1.2. Um estudo sobre as aflições

O presente trabalho pauta-se pela análise centrada no tema das *aflições*, conforme o uso fluido de que lançam mão alguns autores como Crocker (1985) para se referirem a um universo relativamente complexo de eventos relacionados a momentos de crises na existência pessoal.

A dificuldade de aqui fazermos uso do termo doença se coloca não apenas pelo motivo expresso por Novaes (1996:14), de que segundo a experiência antropológica “... as

definições de saúde e doença são exclusivas das sociedades que as produzem; algo que dificulta a elaboração de um conceito de medicina com validade cross-cultural”. Mas antes, essa dificuldade advém do caráter dos fenômenos abrangidos pelas sensibilidades e práticas de cuidados com o corpo. Ou seja, alguns desses fenômenos certamente não poderiam ser considerados como medicina.

Conforme as considerações de Novaes (1996:14), no contexto tribal o antropólogo se

“... depara com uma medicina abalizada por eventos mágico-religiosos: deuses, espíritos, ancestrais irados, entidades animais ou outras forças sobre-humanas são identificados como agentes etiológicos, da mesma forma como o são os fatos naturais ou outras causas mais incontestavelmente empíricas. Isto o obriga a considerar como medicina grupos de ações visando manipular forças sobrenaturais. Mas, por outro lado, o antropólogo sabe que nem todos os fenômenos vinculados ao sobrenatural devem ser considerados medicina”.

Para respeitar a abrangência das referências às sensibilidades implicadas nas aflições, preferimos seguir Crocker, ao definir o universo de análise como circunscrito às situações de crise da existência pessoal, que surgem das aflições privadas de mal-estar (que podem abranger males provocados por doenças ou acidentes), das transformações mais regulares do ser pessoal e social causadas, basicamente, pelo nascimento e morte de parentes, e também pelos rituais iniciáticos da puberdade (Crocker, 1985:13).

Pois, em todas essas situações, as sensibilidades; os valores; as causas dos mal-estares; as concepções acerca das transformações da existência, se repetem ou mantêm a mesma lógica. Desta forma, não tivemos condições de discernir sobre a especificidade de uma medicina, ainda que tradicional, conforme define Novaes (1996)⁵. Deve também ser levado em conta, mais uma vez, o caráter bibliográfico da análise, que se traduz pela não observação dos casos de crise. Desse modo não trazemos dados acerca dos estados biofisi-

⁵ A autora explica o conceito de “medicina tradicional” do qual se utiliza como sendo uma “... simplificação semântica proposta para designar o conjunto de representações e práticas vinculadas à confrontação do homem das sociedades tribais com as doenças, visando a promoção e/ou restauração da saúde, a prevenção de doenças e a reabilitação dos indivíduos para o exercício de suas funções cotidianas. Trata-se de um conjunto de conhecimentos e práticas que encontram sentido e validade a partir da consideração de seus locais culturais específicos” (1996:15-6).

cos. Qualquer associação com o que se denomina de doença na medicina ocidental, fica impossibilitada. Esse exercício, por sua vez, se caracterizaria como completamente diferente do que aqui se apresenta.

Isso explica e ao mesmo tempo define a aproximação que alegamos ter com o sentido de *illness* e *sickness* dos autores anglosaxões. Ou seja, estamos envolvidos com as explicações fornecidas pelos Guarani, as quais se circunscrevem no domínio religioso e têm ressonância num contexto cultural específico.

Por isso, a aproximação que empreendemos procura enfocar a dimensão cultural da sensibilidade estética.

Estamos dialogando com Robert R. Desjarlais (1992), que trabalha com a perspectiva da *fenomenologia da estética incorporada*. Para o autor, o termo *estética da experiência* se refere “... to the tacit cultural forms, values and sensibilities – local ways of being and doing – which lend specific styles, configurations and felt qualities to experiences of body and social life” (p.1105).

A maneira pela qual a pessoa avalia sua dor, “... the way in which he gave form and meaning to his malaise and experienced the healing process, was patterned by an implicit, culturally constituted ‘aesthetics’ of everyday life” (p.1105).

Desjarlais se baseia no pressuposto de continuidade entre as formas “refinadas e intensas” da experiência, que são obras de arte, e os eventos cotidianos, afazeres e sofrimentos universalmente reconhecidos como constituintes da experiência (1992:1106). Lembra a conclusão de Dewey: “... artistic and aesthetic quality is implicit in every normal experience”⁶.

Segundo o autor, *illness* é sempre experienciada e interpretada através de uma lente de valor estético. As sensibilidades culturais influenciam todos os momentos de sofrimento mesmo se elas carecem de coerência e completude (p.1106).

O sistema de valor estético conforma as dimensões moral e emocional da experiência. Os gostos e valores sociais encontram-se *incorporados* na experiência sensória (p.1108). É às sensibilidades que Desjarlais se refere quando define a *estética incorporada*. Notemos que essa definição não se vincula à consideração da estética desvinculada da ética.

⁶ DEWEY, J. *Art as Experience*. p.3. New York: Perigee Books, 1980. p.12-13.

Pois a perspectiva que orienta o emprego do termo estética tem como referencial básico o corpo – a estética *incorporada*, que não pode deixar de trazer em si a ética.

A seguinte colocação de Desjarlais (1992:1108) nos ajuda a solucionar o impasse:

“To understand the aesthetics of Yolmo experience, then, we must first flesh out an aesthetics of the body. What this entails is a consideration of how Yolmo forms – from bodies to households and villages – function in everyday life. And since aesthetic (and hence moral and political) values emanate from, and take root within, the body, we approach the realm of the sensory”.

A ênfase é colocada na experiência sensória – como se sente a dor, o mal-estar, as aflições, o sofrimento. Parafraseio Desjarlais, quando este se refere aos termos empregados por Plessner⁷: O Guarani não apenas “tem” um corpo, mas “é” um corpo. E desde que esse corpo que o Guarani “é”, “... feels, knows, tastes, acts and remembers, it is necessary, if we wish to understand how this body heals or falls ill, to consider Yolmo experience from the plane of the body ...” (1992:1108). Tal implica na centralidade da idéia de valor: “Anything embodied in accordance with a cultural aesthetic is not neutral, but automatically entails a posture towards it, a ‘gut feeling’, and so engages not just an intellectual approach to moments of pain or comfort, but a visceral, emotional and moral stance” (p.1108-9).

Nossa abordagem, assim, procura uma aproximação com o conjunto de sensibilidades nas quais os Guarani experienciam os momentos de aflição – a sensibilidade incorporada.

As sensibilidades se caracterizam por constituir um “estado de espírito que perdura”; uma “disposição padronizada”, ou uma “base sensória de uma experiência” (Desjarlais, 1992:1111).

A partir dessa perspectiva, consideramos a filosofia da experiência – o que é levado em conta, o que é importante para os Guarani. Quer dizer, estamos tratando da maneira na qual compõem, dirigem e avaliam suas formas e as dos outros no contexto social cotidiano (Desjarlais, 1992:1106). Nesse sentido, estamos preocupados em acercarmo-nos das sensibilidades que caracterizam, de maneira culturalmente específica, o corpo e seus estados.

⁷ PLESSNER, H. *Laughing and Crying: A Study of Limits of Human Behavior*. Evanston, IL: Northwestern, 1970.

1.3. Poluição ritual

De maneira geral, os autores dos Guarani se referem às crises quando consideram as práticas rituais dirigidas pelo xamã. Situações de gravidade, nas quais são evocadas as explicações sobre a causa do mal, de tal modo que as práticas xamânicas destinam-se a reverter o processo no âmbito das forças espirituais envolvidas.

Devemos assinalar o fato de que Schaden (1954) e Cadogan (1949) são exemplos raros entre os autores ao se referirem às doenças a partir de uma terapêutica baseada no uso de ervas e outras substâncias, sem a ênfase no ritual xamanístico, ou nas explicações de suas causas.

Na consideração dos autores, a não observância dos resguardos se apresenta como uma importante causa das aflições. Devem resguardar-se os pais do recém-nascido e os adolescentes – durante a iniciação masculina e, no caso das meninas, por ocasião da primeira menstruação.

Nesse sentido, o tema das aflições com base na etnologia guarani proporcionou a constituição de um *corpus* de análise bastante caracterizado por dados relativos a preceitos de comportamento. Explica-se então a sensação de estarmos sempre tratando de ameaças de perigos: proibições rituais cujas infrações desencadeiam perigo para os homens, como diz Douglas (1966:67).

Trabalhar com os perigos decorrentes da não observação das prescrições do resguardo, ou ainda, com os rituais que procuram reverter a situação de mal-estar, nos remete à discussão que Douglas (1966) desenvolve acerca do comportamento de poluição.

A idéia de poluição se vincula à ordenação criada por um sistema de classificação: “Qualquer sistema dado de classificações deve dar origem a anomalias, e qualquer cultura dada deve confrontar os eventos que parecem desafiar seus pressupostos. Não pode ignorar as anomalias que seu esquema produz, a não ser com o risco de perder sua confiança” (Douglas, 1966:54). “Quando algo é firmemente classificado como anômalo, o esboço do conjunto no qual ele não é considerado como membro se torna claro” (1966:53).

Dessa forma, Douglas coloca os rituais de restituição da ordem, ou de purificação, como movidos pela idéia de separação (1966:23). Teremos oportunidade de constatar a

maneira direta com que a idéia de confusão aparece na etnologia guarani, quando os autores se referem ao resguardo – é preciso não confundir coisas dessemelhantes. Segundo Mary Douglas, “... nosso comportamento de poluição é a reação que condena qualquer objeto ou idéia capaz de confundir ou contradizer classificações ideais” (1966:50-1). Assim, “Sujeira é um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados” (p.50).

Para Douglas os rituais de pureza e impureza criam unidade na experiência. Dentro da ordem preterida “os elementos díspares são relacionados e a experiência díspar assume significado” (1966:13). Nesse sentido, na consideração do corpo, diz a autora, não deve ser dada primazia à atitude do indivíduo com relação a sua experiência física e emocional, mais do que à sua experiência social e cultural (p.149).

Ao inquirirmos sobre a relação entre as aflições e as concepções em torno do corpo, buscamos ganhar familiaridade com a sensibilidade incorporada. E, a partir daí, atingir certa compreensão sobre algumas articulações do sistema social guarani. Em concordância com Douglas,

“O corpo é um modelo que pode significar qualquer sistema limitado. Seus limites podem representar quaisquer limites que estejam precários ou ameaçados. O corpo é uma estrutura complexa. As funções de suas diferentes partes e suas relações proporcionam uma fonte de símbolos para outras estruturas complexas. Não podemos, possivelmente, interpretar rituais concernentes a excrementos, leite de peito, saliva e tudo o mais, a menos que estejamos preparados para ver no corpo um símbolo da sociedade, e os poderes e perigos creditados à estrutura social reproduzidos em miniatura no corpo humano” (Douglas, 1966:142).

Se não chegamos a vislumbrar exatamente a idéia da “miniatura da estrutura social” reproduzida no corpo, podemos dizer que alcançamos uma aproximação expressiva com relação aos poderes e perigos da cultura guarani, explicitando algumas implicações cruciais entre o comportamento da poluição e determinados valores e formas da cultura guarani.

Capítulo 2: O TEMA DAS AFLIÇÕES ENTRE OS GUARANI ATRAVÉS DA PRODUÇÃO ETNOLÓGICA

O presente trabalho teve por base a bibliografia mais recente sobre os Guarani. Trata-se, pois, daquilo que Melià (1987b) definiu como sendo a *forma etnológica de estilo moderno* e que cronologicamente aparece com a entrada do século XX.

No âmbito das formas etnológicas que Melià relaciona, o que se tem antes da forma mais propriamente antropológica se constitui por descrições e notícias sobre os Guarani, cuja produção tem um caráter assistemático se comparada ao método proposto pelo trabalho de cunho antropológico. Tais descrições e notícias, são organizadas em *O Guarani; uma bibliografia etnológica* (1987b) segundo categorias baseadas tanto no momento histórico de sua produção, como na figura de seus autores. Assim, antes de abordar a produção propriamente antropológica, Melià analisa a “etnologia de conquista”; a “etnologia missionária” e a “etnologia dos viajantes”.

Estas últimas não se encontram contempladas por nossa pesquisa, a não ser ocasionalmente e de maneira indireta, por conta de trabalhos mais recentes que, estes sim, as incluíram em sua análise. Esse é o caso dos trabalhos de Métraux (1928a e 1928b), Hélène Clastres (1975) e Schaden (1958).

Desse modo, os trabalhos que analisamos são definidos a partir da relação do autor com o seu objeto. Partindo da concordância com Melià, seus autores são antropólogos dos Guarani, aqueles dos quais o “... objeto formal, explícito e principal, é a descrição do homem e da sociedade guarani, a análise dos dados e talvez a proposta de hipóteses e teorias explicativas desse modo de ser e dessa cultura” (Melià, 1987b:34). Continuando com a

prudência de Melià, é preciso notar que não todos os antropólogos aqui considerados definem-se a si mesmos como tais. Entretanto, seus textos perseguem a sistematização dos dados e sua análise.

Ainda, um segundo ponto deve ser levantado sobre a bibliografia à qual nos detivemos. Diz ele respeito à seleção que acabou por privilegiar determinadas obras em detrimento de outras. Na verdade, a bibliografia sobre os Guarani é bastante extensa, e, deste modo, no âmbito de uma pesquisa de mestrado, fomos obrigados a procurar uma delimitação do material de análise. Uma delimitação, entretanto, que garantisse solidez e riqueza de dados suficientes para contemplar suficientemente a proposta de pesquisa.

A partir disso, duas foram, basicamente, as prioridades: Em primeiro lugar, dar conta de uma bibliografia de referência obrigatória, em vista da importância que tem na articulação dos conceitos e teorias sobre os grupos guarani. De um lado alguns trabalhos que já figuram como clássicos, por assim dizer, e que demarcam verdadeiros territórios em termos de discussão temática sobre os Guarani. De outro lado, esses trabalhos apresentam um rico material etnográfico, fundamental para propostas de reanálises, tal qual a presente.

Em segundo lugar, procuramos priorizar trabalhos cuja temática se afinasse com as preocupações de nosso próprio tema. Nessa direção, o esforço era o de atualizar e sistematizar dados um tanto dispersos. E, assim procedendo, garantir ao máximo o alcance analítico sobre a questão, a partir das comparações e contraposições que este material proporcionava.

Longe de apresentar uma análise exaustiva da bibliografia guarani, o presente trabalho conta, entretanto, com uma bibliografia mais do que suficiente para assegurar uma base sólida para as hipóteses apresentadas. A consolidação das mesmas, porém, deverá contar com pesquisas mais detidas, inclusive acerca de questões para as quais o próprio trabalho acabou por apontar a necessidade. De fato, acreditamos que nesse aspecto se firma particularmente o mérito da presente contribuição.

2.1. Os estudos que abrangem os Tupi-Guarani

Inicialmente devemos ter em conta que a preocupação com os Guarani tem por vezes inserido o grupo dentro de uma perspectiva mais ampla no conjunto dos povos tupi-guarani.

A justificativa para tal procedimento tem sido essencialmente o do parentesco linguístico de vários grupos no âmbito do Tronco Linguístico Tupi, assim como é indicado, por exemplo, no trabalho de Aryan Rodrigues (1964, 1984/85). Entretanto, as evidências para esse parentesco encontram-se em outros aspectos da cultura desses grupos.

Métraux é o primeiro antropólogo a entregar-se à sistematização dos dados quinzentistas e seiscentistas em coordenação com dados a ele contemporâneos, sobre os Tupi-Guarani. Assim, está entre os poucos que, em sua época, mantiveram uma interlocução com a obra de Nimuendaju. Seu trabalho se caracteriza pelo esforço de reunir elementos que contribuem para o conhecimento mais detido do parentesco desses grupos, através do levantamento dos aspectos culturais compartilhados: *La civilization matérielle des tribus Tupi-Guarani*, e *A Religião dos Tupinambás*, são de 1928. A primeira é constituída pelo levantamento exaustivo da cultura material, enquanto que a segunda procura tratar das crenças e ritos, os quais “mostram um ar de parentesco que prova a unidade cultural dessas tribos em seus antigos tempos” (Métraux, 1928b:xxxv).

Destarte, parece perfeitamente aplicável à obra de Métraux, pelo menos à fase que nos detivemos acima, a observação que fizera Viveiros de Castro acerca de Baldus, enquanto representativo da tradição etnológica alemã – “... com ênfase na cultura material, no problema da origem e difusão de traços culturais...” (Viveiros de Castro, 1986:89). Na verdade, Baldus fazia parte do grupo de antropólogos que nas décadas de 30 e 40, iniciaram pesquisas de campo entre os Tupi da Amazônia Ocidental⁸.

O aspecto religioso tem rendido desenvolvimentos importantes acerca da semelhança entre os Tupi-Guarani. Mais três exemplos confirmam esta afirmativa: Em 1958, Egon Schaden publica *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, obra na qual procura demonstrar que certos temas míticos se repetem nos diferentes grupos tupi-guarani. Hélène Clastres (1975), desenvolve o tema do profetismo como um elemento genuíno da cultura tupi-guarani, responsável pelas migrações e conseqüente localização dos grupos numa grande área já à época da conquista. Viveiros de Castro tem contribuído bastante na

⁸ Herbert Baldus (Tapirapé); Charles Wagley (Tapirapé e Tenetehara); Wagley e Galvão (Tenetehara).

problematização de uma origem comum dos Tupi-Guarani, a partir da verificação da persistência de uma mesma base cosmológica.

O ponto em que Viveiros de Castro avança é em relacionar a constância lingüística dos Tupi-Guarani com a constância da cosmologia, atenuando, de certa forma, as diferenças de organização social que esses grupos apresentam entre si. Essa constância lingüística significaria

“... que seu plano ou locus privilegiado de integração, prescindindo de condições morfológicas de efetuação estáveis ou limitadas, situa-se alhures que na ‘morfologia’. E aqui há que considerarmos um nível de persistência TG (sic): a língua. A homogeneidade lingüística TG carrega consigo uma memória cultural comum – no plano da mitologia, da cosmologia e do vocabulário institucional – capaz de ter resistido a cinco séculos de mudanças. Dessa forma, aquilo que parece comum a todos os TG é, apenas, a língua – e o que pode ser armazenado nesse meio: uma ‘cosmologia’ ” (Viveiros de Castro, 1986:109).

Colocada deste modo, a questão ganha grande profundidade em termos da possibilidade de coordenar uma série de outras questões levantadas ao longo das pesquisas desenvolvidas nos grupos guarani. Este é o caso, por exemplo, da ainda difícil questão sobre a grande liberdade de elaboração individual nos discursos dos xamãs; da capacidade de resistência da organização do grupo, mesmo diante de sua aparente descaracterização cultural no contexto da sociedade nacional; ainda, a questão que tem recebido grande atenção entre os pesquisadores, da importância da palavra para a vida do Guarani.

Voltando um pouco, a família lingüística tupi-guarani, como já dissemos, faz parte de um conjunto maior – o troco lingüístico tupi, que segundo Noelli (1996:9) engloba aproximadamente 41 línguas que se expandiram pelo Leste da América do Sul (Brasil, Peru, Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai).

O estudo desse conjunto implica a hipótese de uma origem comum, e segundo Noelli, a esse respeito tem havido certo consenso entre os estudiosos. Assim, teria existido um centro de origem comum a partir “... do qual os Tupi se distanciaram para várias direções e se diferenciaram, por meio de processos histórico-culturais distintos. Mantiveram, porém, diversas características culturais comuns” (Noelli, 1996:7).

Ainda, faz-se necessário lembrar, em seu trabalho de 1972, Laraia procura definir os Tupi, além da filiação lingüística, por sua “... fidelidade a um tipo de habitat comum, a flo-

resta tropical” (p.1). Neste âmbito, procura demonstrar que a despeito da diversidade das áreas geográficas ocupadas por esses grupos, estas apresentam uma série de características comuns (p.3). A floresta garantia a subsistência em termos de frutos e fauna específica, bem como a reprodução de técnicas agrícolas próprias. Sem contar que se ligava à floresta “... toda uma concepção de mundo, expressa por uma rica mitologia e um repertório sem fim de temores” (1972:7).

Com essas breves pinceladas, esperamos ter esboçado um quadro elucidativo da condição dos Guarani, quando estudados como um grupo tupi-guarani.

2.2. Quem são os Guarani na produção etnológica

Segundo Melià (1987b:35), foi J.B.Ambrosetti⁹ que percebeu a “... especificidade de duas tribos dentro do chamado grupo Caingua: os Apuiteré, Baticola ou Baaberá (que não são outros que os Mbyá) e os Chiripá”.

Melià menciona ainda o fato de que o padre alemão Franz Müller¹⁰ distinguia três tribos entre os chamados genericamente Caingua: os Mbyá, os Paï e os Chiripá; sendo que esta distinção se baseava em formas lingüísticas e culturais específicas (Melià, 1987b:36).

O que percebemos com a leitura das obras mais recentes é que os autores se referem a várias denominações de grupos ou tribos guarani, as quais correspondem a fontes mais antigas de informação. Assim, tanto H. Clastres como Nimuendaju e Métraux, por exemplo, se referem a nomes tais como Tanhinguás, Oguauívas, Guarayú, Cheiru, Avahuguai, Paiguaçu, entre outros, como denominações de parcialidades¹¹ guarani. Entretanto, essas indicações não oferecem condições para se construir um quadro preciso sobre diferenciações entre os grupos guarani. Restando certa configuração confusa, resultado, certamente, de toda a história de colonização, povoamento e transformações por que têm passado as regiões habitadas por esses povos desde a conquista. É uma história que envolveu movimentos de escravização, perseguições, redução a missões religiosas, epidemias; e que é

⁹ A produção de Ambrosetti é do final do séc. XIX. Segundo Melià, é o último dos grandes viajantes e o primeiro dos antropólogos.

¹⁰ A produção de Franz Müller tem lugar nas primeiras décadas do séc.XX.

responsável por várias alterações na própria constituição dos grupos, muitos dos quais foram exterminados.

Explicando a existência de várias designações de grupos guarani ao tempo da conquista, Chamorro (1998) começa falando sobre o *te'yi* (= a família extensa), a base da organização social guarani

“... que, conforme os registros do século XVII, era uma linhagem patrilinear ou grupo macrofamiliar, unido pelo parentesco, que habitava a casa comunal [...] O pai de cada família era o *te'yiru*, uma espécie de chefe da família extensa. O espaço vital onde vários *te'yi* conviviam era o *tekoha* e a unidade sócio-cultural que os diversos *te'yi* estabeleciam dentro do *tekoha* formava uma consciência de identidade: *oréva*. Vários *tekoha* podiam federar-se, eventualmente, originando as *guára*, chamadas de províncias pelos europeus. No tempo da conquista podem ser precisadas 14 *guára*, que levam nomes de rios ou de caciques: Cario, Carijó, Tobatim, Guarambaré, Itatim, Paranayguá, Uruguayguá, Tape, Guayrá, Arechané, Caaró, Taruná, Chiriguano e Chadul ou Guarani das ilhas”.

Para exemplificarmos ainda mais o modo como diferentes denominações de grupos guarani aparecem, a seguir transcrevemos o agrupamento dos Guarani segundo as três variações dialetais, apresentadas por Laraia (1972:19)¹²:

- Ñandeva (Apapokuva, Tañyguá, Txripá);
- Mbiá (Kaiwá, Tambeopé, Aputeré, Baticolas) e
- Kaiowá (Teiu, Tempekuá, Kaiwá).

Assim, notamos que um dado dialeto agrupa nomes que se referem a auto-denominações de grupos, ou através dos quais certos grupos ficaram conhecidos pelos europeus. Restando a dificuldade e talvez a impossibilidade de precisar até que ponto tais nomes correspondiam aos *guára* ou aos grupos locais, conforme Chamorro alude na citação anterior.

No que diz respeito aos dados sobre os quais temos efetivamente trabalhado, devemos esclarecer que a bibliografia analisada manteve sempre a referência genérica às três

¹² Termo mais freqüente na literatura paraguaia, que indica as variações dialetais entre os diferentes grupos guarani.

denominações que indicam variações dialetais, ou seja, estamos falando dos Ñandeva, dos Mbyá e dos Kaiowá.

Na verdade, esses três dialetos foram discriminados pela etnologia guarani, a partir da genérica denominação de Caingúá, como eram conhecidos os indígenas da região paraguaia¹². A distinção feita dentro do grupo Caingúá é fruto da etnologia iniciada no Paraguai, aliás como já nos referimos antes. A denominação “tribo” atribuída a cada um dos subgrupos (como em Melià, 1987b e Schaden, 1954) parece um recurso que se ancora antes no compartilhamento lingüístico e cultural do que em sua organização social.

Ainda duas outras denominações são encontradas na bibliografia analisada. Os Apapokuva foram estudados por Nimuendaju. A etnologia guarani os tem englobado no universo dos Ñandeva, ou Chiripá. Melià os coloca como *culturalmente afins* dos Chiripá (1987b:39). Já Chamorro (1995) assinala que os Ñandeva, junto com os Apapokuva, integram o subgrupo Avakatuete. Enfim, conservaremos sempre a referência específica quando estivermos tratando dos Apapokuva de Nimuendaju, entretanto, para efeito de análise os alinharemos junto aos Ñandeva, conforme tem feito a etnologia guarani.

Quanto aos Paĩ-Tavyterã, ou simplesmente Paĩ, estudados por Melià e os Grünberg (1976), a questão parece mais simples. Melià diz formarem a mesma tribo, junto com os Kaiowá do Brasil. Tratando-se, pois, de denominações pelas quais é conhecida uma mesma tribo (1987b:38-9). Chamorro prefere dizer que se trata de um mesmo povo (1995:36).

Recorramos, ainda, a mais uma concepção acerca do agrupamento dos guarani. Trata-se do subconjunto da família lingüística tupi-guarani, que corresponde mais estreitamente aos Guarani. Conforme Rodrigues (1984/85:38), encontram-se incluídos neste subconjunto:

Guarani Antigo
Mbyá
Xetá (da Serra de Dourados)
Ñandeva (Txiripá)
Kaiwá (Kayová, Paĩ)
Guarani Paraguaio
Guayakí (Achê)

¹² Segundo Laraia (1972), o agrupamento se baseia nas obras de Watson, (Cayua cultural change: a study in acculturation and methodology. *American Anthropologist*, v.54, n.2, Memoir 73, 1952) e de Schaden (1954).

¹³ Segundo Chamorro, *Kayngua* (ou *Kaaguá*) era nome pejorativo e genérico dado aos indígenas, desde o século XVIII, que se mantiveram fora do sistema missional e colonial de povoados (1995:36 e 1998:46).

Tapieté
Chiriguáno (Ava)
Izoceño (Chané)

Além dos já citados Mbyá, Ñandeva e Kayová; nossa análise se refere ainda aos Guayakí e, em passagens ainda mais ocasionais, também aos Chiriguano. Devemos uma explicação a esse respeito, já que esses grupos apresentam certa distinção com relação aos três anteriores.

Melià apresenta os seguintes argumentos para justificar a exclusão de alguns grupos da bibliografia guarani na edição de 1987 (Melià et al., *O guarani; uma bibliografia etnológica*):

“Os Xetá e os Guayaki são povos arcaicos que não utilizam cerâmica, não praticam a agricultura nem se organizam em aldeias, aspectos característicos da cultura guarani. Mesmo linguisticamente, embora participando de certas características gerais do subconjunto guarani, dele se distanciam por diferenças fonológicas, lexicais e gramaticais notáveis. De fato, a literatura etnológica tratou geralmente ambos os grupos como realidades separadas. Quando, porém, o trabalho etnológico estabelece relações diretas entre os Guayakí e o Guarani, por exemplo, como é o caso de várias contribuições de Cadogan e alguns ensaios de Clastres, esses títulos são registrados na presente bibliografia” (Melià, 1987b:18).

Bem, acabamos por nos valer das referências aos Aché-Guayaki exatamente de acordo com o argumento pelo qual Melià justifica os casos em que aparecem na referida obra bibliográfica (Melià et al., 1987). É bastante significativo o motivo que levou Cadogan a enfatizar a importância dos Aché-Guayaki para o estudo dos Guarani. De fato, segundo o autor, dos quatro povos Guarani cujos remanescentes habitam a região oriental do Paraguai, os Guayaki e certos núcleos dos chamados Mbyá-Guarani do Guairá não chegaram a ser catequizados pelos jesuítas (Cadogan, 1978b:30). Assim sendo, como salienta Chamorro (1995:130), frequentemente Cadogan lança mão da etnografia dos Aché-Guayaki, para analisar hipóteses sobre a origem indígena de determinados dados. Aliás, como veremos mais adiante, esta é uma preocupação constante entre os que se ocuparam com algumas questões relacionadas à religiosidade guarani. E a preocupação de Cadogan é justamente a

de comparar reminiscências de um grupo que, providencialmente, não teria sido catequizado¹⁴.

Na verdade, existe uma discussão latente na etnologia guarani em torno da aproximação lingüístico-cultural existente entre alguns grupos. Métraux (1928b:281) considera como tribos guaranizadas aquelas cujo pertencimento à família tupi-guarani esteja sujeito a dúvida quanto ao ponto de vista etnográfico ou lingüístico. A etnologia tem, mesmo mais recentemente, recorrido por vezes à designação de *guaranizados*. De fato, um termo que evoca o caráter expansivo da história desses povos. Nesta linha argumenta Métraux (1928b:8), tratando os Tupi-Guarani como uma nação vitoriosa que exercera por isso uma ação forte sobre seus vizinhos, fazendo com que estes adotassem muitos traços se não a própria língua – entre os quais relaciona os Guayaki.

Laraia (1972:7) relaciona os Sirionó¹⁵ e os Guayaki como exceção entre os Tupi, por não terem a agricultura como principal meio de obtenção de alimentos.

Segundo Métraux (1928b:281) tanto os Chané como os Tapieté teriam sido guaranizados pelos Chiriguano. Os primeiros apresentariam elementos dialetais que indicariam uma primitiva língua arawak; ao passo que os Tapieté apresentariam elementos da cultura dos Mataco e Choroti. De maneira distinta, na perspectiva de Melià (1987b:19 e 54), esses três últimos grupos (que habitam regiões da Bolívia) embora etnologicamente guarani tanto pela origem como pela cultura, distanciam-se dos Guaraní orientais tanto no que se refere às diferenças notáveis das realidades etnográficas, como pelas condições geográficas e etno-históricas.

Enfim, no que concerne ao presente trabalho, nos valem dos dados Guayaki, na exata medida sugerida por Cadogan e também por Clastres, cujos trabalhos já trazem indicadas as aproximações com os dados Mbyá, Ñandeva e Kaiowá. Já no caso dos Chiriguano a referência tem um caráter mais arrojado e também de menores proporções, uma vez que tem o papel de instigar contrapontos com os dados guarani, que, por isso mesmo, parecem indicar brechas que merecem maior atenção para futuras problematizações. Sendo este o

¹⁴ O próprio caráter de grupo nômade teria contribuído bastante para esse fato. Também Melià e Münzel dizem que os Aché-Guayaki, até tempos recentes ocuparam partes menos acessíveis das cordilheiras selvagens; e os Guaraní os campos férteis e os montes, de mais fácil acesso (1978:63).

¹⁵ Os Sirionó habitam a região norte e leste da Bolívia (Laraia, 1972:7).

caso, basicamente, do destino da alma, concebido de maneira distinta dos demais Guarani aqui estudados – voltaremos a isso.

2.3. As questões: entre autores e grupos guarani

O texto que se segue tende a se caracterizar por “idas e vindas”, como que alinhando as relações, influências ou discordâncias entre as questões através das quais os autores problematizaram a cultura e a sociedade guarani. Esse procedimento pareceu-nos mais adequado diante da diversidade de questões que aparecem na bibliografia, assim como as diferentes perspectivas que animaram seus autores. Uma análise cronológica linear, afigurou-se pouco funcional, já que provocaria quebras muito bruscas na abordagem dessas questões, que promovem uma melhor articulação do conhecimento acumulado. De fato, os antropólogos dos guarani apresentam um grande número de peculiaridades no que tange à sua formação, às influências teóricas e à perspectiva que proporcionaram acerca dos Guarani. Analisar os encontros e desencontros desses autores a partir de questões comuns da etnologia guarani pareceu-nos facilitar a compreensão das questões que os moviam mais diretamente em seus trabalhos.

Serão priorizados alguns dados básicos necessários para avançarmos em nossa análise, de modo que não daremos conta de forma mais exaustiva da biografia de cada autor. Esses dados são os que sinalizam a relação entre o autor e a perspectiva de sua época, tendo em conta, ainda, o contexto da produção antropológica guarani.

Nosso eixo de partida é, pois, a obra de Nimuendaju – *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocüva-Guarani* – publicada em 1914. Nossa fonte de informação sobre esse autor se resume a Melià (1987b), Viveiros de Castro (1987 e 1986), além de Castro Faria (1987).

Antes de tudo parece ser fundamental destacar o fato, já notório, da ausência de formação acadêmica de Curt Unkel. Segundo Viveiros de Castro, o trabalho de 1914 é fruto de cinco anos de convivência com diversos grupos Nandeva-Guarani, entre os anos de 1905 a 1913 (1987:xix). O caráter dessa convivência é significativamente expresso nas palavras

de Melià (1987b:35): “Esse pesquisador alemão viveu com os Guarani, foi adotado por eles...”. Nimuendaju, nome pelo qual ficou realmente conhecido, é de origem indígena – Apapokuva –, e ilustra o caráter de adoção apontado por Melià. O que vale destacar, enfim, é a experiência de campo que de fato foi fundamental na formação de Nimuendaju enquanto antropólogo. Viveiros de Castro (1987:xxii) lembra que em *Die Sagen* Nimuendaju demonstra familiaridade com a literatura clássica sobre a América do Sul, tendo entre suas leituras os trabalhos de Nordenskiöld, von den Steinen, Koch-Grünberg, Capistrano de Abreu e Ehrenreich.

Segundo Viveiros de Castro (1987:xxiii), as análises mitológicas constituíam uma linha de pesquisa à época em que Nimuendaju escreve *Die Sagen*, e dedicavam-se ou a estabelecer as origens da religião ou da razão, ou a traçar as rotas de difusão cultural e mapas de afinidades genéticas. Entretanto, longe de participar dessa tendência, *Die Sagen* reflete um viés diferente e original, nas palavras de Viveiros de Castro: “O discurso Guarani acede aqui ao estatuto de objeto pleno, de totalidade significativa em si – ele ganha a dignidade de um pensamento”.

A preocupação que caracteriza a obra se relaciona à religiosidade Apapokuva. Nas palavras de Melià: “À luz dos dados recolhidos por Nimuendajú (sic), os principais aspectos da vida guarani, antes conhecidos fragmentária ou obscuramente, se esclarecem e podem ser interpretados coerentemente” (1987b:35). Conforme Melià, dentre as contribuições de Nimuendaju com a obra de 1914 estão:

- apresentar a religião guarani como religião da palavra;
- a transcrição do mito da origem, que é também o mito dos gêmeos, e a do mito da destruição do mundo, feitas no dialeto dos seus informantes, representando um fato novo e revolucionário da história etnológica dos Guarani;
- algumas hipóteses, como a da migração, por motivos religiosos, e a procura da ‘terra sem mal’, que tiveram ressonância e desdobramento etnológicos definitivos (Melià, 1987b:35).

Viveiros de Castro, aliás, com relação a este último ponto, diz ter Nimuendaju “descoberto a persistência do complexo profético-migratório tupi-guarani, introduzindo o tema e a própria expressão da Terra sem Mal na literatura desses povos (1987:xxiii).

2.3.1. O messianismo

Em *A religião dos Tupinanbás*, como diz Viveiros de Castro (1986:84), Métraux isola os dois grandes complexos emblemáticos dos Tupi-Guarani: a antropofagia ritual, e o tema da Terra sem Males como motor do profetismo. Certamente a obra de Nimuendaju fora responsável em grande parte pela atenção que dispensou ao tema da Terra sem Mal. Entretanto, toma o messianismo como “... reação à conquista européia, mesmo se fundado, como admite, em mitos e idéias autenticamente Tupi-Guarani” (1986:84). Em suas palavras: “Os movimentos messiânicos representam, pois, um fenômeno particular de aculturação” (Métraux, 1928a:195).

Conforme Melià, depois dos trabalhos de 1928, mitologia e messianismo são temas sobre os quais Métraux se volta repetidamente, sendo que seu foco principal de análise pousará, a partir de então, sobre os Chiriguano (Melià, 1987b:42).

Temos definida, aqui uma primeira questão importante – a do messianismo – que mobilizará alguns esforços teóricos dos estudiosos dos Guarani. Podemos então começar a traçar linhas de comunicação entre alguns deles.

Em *Terra sem Mal* (1975:60), obra célebre de H.Clastres, temos uma das tentativas mais incisivas de problematizar o messianismo de modo a enfatizar sua origem anterior à conquista. Sua argumentação se apoia basicamente em dois pontos principais: primeiro, seria difícil crer que o profetismo tenha surgido “... bruscamente e ao mesmo tempo, em todas as sociedades tupi-guaranis, coincidindo com a chegada dos europeus...”; segundo, lança a hipótese do profetismo ser um fenômeno próprio de sociedades em transformação, traduzindo sempre um estado de desequilíbrio social. E, nesse caso não haveria necessidade de invocar a chegada dos brancos como causa desse desequilíbrio. Aqui, messianismo e profetismo são tratados basicamente como fenômenos de mesma ordem.

Aliás, é digno de nota que nem Hélène Clastres, nem Pierre Clastres, que também discutiu o assunto, se referem à discussão específica sobre o messianismo, que já tinha lugar naquele momento. Seus trabalhos são do início da década de 70, e já em 1960, Pereira de Queiroz publicara um artigo sobre o assunto, fazendo um balanço interessante que incluía exemplos nacionais de messianismo, inclusive o dos próprios Guarani. Tenha H.Clastres levado ou não as discussões sobre o messianismo em conta, sua argumentação

está de acordo com Pereira de Queiroz, que considera o messianismo dos Guarani caracterizado por fatores de ordem interna, sendo suas manifestações de caráter endógeno. Este se distinguiria dos movimentos de origem exterior, aqueles cujo fator predominante é o choque cultural; aí sim contemplando a situação da conquista (Pereira de Queiroz, 1960:65)¹⁶.

Se buscarmos uma complexidade maior da questão, mais dois autores devem ser considerados: Chamorro e Viveiros de Castro. O enfoque, então, se estreita para a caracterização do discurso do *pajé* – no caso, o profeta guarani.

Em seu mais recente trabalho (1998) Chamorro levanta uma crítica à posição de H.Clastres e de P.Clastres, considerados por ela os principais teóricos do profetismo guarani. Segundo a autora:

“Estes pressupõem que na raiz do aparecimento de profetas na sociedade guarani havia uma contradição entre o político e o religioso. Ao surgimento de grandes chefes que tentavam fazer convergir sobre si o poder político, eles contrapõem o surgimento de profetas que negavam o social, por serem exteriores às alianças políticas e ao sistema de parentesco. Por estarem os profetas além do social, ‘o que articulavam era um discurso de ruptura com o discurso tradicional, um discurso que se desenvolvia fora do sistema de normas, regras e valores antigos legados e impostos pelos deuses e ancestrais míticos’ (Chamorro, 1998:78-9).

De fato, e teremos chance de ver mais adiante, segundo H.Clastres o discurso dos *carai* era o da negação da ordem social, a Terra sem Mal significaria o fim das regras que organizavam os casamentos, fim do trabalho, assim como da morte e dos sofrimentos.

Contra tal posição Chamorro diz que os dados históricos, os quais apresenta transcritos em seu trabalho, depõem em favor de outra avaliação. Segundo a autora, a posição dos profetas não era a de pregar a abolição da vida social, mas, ao contrário, resgatá-la nos moldes em que ela se dava antes da conquista. “Seus discursos se arraigavam na esperança de erradicar o caráter radicalmente mau do mundo ‘novo’ e de restaurar o antigo e bom

¹⁶ Se acompanharmos esta autora, podemos dizer que o profetismo guarani pode ser estudado tanto sob a perspectiva de sua origem endógena, como procurando caracterizar a influência de fatores de origem exterior. Segundo Pereira de Queiroz, “Os movimentos messiânicos, que podem se incluir entre os cultos proféticos de libertação, constituem todavia uma categoria mais ampla do que estes, uma vez que podem ser produzidos exclusivamente por condições internas da cultura em causa, sem nenhuma interferência do choque cultural” (1960:73).

modo de viver de seus antepassados, de recuperar esse tempo bom para o futuro” (Chamorro, 1998:87)¹⁷.

Continuando com Chamorro, outra divergência é reivindicada com relação à interpretação dos Clastres. Trata-se da concepção da Terra sem Mal implicando sua efetiva realização, por assim dizer. Pois a autora afirma que a terra perfeita e a perfeição pessoal são alcançadas onde “... a reciprocidade se estabeleceu e é praticada constantemente”. Diz que esta perfeição é possível “... na medida em que os Guarani mantêm os espaços territoriais adequados para sua produção econômica” (Chamorro, 1998:153).

Assim, Chamorro firma sua posição contrária à de H. Clastres, para a qual a terra dos seres humanos e da ordem social é a *terra má*, sendo que a Terra sem Mal é o mundo dos deuses e da negação da ordem.

Deve ser ressaltada a especificidade da perspectiva de Melià, no que se refere à abordagem sobre a Terra sem Mal (1987a). Sua interpretação tende muito mais a destacar os aspectos que ligam a sociedade guarani à atividade agrícola, o que o leva a deter-se muito mais nas informações históricas e arqueológicas sobre a organização do grupo. Sua perspectiva inspira certa sobriedade ao apontar o fato de que Nimuendaju estava lançando apenas uma hipótese quando supõe um “...’contituum’ nos Guarani antigos e modernos que justificaria uma retrospectiva etnológica e uma teoria geral da migração, extensiva a todos Tupi-Guarani de todos os tempos, a partir da etnografia de certos movimentos migratórios dos Guarani modernos” (1987a:45). Para Nimuendaju, a mola propulsora das migrações dos Tupi-Guarani teria cunho religioso.

Melià (1987a) destaca a economia de reciprocidade na organização guarani, e é nesse contexto que cabe o tema da busca da Terra sem Mal, ou seja, enquanto correspondendo à busca do restabelecimento dessa economia de reciprocidade, não apartada de toda uma concepção religiosa, que na verdade lhe é inerente.

Se de um lado Melià e Chamorro, representam um contraponto crítico à idéia de negação da sociedade representada pela busca da Terra sem Mal, Viveiros de Castro (1986) levanta argumentos que corroboram essa mesma concepção. Segundo o autor (1986:221), para os Araweté – povo de língua tupi-guarani da Amazônia Oriental – a cultura é a marca

¹⁷ Para acompanhar a discussão em detalhes cf. Chamorro, 1998: 77-ss. Lembre-se que a autora recorre ao texto de Pereira de Queiroz (1960).

do humano, não dos deuses; semelhante ao que H.Clastres fala dos Guarani. Na perspectiva do autor o pensamento de Hélène Clastres dá margem para o desenvolvimento da hipótese de que a ambivalência é a qualidade distintiva da sociedade, na concepção tupi-guarani. A “Cultura ou Sociedade são pensadas como um momento intercalar entre Natureza e Sobre-natureza. A ‘recusa ativa’ da Sociedade, que esta autora via no profetismo Guarani, se encontraria de forma microscópica em outras cosmologias TG (sic)” (1986:115).

A sensibilidade de Viveiros de Castro para essa questão provém dos reflexos que ela lança para a plasticidade ou fluidez da organização social dos grupos tupi-guarani – um problema levantado a partir da distância que separa essas sociedades das sociedades jê. De fato, o discurso cosmológico entre os Tupi-Guarani é de longe mais elaborado se comparado ao dessas sociedades. Em contrapartida a morfologia social jê apresenta um caráter muito mais marcado que o encontrado entre os Tupi-Guarani¹⁸. A questão é a de pensar as condições que permitiram a manutenção das características lingüísticas entre os vários grupos tupi-guarani, distanciados tanto temporalmente como espacialmente, e a despeito da relativamente larga variação morfológica.

A crítica que Viveiros de Castro dirige ao pensamento dos Clastres – tanto o expresso por H.Clastres em *Terra sem Mal* (1975), como o expresso por P.Clastres em *A sociedade contra o Estado* (1974b) – diz respeito ao fato de estabelecerem “... um único fator causal, uma algo hipotética explosão demográfica que estaria levando os Guarani à formação de um Estado embrionário” (Viveiros de Castro, 1986:104). Sendo daí derivado, então, o seu profetismo.

2.3.2. A originalidade da religião

Uma outra questão que continua a mobilizar os estudiosos desde Nimuendaju, concentra-se em torno de avaliar a influência jesuítica na cosmologia guarani (Viveiros de Castro, 1986:101). Como já mencionamos, nesse sentido Cadogan concentrou-se em fazer uso de dados de grupos Mbyá e Guayaki, os quais não teriam sido reduzidos às missões.

¹⁸ Viveiros de Castro apresenta uma problematização esclarecedora desta questão, cf. 1986:108-ss.

Exemplo de um desses esforços é o artigo que aparece na obra compilada por Augusto R. Bastos (Cadogan, 1978a).

Quanto aos Guayaki, aliás, P.Clastres publicou um artigo problematizando justamente o seu pertencimento à família tupi-guarani, lançando hipóteses sobre os motivos das especificidades que esse grupo apresenta¹⁹.

A reivindicação que H.Clastres (1975) faz da originalidade da religiosidade guarani se faz em termos de rejeitar a tese de que seja o profetismo um efeito da colonização, reduzindo-o a “uma resposta de gente oprimida a uma situação de opressão” (1975:51). Segundo a autora, nesse caso, não se levaria em conta os movimentos ditados pela própria cultura e organização social. Em outros termos, incorre-se na redução da história desses grupos à história da conquista. Seu trabalho recorre a fontes mais antigas do tempo das missões e sempre apresenta exemplos de relatos antigos que atestam a autenticidade dos costumes guarani.

Mais recentemente um esforço mais sistemático nesse sentido é representado pelo trabalho de Chamorro (1995), que apresenta uma análise cuidadosa de tradições kaiowá, levando em conta vários aspectos de seus cantos e rezas, apurando possíveis interferências jesuíticas relacionadas ao aspecto formal e mesmo ao conteúdo semântico dos mesmos.

2.3.3. Transcrições dos textos sagrados

Ainda, uma tendência geral da produção guarani, diz respeito à preocupação com transcrições e traduções dos textos sagrados dos Guarani. Mais uma vez, é Nimuendaju que praticamente inaugura esta tendência. Como lembra Melià, a transcrição que faz Nimuendaju de dois mitos no dialeto dos próprios Apapokuva representa “... um fato novo e revolucionário na história etnológica dos Guarani. É o primeiro texto religioso, um tanto extenso, de mitologia guarani que conhecemos...” (1987:35).

Em seguida, o nome que mais se destaca nessa discussão é o de Cadogan. Viveiros de Castro comenta que “Sua copiosa produção, dispersa em vários periódicos (especialmente no *América Indígena* e na *Revista de Antropologia*), consiste sobretudo em compila-

ções, comentários e exegeses de textos guarani, formando um *corpus* etnográfico riquíssimo...” (1986:102). Em *Ayvu Rapyta*, o autor toma contato com um conjunto de narrativas sagradas inéditas, as quais lhe foram transmitidas graças à grande estima e confiança que adquire junto aos grupos que estudava – os Mbyá do Departamento de Guairá, no Paraguai. As narrativas são divididas em sagradas – restritas unicamente aos membros do grupo e aos que são de plena confiança dos indígenas –, e comuns – acessíveis a quem se interessar. Melià observa o cuidado de Cadogan ao registrar a palavra guarani nas expressões fiéis ao dialeto falado pelos informantes (1987:40).

Viveiros de Castro comenta que o material recolhido por Cadogan serviu de base a várias tentativas de interpretações especialmente as de Hélène e Pierre Clastres (Viveiros de Castro, 1986:102). Este último apresenta em *A fala sagrada* (1974a), vários textos colhidos por Cadogan, inclusive que constam de *Ayvu Rapyta* (1953); sendo que, a contribuição de Clastres é a de coordenar uma série de intervenções explicativas sobre o significado de certos elementos contidos nos textos, tendo por base seus estudos sobre os Mbyá.

Perseverando sobre este tema, é interessante incluir neste contexto a obra de Chamorro. Em *A espiritualidade guarani* (1998:32), diz a autora não formular nada novo sobre a religião guarani, restringindo-se a “... desenvolver hipóteses já conhecidas sobre a teologia do grupo: que sua vivência religiosa é centrada na palavra, que sua experiência da fé é um ‘ato de dizer-se’ “.

Em trabalho anterior a autora lembra ser recente o reconhecimento e estudo da palavra entre os Guaraní, se considerada a extensa literatura sobre o grupo. Nimuendaju marca, pois, esta mudança (Chamorro, 1995:24). Ao tratar desse fato ressalta que Nimuendaju teria se deixado ensinar pelos Apapokuva, reconhecendo a palavra como elemento estruturante da religião guarani:

“... o sea, que la experiencia religiosa es un hecho de decirse, que los mitos de la creación y del fin del mundo son la palabra que está en el comienzo y en el fin de la historia y que la danza-oración es el sacramento, por excelencia, donde la palabra acontece” (Chamorro, 1995:207).

¹⁹ CLASTRES, P. La civilisation Guayaki, archaïsme ou regression? *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, II, 1966.

Não podemos deixar de chamar a atenção ao fato que parece ter sido crucial para a ênfase nos estudos em torno da palavra guarani: a convivência dos Guarani com um leigo em questões de antropologia formal – o caso de Nimuendaju. Quer dizer, um trabalho de campo prolongado que permitiu a familiaridade do pesquisador com o grupo estudado. Lembrando o que Viveiros de Castro observou sobre a plasticidade ou fluidez dos Tupi-Guarani, dizemos agora que, talvez, mais do que mostrar algo sobre sua cultura, os Guarani têm muito a falar sobre ela, de modo que seus antropólogos devem ser, antes de tudo, bons ouvintes. Uma idéia que concorda inteiramente com Melià, indo talvez além de Chamorro²⁰, quando este diz que entre os Guarani tudo é palavra (Melià, 1978 apud Viveiros de Castro, 1986:24).

Depois de Nimuendaju, só encontraremos um avanço significativo acerca da palavra guarani com a obra de Cadogan. Melià coloca Cadogan como “... comprometido vitalmente com o destino dos Guarani do Paraguai, discípulo humilde dos sábios das comunidades indígenas...” (Melià, 1987:38). É digno de nota, que a produção de Cadogan começa a aparecer em 1946, dois anos depois da primeira edição da obra de Nimuendaju traduzida para o espanhol, na versão de J.F.Recalde (1944). Melià chama a atenção para o fato de que, por ter sido publicado em alemão, o trabalho de Nimuendaju (1914) só veio a ser melhor aproveitado anos depois, através de suas traduções – a segunda tradução fora editada em 1978, por J. Riestter (1987:36), e a tradução para o português só vai aparecer em 1987.

De fato, ao tomarmos contato com *Ayvu Rapyta* (1953)²¹, percebemos um cuidado especial no tratamento dado às categorias Mbyá, descortinando todo um complexo de concepções agregadas às tradições sagradas, e que são colocadas em prática na vida social. Ao mesmo tempo, considerando a obra de Schaden, que foi contemporâneo de Cadogan, tendo-o inclusive como interlocutor e amigo, a impressão que temos é bastante diversa. Melià destaca que o “... itinerário intelectual desse pesquisador apresenta-se definitivamente acadêmico”, se comparado com os de Nimuendaju e Cadogan...” (Melià, 1987b:42).

Schaden encaminha a análise dos Guarani sob a chave da aculturação. Percebemos a influência da reflexão antropológica de sua época: uma abordagem até certo ponto presa no

²⁰ Pois Chamorro se detém por vezes a demonstrar que a vivência da palavra se circunscreve à vivência da religiosidade.

aspecto formal, que resulta numa análise distanciada da vida guarani (sobretudo tratamos de sua obra principal, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, 1954); que não deixa de ser expressiva nas contribuições que traz.

Já a obra de Cadogan exprime um verdadeiro embate íntimo com as categorias nativas, um esforço de se atingir seu significado e a implicação que traz para a vida do Guarani.

A partir de Cadogan, a palavra guarani ganhará uma atenção especial e definitiva. De um lado o autor influenciará os trabalhos dos Clastres, de outro o trabalho de Melià, e consequentemente o de Chamorro, já que esta autora se filia à linha de análise deste último. Esses autores definem perspectivas de concepção teórica distintas, como já esboçado com relação à discordâncias no tema do profetismo (Cf. p.39).

Por *palavra* se designam os cantos sagrados, os relatos míticos, as tradições do grupo. Uma concepção que está circunscrita na vivência religiosa, e que serve como chave de entrada para o estudo da cultura guarani, já que esta palavra é dita em momentos específicos da vida social, relacionados às cerimônias de iniciação masculina, ao batismo do milho; relacionados às interpretações xamânicas sobre acontecimentos que envolvem a vida do grupo, como no caso dos rituais de cura, das avaliações sobre as dificuldades por que passam etc.

A esse respeito, torna-se imprescindível levar em consideração, mais uma vez, o que Viveiros de Castro (1986:109) diz sobre ser a língua – “... e o que pode ser armazenado nesse meio: uma ‘cosmologia’ ” – o *locus* privilegiado de integração do grupo entre os Guarani (Cf. p.30).

A crítica de Viveiros de Castro (1986:100 e 1987:xxx) sobre a carência de trabalhos que se dediquem à morfologia e à estrutura social (sistema de parentesco, distribuição espacial, ciclo de vida, genealogias etc.) passa, então, a ter enfraquecida a acusação de descuido ou descaso, que talvez queira indicar. Com isso queremos introduzir um questionamento acerca das condições que estariam determinando essa indisposição ao estudo da morfologia dos grupos guarani. Certamente a prodigalidade do discurso guarani no sentido do sagrado não tem paralelo no sentido da organização social. Talvez seja preciso ler a morfologia social através do discurso religioso.

²¹ *Ayvu Rapyta* começa a ser publicado em 1953, ao longo dos números do *Boletim de Antropologia* da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Em 1959, porém, tem a publicação do texto integral no Boletim n.5.

Na verdade, o estudo da estrutura social guarani parece não ter encontrado eco depois das iniciativas dos Watson, na década de 40²². Nos termos em que fora tentado não teve o rendimento significativo alcançado pelo estudo da religiosidade. Parece que teremos que falar muito ainda com os Guaraní antes de começarmos a entender o modo como abordar sua morfologia. E começar a entender melhor como a palavra guarani se realiza na estrutura social.

2.3.4. Religiosidade e o fim iminente dos Guaraní

Por enquanto o que temos é, na religiosidade, um foco de atração muito grande aos Guaraní. A obra de Schaden (1954, 1958) constitui referência obrigatória para acompanharmos essa tendência entre os autores. Depois de advertir sobre sua formação acadêmica, Melià coloca Schaden ao lado de Nimuendaju e Cadogan, enquanto “... discípulo da mesma escola, que se traduz numa consubstancial afinidade no modo de ver, sentir e expressar o fundamental da cultura guarani” (Melià, 1987b:42). Melià quer na verdade chamar a atenção para a preocupação de Schaden para com a religiosidade dos Guaraní. A palavra *fundamental*, da qual se utilizou na citação acima, não deixa de aludir ao título e tema do trabalho de 1954: *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. Isso faz com que procuremos situar um pouco a produção deste autor, que apresenta um viés bastante distinto do dos outros dois citados por Melià.

Como Melià lembra, *Aspectos fundamentais* tem a base de pesquisas de campo feitas por Schaden desde 1946, realizadas em várias aldeias guarani no litoral paulista primeiro, e depois entre os Kayová e Ñandeva, de Mato Grosso do Sul. Estas pesquisas deram origem a vários estudos que começam a ser publicados em revistas a partir de 1947 (Melià, 1987b:43). *Aspectos fundamentais* também conta, em larga medida, com o apoio nas obras de Nimuendaju e de Cadogan. Um de seus pontos mais interessantes é o de constituir-se pela sistematização que procura abranger, ao mesmo tempo em que discrimina suas diferenças e particularidades, os três subgrupos guarani brasileiros – Mbyá, Ñandeva e Kaiowá.

²² WATSON, J. Cayua cultural change: a study in acculturation and methodology. *American Anthropologist*, v.54, n.2, Memoir 73, 1952; Watson, V.D. (1944).

O grande mérito atribuído à obra de Schaden é o de ter justamente distinguido a religião como fundamento da cultura guarani. Para o autor, o que predomina na cultura guarani é a vida religiosa. Na verdade, Schaden coloca a religião como “o núcleo de resistência da cultura Guarani em face das forças desintegradoras” (1954:145). Este seria um efeito próprio aos contatos interétnicos, os quais acabariam por caracterizar um forte apego a determinados padrões tradicionais (1954:11-2).

A problemática da aculturação, que marca a obra de Schaden, também está presente nos estudos tupi exemplificados pela obra de Wagley e Galvão, que integram o grupo de pesquisadores que empreenderão pesquisa de campo entre os Tupi da Amazônia Ocidental, nas décadas de 30 e 40.

A situação de contato configuraria, em diferentes níveis, a absorção da cultura ocidental, produzindo a alteração e descaracterização dos costumes originais nativos. Através da observação dos Guarani, Schaden destaca a persistência de determinados traços, os quais permanecem *inalterados*, como que constituindo um pano de fundo às transformações mais visíveis. Diante desta constatação, procura demonstrar a inabalável persistência de “... padrões e fenômenos cujo exame em seu conjunto parece evidenciar talvez melhor do que outros o caráter genuíno e próprio do sistema em apreço” (Prefácio à edição de 1974:XI). Este pano de fundo nada mais era do que as crenças religiosas que constituíam referência constante para as práticas da vida diária.

Schaden dá eco a uma idéia já presente nas obras de Nimuendaju (1914) e de Cadogan (1953), ou seja, a vida guarani enquanto transpassada pela religiosidade:

“O que se nota é um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura, inclusive na economia, a ponto de as atividades econômicas aparecerem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contacto com o sobrenatural e controle dos poderes pessoais que se julgam ter influência no destino dos homens. Quer seja um puxirão, a colheita dos produtos da roça, a partida para uma viagem, o aparecimento de qualquer fenómeno inesperado ou invulgar - tudo, enfim, pode ser motivo para rezas e danças rituais” (Schaden, 1954:38).

Viveiros de Castro faz uso dessa passagem, aliás, para confrontar uma dinâmica semelhante na sociedade Araweté que estuda. Conclui que “... só os deuses, os mortos e os inimigos são capazes de contrabalançar o pluricentrismo disperso, sociológico e econômico

dos Araweté” (1986:236-7). Reporta-se, mais uma vez, à fluidez da morfologia social, que no caso Araweté se expressaria também pela raridade com que o grupo local é mobilizado em conjunto para determinadas atividades²³. Geralmente entre os Araweté as atividades econômicas não mobilizam grupos cujo número exceda ao da seção residencial (1986:236).

Viveiros de Castro lembra que é na época em que o paradigma da aculturação anima a produção dos autores, que se nota o anúncio do fim iminente dos grupos tupi-guarani. Comenta que

“Isto talvez se deva à constatação quase unânime da ‘fragilidade’ T-G (sic) face ao impacto do mundo dos brancos - uma fragilidade que hoje estamos em condições de perceber ser mais aparente que real, e que parece derivar das formas especificamente T-G (sic) de concepção da sociedade e de reprodução social, que recebem uma codificação sociológica simples ou ‘frouxa’, em favor de uma forte ênfase no plano místico-cosmológico...” (Viveiros de Castro, 1986:90).

De fato, a notícia do fim iminente parece ser herança bastante forte, que podemos encontrar também em momentos posteriores ao paradigma da mudança cultural. Ela está bem presente na obra dos Clastres, e esse é um dado bastante interessante. Num certo sentido Melià diz bem quando fala das *considerações muito poéticas* de Pierre Clastres. O único ponto que é um tanto incômodo porém, é que Melià o faça de maneira pejorativa, como uma crítica negativa do trabalho do autor. Certamente tal crítica passa completamente ao largo das discussões mais atuais da teoria antropológica, quando reflete sobre a intersubjetividade que caracteriza a constituição do outro. Aliás, quando as críticas são dirigidas mais especificamente a Pierre Clastres, pois Hélène também é criticada por Melià, transparece uma espécie de defesa de mérito, quando – referindo-se a *A Fala Sagrada* – reduz a contribuição do autor a uma simples somatória de notas ao material recolhido por Cadogan (Melià, 1987b:53). Algo completamente desnecessário já que o próprio Clastres apresenta os créditos sobre a origem do material sobre o qual se debruça.

Concluimos que certa indisposição ou insensibilidade impede Melià de considerar os Clastres também “comprometidos vitalmente com o destino dos Guarani”, assim como

²³ O autor dá o exemplo das pescarias com timbó, que implicam equipes de trabalho mais amplas (Viveiros de Castro, 1986:236).

falara de Nimuendaju e Cadogan. O que talvez fizesse render no mínimo críticas mais razoáveis aos dois antropólogos, que se somariam àquelas que tece de maneira mais justa (Melià, 1987b:53-4).

Na verdade, o caráter poético ao qual Melià se refere, parece estar diretamente relacionado com o envolvimento dos Clastres com os Mbyá, o qual pode ter sua origem na familiaridade com a obra de Cadogan. De fato, ao ler Cadogan não podemos ficar insensíveis ao sentido da descoberta de um verdadeiro tesouro de sabedoria; tanto pelo fato de ter-se mantido inacessível por tanto tempo, como pelo próprio teor complexo e profundo das narrativas recolhidas. É o próprio autor que exalta o valor da descoberta, na apresentação que faz à obra, deixando transparecer sua sincera gratidão e amizade pelos Mbyá. Os Mbyá transparecem muito pessimistas de seu destino na obra dos Clastres. Talvez isso tenha a ver com uma compreensão mais profunda do sentido que a palavra tem para os Guaraní, adquirida pela dedicação aos textos Mbyá de *Ayvu Rapyta*, implicando uma aproximação mais estreita com a cataclismologia guarani. E, no caso desses autores, talvez caiba a observação de Viveiros de Castro de, em certos casos, ser difícil distinguir o pessimismo guarani do dos seus pesquisadores (1986:100). Há de fato um pessimismo bem marcado na obra dos Clastres, tanto em *Terra sem Mal* de H.Clastres, como em *A fala sagrada*, ou mesmo no trabalho sobre os Aché-Guayaki (1972), de P.Clastres.

O fato de os Guaraní encontrarem-se em regiões caracterizadas pelo forte povoamento e concentração urbana, tem estimulado o aparecimento de alguns trabalhos que procuram chamar a atenção sobre a sua precária situação de sobrevivência. Este é o caso de *Las culturas condenadas*, sob coordenação de Bastos (1978), cujos textos procuram também fazer um balanço da situação dos Guaraní do Paraguai. Na mesma linha se enquadra a coletânea de textos *Índios do Estado de São Paulo* (Vários Autores, 1984).

Ainda dois trabalhos que gostaríamos de registrar como relacionados com o iminente fim dos Guaraní, mas que acabam por deparar-se com culturas pródigas de *palavra*, são, por assim dizer, verdadeiros achados. Não por serem eles desconhecidos – eles não o são – mas pela contribuição que representam. Seus autores não são antropólogos de formação, e o motivo que os levou aos Guaraní não foi antropológico.

Nhande Rembypy (1989), de Wilson Galhego Garcia, é um esforço de registrar as tradições guarani, extrapolando o objetivo inicial que era o de coletar informações sobre o

universo botânico Kayová. Nota-se a prioridade dada à preservação do conhecimento indígena em sua forma mais fiel possível – cuidadosamente, o processo de transcrição e tradução é acompanhado e tem por responsáveis os próprios Kayová. Declara o autor que as gravações tiveram ocasião quase sempre no momento em que se davam os acontecimentos – casamentos, nascimentos, enterros etc. É composta, estruturalmente, de uma ininterrupta transcrição de relatos, tradições, rezas, descrição de práticas religiosas; dentre textos de outros tipos, organizados na ordem de seus narradores.

Essa obra não deixa de refletir a força da palavra Guarani, que assalta o pesquisador, nos mesmos moldes, talvez, em que Nimuendaju e Cadogan o foram. O fato da obra aspirar à maior fidelidade possível no registro parece fazer parte da maneira como a palavra guarani se impõe aos pesquisadores, o que corrobora o que fora dito antes sobre a relevância da religiosidade na vida guarani.

Meihy é historiador, e *Canto e Morte Kaiowá* (1991) é um trabalho de história oral que apresenta o grupo guarani da Reserva de Dourados no contexto dos casos de suicídio ocorridos com frequência à época. O trabalho se estrutura pela transcrição das narrativas de algumas pessoas-chave, incluindo não-índios, envolvidos na vida do grupo. Assim, em meio às narrativas repetem-se, aqui e ali, explanações sobre suas tradições e costumes, evidenciando a presença viva da palavra.

2.4. A bibliografia guarani e o tema do corpo

As preocupações que os Guarani apresentam com relação às aflição que os acometem são tratadas na literatura guarani de uma maneira assistemática, mas insistente.

O tema tem uma importância notável na vida Guarani. Alguns fatores podem ser determinantes para a sua relevância na literatura: Em primeiro lugar, o papel do xamã é eminentemente o de curador, conforme um consenso presente na etnologia guarani; também a forte tendência para o enfoque da religiosidade dos Guarani, faz com que a doença apareça através das crenças às quais encontra-se associada.

Acabamos por discernir três questões básicas a partir das quais os autores relacionam ou desenvolvem o tema da doença.

2.4.1. A Alma

A noção de alma é fundamental na consideração sobre a causa da aflição. Como veremos, o que os autores acabam por definir, sem maiores preocupações, como doença, tem geralmente sua causa última relacionada com a ausência da alma no corpo do doente.

Desta forma, buscamos localizar maior esclarecimento sobre a alma conforme a questão fora trabalhada pelos autores, e, a partir daí dar atenção especial às implicações que mantinha com os estados descritos como doentios.

Esse tema é amplamente contemplado pela bibliografia, desde Nimuendaju. Deve ser assinalado, aliás, que tanto Nimuendaju, Cadogan e Schaden, tiveram uma preocupação especial com a religião dos Guaraní. É sobretudo nesses autores que encontramos a discriminação dos vários aspectos nos quais se divide o que chamam de alma guarani. O uso do termo alma não tem sido polemizado, antes tendo recebido uma aprovação tácita entre os autores. Procuraremos, entretanto, ao longo dos próximos capítulos, explorar algumas nuances que recebe em cada um desses autores. O problema ainda não muito claramente resolvido entre os estudiosos é o de um certo maniqueísmo no qual às vezes se resvala, quando se relaciona tendências a que o homem se inclina, conforme a prevalência deste ou daquele aspecto de sua alma.

A partir dos Clastres, porém, a opção parece ter sido a de abandonar a ênfase na distinção entre os aspectos da alma de forma que a análise se atém à alma-palavra, ou seja, a porção divina do homem, aquela que vai para a Terra sem Mal após a morte. Outro contraste, então, opõe os dois modos de vida guarani: o que corresponde à vida na terra: a vida imperfeita; e o que corresponde à futura vida pós-morte no céu junto aos deuses e outros parentes mortos, que representa a vida perfeita na Terra sem Mal.

Embora com pontos de vista diferentes, Melià e Chamorro também se concentram na importância da palavra para a vida guarani, buscando demonstrar a sua amplitude significativa: a aproximação entre alma e palavra; a idéia de viver a palavra; a consideração dos rituais como realização da palavra (Chamorro, 1998).

A opção por uma análise detida na relação alma-saúde acaba por indicar possibilidades de compreensão acerca da relação alma-corpo. Tratar o tema do corpo começa então a fazer com que comecemos a vislumbrar a idéia de realização da palavra. Quer dizer, em meio à ênfase na palavra nos deparamos, afinal, com a possibilidade de tentar compreender como esta palavra se articula com a vivência traduzida pelas ações concretas. Ou seja, a palavra inscrita no corpo – algo mais próximo da morfologia social, tão reclamada por Viveiros de Castro? Talvez algo ainda não claramente definido, mas que pode indicar alguns caminhos alternativos para lá chegar.

A alma guarani se manifesta através do corpo. O estado de saúde do corpo é explicado em termos do estado da alma. Isso começamos a compreender através das leituras das etnografias.

2.4.2. *O nosso modo de ser*

Diferentemente do tema da alma, a ética guarani parece não ter recebido muito investimento pelos autores. Entretanto, existem fortes indícios de que constitui um importante aspecto de sua cultura. Trabalhos como os de Nimuendaju (1914) e Schaden (1954) restringem sua abordagem à relação que mantém com o que se poderia chamar de um jogo de tendências opostas no homem. Nimuendaju chama de contraposição entre diferentes temperamentos humanos: “... ao fleumático-melancólico se contrapõe o sanguíneo-colérico” (1914:44-5). Schaden trata em termos de “um genuíno dualismo psicológico. Pois, compreendida como faculdade de exteriorização do homem dentro do contexto da comunidade, a alma se reparte, para o Mbüá, em inclinações sociais e anti-sociais” (1954:117).

Em *Ayvu Rapyta* deparamos com um verdadeiro código de comportamento, que não nos deixou de impressionar pela singularidade de organização nos termos em que se apresenta, de tal forma, que expressa uma profunda preocupação e desenvolvimento da ética entre os Guarani. De tal forma que somos levados a nos perguntar a razão desse aspecto ter passado um tanto despercebido pelos pesquisadores. Parece um campo muito interessante a ser pesquisado. Cadogan fornece os dados sem ter desenvolvido interpretações ou análises sobre os mesmos (Cadogan, 1953:124-5). Aliás, essa é a

característica de *Ayvu Rapyta*: uma fonte riquíssima de material sobre o qual muito se tem a pensar.

Depois de Cadogan, percebemos que os Clastres de alguma forma tangenciam a questão ética dos Guarani, mas sem a tornar mais palpável. Hélène Clastres, por exemplo, insiste bastante na questão, como veremos mais adiante, do almejado fim das regras sociais para aqueles que atingissem a Terra sem Mal. Algo que pode corroborar a idéia de relativa importância da ética para a sociedade Mbyá, já que Cadogan e os Clastres se detiveram mais ao estudo dessas sociedades. Mas eis que Melià e os Grünberg (1976) apresentam um material muito interessante sobre o mesmo tema, só que referindo-se aos Paï. Mais uma vez, o caso parece mais o de um esboço de um verdadeiro código ético, sem entretanto ter sido explorado mais exhaustivamente.

Ainda, de forma mais dispersa na bibliografia, deparamos com grande preocupação no que diz respeito ao *bom modo de ser*, expresso em muitas falas registradas dos Guarani. Algo que provavelmente está relacionado com a salvaguarda da cultura diante das condições de inserção na rede de relações regionais mais ampla, na qual o grupo está inserido.

Todas essas indicações que carecem de desenvolvimentos mais amplos foram suficientes, no entanto, para fazer com que percebêssemos um elemento comum que faz parte e é evocado no discurso sobre a saúde. Mais uma vez, é possível delinear a partir do corpo uma semântica que aponta para a explicação da situação de sua saúde. Ou seja, percebemos que o *ñande reko* – nosso modo de ser – é fundamental no discurso sobre a saúde, e aponta para uma expressão determinada do corpo.

A expressão das aflições indica o descuido do indivíduo para com o *bom modo de ser*, no qual todo Guarani deveria se manter.

Assim, se antes encontramos o corpo reportado à natureza de sua relação com a alma; aqui o encontramos reportado à alma através da expressão que lhe é própria enquanto um corpo guarani, e portanto definido por um modo de ser específico, constituído por regras sociais. Ou seja, o desempenho do corpo indica em que medida o ideal ético está sendo realizado.

•

2.4.3. Terapia e cura

Finalmente, um outro conjunto de questões nos chamou a atenção. Tratam-se de determinadas intervenções que têm lugar no corpo, as quais dizem respeito aos rituais de cura propriamente, por um lado; e à prática de resguardo, por outro.

No que diz respeito aos rituais de cura, nos deparamos com aspectos até certo ponto variados e bastante dispersos entre os autores. Em função disso, não puderam ser aproveitadas a não ser como uma forma indicativa, e de apoio, a questões cuja base mais sólida provém de discussões mais consistentes sobre a natureza da alma, por exemplo. Assim, o breve estudo que fazemos sobre os rituais de cura procura reunir esse material disperso, e apontar, até certo ponto, algumas práticas cujo fundamento muitas vezes está presente nas abordagens sobre a natureza da alma.

É interessante notar quantos silêncios existem sobre um conjunto grande de questões. Por exemplo, como veremos mais detalhadamente, vários autores falam que uma das formas de cura é a de invocar *os que restituem o dizer*, entretanto silenciam completamente sobre como se dão tais invocações. Eis que então, nos deparamos com o trabalho de Garcia (1989), que é pródigo em cantos-rezas para a cura de vários males, mas que carece totalmente de um exercício de sistematização dos mesmos. Ou seja, um material bruto, ainda não trabalhado. Na verdade, rico daquilo que mais caracteriza a cultura guarani: a palavra. O trabalho de Garcia nos convence que parte fundamental da terapêutica guarani consiste nas rezas. Assim como a reza, colhemos outros procedimento terapêuticos rituais que ajudam a caracterizar as operações que se produzem no corpo guarani, as quais falam muito sobre sua natureza (afecções, atributos, características).

A prática da abstinência alimentar, ou, de maneira mais ampla, os resguardos aos quais o corpo guarani está submetido em vários momentos da vida, põem em evidência uma série de cuidados/perigos aos quais está sujeito.

Por um lado o resguardo é um tema que tem uma forte referência aos *exercícios espirituais* praticados pelos *pajés*. As indicações nesse sentido são encontradas sobretudo em H.Clastres (1975), Cadogan (1953), Nimuendaju (1914), Chamorro(1995, 1998) e Melià (1991); e sempre se relacionam com o chamado estado de *aguyje*, buscado exemplarmente por *pajés* para chegar à Terra sem Mal.

Por outro lado, o resguardo tem farta referência quando se trata de determinadas fases por que passa o indivíduo. Referem-se os autores aos rituais que marcam essas fases: período pré-natal, nascimento, iniciação. Esses momentos apresentam relações bastante ricas entre a abstenção do corpo relacionada basicamente a alimentos e comportamento – os autores de modo geral não exploraram muito a abstenção sexual, embora as pesquisas em outros grupos tupi-guarani, indiquem sua presença marcante em determinadas situações da vida (Viveiros de Castro, 1986) –, e a ameaça de males que podem sobrevir ao indivíduo caso não respeite o resguardo.

A referência aos resguardos são particularmente abundantes na obra de Schaden (1954), e isso se deve em grande parte à forma como o autor estruturou a análise dos dados, atribuindo certo relevo aos rituais das fases da vida, mencionados acima. Entretanto, acabamos por constatar que o resguardo é um tema abordado de maneira assistemática em praticamente toda a produção sobre os Guarani. Deste modo, procuramos explorá-lo detidamente no sentido de, na medida do possível, dimensionar o tipo de relações que estão em jogo.

De uma maneira geral, a prática de abstenções do corpo se reportam a vários referenciais que dizem respeito tanto à alma que ocupa o corpo guarani, como ao modo de ser guarani – *ñande reko*. O estudo dessas abstenções começou a mostrar-se importante enquanto uma ponte entre as práticas do corpo e os determinantes do estado do mesmo.

Infelizmente a abstenção alimentar não foi registrada como medida terapêutica. O que talvez se deva muito ao fato de que o tema da saúde, mais propriamente, não ter sido privilegiado pelos estudiosos dos Guarani. Quando nos deparamos com a importância que a abstenção alimentar tem para o Araweté enfermo (Viveiros de Castro, 1986), tendemos a inferir que a medida deva estar presente também em outros grupos tupi-guarani. Mas não contamos com referências relevantes a esse respeito. O que temos são algumas interdições no caso, por exemplo, de cuidados pós-parto, as quais não nos ajudam muito a distinguir as medidas preventivas das terapêuticas propriamente ditas.

Enfim, a discussão sobre a saúde na produção guarani não é articulada a não ser em termos de ilustração acerca das crenças do grupo. Desta forma, uma série de elementos interessantes sobre o assunto aparecem dispersos ao longo das obras de vários autores e a possibilidade de sistematização desses dados apontou para a viabilidade de constituição de

um conjunto de relações esclarecedoras sobre o modo como os Guarani concebem os males que os afligem. Um grande campo de elaboração que relaciona essencialmente os estados e aspectos físicos com um conjunto amplo de concepções religiosas.

O corpo assemelha-se, pois, a um texto a ser lido, na medida em que ele se expressa através de estados muito bem reconhecidos pelos Guarani. As chaves para essa leitura, entretanto, não se encontram numa ciência própria do corpo, mas num conhecimento sobre a parte não-física desse corpo – a alma. Nosso trabalho se dedica a perseguir essa questão.

Capítulo 3: A TERRA SEM MAL

Duas razões contribuíram para iniciarmos este trabalho com o tema da Terra sem Mal. Em primeiro lugar, o tema que aprofundaremos ao longo dos demais capítulos remete constantemente ao conceito guarani de alma, sendo esta uma noção fundamental para podermos nos acerrar dos cuidados com o corpo. Com a explanação sobre os sentidos e interpretações que os autores nos fornecem sobre a Terra sem Mal, estaremos nos familiarizando com as implicações mais importantes que a alma tem para a vida dos Guarani.

Uma vez que é impossível tratarmos do corpo sem entender a concepção de alma e a relação que esta mantém com o mesmo, ressaltaremos o papel central que esta noção desempenha no destino de todo Guarani: o destino da alma guarani é alcançar e viver na Terra sem Mal. Esta opção de certa forma corrobora a versão analítica que predomina na etnografia guarani, pois enfatiza o aspecto religioso. Colocaremos em foco a busca do paraíso, que, em outros tempos, representava um dos reflexos mais drásticos da crença religiosa sobre a ordem social: a migração, o abandono da terra domesticada.

Os termos nos quais a etnologia mais tem problematizado os Guarani – inclusive contando-se produções mais recentes, como no caso de Graciela Chamorro (1998) –, acabaram por imprimir a sua marca em nossa própria perspectiva. Ou seja, a organização deste trabalho explicita e compartilha do olhar que tem pousado sobre os Guarani. Estamos, mais uma vez, nos referindo à ênfase no aspecto religioso, que sempre foi predominante nos estudos que enfocaram esse grupo.

Em segundo lugar, através deste tema pretendemos enfatizar logo de início alguns valores básicos da cultura guarani, expressos pela crença religiosa da existência de um paraíso terrestre. O discurso reúne, certamente, os ideais e valores mais importantes desta

sociedade. É através deles, como veremos, que sentem e compreendem seus momentos de crise.

No tema da Terra sem Mal encontramos a expressão do que seria um *sentido último* dado às experiências da vida guarani. Ele apresenta relacionadas várias noções que reencontramos ao estudarmos os males que afligem o homem.

3.1. A Terra sem Mal: um paraíso terrestre

Como indica Viveiros de Castro, a obra de Curt Nimuendaju (1914) registra “... uma autêntica descoberta etnológica: a da persistência do complexo profético-migratório tupi-guarani”, “É com esse ensaio também que se introduz na literatura o tema da ‘Terra sem Mal’ (e a própria expressão hoje célebre)...” (1987:xxvi).

De maneira geral, a Terra sem Mal representa um paraíso terrestre, o qual pode ser atingido mesmo antes da morte. Para ali se encaminham as almas dos mortos, e também a dos vivos que atingiram o estado de *aguyje* durante a vida. É o lugar onde o homem se junta à divindade.

Segundo Egon Schaden (1954:164), a representação mítica da Terra sem Mal se reduz “... a uma espécie de Ilha da Felicidade no meio do longínquo oceano, onde se chega com o auxílio duma grande corda ou de outra forma, e onde não se conhece a morte. Essa ilha se procura alcançar para uma vida em comunhão espiritual com as divindades e para atingir a imortalidade...”.

Segundo este mesmo autor, o caráter fundamental da concepção deste paraíso, compartilhado nos três grupos em que se divide a tribo guarani (Mbyá, Nandeva e Kaiowá), é o de “...tratar-se de um lugar de segurança, cujos moradores estão livres sobretudo das doenças e da morte” (p.165). Schaden destaca que uma razão, alegada pelos Guarani, para o impedimento de se atingir a Terra sem Mal seria a interferência causada pelo uso de produtos alheios à sua cultura. Por isso é que os antigos conseguiam atingi-la, diferentemente dos Guarani atuais. Aqueles se abstinham de beber pinga, e não cozinhavam as suas comidas com gordura, nem as temperavam com sal (p.168).

Schaden lembra que para os Mbyá o mito do paraíso desempenha o papel mais importante, se comparado aos demais. À época em que escrevia (1954), constata que eram os únicos que ainda se dirigiam para a região litorânea. Schaden expõe a explicação do ñanderú Miguel do Itariri, que fazia parte de um grupo mbyá em migração:

“... é um genuíno horto ou pomar, *kááguy mini*, constituído de mata baixa (*‘mismo que capuera, pero no es capuera’*), correspondente ao ideal da existência terrena: um país sem mosquitos e biriguis, sem cobras e feras, sem espinheiros e outras pragas, e rico em caça, árvores frutíferas de pouca altura e boa terra para a lavoura; país, enfim, em que se poderá caçar e plantar à vontade. Há abundância de caça: jacu, *koty* (porco do mato), tucano etc.; não há, porém, paca, nem veado, nem tatu. Há muita fruta: banana, *narã* (laranja), *txandjáu* (melancia), *manduí* (amendoim) e muitas outras – tudo nascido por vontade de Deus” (1954:171).

Para os Paï-Taviterã, conforme Melià e os Grünberg (1976:255), é para a “Terra sem Mal que se dirige a alma espiritual – ñe’ë – depois da morte. Morada dos deuses, é lá que transcorreria a ‘vida verdadeira’”.

No trabalho de Meihy (1991), os kaiowá expressam a idéia de existir uma vida melhor depois da morte. Na verdade, o tema aparece de maneira muito rápida nas entrevistas que a obra reúne. Não há interesse especial neste assunto no que concerne às questões propostas aos índios, o tema surge espontaneamente quando se trata da morte ou dos casos de suicídios ocorridos na Reserva de Dourados. Num desses casos, por exemplo, o capitão Biguá, tratando do costume de colocar os objetos do morto junto à sepultura, diz que

“... a alma volta para buscar... ele quer suas coisas para a viagem que ele faz... nós acreditamos na outra vida melhor... ah! Acreditamos sim... porque é o seguinte: a vida no outro lado existe e é para lá que a gente vai; por isso precisamos de nossas coisas...” (Meihy, 1991:82).

No relato de João Machado, tratando dos suicídios:

“A maioria dos índios com quem tenho conversado diz que as pessoas que morreram estão num lugar melhor... foram encontrar parentes e estão felizes (...) a história da Malda a gente acompanhou mais de perto... dizem que desde que morreu, a irmã costumava aparecer, muito contente para ela... então, ela preferiu ir para lá com a irmã, né.” (Meihy, 1991:109).

Chamorro explica que “entre os Mbyá, a busca do *yrovaigua* (terra cujo acesso está no além-mar-leste) envolve ações coletivas. A migração é inerente à busca, pois também é necessário aproximar-se ‘geograficamente’ do *yrovaigua*” (1998:154). Apoiando-se no trabalho de Vietta²⁴, diz a autora:

“A redenção, em termos da cosmologia mbyá, seria chegar ao *yrovaigua*, mundo das divindades e dos antepassados, cujo acesso fica no leste, no além-mar. Suas virtudes cardeais seriam a imortalidade e uma enorme aldeia inserida numa imensa mata, onde se pode viver o sistema guarani sem limitações” (Chamorro, 1998:155).

A maioria dos relatos indígenas concordam que a Terra sem Mal fica a leste. Todas as migrações envolvendo a região do Paraguai e Sul do Brasil, e que foram registradas por Nimuendaju e Schaden, tiveram o leste por direção. H. Clastres lembra que a direção oeste é referida com mais frequência no caso dos Tupi do litoral:

“... as informações dadas por Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville confirmam Thevet, é ‘além das montanhas’ (d'Évreux é até mais preciso: ‘além das montanhas dos Antes’), portanto numa tal direção do espaço que possa ser preservada a idéia de um lugar acessível. Nenhuma informação disponível, a esse respeito, sobre os antigos guaranis: mas talvez as migrações que haviam conduzido os chiriguanos aos pés dos Andes já estivessem, pelo menos em parte, ligadas à procura da Terra sem Mal ...” (Clastres, 1975:31).

Chamorro lembra, por sua vez, que os estudos de Métraux sobre os Tupi, e de Susnik sobre os Guarani, sugerem o interesse pré-hispânico dos ancestrais desses grupos em chegar ao *Candire*, representado pelo império inca, com suas vasilhas e adornos de metal e inclusive outra espécie de milho.

De qualquer maneira, o termo *Kandire* têm aparecido frequentemente nas etnografias guarani, com o sentido aproximado de consequência do estado de *aguyje*. Como este último significa o estado de perfeição espiritual alcançado. *Kandire*, assim entendido, significaria “atingir-se a Terra sem Mal sem a prova da morte”. Parece, então, que não nos afigura relevante considerar, para os grupos atuais, a interpretação da Terra sem Mal como

²⁴ VIETTA, Katia. *Mbyá: Guarani de verdade*. (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: Universidade

promessa de vantagens das aquisições materiais relacionadas com a cultura incaica. O aspecto que mais nos chama atenção segundo as questões que levantamos é o de que a Terra sem Mal representa uma alternativa para a situação e condições nas quais vive o Guarani.

O primeiro ponto a considerar é o de que a Terra sem Mal existe neste mundo e a idéia que persiste é a de que é a principal razão das migrações. Entretanto, atualmente as migrações são impossíveis nos moldes originais: em lugar da migração, a própria existência se torna a condição para acesso à Terra sem Mal. Os trabalhos mais recentes sobre grupos guarani trazem relatos segundo os quais a vida nesta terra faz parte da prova necessária para se poder entrar no paraíso (Meihy, 1991; Chamorro, 1998). Nesse sentido, tem-se a impossibilidade atual do *Kandire*, restando a migração pós-morte da alma. Os Guarani referem-se a exemplos de antepassados que teriam conseguido tal feito, como testemunho de sua possibilidade real. Segue-se quase sempre a indicação de que os novos costumes adquiridos dos brancos são a causa da atual impossibilidade.

Fundamentalmente a Terra sem Mal significa a vida sem os sofrimentos por que se passa nesta terra. *Onde a alma viverá após a morte.*

3.2. A Terra sem Mal na produção etnográfica

Com a constatação dos movimentos migratórios dos Guarani, a tendência inicial dos antropólogos parece ter sido a de considerá-los como uma reação à conquista e avanço dos europeus sobre seus territórios. Eram enquadrados dentro do conceito de movimentos messiânicos, como um fenômeno particular de aculturação, nas palavras de Alfred Métraux (1928a) – esta disposição, porém, será revista por este autor mais tarde. Assim, estes movimentos ocorreriam “... no momento crítico em que determinada população se sente incapaz de sustentar a ruína ameaçadora e angustiante” (Métraux, 1928a:195).

Nosso objetivo aqui não é o de explanar amplamente sobre a discussão que envolveu o messianismo guarani, mas apenas delinear algumas questões centrais, situando melhor a implicação da Terra sem Mal com os valores da sociedade guarani. Assim, não entramos na discussão que parece ainda dividir alguns estudiosos quando a questão é considerar a busca

da Terra sem Mal como originária dos costumes mais antigos dos Guarani pré-coloniais; ou de atribuí-la a um desenvolvimento mais recente, como produto da situação de conquista (Cf. p.38). Interessa-nos considerá-la como um fenômeno próprio dos grupos guarani contemporâneos. Pois, embora estes já não promovam as migrações de que se tem notícia, a presença do paraíso terrestre ainda tem sua função nas representações pelas quais os Guarani procuram conduzir sua vida.

Em *A fala sagrada* (1974a), concentrando-se no estudo de textos sagrados dos Mbyá - alguns inclusive retirados do trabalho de Cadogan (1953) - Pierre Clastres afirma que o desejo de abandonar o mundo imperfeito mantém-se em seus discursos até hoje: “Muito mais: tornou-se quase que o único eixo em torno do qual se organizam a vida e o pensamento da sociedade a ponto de ela determinar-se claramente como comunidade religiosa” (Clastres, P., 1974a:12). Diz ainda, que com a conquista torna-se impossível as migrações: “Fechando, conseqüentemente, do lado da práxis, o desejo de eternidade dos guarani procurou seu encaminhamento no aprofundamento da Palavra e extravasou-se do lado do *logos*”.

Hélène Clastres (1975) faz de seu trabalho a defesa do caráter genuíno da religião guarani, apoiando-se em relatos históricos que incluem não só os Guarani, mas os Tupi da Costa brasileira. Afirma que

“... não se trata, em absoluto, de um ‘messianismo’ que se teria produzido em reação à colonização. É possível que, posteriormente, a conquista tenha radicalizado o profetismo. Mas reduzir, como se pretendeu, essa religião a uma resposta de gente oprimida a uma situação de opressão, é tornar-se incapaz de compreendê-la. É a partir do próprio interior da cultura índia, como uma dimensão original da sua sociedade, que devemos tentar explicá-la” (Clastres, 1975:51).

Segundo a autora, as numerosas migrações que tiveram lugar desde a conquista até o começo deste século tinham como único objetivo a procura da Terra sem Mal²⁵.

Para a autora, se o messianismo traduzia um estado de desequilíbrio, nem por isso implica a necessidade de invocar a chegada dos brancos como causa desse desequilíbrio.

²⁵ “... é muito provável, como sugere Métraux, que migrações semelhantes (isto é, provocadas por motivos exclusivamente religiosos) tenham acontecido antes da chegada dos europeus: sem dúvida, essa hipótese não poderá nunca ser demonstrada; contudo, a mera existência de *carais*, atestada já pelos primeiros observadores, basta para torná-la muito plausível” (Clastres, H., 1975:56).

Sua hipótese é a de que o profetismo foi gerado “... na medida exata em que as sociedades se transformavam e ampliavam, como a *contrapartida crítica e negadora das transformações políticas e sociais que se inauguravam*” (Clastres, 1975:60). Essas sociedades, “...longe de serem oprimidas, estavam, ao serem descobertas, em plena expansão. Sociedades de conquistadores” (p.57).

Hélène Clastres procura distanciar a procura da Terra sem Mal de razões simplesmente econômicas (necessidades de novas terras) ou políticas (escapar dos colonizadores portugueses). Primeiro, indica que a solução desses tipos de problemas não exigiria a grande distância percorrida pelos índios; depois, diz que a necessidade de terras casa-se mal com o abandono da prática da agricultura – fenômeno que se dava durante as migrações. No caso da fuga da servidão, nos períodos iniciais da conquista apontada por cronistas espanhóis, a autora contrapõe o fraco caráter da colonização na época: só existiam duas capitanias hereditárias cuja existência era eminentemente jurídica, além disso, a disputa entre franceses e portugueses pelo pau-brasil os predispunha a manter relações pacíficas com os índios (1975:61-2).

O ponto que Hélène Clastres releva em sua interpretação sobre o significado da busca da Terra sem Mal é o sentido de *recusa ativa da sociedade* –

“... a procura da Terra sem Mal tinha como corolário a destruição da sociedade, de vez que esta era pensada como radicalmente má; os discursos proferidos pelos seus *carais* são bastante instrutivos a esse respeito: era preciso – diziam – parar de cultivar, de caçar, de respeitar as regras de matrimônio. A vida social só era vivida como obstáculo” (Clastres, 1975:108).

A Terra sem Mal representaria os ideais contrários à vida em sociedade. Sintetizando as expectativas sobre a vida na Terra sem Mal, diz a autora:

“... o milho cresce sozinho, as flechas alcançam espontaneamente a caça ... opulência e lazeres infinitos. Mais nenhum trabalho, portanto: danças e bebedeiras podem ser as ocupações exclusivas. Nem tampouco regras de casamento: ‘Dêem suas filhas a quem vocês quiserem’, diziam os *carais*. O que traduz sem dúvida a recusa das duas prescrições essenciais dos tupis, a do primo cruzado e a do tio materno, mas – mais profundamente – a recusa de toda proibição: pois, se tudo é permitido, nenhuma união é incestuosa” (Clastres, H., 1975:67).

Conclui, então, que o mal é a sociedade, na medida em que ela se traduz por trabalho, lei. Acrescenta que a Terra sem Mal é o lugar da imortalidade:

“... enquanto nessa terra os homens nascem e morrem: como se fosse tal a correspondência entre a ordem social das regras (que implica troca matrimonial, trabalho, etc) e a ordem natural da geração (que implica nascimento e morte) que bastasse abolir aquela para se libertar desta” (Clastres, 1975:67).

Notamos que algumas colocações da autora são de tal forma incisivas que talvez contribuam para as reações de resistência que causa em alguns estudiosos. Na verdade, essas colocações se apresentam um tanto distanciadas de dados de campo mais palpáveis – e essa é a crítica básica ao trabalho não só de Hélène, mas também de Pierre Clastres. Com certeza não pode passar despercebido ao leitor que a autora tenha chegado a uma organização interpretativa bastante coerente, que imprime força aos argumentos utilizados e também às derivações que acarretam. Entretanto, algumas colocações afiguram-se rápidas demais. É o caso, por exemplo, do trecho em que, referindo-se às migrações como recusa da ordem social, diz: “... sabiam que a morte da cultura era o preço a pagar pela exigência humana de compartilhar da felicidade dos deuses” (1975:68).

Graciela Chamorro (1998) apresenta uma tese contrária à de Hélène Clastres. Em lugar de expressar a negação da ordem social, indica a possibilidade de se fazer uma leitura inversa, de modo que a salvação guarani passa a relacionar-se com a “plenificação do sistema social e religioso” (1998:152). Segundo a autora, Melià teria constatado que no complexo que envolve a busca da Terra sem Mal, “... a terra perfeita e a perfeição pessoal são alcançados lá onde a reciprocidade se estabeleceu e é praticada constantemente” (Chamorro, 1998:153).

Em vez de pensarmos em nos afiliar a uma ou outra interpretação, nos convencemos de que estudos mais detidos sobre os Guarani, e que contribuam para uma melhor compreensão de suas categorias, talvez possam ajudar a esclarecer pontos críticos como este. Esses mesmos pontos críticos, aliás, parecem não ter errado em indicar justamente questões centrais dessas sociedades.

Segundo H.Clastres, o discurso dos Mbyá atuais são bem diferentes pois apreendem a vida social segundo uma dupla dimensão, positiva e negativa. Ela é positiva por cumprir o papel das migrações – que se tornaram impossíveis nos dias atuais. Assim, ela tem o sentido de tempo de prova, necessário antes de se atingir a Terra sem Mal com a morte – nesse sentido, a interpretação concorda com o que dizem os Kaiowá estudados por Meihy (1991) e Chamorro (1998), além de outros grupos. Por outro lado, a vida social é negativa por ainda carregar o sentido de uma existência má “... e, como tal, aquilo a que se deve renunciar para chegar à Terra sem Mal” (Clastres, 1975:108).

Ao abordar o tema, Melià resgata a relação estreita com a importância do uso da terra na cultura guarani. Onde “... economia e sociedade se mostram indissolúvelmente relacionadas são, por sua vez, objeto de símbolos religiosos, reflexo de experiência religiosa” (1987a:38). Segundo o autor, a língua e o conjunto das técnicas agrícolas guarani mostram muito bem o conhecimento acumulado em termos de ocupação e trabalho do solo.

Assim, as migrações relacionam-se a um complexo do qual faz parte a procura periódica de terras incultas e férteis, como alternativa aos espaços já explorados cuja terra apresenta sinais de desgaste. Neste complexo, entretanto, estaria inclusa toda uma elaboração de caráter religioso em torno do mal que de tempos em tempos pode ameaçar o lugar ocupado por determinado grupo.

Melià se refere ao fato de que são raras as migrações guarani realmente documentadas, sendo que seu início não está estabelecido. Estas teriam continuado ainda nos tempos dos primeiros conquistadores espanhóis. Nimuendaju teria descoberto as migrações marcadas por acentuado misticismo, tendo na dança o seu símbolo ritual; das quais ouvia falar entre os Apapokuva com quem conviveu. Melià lembra ser de Nimuendaju a suposição de “... um ‘continuum’ nos Guaraní antigos e modernos que justificaria uma retrospectiva etnológica e uma teoria geral da migração, extensiva a todos os Tupi-Guarani de todos os tempos, a partir da etnografia de certos movimentos migratórios dos Guaraní modernos” (Melià, 1987a:45).

A consideração do paraíso dos Guaraní torna-se um tanto complicada se tentamos uma comparação com o que nos dizem dos grupos considerados a eles aparentados. No estudo dos Chiriguano, por exemplo, Isabelle Combès e Thierry Saignes (1991:120) desco-

brem uma estreita semelhança da sua concepção do paraíso com o que pensam os antigos grupos tupi. A Terra sem Mal seria o lugar de repouso prometido aos grandes guerreiros – ex-canibais e futuras vítimas. Ali não existe nem mulheres, nem agricultura (p.80).

Na verdade, o contexto Chiriguano difere sobremaneira do dos demais Guaraní. Conforme o estudo de Combès e Saignes, o canibalismo teria se mantido por mais tempo entre esses grupos, e, além disso, mantiveram uma relação bastante singular com seus vizinhos Chané, caracterizando-se uma espécie de instituição escravista, sem paralelo entre outros grupos tupi-guarani. Os Chané eram capturados para servirem tanto como escravos, como esposas dos Chiriguanos. Estes dados evocam um quadro que limitamos a colocar em foco, sem que possamos persegui-lo no momento: o canibalismo tupi-guarani, tema desenvolvido com referência mais estrita aos antigos povos que habitavam o litoral brasileiro. No caso dos Guaraní a questão do canibalismo sempre foi um tanto delicada. Até pouco tempo quase não existiam trabalhos que enfocassem o passado canibal destes grupos que, graças a algumas iniciativas pioneiras, apresenta-se como um fato²⁶.

Entretanto, o estudo que realizamos levanta uma questão que pode ser levada em conta: teriam sido os Guaraní canibais nos mesmos termos em que as Tupinambá o foram? Se isso for verdade far-se-á necessário algum esclarecimento sobre um complicado quadro que surge, relacionado à economia das almas, por assim dizer. É sabido que, nas sociedades guerreiras tupi-guarani, como no caso dos Tupinambá e dos Chiriguano, a Terra sem Mal é tida como um prêmio para os grandes guerreiros. Às mulheres era vedada essa premiação: o que lhes cabia era uma espécie de imortalidade neste mundo – e, de certa forma, isso parece estar relacionado à maior expectativa de vida das mulheres, livres da guerra.

Bem, é preciso enfatizar que, para os Guaraní atuais a alma do morto se encaminha para a Terra sem Mal, que pode implicar por vezes um caminho difícil, tendo algumas provas pelas quais a alma deve atestar o seu merecimento. Não existe distinção entre homens e mulheres, todos são constituídos por uma alma espiritual que, com a morte, se encaminha para o paraíso.

²⁶ CHASE-SARDI, M. *Avaporu*; Algunas fuentes documentales para el estudio de la antropofagia guaraní. *Revista del Ateneo Paraguayo*, n.3, p.16-66, 1964.

Capítulo 4: ÑANDE REKO

O estudo sobre o *ñande reko* traz uma contribuição importante, quando se trata de enriquecermos o entendimento acerca das normas guarani para a conduta. Refere-se, basicamente, à reflexão indígena acerca do modo como deve ser pautada a vida social. Ou seja, na forma como Melià e os Grünberg (1976) nos apresentam, o *ñande reko* abrange a dimensão ética guarani, expressa por um discurso organizado sobre um conjunto de regras e prescrições sociais que devem ser seguidas.

Ao abordar as noções relativas ao *ñande reko*, teremos condições para discernir sobre algumas formas pelas quais se pauta a experiência guarani. Pensamos que assim procedendo estaremos chamando a atenção para certos princípios filosóficos básicos, certos valores estéticos e constrangimentos morais, que entram na composição das interações culturais guaranis. Como diz Desjarlais:

“For if cultural assumptions on what makes a good ‘story’ constrain the building of a plot, then notions of what makes a good ‘person’ or ‘relationship’ frame experiences of body, family and society. A phenomenology of embodied aesthetics seeks to understand what these notions are and how they are put into action” (1992:1109).

A base para a reunião destas questões neste capítulo foi o trabalho de Melià e os Grünberg (1976), que discorre sobre as concepções dos *Pai-Tavyterã*. Nos utilizaremos dela para organizar uma análise de um conjunto de princípios que delineiam o modo de ser – *ñande reko* – guarani.

O modo de ser é um tema que se repete insistentemente no discurso guarani, podendo ser encontrado em várias passagens de seus mitos. O modo de ser é uma expressão

que evoca um ideal a ser atingido, e que constitui uma grande preocupação na vida guarani. Do que podemos divisar nos estudos que empreendemos, existem pelo menos três temas nos quais a noção de modo de ser pode ser situada como fundamental, ocupando um lugar central no discurso nativo. O primeiro tema seria a busca do *aguyje* – o estado de perfeição –, o qual em outros tempos permitia ao homem atingir a Terra sem Mal sem a prova da morte. No segundo tema, o modo de ser tem a ver com o *sistema guarani* de vida, e, nesse aspecto, se relaciona com as regras sociais. O terceiro tema remete à noção de *enfeite*, e, assim, não só à prática do ornamento, mas também à noção de palavra, e ao processo de desenvolvimento das coisas.

O primeiro tema, relativo à Terra sem Mal já foi objeto de desenvolvimento no capítulo anterior e será resgatado quando mais adiante tratarmos do estado de *aguyje*. Dirigimo-nos, neste capítulo, ao desenvolvimento do segundo tema – o do sistema de vida guarani –, o qual encontra-se até certo ponto contemplado pelo estudo de Melià e os Grünberg (1976); e também introduziremos a noção de *enfeite*.

Advertimos desde já, aliás como já o fizemos anteriormente (Cf. p.52), que a explanação desses temas é prejudicada pela inexistência de análises centradas nas regras de conduta definidas pela organização social guarani. As indicações, entretanto, são bastante claras acerca da distinção e importância de um verdadeiro código moral e ético.

A despeito da impossibilidade de contar com análises consistentes sobre o tema, não podemos desprezar a notável contribuição que tais dados trazem ao presente exercício. Sendo assim, nos arriscaremos a trazê-los à discussão, levando em conta a indissociabilidade que mantêm com os temas de que tratamos. Acreditamos que a visão de conjunto que estamos reconstruindo pode lançar luz sobre o campo das formulações éticas das quais podemos colher apenas alguns fragmentos.

A preocupação é de considerar as filosofias culturais da experiência que conformam o comportamento humano. Procuramos nos acercar do que é levado em conta, o que é importante para o nativo; na tentativa de reconstruir “the way in which social actors compose, manage, and evaluate their forms and those of others in everyday social contexts” (Desjarlais, 1992:1106).

4.1. *Ñande Reko*: Nosso Modo de Ser

Melià e os Grünberg desenvolvem a noção de *ñande reko* dos Paĩ como tendo, de certa maneira, as características de uma cultura nacional – ou seja, num campo relativo à definição da identidade paĩ (1976:189).

O termo *ñande* é geralmente traduzido com o sentido de “nosso”²⁷ e, enquanto forma coletiva, inclui as noções de socialização e historicidade (Melià et al., 1976:187). *Teko* poderia ser entendido como “modo de ser”²⁸, “costume”, “vida”²⁹; e concorda com o sentido sugerido na citação que se segue:

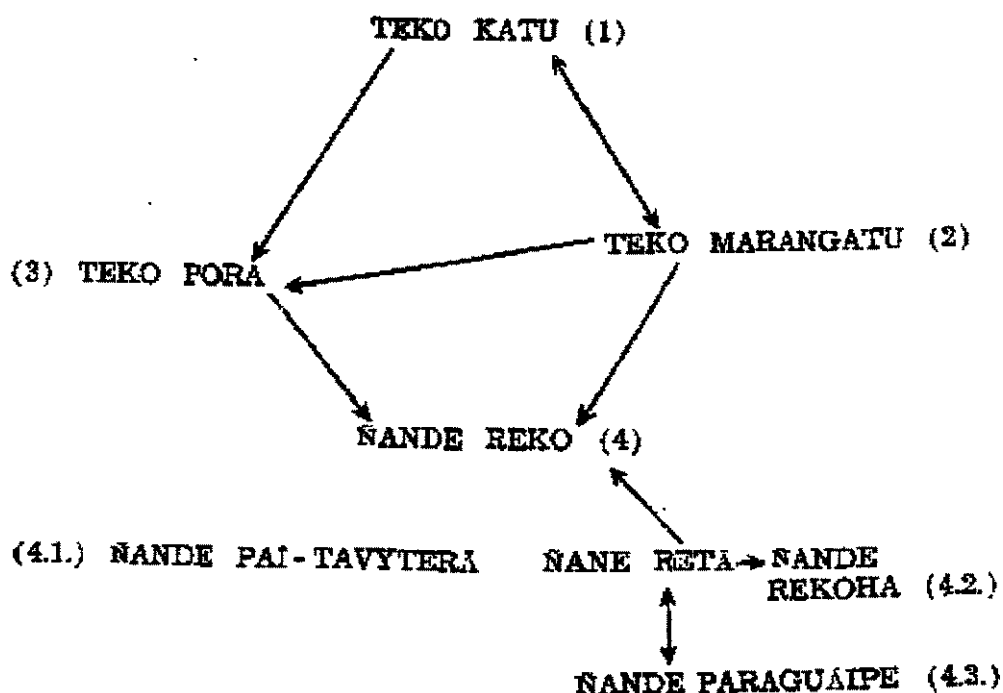
“El teko no es un absoluto que se dé fuera de una realización y una situación dada, es decir, fuera de una cultura. La identificación cultural se expresa real y concretamente, cuando el teko es tomado en posesión por un ñande colectivo, que incluye a todo el grupo con características y pautas culturales bien definidas, mientras que excluye a otros. El ñande reko frente a outro tipo de teko, se puede definir exclusivamente como ore reko” (Melià et. al., 1976:189).

Para desenvolver a noção de *ñande reko* Melià e os Grünberg consideram as noções de *Teko Katu*, *Teko Marangatu* e a de *Teko Porã*, conforme as relações do diagrama que se segue:

²⁷ Como, por exemplo, nos termos *Ñande Ru* = Nosso Pai; *ñandero vai* = “em nosso rosto” – indicando o leste geográfico. (Cf. Glossário).

²⁸ Chamorro, 1998:163.

²⁹ Cadogan, 1953.



Fonte: Melià et al., 1976:186.

Teko Katu refere-se, ao autêntico e verdadeiro modo de ser; a regra sobre o que os Paĩ são e fazem: "... de lo que debe ser y debe hacer" (Melià et. al., 1976:186). Constituem-no uma série de leis e normas, pautas de comportamento e atitudes que definem os Paĩ. Acrescentam os autores que o *teko katu* se situa ao nível do pensar reflexivo *filosófico*, e é referido em uma linguagem própria (p.187).

Teko Marangatu é o modo de ser religioso paĩ. É constituído fundamentalmente pelas crenças e práticas religiosas, com seus ritos e objetos sagrados. É a reprodução, imitação, reflexo do modo de ser dos deuses. Para isso se canta como os espíritos e deuses fizeram no princípio e como seguem no presente. É o que vem primeiro em ordem lógica e que justifica o sistema paĩ (*teko paĩ*). É a fundamentação por via do mito, de normas religiosas e ritos, dos comportamentos sociais (p.187).

Os autores acrescentam que

“Aunque menos general y menos ‘pensado’ que el teko katu, puede sustentar una lealtad al sistema más afectiva, no desprovista, sin embargo, de eventuales crisis de ‘fe’. El teko marangatu traduce, al modo humano, lo que hicieron y quierem ‘los de arriba’” (Melià et al., 1976:187).

Teko Porã – bom modo de ser - remete à concretização do sistema paĩ ao nível das normas e valores éticos: *é o que está bem*. É constituído por um quadro de virtudes, antes de tudo sociais, mas que regem também os comportamentos individuais. São sobretudo sociais as que “...incluyen la reciprocidad (expresada en el guaraní por el jo): teko joja, teko joayhu” (p.188).

Alcançando uma idéia de conjunto, os autores colocam que

“El teko porã es concretización del teko katu. Recibe, sin embargo, su iluminación y su fuerza, del teko marangatu, ya que se aprende a través de él, escuchándolo y practicándolo; y se recupera, si se há perdido, también a través de la práctica del ñembo’e³⁰, sobre todo en su forma más individual” (Melià et al., 1976:189).

Com o exposto, estamos longe de ficarmos satisfeitos com a falta de precisão das referidas categorias. Entretanto, podemos divisar um considerável refinamento da reflexão guarani sobre as mesmas. Temos aqui três noções que se relacionam de maneira dinâmica conforme os autores asseveram:

“A medida que el teko katu evoluciona, suscita nuevas creencias o modifica las existentes [...], y viceversa, en un movimiento en el cual es difícil deslindar un antes y un después” (Melià et al., 1976:188).

A importância que tem para os Guarani a dimensão de um código ético é bastante presente na obra dos Clastres. Talvez não seja por acaso que H.Clastres (1975) é enfática ao se referir à busca da Terra sem Mal como negação das regras sociais (Cf. p.63). Pierre Clastres, por sua vez menciona o fato de que “O pensamento guarani não ignora a abstra-

³⁰ *Ñembo’e* é traduzido por “reza”.

ção. O termo ‘norma’ traduz exatamente a palavra guarani *rekoa*: as regras que ordenam a existência” (1974a:43).

Com o que fora exposto, podemos reter com segurança a relação fundamental, e que nos interessa especialmente, entre a consecução das normas e valores sociais e a vivência religiosa. Mais do que as analogias entre esses dois campos, o trabalho de Melià e os Grünberg nos convence de que os Paĩ vivenciam esta relação: como fora explicitado, é através da prática do *teko marangatu* que se recebe a força para praticar o *teko porã* – sendo este último a concretização do *teko katu*. Enfim, a religiosidade é fundamento da organização da vida social.

Ainda devemos notar a relação estreita, como concebem os Paĩ, entre a identidade e o modo de ser – *ñande reko*. Para reforçarmos esta idéia, central em nossa análise, procuraremos demonstrar como ela aparece em diferentes contextos, e em outros grupos guarani, levando a crer que possui um caráter bastante marcante em seu pensamento.

4.2. O Enfeite

As concepções que apresentamos neste momento pertencem sobretudo aos Kaiowá, e foram encontrados nos trabalhos de Schaden (1954), Meihy (1991) e Chamorro (1995 e 1998). Existe, ainda, alguma referência relativa aos Mbyá em Hélène (1975) e Pierre Clastres (1974a).

A noção de *sistema guarani* aparece em algumas narrativas recolhidas pelos autores, quando intervém a observação sobre a mudança dos costumes originais do grupo. Schaden, por exemplo, traz o lamento de Vicente de Amambai, o qual reconhece que a nova geração não sabe direito a língua, e nem traz o orifício labial: “... ‘Antigamente ninguém casava antes de furar o beijo. Hoje o Kayová é quase como bicho, porque não conhece o sistema dos antigos, nem o dos civilizados’ “ (Schaden, 1954:68).

A preocupação com a manutenção da identidade é bem clara, reivindicando aos Guarani um sistema próprio. Mais que isso, sobressai a idéia de que o importante é seguir um sistema – dos antigos ou dos civilizados –, pois do contrário se é “quase como bicho”.

Ou seja, adiantaríamos que o humano se define por um modo de ser – os Paĩ, como vimos, se definem por um modo de ser paĩ.

Nesses termos, Graciela Chamorro (1995) apresenta a mensagem de João e Paulito Aquino, da Reserva de Panambizinho (MS): “Juntos deben permanecer sólo los que conocen, respetan y entienden un sistema. Terena com terena, paraguay com paraguay y los verdaderos Kaiová com los verdaderos Kaiová” (p.115). Os informantes da autora referiam-se aos suicídios e à onda de violência nas aldeias vizinhas³¹. Continuam, dizendo que

“Los verdaderos Kaiová son pocos, hoy. La mayoría no tiene más labio agujereado, no son cocidos (*naimarangatui*), siendo, en consecuencia, violentos y nerviosos (*upéva ipochy*). Se torna valientes a punto de enemistad y muerte en la aldea (*hembekua'eýva ndaichaéi hembe kuávare*)” (Chamorro, 1995:115).

Como veremos no próximo capítulo, os Guarani relacionam o comportamento violento a características animais no homem. Isso concorda com a idéia das citações anteriores, ou seja, de que sem a orientação de um sistema normativo, o homem é “quase um bicho”, ou age violentamente.

É interessante notar que no trabalho de Meihy (1991) se repete, em relatos de alguns kaiová, a preocupação com a educação. Edna de Souza, por exemplo, professora na aldeia, diz que “... para o índio sobreviver como índio precisa dominar o código do branco, saber as manhas deles para poder concorrer em todos os níveis, senão... por isso é que acredito que a saída esteja na educação formal...” (p.214). Segundo a fala de Arminda Machado, é preciso “saber bem”, “criar uma idéia boa das coisas, e dar um jeito na vida, sem precisar depender dos outros...” (p.131). Ainda, Capitão Biguá diz ser a educação a saída para as gerações futuras, além de fazer com que a bebida e o suicídio sejam evitados (p.75).

A educação, ao que parece, representa o domínio do *sistema do branco*, querendo isso significar o domínio de seu modo de ser. Ao que os relatos indicam, o ganho não se refere ao fato do novo sistema ser melhor, mas simplesmente por ser um sistema capaz de

³¹ O trabalho de Meihy (1991) é dedicado justamente à situação preocupante de elevado número de suicídios na Reserva de Dourados, vizinha à de Panambizinho. Um dos maiores problemas dizia respeito à difícil convivência entre índios Kaiová e Terena. Estes últimos não são guarani, mas pertencem à família Aruák. Já consta de muito tempo os problemas de convivência destes grupos na mesma Reserva Indígena, e o trabalho de Meihy é o que mais evidencia a questão.

reparar a condição fragmentária do próprio sistema guarani. A idéia forte aqui é a do domínio de um saber conduzir-se em um sistema de vida.

O trabalho de Graciela Chamorro (1998) acrescenta mais detalhes relacionados à interpretação que os Kaiowá fazem dos males provocados pela vida fora do sistema guarani: “*Ñemyrö* é tristeza, é crescer sem escutar mais ninguém, sozinho, sem a reza e sem os versos dos antigos, é crescer ao vento, é crescer à toa (*okakuaa rei*), é fazer as coisas para si mesmo” (p.146).

Se insistimos em desenvolver essa questão, acabamos por descobrir a importância do conceito de enfeite. O modo de ser se apresenta aos Guaraní com um caráter “visível” expresso pela sinonímia que parece manter com a noção de enfeite: Chamorro diz que para os Kaiowá “A criança, não sendo iniciada no bom costume guarani, é alguém que carece de algo essencial para viver, o enfeite” (1998:146). Assim, “... os atos de nomeação das crianças e de iniciação dos meninos são referidos como ‘ato de fazer chover’ (*omongy*), que quer dizer marcar alguém, enfeitá-lo, preservá-lo para viver feliz, livre da tristeza (*ñemyrö*) que induz ao suicídio” (1998:98)³².

A essas concepções não podemos deixar de relacionar o que a mesma autora registra sobre as rezas que se fazem na festa do batismo do milho, *Avatikyry*³³: segundo Maria, filha de Paulito e Mariana,

“ ‘... a história é o enfeite da pessoa. O milho também tem sua história’ [...] Paulito insiste em afirmar que a longa reza (*jerosy puku*) é o começo (*emoembypy upéa*) e que o rito é o ponto de ligação (*joapyre’i*) de uma geração com o seu passado e com o seu porvir: “Para que até hoje, se nós morrermos, fique um começo, uma maneira de juntar essa história nossa com os outros que nascem...” (Chamorro, 1998:169).

³² Em *Kurusu Ñe’engatu* (1995), Chamorro diz que “En el segundo sentido, el adornarse está estrechamente vinculado con el elemento agua. *Omongy* – hacer llover – es la misma expresión usada para decir adornarse, fertilizar, bautizar y marcar. Las semillas, no siendo adornadas por la lluvia, morirían (*naitymyichéne*). Como ellas, las personas también necesitan conocer su comienzo: el barullo, el habla que vive en el corazón de cada semilla (*itymbýra ryapu*). Las personas son adornadas en el agua de su modo de ser (*hekorypype*), y los responsables por el oficio (*hechakára*) son llamados de *mongyharä*, o sea, ‘quienes harán llover’” (p.182). A autora relaciona sentidos análogos para a chuva entre os Pa’i (Samaniego, Marcial. Textos míticos guaraníes. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Asunción, v.3, n.1-2, 1968:407-8); os Mbyá de Cadogan (1953:19) e Aché-Guajakí (Münzel, 1978:246).

Aqui temos indicado o caráter de enfeite atribuído ao que fora referido como sendo as rezas e os versos dos antigos, que acompanham o desenvolvimento das crianças guarani; cuja ausência faz com que caracterize a tristeza – *ñemyro*.

Finalmente, encontramos a idéia do perigo do engano a que pode levar o enfeite. Pois ele tem a função de sinalizar a natureza do ser que ele enfeita, e depende da interpretação que se faz dele. Algumas regras previnem dos riscos do engano nesta interpretação: no caso do desrespeito à interdição à caça para o homem cuja mulher deu à luz, “O primeiro animal que encontra afigura-se-lhe como gente, atrai-o e torna-o *odjépotá*, no dizer de um informante Nándéva do Bananal, ‘o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho toda a vida’” (Schaden, 1954:84). Temos aqui a mesma idéia do encantamento na floresta referida por Hélène Clastres (1975). Segundo a autora, o *tupichua*³⁴ – espírito maligno – aparece ao homem sob a forma de bela mulher, enfeitada com pinturas atraentes que fazem perder a razão, transformando a vítima em jaguar (p.94).

Parece ser por esta via que Hélène Clastres desenvolve a idéia de que as regras sociais seriam como que um enfeite distintivo do homem na terra imperfeita. A passagem merece ser registrada integralmente:

“Habitantes da terra imperfeita, eles (os homens) mesmos são imperfeitos, sujeitos às leis da natureza – nascem, geram, morrem. Por outro lado, separam-se do resto dos seres vivos pela cultura, isto é, pelo reconhecimento de uma Força necessária de outro tipo, sobrenatural. Com efeito, são eles os eleitos, os *porangue’i*. Esse termo, que pertence ao vocabulário religioso, é a autodenominação sagrada dos mbiás; significa ‘os que foram escolhidos’. São portanto os que se distinguem de todos os demais habitantes da terra imperfeita e é esta diferença que a cultura manifesta: neste caso, a posse dos ornamentos rituais, que conforma os eleitos. Pelo menos é o que indica a etimologia do termo *porangue’i*: composto de *porä* e *kue*, significa o conjunto (*-kue*) dos que são belos, dos enfeitados (*porä*)³⁵. Eleitos, ou seja, os que carregam a marca distintiva que é o

³³ Segundo Schaden (1954:39-40), “Há uma concentração social anual por haver apenas uma colheita de milho, que se inicia com a grande festa do *Nembogarai* ou, como preferem dizer os Kayová, *Avati-mongarai*, ‘batismo do milho’”.

³⁴ Segundo o Dicionário de Cadogan (1992), em Mbyá *tupichua* é sinônimo de *ivaikue jepotaa* – aquele no qual encarnou-se a alma de um jaguar. Este se caracteriza pela relação com a carne crua, e o ser maligno que se encarna é chamado também de *cho’o pyrygua ñe’ë* – alma da carne crua.

³⁵ É relevante registrar que, segundo a mesma autora, baseando-se no dicionário de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní*, “... o adjetivo *porä* qualifica o enfeite, a beleza do que é enfeitado; não se diz belo um arranjo

enfeite. Assim, os homens e as mulheres são nomeados nas belas palavras por um termo referente ao seu ornamento respectivo: *jeguakava* são os que usam o *jeguaka* (o cocar de penas dos homens) e *jachucava*, as que usam o *jachuka* (o adorno feminino).

“A cultura é a marca do sobrenatural na terra imperfeita, o signo de uma eleição que separa os homens da animalidade [...] a posse dos ornamentos designa-os como os amados dos deuses. Mas, ao mesmo tempo, a cultura é também o que separa os homens dos imortais pois, para os guaranis de hoje como para os tupis de antigamente, a via da Terra sem Mal é a renúncia à vida social. Com efeito, se é o reconhecimento das regras sociais que diferencia os eleitos dos seres que se sujeitam apenas às leis da natureza, tais regras não deixam de constituir uma modalidade da existência imperfeita, do *teko achy*. *Teko achy* é, literalmente, a vida (*teko*) doente (*achy*); a expressão conota tudo o que é imperfeito, mortal. Permite, notadamente, qualificar a vida humana ‘doente’ em dupla acepção: por estar destinada a um término, por ser sujeita às leis sociais” (Clastres, H., 1975:92-3).

Por fim, de tudo isso gostaríamos de destacar o vínculo evidente entre a dimensão social e a sobrenatural, que constantemente emerge nas citações acima. Para começar, temos que o guarani que não segue seu sistema, acaba por adquirir as características animais – o que coloca em risco a organização social. Pois, como a passagem de Chamorro acima nos sugere, desconsiderar o modo de ser dos antigos é não ouvir ninguém, é “fazer as coisas para si mesmo”. Ou seja, o que está em jogo é a ausência de reciprocidade. O que, por sua vez, recompõe a reciprocidade é o que afasta o homem de suas tendências animais, significando fazer com que prevaleça o aspecto divino representado pelo enfeite. Enfeites são as rezas que evocam os acontecimentos do tempo mítico, que contam sobre a origem das coisas e, portanto, são as *belas palavras*³⁶. Também são os adornos corporais que distinguem

natural” (Clastres, H., 1975:87). Note-se que Chamorro traduz *jegua* por enfeite (1995:119). De fato, o termo entra na composição do nome que designa o cocar de penas dos Kaiowá – *jeguaka*.

³⁶ O trabalho de Cadogan (1953) foi o primeiro a destacar a importância dos textos sagrados dos Mbyá, enfatizando a ciosidade com que os mantinham vivos em seu mais absoluto segredo. Os Clastres (1974 e 1975) trabalharam nessa mesma linha, e mais recentemente o trabalho de Chamorro (1995 e 1998) traz uma contribuição indispensável à compreensão dos sentidos que a *palavra* adquire na cultura guarani. Conforme Hélène Clastres, “As belas palavras são as palavras sagradas e verdadeiras que só os profetas sabem proferir; são a linguagem comum a homens e deuses; palavras que o profeta diz aos deuses ou, o que dá no mesmo, que os deuses dirigem a quem sabe ouvi-los. *Ayvu porã*, a bela linguagem (é assim que os mbiás designam o conjunto das suas tradições sagradas), é com efeito a que falam os deuses, a única também que apreciam ouvir. Sua especificidade é marcada por um vocabulário que lhe é próprio: certo número de termos que encontramos nos *ayvu porã* e que traduzem noções abstratas (saber-poder criador, completude; força espiritual; e outros) nunca são empregados na linguagem corrente e não possuem equivalente nesta; seu

os homens como eleitos dos deuses. Finalmente, com Hélène Clastres temos que as regras sociais são o enfeite que distingue o homem da animalidade.

Podemos então considerar como conclusão um pequeno trecho de Chamorro, que nos afigura pleno de sentido: “La salvación aguardada por los Kaiová incluye a todos aquellos que son fieles a sus propios sistemas (*oikóva hekóicha*)” (1995:65).

4.3. *Ñande Reko* e as tendências humanas

Tomaremos em consideração ainda um ponto levantado no trabalho de Melià e os Grünberg. Trata-se da questão que envolve algumas infrações, ou comportamentos condenados, os quais são considerados graves.

A mitologia Paĩ, expressa três infrações principais ao código ético: 1. A *violência*, incluindo o homicídio, é o pecado maior; 2. Infringir a ordem social e o *teko joayhu* (reciprocidade), reportando-se a casos míticos de adultério; 3. A *ofensa* – acusação falsa, direta e pública. Conforme os Paĩ: “Toda persona tiene derecho a ser amonestada en buena forma y hay que darle la posibilidad de corregirse a sí misma” (Melià et. al., 1976:235).

Ao primeiro ponto – o da violência –, a bibliografia se reporta de maneira mais clara, à cólera – aos estados raivosos – os quais têm de ser controlados pois traduzem um desequilíbrio que representa, geralmente, o predomínio das tendências animais no homem. De maneira geral, todos os autores acabam por se referir a este ponto, e teremos oportunidade de delinear os seus termos no próximo capítulo.

Com relação à infração da ordem social e do *teko joayhu*, um dos trabalhos que mais desenvolve a questão é *Terra sem Mal* de Hélène Clastres, conforme o que já vimos, páginas atrás, acerca da tensão entre as tendências animais e divinas no homem. Além disso, lembra o que a autora revela sobre a fala dos *carai* no contexto das migrações, exortando os homens a casarem suas filhas com quem quisessem; reportando ao abandono da vida em sociedade – segundo o *ñande reko* (Cf. p.63). Com essa disposição tem-se a indicação das

sentido e uso são exclusivamente religiosos. Além disso, para nomear certo número de objetos, a bela linguagem utiliza sempre metáforas e não os termos que designam correntemente estes objetos. Assim, a fumaça do tabaco é a ‘bruma mortal’; ‘esqueleto da bruma’ é o cachimbo; ‘florzinha do arco’, a flecha; ‘o que

regras de casamento como uma delicada questão para os Guarani, e que por isso representa um campo importante para a pesquisa.

São vários os comentários sobre o delicado humor guarani, indicando a facilidade com que se afetam. Tal nos levou a refletir mais detidamente sobre a terceira norma ética exposta acima.

Segundo Schaden (1954:104),

“O Guaraní distingue ações boas ou más, indivíduos bons ou maus, mas em sua doutrina original não reconhece, a não ser vagamente, responsabilidade moral. O indivíduo é bom ou mau por natureza, por assim dizer por ‘fatalidade’. Não há propriamente livre arbítrio, porque o ‘gênio’, a índole, as qualidades inatas, o impedem de agir de determinada forma”.

“... não há, no sentido rigoroso do termo, sanções, castigo ou condenação, prêmio ou recompensa [...] E se há os que depois da morte não alcançam a bem-aventurança do céu, em virtude de seu procedimento anti-social ou ‘reprovável’, não é deles a culpa, mas do gênio de que são portadores”.

Acrescentando, que ao Guarani era estranho o vínculo entre livre arbítrio e condições pós-morte, destaca: “Ademais, o Guarani odeia o que quer que se lhe afigure como cerceamento de sua liberdade, que preza acima de tudo” (p.105).

Talvez, a tais fatos se vincule a sensibilidade guarani relatada pelo Reverendo Orlando, da missão Caiová de Dourados: “... sabe, é preciso muito cuidado para se trabalhar com os índios, pois eles são muito sensíveis, se magoam com facilidade e a frustração deles pode brotar a qualquer momento...” (Meihy, 1991:229). Na verdade, essas colocações serão complementadas quando tratarmos, mais detidamente, da concepção da alma (capítulo 5). Deixamos as referências como mais uma indicação do vínculo entre a dimensão da interação social e a do sagrado na cultura guarani.

Egon Schaden já se referira com certo interesse à educação das crianças guarani, dizendo que estas lhe pareciam *mimadas*, uma vez que nada lhes era negado e que logo acu-

os vossos dedos afloram’ é a expressão adotada pelos deuses para o trabalho da plantação. Diferente do registro cotidiano, que se limita a designar as coisas, só a bela linguagem as nomeia” (1975:86-7).

diam os adultos para que parassem de chorar. O interesse expresso pelo autor concentra-se na relação que estabelece com o comportamento do Guarani adulto:

“Na infância, o Guarani não aprende, por assim dizer, a dominar-se e a contrariar as suas inclinações e o seu temperamento; adulto, vive a queixar-se de tudo. E como lhe é quase inconcebível a noção do arrependimento, tende a procurar sempre em outrem e nunca em si próprio a causa de seus sofrimentos” (1954:61).

Segundo Schaden, para o Guarani a personalidade humana se desenvolve livre e independente em cada indivíduo, de modo que “... descrê inteiramente da conveniência e da eficácia de métodos educativos” (p.59). Conclui que esta seja a razão para a sua “quase nula cultura infantil”, constatando que “Poucos são os brinquedos que não se reduzem à imitação de atividades dos adultos” (1954:60).

Sem repararmos na falta de rigor com que Schaden emprega o conceito de *método educativo*, nosso propósito é antes o de apreender a sensibilidade do autor para a especificidade guarani, no que concerne à concepção da natureza individual. De fato, das passagens citadas resgatamos a ênfase àquilo que fazia com que os indígenas tivessem uma atitude tão diferente com relação à educação das crianças. No entanto, paramos aí. Pois restringe-se a atribuir uma carência – a do método educativo – sem desenvolver a lógica que sustentava o procedimento. É claro o fato de não ter atentado para questões mais sutis sobre a questão. Inicialmente faz uma correspondência entre a concepção da *indole inata* e a educação infantil; depois uma outra correspondência entre esta educação com características da personalidade do Guarani adulto. Não encontramos uma correspondência clara entre esta *indole* e a noção de alma, que, na verdade, constitui o cerne do problema por ele levantado.

Abrindo um breve parêntese, podemos perceber que a perspectiva do autor tende a destoar bastante da que procura abordar as categorias nativas em seus próprios termos. O texto se pauta pela comparação com as concepções da cultura do próprio antropólogo: “inexistência de métodos educativos”; “não aprendiam a dominar-se”; “não negavam nada às crianças”. Devido a isso talvez se possa explicar os limites impostos à questão, pois, ao incorrer neste tipo de comparação corre-se o risco de se contentar com compreensões balizadas por parâmetros etnocêntricos, impedindo o vislumbre de uma realidade desconhecida,

que transborda esses parâmetros, e que, diante deles, simplesmente não fazem o menor sentido.

Com o trabalho de Chamorro podemos seguir mais um pouco, contando com o que já foi dito sobre o enfeite. Conforme a autora, tristeza "... é crescer sem escutar mais ninguém, sozinho, sem reza e sem os versos dos antigos, é crescer ao vento, é crescer à toa" (1998:146), traduzindo a situação da criança que não é iniciada no bom costume guarani. Acabamos por reter que o que se poderia chamar de educação guarani baseia-se em grande parte no poder da palavra. Ou seja, a idéia de que o modo de ser - *ñande reko* - passa a fazer parte do comportamento da pessoa a partir da prática de escutar o que dizem os mais velhos - as rezas, os relatos míticos, a sua história. Análogo é o efeito da palavra sobre o milho na festa do batismo do milho: "El maíz que es como una criatura y como tal debe ser incorporado en el buen sistema [...] Por eso hay que bendecirlo, contarle su comienzo hasta que madure..." (Chamorro, 1995:91)³⁷. Assim é que o enfeite da criança se dá através do nome, das rezas dos mitos que lhe são contados.

Meliá e os Grünberg procuram reter o significado da educação na sociedade paï, o qual parece estar de acordo com o que vimos até aqui:

"El sentido de la educación paï es formar un 'buen' Paï-Ta-vyterã - en un sentido sobre todo moral y espiritual - y por lo tanto conservando y perfeccionando el 'ñande reko'. La educación está orientada a saber para qué vivir y vivir 'perfectamente', alcanzando la perfección por medio del rezo, de la no violencia y de la visión 'teológica' del mundo. Estas metas pueden ser alcanzadas a través de la comunidad y también por la inspiración (comunicación con los dioses)" (Meliá et.al., 1976:251).

As observações que destacamos acima indicam, enfim, a idéia de que o comportamento social, ou antisocial³⁸ não se vincula à concepção de uma responsabilidade moral do

³⁷ Referindo-se, a mesma autora, ao *jerosy* - canto-dança executado na festa de batismo do milho, *Avatikyry*: "Para los Kaiová, el *jerosy* cuenta el comienzo de las cosas, cómo empezó el maíz [...]; por eso la comunidad debe celebrar, para garantizar la duración, para que las cosas sepan guardar su inicio [...] Por eso, desde mucho tiempo atrás (*ymã ete guive*), existe la ley de rezar y hacer danzar el maíz, antes de consumirlo; así se garantizaría la duración del propio maíz, del mundo y de los Kaiová..." (Chamorro, 1995:90).

³⁸ Com esses termos procuramos considerar a perspectiva com que Douglas (1966) trata da manutenção dos preceitos positivos ou negativos conforme sua eficácia: "observá-los traz prosperidade, infringi-los traz perigo" (p.67). Ou seja, os preceitos dizem respeito a uma ordem; desrespeitá-los significa por em risco esta ordem. Deve-se lembrar que a etnologia guarani carrega uma grande herança de concepções religiosas,

indivíduo, enquanto dependente unicamente do julgamento de valores que este possa fazer. Esta idéia, uma vez alcançada, retornará adiante, à medida em que nossa compreensão das concepções guarani forem se aprofundando.

4.4. O Tekohá

Neste capítulo apresentamos alguns parâmetros relativos à manutenção da vida social, cuja alternativa, conforme o capítulo anterior, era representado pela busca da Terra sem Mal. O *tekohá* é uma categoria da qual se usa o termo sem a preocupação de precisá-lo. São muito esparsas e breves as menções sobre o sentido exato do termo, e consideramos o trabalho de Pereira (1999) como uma contribuição fundamental, no âmbito da produção mais recente.

Segundo Susnik (1979-80), o *teko'á* configuraria a associação de cinco, seis ou mais *teýy*, constituindo um vínculo aldeão, uma consciência socio-local unitária. O *teýy* seria a célula básica comunitária dos guarani – linhagem ou grupo macrofamiliar unido por parentesco (p.18). O ponto de vista da autora é caracteristicamente político, o qual difere do ponto de vista social de Melià e Grünberg: “... el lugar en que vivimos según nuestras costumbres”, a comunidade “semi-autónoma” dos Paï, a qual pode variar em superfície e número de famílias (1976:218).

Na fala do Professor Tetila – não índio, professor de geografia que conhece bem a situação da Reserva de Dourados –, *tekohá* é o chão querido, o espaço de terra que os Guarani ocupam:

“... a fonte da vida, o lugar de rezar... segundo a mitologia guarani essa terra é como uma extensão do próprio corpo... é o espaço em que ele espelha a própria identidade... se for expulso, se abandonar o *tekohá*, aquele lugar permanecerá em sua memória, ele sempre terá lembranças do local onde estão todas as suas tradições... tudo do índio está ligado ao lugar onde nasceu, a sua aldeia...

intervenientes na tradução e compreensão de muitas noções e categorias. Montoya, por exemplo, que é uma fonte fundamental para os estudiosos, antes de tudo era um missionário jesuíta. Teremos assim, grande dificuldade em tentar distanciar o estudo das tendências da natureza do homem na vida em sociedade, das interpretações acerca do jogo entre o bem e o mal. Esta questão será sentida com mais intensidade no próximo capítulo.

Um *tekohá* deveria ter em média trezentos índios, mas aqui na Reserva de Dourados, há sete mil..." (Meihy, 1991:201).

Com estes termos vemos aberto um espaço para a definição sagrada do *tekohá*. Melià e os Grünberg dizem que

"... los Paĩ se autointerpretan como los Guardianes del teko porã y del teko marangatu en la tierra y un exceso de teko vai les imposibilita realizar esta su función principal, prefieren entonces retirarse de aquí, abandonar la tierra, exponiéndola así al castigo de los dioses" (1976:234-5).

Os autores não apresentam a tradução de *teko vai*, mas indicam ser este o vício correspondente à virtude *teko porã* (p.188), que pode ser traduzida por *belo modo de ser*. Cadogan (1992) traduz *vai* por mal, enfurecido, colérico. Arriscando então um sentido para *teko vai*, poderíamos dizer que se trata de *modo de ser colérico*. Teríamos então a idéia de que *teko vai* representa uma ameaça ao *ñande reko*. Os autores afirmam que desde o começo da época da colônia, a principal razão dos movimentos migratórios tem sido distúrbios da ordem socio-econômica, através dos contatos conflitivos e violentos com os invasores. "Estos contactos son muchas veces interpretados como peligro inminente para el próprio orden religioso y por consiguiente amenazan el equilibrio: tierra-dioses" (p.234).

Seguindo a perspectiva de Pereira (1999), é preciso nos determos na compreensão da parentela³⁹ Kaiowá, antes de considerar o *tekohá*:

"Os *te 'yi* (parentelas) são unidades de residência que reúnem um número variável de fogos familiares. Sua configuração e distribuição são imperceptíveis ao observador apressado, inclusive a agentes indigenistas que visitam com certa frequência as áreas kaiowá. Atualmente, a disposição dos fogos familiares em casas separadas é, aparentemente, aleatória. Entretanto a observação mais atenta revela uma série de liames a cimentar um leque variável de relações entre um conjunto de casas formando uma espécie de aglomerado em torno de um centro político, ocupando uma determinada porção do território de uma área indígena. O agrupamento dos fogos em um espaço contíguo é pautado por laços de consan-

³⁹ Salienta Pereira (1999:169) que "O pertencimento a uma parentela é pré-condição para a existência social, na medida em que estabelece padrões de distinção entre as pessoas e, conseqüentemente, constitui um componente fundamental de identidade social. Na ausência desta inserção, o indivíduo está impedido de operar dentro do sistema, e fica comprometido seu processo de desenvolvimento como pessoa".

güinidade e afinidade, e por relações de alianças políticas e religiosas, que mantêm certa regularidade no tempo. O centro político – não necessariamente geográfico – do nucleamento compreendido pelos fogos que compõem um *te 'yi* é a residência do cabeça de parentela –*hi 'u*, e o território é identificado à figura de seu controlador” (Pereira, 1999:95-6).

Segundo o autor, a composição do *tekohá* se constitui num processo político, conforme a dinâmica das constantes composições e recomposições das parentelas (p.101). Estes movimentos se vinculam, basicamente, ao processo de emergência dos líderes políticos. Cada parentela possui seu líder – o *hi 'u* –, ao passo que “Dependendo da amplitude da parentela e da capacidade do *hi 'u* em manter a coesão do grupo e criar novas alianças com outros *te 'yi*, é possível que ele venha a adquirir uma posição de destaque relativo entre os *te 'yi* com os quais se relaciona” (1999:97).

A dinâmica da composição do *tekohá* se relaciona à composição dos vínculos entre as parentelas em torno de um líder de expressão – “... e em termos de trocas matrimoniais, alianças políticas e trocas cerimoniais com outros grupos de parentelas” (Pereira, 1999:201). Nesse sentido é que Pereira insiste em entender o *tekohá* como uma articulação político-religiosa, sem ênfase no aspecto geográfico-espacial (p.104), caracterizando-se enquanto uma unidade supra-local (p.97).

Deixamos o esclarecimento sobre a solidariedade implicada na definição das formas guarani por conta das palavras do próprio autor:

“Em minha análise, o sistema que rege a solidariedade interna à parentela – *te 'yi* está relacionado ao princípio *ore*, enquanto o que rege a relação entre parentelas é relacionado ao princípio *pavêm*. O princípio *ore* tem como característica básica imprimir um caráter de ênfase na exclusividade das relações entre os membros da parentela, que compõem um grupo com forte identidade social, tanto que *te 'yi*, numa acepção máxima, pode ser sinônimo da própria autodenominação, ou etnônimo. O princípio *pavêm* busca reunir um conjunto de parentelas relacionadas como parceiras matrimoniais, políticas e cerimoniais, em caráter mais ou menos permanente, dependendo de situações conjunturais que envolvem as estratégias de confronto ou alianças, que ampliam ou restringem os círculos de alianças e hostilidades” (p.192).

“A parentela – *te 'yi* é o grupo mais exclusivo de pessoas que se consideram muito próximas, onde aparecem com bastante clareza

os mecanismos de inclusão e exclusão, em cujo interior a solidariedade e reciprocidade são exercidas em caráter mais permanente. O *tekoha* é uma coalizão de parentelas aberta à expansão, apontando no sentido de unidades mais amplas, que se tornam visíveis e operantes em momentos específicos da vida social” (p.208).

Capítulo 5: A ALMA E O CORPO

As referências nas quais localizamos os dados para a análise que se segue apresentaram-se variadas. Basicamente, o trabalho foi o de reunir as referências relativas à alma e ao corpo conforme apareciam, dispersas que estavam, em determinados temas enfocados pelos autores. No que se refere ao corpo, não contamos com elaborações específicas, de modo que procuramos organizar suas características através dos contextos nos quais era evocado. Este exercício nos fez checar dados entre os vários autores, um movimento que caracterizou a construção do texto.

Difícilmente encontramos referência ao corpo que não fosse vinculada à noção de alma, a ponto de, na maior parte dos casos, chegarmos ao corpo por meio dos comentários acerca da alma. Por isso é que o corpo, tal como tratado por nós neste trabalho, é o corpo delineado a partir da prática ritual e, portanto, inscrito no universo religioso guarani.

De fato, o encaminhamento da questão corrobora o comentário de Viveiros de Castro (1987:xxxvi) ao afirmar ser a alma, assim como a cataclismologia, um dos aspectos mais originais e complexos da cosmologia Guarani.

Apreendemos as noções de Alma e de Corpo através do desenvolvimento, apresentado nas etnografias, de temas tais como: 1. as explicações sobre as causas das doenças; 2. os períodos de resguardo, quando o indivíduo tem alterada a sua rotina normal, implicando cerceamento de trânsito, abstinência alimentar, etc.; 3. as explanações acerca das características da alma, quando são expostas questões sobre a sua natureza. Além destas fontes mais específicas, foram encontrados outros dados sobre a relação alma-corpo de maneira menos sistemática.

As obras apresentam um interesse bem marcado acerca das doenças e suas curas, embora não se encontre uma preocupação analítica mais circunstanciada. Há uma exceção

na obra de Cadogan, e teremos oportunidade de considerar a sua perspectiva (capítulo 6). Certamente, a presença deste tema, deve-se, em grande parte, ao acento que lhe é dado pelos próprios guarani na vida cotidiana. Digamos, então, que a menção que trazem as obras decorre do fato de ser impossível furtar-se a tema tão constante no discurso nativo. Esperamos que a exposição que se segue seja capaz de demonstrar as implicações que nos levaram a destacar esse ponto.

5.1. A Alma

Parece ser difícil abordar qualquer aspecto da cultura guarani sem que seja chamada a atenção para a noção de alma. Como afirma Schaden, “A noção da alma humana tal qual a concebe o Guarani – isto é, a sua primitiva Psicologia – constitui, sem dúvida alguma, a chave indispensável à compreensão de todo o sistema religioso...” (1954:107).

Por *alma-palavra* traduz-se os termos *ñe'ẽ*, *ayvu* ou *ã* da língua guarani (Chamorro, 1995:23).

É preciso, em primeiro lugar, ressaltar a vinculação que a alma tem com a fala. Ao que tudo indica, Cadogan (1953) foi o primeiro a traduzir *ñe'ẽ* pelo termo composto *palavra-alma*. Segundo este autor, em guarani comum, *ñe'ẽ* “... significa lenguaje humano, aplicándose tambien al cantar de las aves, chirriar de algunos insectos, etc” (p.25). Entretanto, também tem significado de *porção divina da alma* ou *palavra-alma*, e neste sentido é pronunciada *ñe'eng* (som de ng em inglês) (p.25). Notemos que o Cadogan de *Ayvu Rapyta* (1953) está tratando dos Mbyá, grupo no qual teve oportunidade de experimentar familiaridade com os conhecimentos mais sagrados e reservados apenas aos integrantes do grupo. Segundo o autor, *ayvu* (linguagem humana), *ñe'eng* (palavra) e *e* (dizer) encerram duplo conceito: o de expressar idéias; o de porção divina da alma (1953:23).

Depois de Cadogan, os trabalhos que mais procuraram desenvolver o sentido de *ñe'ẽ* foram os de Hélène (1975) e Pierre Clastres (1974a); Melià; e mais recentemente os de Chamorro (1995 e 1998). Os Clastres seguiram as indicações de Cadogan ao enfatizar o aspecto divino a que o termo *ñe'ẽ* se referia, bem como de sua correspondência com a fala ou linguagem humana. Nas palavras de H.Clastres (1975:88): “*Ñe'ẽ* (= palavra, voz, elo-

quência) significa também alma: ao mesmo tempo o que anima e o que, no homem, é divino e imorredouro ...”.

Graciela Chamorro, valendo-se também de estudos anteriores, apresenta de maneira sintética a abrangência e a importância que tem o sentido de *ñe'ẽ* para os Guaraní: “... a categoria traduzida por ‘palavra’ é, no estado atual dos estudos guaraníticos, a unidade mais densa que explica como se trama o modo de ser guarani. Palavra (*ayvu*, *ñe'ẽ*, *ã*) é voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, origem, personalidade” (1998:48)⁴⁰. O próprio trabalho de Chamorro constitui-se por um esforço de compreender o modo de ser guarani através da palavra: “O Guaraní é capaz de compreender-se e de compreender toda a sua vida como experiências de palavra, atos de dizer-se” (p.48)⁴¹.

Baseado no conhecimento dos mitos sagrados dos Mbyá, P.Clastres interpreta a origem divina da palavra:

“Seu grande deus Ñamandu surge das trevas e inventa o mundo. Faz com que em primeiro lugar advenha a Palavra, substância comum aos divinos e aos humanos. Confere à humanidade o destino de acolher a Palavra, de existir nela e de ser seu abrigo. Protetores da Palavra e protegidos por ela: tais são os humanos, todos igualmente eleitos dos divinos” (Clastres, P., 1976:126).

A alma-palavra tem natureza divina. Uma criança no seio do grupo é uma alma-palavra recém encarnada. Com a morte ela deixa a terra, voltando para o lugar de origem – ela ascende rumo ao paraíso.

Schaden (1954) dedicara uma discussão circunstanciada à noção de alma tentando abranger os três subgrupos Ñandeva, Mbyá e Kaiowá. Diz que diferentes nativos eruditos nas questões religiosas guarani concordavam com a concepção da pluralidade da alma.

⁴⁰ Em seu trabalho de 1995, Chamorro afirma que alma e palavra “... pueden adjetivarse mutuamente, pudiendo hablarse de palabra-alma o alma-palavra, cuando la traducción del pensamiento indígena así lo solicite” (p.23). No que concerne a este trabalho, optamos por empregar o termo alma-palavra quando estivermos aludindo à *ñe'ẽ* no sentido de alma; assim como o fizera Hélène Clastres em *Terra sem Mal*.

⁴¹ Através do estudo dos cantos cerimoniais, a autora consegue precisar o caráter genuinamente guarani dos mesmos, enfraquecendo a hipótese de que a importância dos cantos teria desenvolvimento mais recente na cultura do grupo, como reflexo das missões religiosas cristãs. Além disso, Chamorro explora o vínculo do canto com o caminhar – o canto é um caminho – que se realiza com sua execução (1995:65). Também evidencia um certo caráter eficaz que relaciona o canto à continuidade de certos processos naturais, como no caso da germinação e desenvolvimento das sementes do milho (Chamorro, 1998:169).

Para os Ñandeva a alma seria composta de “...várias unidades, em número de duas ou mais, mas em todo caso pertencentes a duas categorias básicas, as tendências espirituais, de um lado, e as vitais e instintivas, do outro” (Schaden, 1954:111). Estas últimas provêm do *atsýyguá* e, segundo o mesmo autor, corresponderiam à natureza ou índole de determinado animal (p.112). A partir deste momento deve-se notar que entra em cena uma noção de alma distinta da que corresponde à alma-palavra, de essência divina. Basicamente, define-se uma dualidade a partir dessas duas noções, e é a isso que Schaden se refere quando fala das duas categorias básicas que conferem a característica plural da alma.

Segundo Schaden o fato de alguns Ñandeva mencionarem três almas explica-se por serem visíveis na forma de sombras. Uma cairia para a frente ou para trás, outra para a esquerda e a outra para a direita. A primeira é *ayvíkuê-porãvê*,

“...é a que depois da morte vai para o Céu propriamente dito (*yváy*), situado acima do *yvyñomimbyré* (ou Paraíso mítico), a da esquerda fica vagueando pelo chão, vai morar no cemitério, é ‘ruim’ e chama-se *anguéry* (em vida, *atsýyguá*); a da direita fica vagueando pelos ares, ‘é mais melhor e não faz mal a ninguém’ (*ñanderú* Bastião), chama-se *ayví(kuê)*” (Schaden, 1954:111-2)⁴².

Pierre Clastres (1974a) sugere que o termo Apapokuva *ayvucué*, usado por Nimuendaju, corresponde ao *ñe'ẽ* dos Mbyá. Segundo Nimuendaju, *ayvucué* significa “o sopro brotado (da boca)” (1914:29).

Para os Mbyá descritos por Schaden, o ser humano “...se divide em *txeretê* (‘meu corpo’) e *txeñeẽ* (meu espírito ou, em tradução literal, ‘minha língua’ ou ‘fala’)” (Schaden, 1954:115). *Txeñeẽ* carrega a idéia de pluralidade do ponto de vista de suas qualidades e inclinações (Schaden, 1954:115), admitindo, como os Ñandeva, a existência de três almas, duas boas e uma má. Diz Schaden que embora essas três almas se manifestem através da comunicação – e a designação *ñeẽ* coloca em primeiro plano esta faculdade –, elas não se reduzem a isso. São

“... as inclinações e impulsos do indivíduo, os seus desejos, que para todo Guaraní parecem constituir o essencial da alma. Di-

⁴² As palavras de Nenito Ñandeva, da Reserva de Dourados (MS), corroboram a existência das três sombras, que no fim da vida saem do corpo (Cf. Meihy, 1991:262).

vide-os o Mbüá em duas categorias, os bons e os maus, falando, por isso mesmo, de almas boas e más. Neste sentido, os termos bom e mau não traduzem valoração ética, mas distinção puramente naturalista, mais ou menos como forte e fraco, ou benéfico e perigoso” (p.116).

Schaden salienta que tais almas se caracterizam pela existência independente do corpo, podendo deixá-lo para viajar por regiões distantes. Não podem, entretanto, abandonar o corpo todas ao mesmo tempo, pois isso causaria a morte (p.116). O autor lembra, ainda, que entre os Mbyá não se fala de alma animal, como no caso dos Ñandeva.

Para os Mbyá estudados por Cadogan (1953:36), a alma-palavra se encarna no ser humano uma vez gerado, e penetra no corpo pelo alto da cabeça. Quando este momento está próximo, ela escolhe quem lhe servirá de pais na terra (p.43).

Como os Ñandeva, os Kaiowá, de modo geral, entendem a alma de forma dualista, nas palavras de Schaden. Ou seja, uma parte tem origem celeste e é denominada *ñeë*; enquanto que uma parte *menos boa* chamam por *anguêry* (Schaden, 1954:117-8).

Melià e os Grünberg registram entre os Paĩ do Paraguai o relato de Pa’i Antonio, segundo o qual existiriam três aspectos da alma (*ñe’ë*): *tyke’yra*, *tyke’y miri*, *tyvy miri*. Esta última passeia enquanto dormimos, enquanto que *tyke’y miri* vigia o corpo até que ela volte (1976:248). Os Paĩ dizem que a alma espiritual se manifesta através do falar e “toma su asiento” no corpo da mulher na concepção (p.248).

Com esses dados podemos resumir em alguns pontos preliminares como é concebida a alma. Primeiro, sobrevém a idéia de uma dualidade – existe basicamente a referência a duas almas que correspondem a aspectos distintos no homem. Estudaremos a seguir essas duas almas, considerando-as mais detalhadamente. Em segundo lugar, ao que indicam Schaden, sobre os Mbyá, e Melià e os Grünberg, sobre os Paĩ, à alma-palavra (*ñe’ë*) corresponderia uma pluralidade que excede aos dois aspectos já referidos. Entretanto, a referência a este fato é mais escassa, sendo que, por conta disso não temos como explorá-lo. Trata-se, talvez, de um aspecto mais sutil do pensamento guarani, e que passou despercebido diante da diferença mais evidente que distingue dois tipos de alma.

Fala-se com certa frequência de certa alma que se incumbe da segurança do indivíduo. Assim, para os Mbyá de Rio Branco, estudados por Schaden: “À terceira alma humana, espécie de espírito protetor, incumbe a segurança do indivíduo, vigiando-o, por

exemplo, quando este dorme sozinho na floresta” (1954:116). Mais adiante, diz o autor que o então chefe religioso dos Mbyá do Itariri “... admite a existência de quatro almas em cada pessoa, uma situada na cabeça, outra no coração e duas que ficam de fora, cuidando do indivíduo” (p.117). Vimos acima que os Paĩ do Paraguai admitem que um dos três aspectos em que se divide a alma vigia o corpo enquanto a pessoa dorme (Melià et al., 1976:248).

5.1.1. A Alma Telúrica

À alma, se seguimos Schaden, está ligada uma grande preocupação guarani, pois é fonte de temores relacionados a certos males que afligem o grupo. Esta importância certamente foi uma das razões pela atenção dada pelos pesquisadores à questão da alma entre os Guarani.

Como vimos nas páginas anteriores, existem distinções com relação à concepção da alma entre os diferentes grupos guarani. Entretanto, parece subsistir em todos eles uma distinção fundamental entre uma alma relacionada à divindade, e que tem origem celeste, e uma alma relacionada à vida neste mundo – a alma telúrica, conforme Cadogan (1978a). Essa distinção é similar à que Viveiros de Castro (1986) faz entre alma celeste e alma terrestre entre os Araweté. Como já dissemos, os termos utilizados pelos autores carregam uma forte herança cristã. E nesse ponto os termos usados por Viveiros de Castro promovem um distanciamento cauteloso desta tendência. Da mesma forma, procuramos fixar os termos alma-palavra e alma telúrica, os quais, originários da etnologia guarani, promovem, da mesma forma, o distanciamento para com as influências cristãs; ao mesmo tempo que valorizam a especificidade das categorias guarani. Antes porém, para efeito de análise precisamos passar pelos termos usados pelos autores.

Fala-se também na distinção entre manifestações espirituais e manifestações vitais do indivíduo – caso de Schaden (1954); ou ainda entre alma e alma animal (Nimuendaju, 1914).

A denominação alma animal é mais apropriada ao caso dos Ñandeva, para os quais existe uma correspondência mais explícita entre *atsýyguá* e a referência a um animal. Isso nos demonstram Nimuendaju e Schaden. A denominação de alma telúrica, encontrada no

trabalho de Cadogan (1978a), constitui um conceito que pode abarcar os três grupos guarani aqui enfocados (Mbyá, Ñandeva e Kaiowá). Seu sentido está vinculado ao da alma-palavra (*ñe'ẽ*) por uma relação de complementaridade na constituição da natureza humana. Esta se caracteriza por uma tensão entre tendências distintas e mesmo opostas no homem.

De fato, o que é unânime entre os Guarani é a transformação que ocorre na alma telúrica após a morte. Ela se torna um ser, se não maligno em si mesmo, pelo menos potencialmente capaz de causar o mal a quem quer que o encontre. Acompanha este processo de transformação uma correlata mudança em sua denominação. Para diminuir a confusão entre as diferentes grafias, elencamos os termos apresentados pelos autores:

Alma-palavra	Alma telúrica	Alma telúrica após a morte	
<i>ayvucué</i>	<i>acyiguá</i>	<i>anguéry</i>	Apapokuva (Nimuendaju, 1914)
<i>ñe'ẽ</i>	<i>teko achy kue</i>	<i>angue</i> ou <i>mbogua</i>	Mbuá (Cadogan, 1953)
<i>ñee</i>	<i>anguêry</i> ⁴³	<i>anguêry</i>	Kaiowá (Schaden, 1954)
<i>ayvú</i> ou <i>ñeẽ</i>	<i>atsygyguá</i>	<i>anguéry</i>	Ñandeva (Schaden, 1954)
<i>ñe'ẽ</i>	<i>ã</i>	<i>angue</i>	Paĩ (Melià et al., 1976)
-	-	<i>jânve</i>	Aché-Guayaki (Münzel, 1978)
-	-	<i>iäve</i>	Aché-Guayaki (Cadogan, 1978a)

Cadogan (1949:24) se refere ao termo que designa a alma telúrica dos Mbyá – *teko achy kue* – como correspondendo ao sentido de produto das imperfeições, ou das paixões, humanas (*tekó* = vida, costume; *achy* = imperfeito, doloroso; *kué* = o produto de). Diz que a denominação mencionada por Nimuendaju – *asygua* (ou *acyiguá*, como grafia o próprio Nimuendaju) – tem o mesmo sentido. Assim, ao morrer o Apapokuva, seu *asygua* – alma animal – se converte em *anguéry*, espírito perigoso; ao morrer o Mbyá, seu *teko achy kue* – produto de suas paixões – se converte em *angue* ou *mbogua*, espírito igualmente perigoso que se tem de afastar com rezas e fumaça de tabaco (Cadogan, 1953:188).

⁴³ Schaden afirma duvidar da denominação *anguêry* também para o indivíduo vivo. Justamente sobre este grupo diz não possuir dados que permitissem uma sistematização.

A alma telúrica está relacionada à existência viva do corpo sobre a terra (Cadogan, 1978a:42) –, daí o sentido de produto da existência. Em *Ayvu Rapyta* (1953:188), Cadogan diz que o sentido de *angue* envolve a mortalidade de um ser humano desaparecido, ou as qualidades de um ser vertical que foi. Segundo o mesmo autor, o *angue* tem origem apenas no homem, nenhum outro ser vivente possui *angue* – é exclusivamente oriunda das paixões ou imperfeições do ser que viveu erguido (1953:189).

Nimuendaju diz que o *acyiguá* dos Apapokuva correspondia à alma animal, elemento que complementava a alma humana ao juntar-se ao *ayvucué* – alma-palavra. Seria ele responsável pelo que o autor denomina de disposições boas ou más, brandas ou violentas, da pessoa, e essa característica corresponderia a um determinado animal. Assim, certa mulher parálitica dos membros inferiores desde os 18 anos, teria *acyiguá* de borboleta: pois “suporta sua triste sina com perfeita calma e brandura” (Nimuendaju, 1914:34). Uma jovem Oguauíva, vivaz e um pouco maldosa, teria *acyiguá* do macaco-capuchinho:

“Quando Potá ainda era bem pequena uma velha mulher pajé, muito competente nestes assuntos, ouviu, certo dia, sair da nuca da menina o assovio característico desta espécie de macaco; a nuca é a sede do *acyiguá*” (Nimuendaju, 1914:34).

“Os aguerridos Kaingýgn, inimigos dos Guarani, possuem invariavelmente um *acyiguá* de jaguar ou de gato do mato. O *acyiguá* de predador predomina totalmente sobre o *ayvucué*; por isso, os Kaingýgn não são ‘como’ jaguares ou comparáveis a jaguares, ou simbolizados pelo jaguar: não, eles são intrinsecamente jaguares, apenas em forma humana” (Nimuendaju, 1914:34).

Após a morte o *acyiguá* toma a forma de *anguéry*, torna-se *anguéry*, e então representa perigo para os humanos. Nimuendaju, porém, diz que apenas o *acyiguá* de um animal predador é que se tornava perigoso (1914:117). Para os Ñandeva descritos por Schaden, o *anguéry* correspondente ao *acyiguá* de *desordeiros* e *valentões* são os mais perigosos depois da morte (1954:113).

Segundo os Ñandeva estudados por Schaden, “Daquilo que a pessoa come alimenta-se também o *atsýyguá*. Considera-se, por isso, manifestação da alma animal a vontade, que às vezes nos sobrevém, de comer determinado prato – ora peixe, ora carne de vaca ou de porco, ora um frango” (1954:112).

No estudo sobre os Paï, feito por Melià e os Grünberg, não existe referência à alma animal. Além de *ñe'ë*, existe *ã*, a alma do corpo – a sombra. Ao morrer, *ã* se torna *angue* e fica na terra, enquanto *ñe'ë* vai para o paraíso. A única vinculação a animais é a de que uma vez *angue*, este “queda en la tierra y puede incorporarse en un animal”. Em seguida dizem os autores que “Los *angue* o animales poseídos por un *angue* contituyen un peligro para las almas, especialmente de parientes y amigos del difunto, porque los quieren seducir” (1976:249). Segundo outras informações dadas aos autores, *ñe'ë* e *angue* seriam aspectos de uma mesma alma, que se divide assim que morre, uma vai para o paraíso e a outra fica na terra (p.249).

Do ponto de vista dos Kaiowá estudados por Chamorro (1995), falar em porção telúrica (*angue*) é o mesmo que falar em alma animal. A alma telúrica é responsável pelo *teko achy* ou sofrimento (pecado), enquanto a alma divina (*ñe'ë*, *ayvu*) é responsável pelo *teko aguije* ou perfeição (salvação) (1995:136,139).

Entre os Aché-Guayaki, os nomes pessoais são nomes de animais, aves e insetos. Cadogan interpreta este fato como indicador do modo que os Aché-Guayaki interpretam a natureza do organismo humano: enquanto uma combinação do reino vegetal e animal, dá maior importância ao alimento animal. Na verdade, para esse grupo, certos alimentos consumidos pela mãe durante a gravidez, sejam vegetais ou animais, são tidos como fontes principais da natureza de seu filho. Cadogan nota, porém, que é dada maior importância ao alimento animal (1978a:41-2)⁴⁴.

Segundo Mark Münzel (1978:234), o *jänve* dos Aché-Guayaki, constitui-se pela alma sem a sua parte positiva, e que depois da morte não sobe ao céu e fica na terra. O *jänve* rapta os vivos principalmente os parentes próximos, por se sentirem sós. Estes se transformam também em *jänve*.

⁴⁴ Cadogan nota que a raiz 'e (dizer), é a mesma raiz da qual deriva a palavra Guayaki *j'e*, que significa “vocear”, gritar, assim como seu equivalente guarani *ñe'e* = falar, palavra (1978a:42). Ela também está presente na palavra *ete* (nome-corpo). Quando Cadogan soma a isso o fato de que o nome pessoal se relaciona ao nome de animais, conclui que os Guayaki reconheceriam pertencer ao reino animal, por possuírem, assim como os animais, a faculdade de emitir sons: *j'e* (1978a:42).

Diz que a homologia entre “alma espiritual” e linguagem humana dos guarani é ausente entre os Guayaki. O fato dever-se-ia ao desmembramento dos Guayaki da tribo-nação tupi-guarani. Época em que este grupo concebia estreita relação entre as idéias de emitir sons e de nome pessoal-corpo – o homem se dava conta de seu pertencimento ao reino animal. Daí em diante o autor fala de uma estagnação na *evolução cultural* dos Guayaki, ou mesmo de um processo de regressão, já que permanecera caçador-coletor nômade, ao contrário da sedentarização do resto da tribo (1978a:45).

Cadogan, grafando *iäve*, diz que entre os Guayaki ele corresponde ao *angue* guarani. Diz que o significado que encerra é mais ou menos o de *resultado ou produto de haver estado* (1978a:42), similar, como já vimos, ao que o mesmo autor fala sobre o *angue* Mbyá (Cf. p.92).

5.1.2. O Nome Sagrado

Como vimos anteriormente, a alma-palavra – *ñe'ë* – tem natureza divina e se encarna temporariamente no corpo humano, para então retornar ao céu. O nome sagrado se refere à procedência específica da alma-palavra que se encarnou na criança, conforme dispõe Nimuendaju (1914:30) referindo-se aos Apapokuva⁴⁵. Os estudos sobre os Mbyá indicam que a alma-palavra tem origem em um determinado lugar do cosmo: conforme Hélène Clastres, existem três procedências possíveis desta alma, representados pelos pais *Carai Ru Ete*, do leste; *Tupã Ru Ete*, do oeste e *Jacaira Ru Ete*, do zênite (Clastres, H., 1975:94). Segundo a mesma autora, o nome somente é atribuído à criança quando esta começa a andar (p.88).

Melià e os Grünberg (1976:252) contam que o desenvolvimento da alma-palavra se completa quando a criança começa a pronunciar as primeiras palavras. Neste momento já é possível ao *tesapyso* descobrir o nome religioso – ou nome da alma-palavra –, determinado antes mesmo de ter sido enviado para tomar assento no corpo da mãe. Dizem ainda os autores que mesmo os nomes cristãos com que são chamados na vida diária são escolhidos perto de ter completado o primeiro ano de vida.

De acordo com Chamorro (1998:106-7), entre os Kaiowá os pais das almas são designados pelo nome genérico “Pais dos Tupã” (*Tupã Ru Kuéry*), não existindo referência de outros deuses como pais ou mães das almas-palavras, como no caso dos Mbyá. Lembra a

⁴⁵ Este autor descreve a cerimônia de nomeação Apapokuva da seguinte forma: “E assim prossegue o canto horas a fio. Entretanto o pajé vai recebendo, vez por outra, forças mágicas sobrenaturais das potências a que dirige o seu canto, que transmite à criança. Parece que eles concebem estas forças de modo bastante substantivo, alguma coisa como um tecido, apenas invisível aos mortais. O pajé como que apanha no ar com as mãos esta matéria, por cima de sua cabeça, enrola-a então a desdobra sobre a criança. Ele também transmite sua própria força mágica à criança tirando-a como se desveste uma camisa, suspendendo-a pelas costas, seja tirando-a do seu peito, com um movimento circular da mão sobre ele e estendendo-a então cuidadosamente sobre a criança” (Nimuendaju, 1914:30).

autora: a recepção do nome ocorre geralmente no primeiro ano de vida entre os Kaiowá, e “origina um dos ritos mais importantes dos Guaraní, o *mitã mbo'éry* (‘nominação de criança’)” (1998:79). Diz que “... a recepção do nome é um ato revelatório, revela-se o verdadeiro nome da pessoa, que é também sua palavra divinizadora (*itupäréry*)” (p.179).

Discorrendo sobre um ritual de nominação da aldeia Kaiowá de Panambizinho, Chamorro mostra que, além do ‘nome divino’, o xamã também escolhera um nome estrangeiro: Antonia. Isso parece indicar que o nome divino – o *itupäréry* – embora conhecido, não é vulgarmente usado. Segundo a autora os nomes correspondem a animais, plantas ou astros, e representam o ser da pessoa, provocando mesmo a identificação desta com a parte do universo que é evocada pelo seu nome (1998:198). Continuando, salienta que “É como se o nome fosse dotado de uma força mágica tal que o leva a apoderar-se da pessoa ‘que o tem’. Nesta concepção, porém, não somos nós que temos nossos nomes; são os nossos nomes que nos têm” (1998:184).

Em *A religião dos Tupinambás* (1928a), Alfred Métraux se refere a uma informação retirada de uma fonte seiscentista⁴⁶, segundo a qual “Os guaranis davam à criança o nome que lhe sugerisse a sua característica física; assim, se a mesma era escura, chamavam-lhe de ‘corvo’, e se era dada ao choro, ‘rã’ ” (1928a:97). Certamente a fórmula simples descrita acima não se refere ao nome sagrado. Em primeiro lugar, parece frequente o uso de nomes designativos de animais para nome pessoal. Já vimos que os Guayaki tinham nomes de animais. Mas, no que concerne tanto aos Mbyá, como aos Kaiowá e também aos Apapokuva, o nome sagrado depende da sua descoberta pelo xamã – uma revelação –, o que implica um conhecimento sobrenatural, não simplesmente da aparência física da criança. Schaden diz que “A semelhança com este ou aquele animal, que às vezes se acredita descobrir na formação da boca deste ou daquele companheiro de aldeia é expressão de seu *atsýyguã*” (Schaden, 1954:112). Lembre-se, a esse respeito, o que já mencionamos sobre a preferência alimentar manifesta pela pessoa ser considerada como provinda de sua alma animal (Cf. p.92). Aqui, a aparência física é um dado para a descoberta da alma animal da pessoa, e não da alma-palavra – *ñe'ë*.

⁴⁶ TECHO DU TOICHT, Nicolas del. *História Provincial Paraguariae Societatis Jesu*. Leide, 1673. p.135.

Em segundo lugar, é preciso acrescentar o fato de que o nome sagrado é, pelo menos segundo algumas fontes, mantido em segredo. Não se pode determinar com precisão, se este é um fato geral entre os Guaraní, existindo apenas algumas referências ocasionais.

Sobre os Paĩ, Melià e os Grünberg (1976:248) dizem que o nome sagrado – *tupã'éry* – é secreto. Não deve ser comunicado a estranhos, sendo um sinal de grande confiança quando se o faz. O próprio Cadogan manteve seu nome mbyá em segredo até o fim da vida (Melià, 1987b:38). Ele mesmo diz em *Ayvu Rapyta* que nenhum índio pode divulgar o próprio nome (1953:47). Segundo Pierre Clastres, também sobre os Mbyá, “Comunicar esse nome seria literalmente, para eles, dividir-se em dois, separar o corpo da Palavra, perder mesmo sua substância de humanos eleitos dos deuses, seria sem dúvida expor-se à doença e talvez à morte” (1974a:115).

Quando Chamorro descreve a descoberta de um novo nome sagrado para uma menina kaiowá de Panambizinho, diz que este era *Kuñia Apyka Veraju* – “Mulher de Cadeira Resplandecente” –, não se referindo ao fato de ser ou não mantido em segredo; mas registrando que o xamã também mudara o nome estrangeiro para Antonia. Curt Unkel não manteve segredo sobre o seu nome apapokuva - Nimuendaju. A questão que nos ocorre é a de que, se o nome sagrado deve ser mantido em segredo, provavelmente existe um outro nome pelo qual a pessoa possa ser chamada na vida diária, sendo talvez a este nome que se refere Métraux acima citado. Também seria necessário precisar se o segredo referir-se-ia apenas pessoas estranhas ao grupo⁴⁷.

De qualquer forma, não podemos senão indicar a questão, pois depende da articulação de um conhecimento mais vasto que inclui reflexões mais profundas pertinentes ao campo de interesse sobre nomes pessoais.

Resta-nos constatar que à pessoa é relacionado um atributo divino, que provém da alma-palavra relacionada ao nome sagrado. Além deste, à pessoa se agrega uma alma que se relaciona à experiência da vida terrestre. Pelo menos para os Nandeva, esta alma é res-

⁴⁷ Temos aqui que chamar a atenção para o fato de que as informações que temos acerca do ritual de nomeação e as referências acerca de sua importância na vida da pessoa, são mais frequentes nos trabalhos sobre os Kaiowá. Nestas condições é digno de nota a ausência de qualquer referência sobre o nome sagrado no trabalho de V. Watson, justamente feito entre os Kaiowá da aldeia de Taquapiri (Mato Grosso do Sul). Na verdade, a autora dedica certo destaque ao ritual, reservando um parágrafo intitulado *imposição do nome*. Nele faz algumas referências ao procedimento cerimonial, afirmando que é a “... mãe que põe o nome no filho” (1944:36). Em seguida acrescenta que “Hoje em dia, são somente nomes Cayuá que se impõe da maneira descrita, mas os Cayuá de Taquapiri possuem todos nomes brasileiros, pelos quais são chamados.

ponsável por características animais no homem – apetite por carne, semelhança física. Esta alma pode ser generalizada para todos os Guaraní enquanto algo próprio da vida terrena, assim como faz Cadogan denominando-a alma telúrica.

5.2. O Corpo

No momento em que nos dispomos a tratar mais detidamente do corpo, devemos admitir que a separação dos subitens, *alma* e *corpo*, deste capítulo não é alcançado senão com certo esforço de sistematização. A intenção deste procedimento é a de, expondo-os em momentos diferentes, dar destaque a alguns aspectos, de forma a dinamizar a sua compreensão. Assim, ao tratar do corpo, estaremos, na verdade, nos remetendo a explicações que trazem vinculados a alma e o corpo. Pelo exercício que implicou o estudo da questão, depreendemos que o acesso ao corpo através do tema da saúde nunca é direto. Quer dizer, as sensações relacionadas tanto ao bem estar, como ao mal-estar, conduzem sempre a considerações acerca das condições da alma.

Schaden (1954) fornece alguns dos únicos exemplos sobre certos costumes, especialmente no que diz respeito à criança, que tratam de medidas de cuidado com o corpo físico. Diz que em algumas delas se pode perceber a influência de costumes caboclos:

“Para evitar que se formem sapinhos na boca do bebê, pendura-se-lhe ao pescoço pequena bolsa de pano com sete ‘sapinhos’ (provavelmente girinos). Tal usança, observada entre os Nandeva do Araribá e provavelmente de origem cabocla, é análoga à de se amarrar em torno de cada perna da criança um cordel com miçangas e anéis de perna de saracura, ‘para aprender a andar depressa’ (Mbüá do Rio Branco). Os Nandeva do Bananal [...] me falavam do banho matinal frio a que ‘os antigos’ submetiam as crianças, para que crescessem fortes, prática hoje abandonada. Entre os Mbüá da Palmeirinha vi uma criança de colo, de sexo masculino, com uma pulseira de embira provida de um nó; disseram-me tratar-se de ‘simpatia, para ficar forte’; o leitor, é claro, não deixará de perceber a analogia com a ‘muquira’ usada na munheca pelo nosso caboclo a fim de tornar o braço forte. – Enfim, no tocante à existência física, as crianças estão continuamente cercadas de proteção e estímulos mágicos” (Schaden, 1954:61).

Um pouco mais adiante o mesmo autor continua com mais alguns exemplos de medidas mágico-educativas, que difeririam dos anteriores por dizerem respeito à *individualidade psíquica e moral*, e não ao crescimento e bem-estar físicos. Comenta Schaden que tais medidas não eram muitas, já que os Guarani acreditam que a alma já nasce pronta “... ou, pelo menos, com determinadas qualidades virtuais, por assim dizer embrionárias” (p.61). Alguns dos exemplos dados pelo autor são assim apresentados:

“Entre os Guaraní de Dourados (tanto Kayová como Ñandeva, segundo informação de Marçal de Souza) os pais do recém-nascido passam sobre a boca deste uma orelha de pau (*yrupe*), para que não se torne desbocado e não se acostume a dizer grosseiras. ‘Educam’ também a criança feminina, desde os primeiros dias, passando-lhe sobre as mãos a pata dianteira duma cutia morta na caça; é para que a criança aprenda bem a colher batata-doce, cará e outros produtos da terra” (Schaden, 1954:62-3).

Com o que acabamos de expor, concluímos que existe todo um universo relativo aos cuidados com o corpo, que exprime uma série de apreciações culturais a ele relacionados. Na verdade, trata-se de um aspecto pouco observado pelos pesquisadores, como mostra a escassez de informação sobre eles na literatura. Mesmo em Schaden essas medidas restringem-se ao universo infantil, relacionado ao desenvolvimento de algumas qualidades – evitando-as (não tornar-se desbocado) ou promovendo-as (crescerem fortes). Envolve, enfim, uma perspectiva distinta da que procuramos compreender, já que tendemos a dirigir a atenção para a terapêutica de cura mais propriamente. Isso implica que nossas preocupações se concentram nas causas das aflições. É esta perspectiva que nos informa sobre o corpo, e é este tipo de dado que se encontra com mais frequência na literatura guarani.

5.2.1. O lugar da alma no corpo

Em sua relação com a alma-palavra, destacam-se nos textos referências ao lugar que ela ocupa no corpo. Inicialmente devemos esclarecer a existência do sentido de que, ao encarnar-se, a alma-palavra *encontra um assento* – a alma-palavra se assenta no corpo. Como diz P.Clastres, “Não se diz ‘uma criança nasce’, mas ‘alguém se provê de um as-

sento””(1974a:23). A este sentido se liga o *apyka*, um pequeno banco de madeira, geralmente zoomorfo, utilizado para o repouso dos sacerdotes e dos sábios entre os Mbyá (Clastres, P., 1974a:23). As referências mais recorrentes ao uso ritual do *apyka* são as que tratam do ritual de iniciação masculina. Nesta ocasião, cada pai constrói um *apyka*, sobre o qual se senta o jovem no momento em que lhe é feito o furo labial (Chamorro, 1995). Mais adiante (Capítulos 6 e 7), veremos como a idéia de estar a alma-palavra assentada faz parte da consideração sobre as aflições.

Segundo Schaden (1954:112), a sede da alma-palavra para os Ñandeva é o peito. Meliã e os Grünberg (1976), dizem que para os Paĩ, *ñe'ẽ* tem assento na garganta – e por isso dor ou enfermidades na garganta são consideradas perigosas (p.248). Este dado nos faz relacionar certos detalhes sobre o caso dos suicídios na Reserva Indígena de Dourados. Conforme o relato de Marina Wenceslau, contido na obra de Meihy, a forma mais usada para o suicídio – o enforcamento –, diferencia-se do enforcamento propriamente dito. Trata-se de morte por asfixia, que “... exige um requinte maior como, por exemplo, no caso das duas irmãs que morreram juntas na mesma corda, cada uma numa ponta ... havia um pacto determinado: elas forçavam o corpo na direção oposta, ajoelhadas ... se elas ficassem de pé não morreriam...” (Meihy, 1991:252). Ainda, nas palavras de Sultan Rasslan, referindo-se ao mesmo fato: “... eles amarram uma cordinha de uns poucos metros no galho, fazem uma forquilha, e eles mesmos se puxam, asfixiando-se ... é isso que chamamos enforcamento ... imagine, um arbusto de um metro e meio ... é absurdo, não? ...” (Meihy, 1991:190).

O comentário do índio João Machado, da mesma Reserva de Dourados, acrescenta uma interessante informação sobre a busca da morte: “Os suicídios acontecem por enforcamento ou tomando veneno; eles nunca cortam o pulso ou se jogam na frente de um carro ... o corpo é mantido integral ... inteiro, sem mutilação ... sem nada ...” (Meihy, 1991:110).

Se para os Guarani de maneira geral a morte é a ausência de alma no corpo, perceberemos uma relação explícita da morte com a ausência da fala – alma-palavra. É sintomático o investimento dado à garganta como meio de provocar a morte. Assinalemos esta idéia: Para o Reverendo Orlando, missionário presbiteriano que há muito trabalha na Reserva de Dourados, “... a alma para eles é uma fala; sai uma fala, sai uma alma...” (Meihy, 1991:234). Ainda, Nenito Ñhandeva, também narrador na obra de Meihy, e que falava em

nome tanto dos Ñandeva como dos Kaiowá da Reserva de Dourados: “Nós temos, como diz o outro, espírito ... então quando a gente morre, o espírito sai e fica só o corpo, e o corpo sem o espírito apodrece em vinte e quatro horas ... palavra é alma ... saiu a alma, a pessoa está morta ...” (1991:264).

Sobre os Mbyá parece ser controversa a referência a uma sede da alma-palavra. Schaden diz que para os Mbyá da aldeia de Rio Branco, a sede das almas, e não somente da alma-palavra, não é determinada parte do corpo, mas o corpo todo. Segundo o autor “As três almas saem e entram pelo vértice, movimentando-se livremente pelo espaço; na hipótese, porém, de abandonarem o corpo todas a um tempo, a pessoa morre” (1954:116). Registra o autor a idéia do então chefe religioso, também Mbyá, da aldeia de Itariri, segundo a qual das quatro almas que a pessoa possuía, uma situava-se na cabeça, outra no coração e duas ficavam de fora (1954:117). Cadogan se refere ao alto da cabeça – *apyte* – como lugar por onde a sabedoria divina penetra na alma humana (1953:17). Segundo o mesmo autor a temperança, a moderação enviada por Tupã Ru Ete se aloja no peito ou coração (p.36), sem afirmar tratar-se de sede específica para a alma-palavra.

Com relação à idéia de sede para a alma animal, Schaden refere-se apenas ao caso dos Ñandeva. Indica certa relação de semelhança entre o corpo e o *atsýyguá* – a alma animal – ou seja, tratando dos Ñandeva, Schaden diz que sua sede é a “parte inferior do rosto, compreendendo os maxilares, mas especialmente a região bucal. A semelhança com este ou aquele animal, que às vezes se acredita descobrir na formação da boca deste ou daquele companheiro de aldeia é expressão de seu *atsýyguá*” (1954:112). Já tivemos oportunidade de constatar a referência de Nimuendaju, sobre os Apapokuva (Ñandeva), de que a nuca era tida como sede do *acyiguá* (Cf. p.92). Permanecemos com a dúvida de podermos ou não relacionar essas indicações com a passagem anterior sobre o Mbyá de Itariri, que dizia ser a cabeça a sede de uma das almas. Seria ela a alma telúrica, estando de acordo com os Ñandeva?

5.2.2. As disposições do homem segundo a Alma: uma dualidade de opostos

Já foi mencionada a diferença entre as tendências do homem segundo a influência que exercem sobre ele as almas. Para os três subgrupos, Schaden mencionou a pluralidade da alma expressa pelas tendências boas e más. Mas é com relação aos Ñandeva que sua apreciação adquire ênfase nesse sentido, já que a idéia da alma animal parece ter um desenvolvimento singular para esse subgrupo. Como Nimuendaju assinalou para os Apapokuva (Cf. p.92), o *acyiguá* da pessoa pode caracterizar a sua disposição como boa ou má, conforme o animal a ele relacionado (1914:34). Da mesma forma, os Ñandeva estudados por Schaden (1954:112) diziam que “Companheiros de tribo bondosos e pacíficos têm o *atsýyguá* de borboleta, de beija-flor ou outro passarinho delicado; pessoas más, o de cobra venenosa; bravas, o de marimondo; indolentes, o de lagarto (*mandorová*); traquinas, o de macaco”. Conforme Schaden, o *atsýyguá* constituía antes a base da existência biológica e de suas várias manifestações, correspondendo sempre à natureza ou índole de determinado animal (1954:112). Lembre-se, fato que já assinalamos em outro momento (Cf. p.92), que o mesmo autor se refere à influência provocada pela alma animal no apetite por determinado prato de carne.

Nimuendaju (1914:33-4) opõe as disposições humanas relativas à alma da seguinte forma:

Ayvucué

- disposições boas e brandas
- calma
- apetite por alimentos vegetais e leves

Acyiguá

- disposições más e violentas
- desassossego
- apetite por carne

Hélène Clastres se refere praticamente às mesmas oposições, de modo que o homem ocupa “... uma posição média, que os torna ambivalentes: habitantes da terra imperfeita, estão do lado da natureza, do *teko achy*; eleitos, estão do lado do *marä ey*” (1975:93). Assim, essa dupla natureza seria expressa pelo pensamento Mbyá nas oposições:

Marä ey⁴⁸

Palavra
Osso
Alimentação vegetal

teko achy

natureza animal
carne e sangue
alimentação de carne

Existe sempre um teor negativo das apreciações que recaem sobre as tendências atribuídas ora à alma animal, ora à terra imperfeita. A única exceção diz respeito à concepção expressa pelos Ñandeva de que também existem *acyiguá* cujo animal confere boas disposições aos homens (Nimuendaju, 1914; Schaden, 1954). De qualquer forma, as tendências negativas, por serem perniciosas, são sempre relacionadas ao que Cadogan chama de alma telúrica, ou com as tendências que esta representa. Conforme Cadogan (Cf. p.91), tais tendências estariam associadas às imperfeições humanas, produto de suas paixões – *teko achy kue*.

Somos levados a nos guiar pela dualidade que parece cindir a vida que leva o Guaraní, ou até mesmo, que divide o ser guaraní. Entre duas atitudes possíveis, entre dois mundos, entre dois *modos de ser*, encontra-se o Guaraní. Uma orientação que caracteriza seu pensamento e seu ser, sempre mediando as sensações, as emoções, a saúde, o sofrimento.

Podemos vislumbrar alguns pares desta dualidade em sua relação com o corpo. Uma relação dinâmica que se apresenta à pessoa na oportunidade de escolha entre duas possibilidades. Um ideal a orienta: o *aguyje* – o estado de perfeição. Podemos constatar que este ideal está na base de uma série de valores agregados a concepções que se relacionam ao homem.

Já mencionamos a relação do estado de *aguyje* enquanto meio através do qual os Guaraní acreditam ser possível atingir a Terra sem Mal em vida (Cf. p.58). Faz-se necessário tentarmos precisar melhor o conjunto de sentidos que encontram-se associados à busca deste estado ideal.

Nas palavras de Schaden:

“Para o Guaraní o *aguydjê* corresponde ao próprio fim e objetivo da existência humana. Neste sentido costuma ser concebido de maneira concreta como felicidade paradisíaca no Além, que, em princípio, todos almejam alcançar sem antes morrer e cuja obtenção depende principalmente do cumprimento de umas tantas prescrições religiosas, ‘morais’ ou simplesmente mágicas” (1954:164).

Vejamos mais detidamente como o ideal de *aguyje* pode ser encontrado na distinção que se faz dos alimentos.

⁴⁸ Terra sem Mal.

Segundo Hélène Clastres, comer carne crua, ou comer sozinho na floresta são atitudes associadas ao jaguar (1975, p.94). Assim, também no caso de manter relações sexuais na floresta e durante o dia, "... isto é, o adúltero, uma vez que elas apenas são lícitas de noite e em casa..." (p.96). O contrário de tais tendências, que apontariam para um indivíduo que não tem amor ao próximo, seria a personificação dos ideais de solidariedade (*mborayu*):

"Quem é possuído pelo *mborayu* nos é descrito como o avesso exato do caçador egoísta, pois consagra seus esforços a obter, para a satisfação dos outros, alimentos que ele próprio não consome: imagem do parceiro ideal, que dá sem exigir nada em troca. Mas, por se libertar da obrigação de receber, situa-se no exterior do sistema de troca e afirma sua independência em relação à coletividade; é por isso que o *mborayu* é o começo da relação salvação" (Clastres, H., 1975:108).

Reencontramos aqui o tema relacionado aos animais, que resgata o que falamos sobre a natureza da alma animal; e que agora se encontra relacionado à atividade de caça e, portanto, à alimentação. Estamos diante da idéia do esforço necessário para livrar-se das influências que afastam o homem da perfeição. E vemos que essas influências pertencem ao tema da animalidade. Em Hélène Clastres a figura do jaguar aglutina o comportamento desaprovado – o egoísmo, a falta de amor ao próximo, representado pelo desejo exagerado por carne, que faz com que o homem a coma escondido na floresta, e não na aldeia, partilhando-a com os demais. De fato, relaciona-se a esta questão a prática do jejum, que faz parte dos esforços para se alcançar a perfeição. Temos, assim, que a ingestão de alimentos deve ser controlada.

Cadogan (1953), diz que o homem virtuoso que se ajusta à conduta estritamente dos preceitos contidos no código moral, dedica-se com perseverança aos exercícios espirituais, ao regime vegetariano, para vir a merecer a graça e ingressar ao Paraíso sem sofrer a prova da morte.

Os exercícios espirituais envolvem, da parte dos *pajés*, uma vida solitária, de jejuns e danças rituais. O jejum compreende a abstinência de alimentos de origem européia, carne e alimentação vegetal pesada. Viviam de certas frutas, *caguíjy* (caldo de milho) e mel (Nimuendaju, 1914:61-2). Conforme Nimuendaju (1914:104):

“A grande massa dos Guaraní está hoje totalmente convencida de que já não poderá alcançar o Yvy marãẽy como o fizeram outrora os antigos. Longe de duvidar da existência deste paraíso e de considerar o fato impossível em si, eles explicam sua limitação argumentando que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas européias. O último que não só pregava a seus discípulos abstinências destas coisas, como ele próprio não as consumia, foi o pajé Guyracámbi”.

Hélène Clastres diz que para obter o *aguyje* um Mbyá teria evitado relações sexuais e ingestão de carne, comia apenas os alimentos à base de milho: *kaguijy* (caldo de milho); *mbujape* (panquecas de milho) e *uichi* (farinha branca de milho). Evitava também sal e banha. Unicamente comia carne de *kochi* (Clastres, H., 1975:107).

À medida em que se livra do lastro que representa *Teko achy*, as imperfeições humanas, o corpo vai perdendo paulatinamente seu peso até que ingressa no *Yva* ou *yvy Marã Ẽy*, cruzando o mar que separa a terra do paraíso. Deve, previamente, fazer uma grande peregrinação através do mundo, a qual termina no *Papa Guachu Raputa* – a origem do mar grande, última etapa terrestre da viagem. Vários desses homens que alcançaram o *aguyje* depois de terem-se dedicado à missão de médicos, são venerados como Tupã Miri, ocupando uma posição comparável aos do hagiografia católica (Cadogan, 1953:143).

A perda de peso do corpo a que Cadogan se refere, também se encontra em Nimuendaju (1914) como uma condição necessária para se conseguir ascender à Terra sem Mal. Era o objetivo das danças convocadas pelos chefes religiosos quando, em migração rumo à Terra sem Mal, chegavam ao litoral. A explicação dos Apapokuva dizia que ao dançar a noite inteira,

“... na manhã seguinte se está bastante cansado e, após um breve repouso, os joelhos ficam duros. Dançando-se uma segunda noite, no dia seguinte o esforço se faz sentir ainda mais. Na terceira noite, entretanto, o relaxamento dos músculos das pernas começa a diminuir; é como se o corpo se acostumasse cada vez mais ao movimento uniforme, de modo que para agüentar até o amanhecer da terceira noite já não é preciso tanto esforço quanto na noite anterior. O índio conclui, contudo, que seu corpo começa a se tornar leve não apenas em aparência, mas realmente, segundo seu peso específico. Na quarta noite, por fim, dança-se de modo completamente mecânico; os pés se movem sem que se faça nenhum esforço; quase não

se percebe que se está dançando. Por isso mesmo, a reação que sobrevém é repentina e forte: um dos participantes quaisquer começa a cambalar e, no meio da dança, cai desmaiado de cansaço. A cerimônia interrompe-se incontinenti; - Que pena, diz-se então, se se tivesse podido continuar dançando só mais duas ou três noites, certamente nosso corpo haveria de se tornar tão leve que teria subido ao céu!” (Nimuendaju, 1914:97-8).

Notamos que Nimuendaju trás a associação entre leveza e dança, que se junta à relação entre leveza e abstinência alimentar.

5.2.2.1. Carne e Sangue/Esqueleto

Como exposto por H.Clastres: ser *agwyje*

“...significa ter aniquilado dentro de si a má natureza, o *teko achy kue*, ter-se livrado portanto de toda a imperfeição ligada ao sangue e à carne; em suma, é ter apenas uma palavra, a alma de essência divina que circula no esqueleto e o mantém ereto: então é possível o *kandire*, pode-se empreender a viagem para leste e atravessar – de pé – o ‘mar horripilante’, que isola a morada dos imortais. Essa perfeição almejada é portanto a que [...] reduz o corpo à sua dimensão considerada incorruptível (um esqueleto vivo)...” (Clastres, H., 1975:97-8)⁴⁹.

Encontramos oportunidade para explorarmos a caracterização daquilo a que H.Clastres se refere como sendo a dimensão incorruptível do corpo. Ou seja, o esqueleto. Para isso devemos voltar a considerar a relação que se estabelece entre o corpo e o nome sagrado. Chamorro (1998) evoca H.Clastres ao sublinhar que “A palavra é justamente a que mantém em pé, a que humaniza. A palavra circula pelo esqueleto humano” (p.49). Mais adiante: “É a verticalidade assegurada pela palavra que diferencia o ser humano vivo dos outros seres e dos humanos mortos, doentes ou sem nome” (p.49). Para H.Clastres existe uma relação entre palavra, ser animado e verticalidade – a palavra circula no esqueleto, é o

⁴⁹Nas palavras de João Aquino, da Reserva de Amambai: “... agwyje também tem dois significado (sic): O índio fala Agwyje quando toma chimarrão e não quer tomar mais então fala agwyje (agradecer). E também fala ou chama de Agwyje quando faziam os kaiwás descer caminho, quando subiram ao céu isso também chamaram de ‘Agwyje’” (GARCIA, 1989:317). É interessante notar que no primeiro sentido referido, fica claro que a pessoa está recusando o chimarrão. Isso indica uma relação com o sentido da abstinência relativa à busca da perfeição; relegada, pelo informante, a tempos passados.

que mantém de pé, ereto (1975:88). Segundo Cadogan, *ery mo'ã a* – o nome – tem o sentido de “... aquele que mantém erguido o fluir de seu dizer” (Cadogan, 1953:42).

Colocado desta forma, não podemos deixar de relacionar essa qualidade distintiva do homem com a explicação que Cadogan dá de *angue*, ou seja, como encerrando o sentido de “qualidade de um ser vertical que foi”; ou “a mortalidade de um ser humano desaparecido”, pois que destituído da posição vertical. Cadogan salienta estar associada a essa noção a concepção de que não existiria outro ser vivente cuja posição normal é a vertical (1953:188).

Nos textos sagrados o homem é evocado através de termos relacionados a certos aspectos específicos: o esqueleto, o adorno. Assim, segundo Cadogan, nas narrativas sagradas dos Mbyá os deuses designam o corpo humano por meio da palavra sagrada *Yvura'ikãgã* (o esqueleto masculino) para os homens; e *Takuaryva'ikãgã* (corpo ou ossos de mulher) para as mulheres (1953:50)⁵⁰.

Acabamos por constatar a oposição que distingue o corpo em seus dois aspectos – esqueleto/carne e sangue; estando essas partes referidas a dois planos da existência humana: um efetivo, outro almejado. E as transformações operadas no corpo se relacionam à transformação que se pretende no plano da existência. Em certa medida, o corpo carrega características que afastam o homem do mundo dos deuses: o peso, a carne e o sangue. Livrar-se delas significa estar livre para ganhar este mundo.

A verticalidade do esqueleto é uma qualidade indicativa da presença da alma-palavra no corpo. Num hino Mbyá recolhido por P.Clastres, podemos divisar a preocupação com a ausência desta qualidade na situação de morte:

“Não quero que à semelhança
do esqueleto deixado estendido,
que à semelhança do esqueleto do bastão-insígnia⁵¹
privado de toda graça,
não quero que para meus ossos
exista um tal destino”
(hino feito por pajé, inspirado pela morte de um
companheiro; Clastres, P., 1974a:122).

⁵⁰ Lembre-se a passagem citada no capítulo anterior, na qual H.Clastres se refere ao fato de que os homens e mulheres são nomeados, nas belas palavras, por um termo referente ao seu ornamento respectivo (Cf. p.76).

⁵¹ Designação para os homens na linguagem dos deuses, referindo-se ao instrumento que lhes é próprio.

Como já vimos, na perspectiva de H.Clastres, depreendemos que, na verdade, o respeito às regras sociais é o melhor que o homem pode fazer para aplacar as tendências do corpo (Cf. p.76). Estas são uma modalidade da vida doente (*teko achy*), que se revela enquanto tensão permanente entre os contrários. Esta tensão caracteriza um caminho difícil para o homem, que deve estar atento em não deixar que as tendências do corpo sobrepujem as tendências da alma-palavra. De fato, essa dificuldade se expressa pelas qualidades necessárias para se atingir o *aguyje*: perseverança obstinada (*mburu*); coragem (*py'aguachu*) e força espiritual (*mbaraete*) (Clastres, H., 1975:98).

5.2.2.2. Cólera/Calma ou Quente/Fresco

P.Clastres chama atenção para o fato de que o sentimento experimentado inicialmente pela criança recém-nascida é a cólera. Este sentimento somente é aplacado com a descoberta do nome sagrado, levando-a a reencontrar a calma. Diz ainda que “A cólera é efeito do corpo, isto é, do corpo como elemento da totalidade que constitui o mundo mau: falta de medida, violência, desordem, excesso de desejo, desejo do excesso” (Clastres, P., 1974a:114).

Com isso, temos agregado um outro efeito da alma-palavra sobre o corpo. Ou seja, além da posição vertical promovida pela circulação da palavra pelo esqueleto; a tendência à cólera, à violência, aos excessos são aplacadas pela sua presença. Este aspecto, ao que tudo indica, relaciona-se com a expressão de temperamento, que é atribuído, como já vimos, à alma telúrica. Podemos inferir que a alma-palavra é responsável pela atenuação dessas tendências no homem.

Segundo P.Clastres, nos textos Mbyá encontra-se a relação entre a violência do desejo como algo a ser esfriado pelo poder exercido por Tupã:

“O frescor que Tupã produz deve ajudá-los a evitar toda transgressão dessa natureza. Mas, selvagem (humana), a violência do desejo pode revelar-se mais forte que a calma da lei, que a moderação apreciada pelos deuses. O desejo humano contém em si uma potência suficiente para ofender a calma dos deuses” (Clastres, P., 1974a:46).

Indica ainda este autor que “O frescor aparece no lugar mais passível de se aquecer: o peito, o coração”. Sua função é de esfriar a desordem, fazendo prevalecer a moderação, a paciência e a calma no desejo, que refletem o respeito às normas (1974a:43).

A designação do peito coincide com o que Cadogan diz também dos Mbyá, ou seja, a temperança, a moderação enviada por Tupã Ru Ete se aloja no peito ou coração (1953:36). Não podemos precisar até que ponto vai a relação com as referências que localizam no peito a sede da alma-palavra (Cf. p.99). Pois, existindo essa relação, o *lugar mais passível de se aquecer: o peito, o coração* estaria indicando que o lugar da alma-palavra se aquece, produzindo a violência, o excesso nos desejos. Ou seja, a sede das tendências brandas aquecendo-se se enfraqueceria; livrando espaço à expressão das tendências relacionadas à cólera e ao quente.

À oposição *quente-fresco* corresponde a oposição *cólera-calma*. Seguem a mesma lógica que divide o ser nas porções opostas *corpo e alma-palavra* (*ñe'ẽ*).

A essas qualidades (quente, fresco, cólera, calma) são relacionadas algumas características dos deuses:

“*Tupã*: ao inverso de *Karai*, reina sobre o mundo aquático e suas diversas manifestações, a água corrente e suas ramificações, o mar e sua coroa de riachos e rios. Tupã oferece o frescor à terra, sem o qual o calor excessivo de *Karai* [o Sol] arriscaria consumir os homens, dado que eles não são deuses. O frescor de Tupã torna assim a terra humana e permite aos seus habitantes evitar *o abandono a tudo o que*, tal como a cólera, encontra-se ao lado do quente, do excesso, da desordem” (Clastres, P., 1974a:41).

Temos, então, um sinal de como os deuses são sensíveis ao modo como os homens conduzem sua vida.

5.3. O Corpo Guarani

Notemos que a referência ao corpo em si mesmo é quase inexistente quando se trata das elaborações acerca da natureza humana. As exceções se devem a Schaden (1954:115),

quando diz que para o Mbyá o ser humano se divide em *txeretê* (meu corpo), e *txeñeẽ* (meu espírito); e também a Cadogan (1978a:42), segundo o qual para os Aché-Guayaki a palavra *ete* significa nome-corpo. Os fenômenos relativos ao bem-estar do corpo encontram-se sempre mediados pela consideração das almas. Como se estas fossem as únicas responsáveis por seu estado.

Apresenta-se uma dualidade básica, que divide o homem em uma parte divina – perfeita – e outra parte imperfeita. O Guaraní se entende enquanto ser plural e seu grande esforço é o de procurar controlar as manifestações provenientes de duas tendências opostas entre si. O problema que se coloca é o de evitar as tendências que o distanciam do seu aspecto divino. Caso contrário, torna-se violento, quente, violador das regras, carente de amor ao próximo, e, no limite, transforma-o em jaguar, deixando de ser guaraní.

Capítulo 6: AFLIÇÕES GUARANI: A DISJUNÇÃO ENTRE CORPO E ALMA

Procurando nos acercar daquilo que define a preocupação com a saúde entre os Guaraní, fizemos o levantamento dos sentidos culturalmente definidos que dizem respeito a aspectos importantes da vida desse grupo. Estes sentidos constituiriam um conjunto de disposições, que, por sua vez, compreendem, num conjunto, a dimensão de uma estética incorporada. Esses sentidos, como vimos, pautam-se por ideais e valores religiosos e éticos, e que estão na base das concepções sobre a natureza humana (alma e corpo), de sua relação com o outro e com o cosmos (relação entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses).

O momento agora é o de procurar verificar como esse conjunto de sentidos se coordena mais estritamente na situação das aflições. Tentando organizar e destacar alguns pontos da perspectiva guarani, que proporcionem uma compreensão sobre o que está em jogo na situação do mal-estar.

6.1. Os agentes causadores dos males

A etnografia guarani distingue, basicamente, três agentes causadores de males: o feiticeiro, os espíritos malignos e os mortos.

Hélène Clastres destaca sobretudo duas causas para as aflições: a introdução de elementos malignos no corpo do enfermo através de feitiçaria; a encarnação do espírito maligno *tupichua*. Nestes dois casos, o que se tem é a noção de invasão do corpo.

Baseando-se em Lozano⁵², H.Clastres diz que o feiticeiro só emprega seu talento para trazer doença e morte. Os objetos suscetíveis de provocar o mal eram: carvões muito secos (para febre ou tosse); ossos, espinhos, objetos pontudos, para traspassar o corpo de dores (Clastres, H., 1975:37).

Segundo H.Clastres, Lozano diz que para a classificação dos xamãs era importante considerar o poder de curar os males chupando as partes doentes. O tratamento tinha início com danças, e então o xamã extraía o objeto patógeno - “ ‘espinho, fragmento de osso ou verme que trazia escondido debaixo da língua’ ” (Lozano⁵³ apud Clastres, H., 1975:37).

Existem referências dessa prática no mito dos Gêmeos:

“Encontraram um pássaro *jacu*. Ele flechou-o; o pássaro caiu e disse:

- Por que você me flechou? Para fornecer caça àquela que matou sua mãe? Chupe a ferida de sua flecha.

Ele chupou o ferimento, e o *jacu* recuperou a saúde. Ele e o caçula foram embora” (Clastres, P., 1974a:84).⁵⁴

Segundo Cadogan, aquele que descuida das práticas para evitar *Pochy*, acaba por ser dominado por ela e pode tornar-se feiticeiro. Ou seja, o indivíduo que se dedica à ciência nociva - *arandú vai* (em oposição à boa ciência - *arandú porã* - que faculta o xamã a conjurar os malefícios) (1949:31). Para o autor, o feiticeiro se definiria por aquele que fere o próximo causando-lhe doenças graves, misteriosas, e mesmo a morte (1949:31). Em *Ayyvu Rapyta* é mais enfático: o feiticeiro malévolo seria aquele que deixou de amar o próximo (Cadogan, 1953:91).

Cadogan diz que para os Mbyá, havendo suspeita de que a doença seja ação de seres malévolos ou feiticeiro, o *médico* (referência aos que possuem a boa ciência, *ñarandu porã i va'e*, e que se encarregam de curar as vítimas de feitiço (1953:89)), depois de orar e cantar na *opy*, junto com o enfermo,

“... recibe un mensaje de los dioses informándole de la naturaleza del mal que aqueja a su paciente; v.g., si es un caso de embrujamiento o de heridas inferidas por un espíritu o por algún árbol de alma indocil. A veces se le administra una infusión de *Pipi*

⁵² LOSANO, P. *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman*. V.1. p. 401-ss.

⁵³ *Ibidem*. p.401-ss.

⁵⁴ De uma versão do mito dos Gêmeos, cf. Apêndice I, XIII.

– Fitoláceas – y se le empapa com una infusión de *Poã pochy* – el remedio bravo, yerba que según dicen, parece ejercer una acción estimulante sobre el sistema nervioso y los músculos voluntários. Este mismo *Poã pochy* a veces se administra en pequeñas dosis al enfermo. Mediante la succión extrae el médico de las vísceras del enfermo gusanos, si se trata de embrujamiento; y de guijarros y hojas si se trata heridas inferidas por ‘los seres invisibles’, o un árbol. En los últimos casos, los dioses castigarán al culpable...” (Cadogan, 1953:102).

Além dos objetos que lhe são introduzidos por feitiçaria, o corpo pode, ainda, ser tomado pelo *tupichua*. Ele se encarna, segundo H.Clastres, na carne e no sangue humanos.

O *tupichua* seria uma espécie de alma, de princípio vital da carna crua. A ameaça que representa ao homem parece estar sempre relacionada a situações em que se colocam em jogo as regras de reciprocidade. H.Clastres é quem mais se estendeu sobre esse assunto: Para evitar o *tupichua* era necessário nunca comer carne crua e nunca cozinhar e comer carne na floresta (Clastres, H., 1975:94). Quando na floresta, pode-se ser seduzido pelo *tupichua*, sob a aparência de bela mulher, enfeitada com pinturas atraentes, que faz perder a razão. Se se copula com tal mulher, logo esta se transforma em jaguar, e também sua vítima (Clastres, H., 1975:94).

Encontra-se presente a idéia de sedução pelo aparente - quando se toma as pinturas, que *enfeitam* o jaguar, pelos ornamentos das mulheres. Remete-nos à importância do ornamento corporal na constituição do humano como já colocamos antes (Cf. p.72-ss.).

Parece não ser fácil precisar a importância do *tupichua* para os grupos guarani de maneira geral. O trabalho em que ganhou maior ênfase foi, de fato, *Terra sem Mal*, de Hélène Clastres (1975). Este trabalho baseia-se em dados mbyá, mas inclui fontes históricas relativas a outros Guarani, e até Tupi-Guarani. Há uma passagem em *Ayvu Rapyta* que, pode-se dizer, evoca a situação do contato com a carne crua: “La primera pieza de caza que cogiéreis debéis fumigarla, com humo de tabaco debéis comerla. En caso de que así no hiciéreis, de vuestro alimento adquiriréis malestares, enfermedades, imperfecciones” (Cadogan, 1953:107, tratando de alguns preceitos deixados pelos deuses aos Mbyá).

Segundo Hélène Clastres, o *tupichua* se constituiria pelo espírito da carne crua, justamente a questão que parece estar em foco no procedimento descrito. Cadogan não dá

maiores informações sobre a causa das enfermidades que seriam contraídas sem a fumigação da carne.

Vimos como Cadogan relaciona o *tupichua* à figura do jaguar (Cf. nota à p.75). Segundo este autor, além do feiticeiro (*poro-avyky a* = os que ferem furtivamente o próximo), existem outros agentes de *Mba'é Pochy* (o ser maligno):

“... son ciertos duendes malévolos: *yvy re i tava reí va'é*, los habitantes ociosos de los poblados, los que infieren heridas en las vísceras de sus víctimas, no por invisibles menos peligrosas; *i ñakãgua já* = los dueños de los barreros, que se manifiestan en los meteoros que a veces caen a tierra, y que hieren con guijarros, en la misma forma; los *y-ãkã-yvy-ã já*, los habitantes de los barrancos sombríos de los arroyos, que introducen hojas de yerbas venenosas en las vísceras de aquellos a quienes hieren furtivamente; también existe un árbol de alma indócil que manifiesta su malignidad hiriendo furtivamente, en forma invisible, al hombre: es el lapacho (*Tecoma Ype*) cuya madera por este motivo nunca la utilizan los Mbyá en la construcción de sus viviendas ni para otros usos cualesquiera” (Cadogan, 1949:31).

A idéia de extração se mantém num relato de Nimuendaju, mesmo alertando que entre os Guarani não tenha observado que se sugasse o mal do corpo na forma de algum objeto:

“Via-se que ele fazia o possível; mas o canto já durava horas, e Cuperý permanecia inerte nos braços de sua mãe. Ñeëngueí derrubava e soprava o que podia do seu poder mágico sobre o jovem; finalmente, passada a meia noite, ele pareceu ver a doença. Pegou-a cuidadosamente como se fosse um pano estendido sobre o enfermo, começando com uma mão pela cabeça e com a outra pelos pés; em seguida o enrolou em volta de sua mão direita, levantou-se, foi à porta da casa e atirou a doença para longe; soprou então as mãos assoviando, enquanto as batia com estalos. Retomou seu lugar no preciso momento em que o enfermo se virou gemendo, abriu os olhos e perguntou, erguendo levemente a cabeça, enquanto olhava interessado em torno de si; *Mbaéva pã* (O que está acontecendo?). Em seguida bebeu água, virou-se e dormiu tranquilamente até a manhã seguinte. Quando Ñeëngueí viu que o enfermo acordara no momento exato em que ele lhe havia tirado a doença, tentou em vão dissimular seu êxito atrás de uma máscara de indiferença ostensiva” (Nimuendaju, 1914:92-3).

Segundo Nimuendaju,

“O pajé trata a doença como se ela fosse uma força mágica, com a qual efetivamente é mais ou menos idêntica; isto é, como sendo uma matéria invisível, embora perfeitamente corpórea, que o pajé vizualiza e retira através do canto” (Nimuendaju, 1914:92).

Entre os Paĩ, as mais perigosas enfermidades são as que afetam a comunidade como um todo (especialmente as doenças epidêmicas), que têm como causa o *teko vai* (que representa uma ruptura do ideal *teko porã* – belo modo de ser; Cf. p.71). Estas são *Ñandejára mba'asy*, enfermidades enviadas por Deus (Melià et al., 1976:249). Aqui notamos uma diferença com Cadogan, que inclui as epidemias como manifestações da *Pochy*, sobretudo em razão do contato com a cultura estrangeira, que contribui para o aumento dos apetites, paixões e sensualidade (Cadogan, 1949:34-5).

Também o feiticeiro é temido dos Paĩ, que pode ser homem ou mulher, assim como entre os Mbyá. Segundo os autores, o *paje vai* se apodera de um objeto maligno – *mba'e poxy* –, o qual introduz no corpo da pessoa que pretende ver morta (1976:249). Somente ele próprio pode neutralizar seu próprio feitiço, por isso tem que ser encontrado. Dizem os autores que por vezes representa o grande problema do *tekoha* (1976:249).

Melià e os Grünberg distinguem os espíritos malignos entre “... los Itajary, dueños de los Cerros, p.e. Kurupíry, Arasuguy, los Ka'aguy porái, habitantes malignos de la selva, la Kuñambia, dueña de las serpientes, así como Ava Sovy, el dueño del arco iris, pueden causar enfermedades graves” (1976:249).

Na narrativa de Albino Nunes da Reserva de Dourados, que segue abaixo, não é explicitada a causa da introdução de objetos no corpo do enfermo. Trazemos seu relato para ilustrar a presença da mesma idéia do objeto invasor também entre os Kaiowá daquela reserva:

“... posso contar até um caso acontecido dentro da minha família com o marido de minha irmã... Foi há um tempo atrás, ele vivia pensando nesse suicídio por enforcamento... vinha falando nisso toda hora, mas ainda não tinha tentado... Por isso, essa minha irmã resolveu chamar um pajé chamado Paulo Tangará para benzê-lo... quando ele veio, fez uma dança na frente da casa deles... rezou, rezou, rezou... fez meu cunhado chegar, mandou ele sentar... todo mundo estava afastado em roda e só eles dois no meio... rezou, rezou, rezou... e no fim, tirou - na frente da gente - uma corda de dentro do meu cunhado... tirou e mostrou para todo mundo ver... e

isso é verdade mesmo, se minha irmã estivesse aqui ela ira (sic) confirmar do jeito que está aí... depois disso o meu cunhado ficou curado, e está bem até hoje... Mas o Paulo Tangará já faleceu e não sobraram mais rezadores assim, por isso as pessoas estão preferindo a missão... Antigamente, os pajés rezavam e mostravam o serviço... o serviço de cura estava ali, como no caso do meu cunhado era a corda, que mostrava que ele queria se suicidar, e resolveu... Então, a religião como era antes não existe mais por essa Reserva, mas eu já vi lá fora, em outras aldeias... Uma vez, no município de Bela Vista presenciei outra cura desse jeito, há pouco tempo... Um homem estava com um problema nas costas e não estava dando nem para ele andar direito... aí os pajés fizeram as orações de junto de todo mundo, parecido com a outra vez do Paulo Tangará... fizeram lá o culto deles e acabaram tirando do lugar doente uma espécie de um besouro... As duas vezes aconteceram de noite, que é o horário certo de rezar, e quando eles encontravam o problema, tiravam e mostravam para todos verem... os dois sararam...” (Meihy, 1991:64-5).

Os Grünberg, tratando dos Guaraní ocidentais do Paraguai, dizem existir três causas para doenças: a existência de um ser malevolente no corpo do enfermo; o malefício de um *mba'e kwa* (feiticeiro); ou, no caso de crianças, dizia-se que tornavam-se do agrado do “dueño del monte” – *ñana'ija* –, sendo que este queria roubar-lhes a alma (1972:187). Mais uma vez reencontramos os feiticeiros e os espíritos malignos, como agentes causadores das doenças.

Além do feiticeiro e dos espíritos malignos, como visto acima, o terceiro agente causador de doenças seria a alma telúrica depois da morte. Já tivemos oportunidade de nos referir a essa questão no capítulo anterior (Cf. p.90-ss.). Podemos afirmar com segurança que para os três grupos guarani aos quais temos nos reportado, *angue* é referido da mesma forma como causador de doenças. Não possuímos informações precisas sobre as características dos males que pode causar, mas algumas referências indicam sempre o sentido de encantamento ou sedução dos parentes que em vida amava. Este é o caso dos Paĩ, descritos por Melià e os Grünberg (1976); e também dos Aché-Guayaki, conforme Münzel (1978) (Cf. p.93).

Também tratando dos Aché-Guayaki, Pierre Clastres diz que alguns mortos recusavam-se a ir para a última morada sozinhos e buscavam companhia. Assim, os Guayaki procediam ao sacrifício de uma criança, e caso não fosse feito as almas dos mortos traziam doenças e mortes (1966:220, notas).

Enfim, temos que levar em conta que a ênfase recai sobre a noção de controle das tendências do homem. O mal, em última instância, parece decorrer da prevalência das tendências que afastam o homem da reciprocidade que deve manter com seus iguais. Assim, o feiticeiro surge, quando o indivíduo se entrega à *má ciência*, em detrimento da *boa ciência*. Os espíritos malignos atingem o homem quando existe um excesso de *Pochy* (Cadogan, 1949:30-1). Os deuses castigam os homens quando *teko porã* decai para *teko vai* (Melià et al., 1976:249).

Como não trabalhamos com um caso específico no qual poderíamos talvez observar uma dada causa prevalecte, voltamo-nos ao que tais causas teriam em comum. Como que seguimos a pista de Cadogan sobre a *medicina mística*, à qual nos referimos mais adiante. Assim, as doenças rebeldes às terapias conhecidas (*terapia racional*, composta sobre o conhecimento dos efeitos terapêuticos de ervas e outras substâncias) representariam a corrupção de algo ligado intimamente com o bem estar dos homens. Pretendemos perseguir *o que realmente é ameaçado de corrupção*, descobrindo qual é a forma (Douglas, 1966:122); pensando, como Desjarlais, que o que define a aflição também acaba por definir a saúde: “... the ‘aesthetics’ of illness tend to reflect, in inverse form, the aesthetics of health and healing” (1992:1107). (E assim chegaremos a entender a relação entre indivíduo e sociedade entre os Guarani).

6.2. Corpo sem Alma

Nas páginas anteriores estivemos ocupados com o que se poderia chamar de agentes, das crises guarani. Dirigimo-nos à consideração de suas causas.

Na verdade, essa concepção respeita o que é disposto por Zempléni (1985:21), quando discorre sobre a pluralidade causal da doença: “... la *cause* est donc le *moyen* ou le *mécanisme* – empirique ou non – de l’engendrement de la maladie. L’*agent* est ce qui détient la *force efficace* qui la produit”.

Iniciando a abordagem proposta, seguiremos a perspectiva tão bem expressa por Pierre Clastres em *Arqueologia da Violência*, de que a doença remete à morte:

“... qualquer que seja a causa do mal, quaisquer que sejam os sintomas perceptíveis, a forma da doença é quase sempre a mesma. Ela consiste em uma antecipação provisória daquilo que a morte realiza de maneira definitiva, isto é, a separação entre o corpo e a alma. A boa saúde se mantém pela coexistência do corpo e da alma unificados na pessoa, a doença é a perda desta unidade pela partida da alma. Cuidar a doença, restaurar a saúde é reconstituir a unidade corpo-alma da pessoa. Como médico, o xamã deve descobrir o lugar onde a alma se encontra aprisionada, liberá-la do cativeiro no qual é mantida pela potência que dela se apoderou, reconduzi-la finalmente para o corpo do paciente” (Clastres, P., 1974d:75).

Temos aqui a idéia do corpo sem vida própria quando isolado da alma. Não existe vida sem a alma. E, para sermos mais cautelosos e precisos, devemos considerar que P.Clastres trata de alma no singular, procurando distinguir a parte física do homem da parte espiritual. Pois, como já vimos, a noção de alma é plural. Ao prevalecer a forma singular, somos levados a precisar qual é a alma cuja ausência causa a morte. Ao que tudo indica, o perigo da saída da alma do corpo sempre se refere à alma-palavra.

Parece bem claro, afinal, o mecanismo seguido pela vida humana nesta terra. Pois, assim como no momento do nascimento a alma-palavra – *ñe'ẽ* – se infunde no corpo do novo ser; da mesma forma ao inverso, a morte constitui o retorno da alma-palavra ao seu lugar de origem – ela abandona o corpo dando fim à vida da pessoa. É ilustrativa a colocação de Chamorro: “Nas pessoas, a cruz representa a palavra que está no seu lugar, sentada no seu *apyka* (‘assento, lugar’); quando ela morre, a expressão *kurusu kue* representa o *apyka* vazio, sem palavra” (1998:148). Essa idéia é comum em todos os subgrupos guarani.

Entretanto, a alma ocupa o corpo e dele sai não apenas na condição da morte. Já houve referência ao fato de que as almas podem deixar temporariamente o corpo (Cf. p.89, sobre os Mbyá e os Paĩ). Segundo as palavras de Nenito Ñhandeva da Reserva de Dourados: a alma

“... sai da gente... quando levamos um susto e fazemos aquele ‘Ah! ... Ih! ... Ui! ...’ nesta horinha, a alma da gente sai... a gente se assustou, e a alma saiu do corpo, e, ela pode voltar normalmente ou não... é por isso que nós temos que rezar quando isso acontece... para chamar a alma de volta... A nossa alma está sempre pronta para voar... qualquer hora... Quando acontece uma batida de carro - um desastre - nós vemos que a alma sai, e temos que chamá-la de volta senão acabou, foi embora mesmo... Quando alguém

morre em acidente, foi porque a alma saiu e não voltou... na hora, o outro carro só bateu no corpo da pessoa...” (Meihsy, 1991:264).

A idéia forte na situação de qualquer desfalecimento, é a do abandono do corpo pela alma. Veja-se que no caso de choque do corpo – como o expresso pelo acidente de carro – a idéia que persiste é a da saída da alma, e não a possibilidade de implicação da constituição física do corpo em si.

Chamorro lembra que as crises da vida são explicadas como uma dissociação. A idéia do afastamento da *palavra-nome*, segundo a autora, causa fragmentação e doenças, “Por isso, a principal função dos rezadores e das rezadoras é ‘trazer de volta’, ‘voltar a sentar’ a palavra na pessoa (*amboapyka*, *arojevy*, *reperañe*) devolvendo-lhe a saúde” (1998:49). Mais adiante poderemos voltar a este raciocínio quando tratarmos dos cantos terapêuticos usados pelos Kaiowá de Amambai, recolhidos por Garcia (1989).

No trabalho de Melià e os Grünberg, sobre os Paĩ, a certa altura consta que se uma das três almas falta – especialmente *tyvy miri*, aquela que, segundo os Paĩ, viaja enquanto dormimos – o homem corre perigo de

“... perderse o ser sustraído por un espíritu maligno o los pytũmbóry, seres que aparecen en el sueño y entonces, nde revy’ái, te falta el ánimo. La persona se queda lánguida, no quiere comer y solamente el mba’e kuaa, el médico, puede intentar com rezos liberar el alma o indicarle su camino de vuelta. Una ausencia prolongada tiene como consecuencia la muerte” (Melià et al., 1976:248).

O que temos então é que o mal-estar, mais uma vez, tem lugar na ausência da alma. Mas a ausência da alma não implica necessariamente o mal-estar, implica, isto sim, a vulnerabilidade do corpo diante da ação de espíritos malignos ou outros seres.

Pierre Clastres (1974d:79) apresenta uma afirmação que nos parece um passo muito rápido diante da falta de mais evidências nos demais autores. Seus termos são os de que

“A ausência da alma e a presença de um corpo estranho não são, na realidade, duas causas diferentes da doença. Ao que parece, no lugar deixado vago pela captura da alma, o mau espírito coloca um objeto que atesta, por sua simples presença, a ausência da alma. Assim, a reinserção desta última é publicamente significada, segundo a mesma lógica, pela ‘extração’ do objeto que, perceptível e

palpável, garante ao paciente a realidade de sua cura e prova a competência do médico”.

A cautela que mantemos com relação à disposição de P.Clastres se refere à lógica que imprime ao pensamento guarani – provavelmente baseado em seu conhecimento dos Mbyá. Não parece simples deduzir que a ausência da alma e a presença do objeto maligno estejam necessariamente relacionados, a ponto de tornar automática a reinserção da alma mediante a extração do objeto. Existem outras situações, e já o vimos antes – em que a saída da alma não implica a introdução deste objeto.

Evitar uma simplificação prematura segue a estratégia de não distorcer ou limitar um pensamento sutil – pois que é diferente –, o qual pode guardar uma elaboração potencialmente intrincada. Para avançar em considerações neste sentido sentimos a necessidade de pesquisas de campo mais circunstanciadas, que, por isso, forneçam material mais sólido que corrobore a interpretação pretendida por P.Clastres. Melià já advertiu sobre a pesquisa de campo como o ponto fraco do trabalho dos Clastres. Mas não nos valem disso para não sermos arrojados: é a avaliação que efetuamos da etnologia guarani que nos obriga a aplacarmos os impulsos interpretativos, e sermos mais prudentes. Antes de tudo, este material nos leva a constatar aquilo sobre o que muitos autores já advertiram: a complexidade do pensamento religioso guarani.

A troca de nome como técnica de cura impõe dificuldades para a interpretação de P.Clastres, referida acima.

Já em 1914, Nimuendaju referia-se a uma técnica de cura reservada aos momentos em que todas as tentativas de extrair-se o mal resultam em fracasso. Nesse caso, o último recurso é a troca de nome: o *pajé*

“... ‘acha’ um outro nome para o doente, e é freqüentemente que a isso se siga um batismo com água [...] A idéia é que o doente, ao tomar um novo nome, torna-se um novo ser, e que a doença fica presa ao seu ser anterior (seu nome anterior), separando-se assim do re-nominado, que deste modo sara” (Nimuendaju, 1914:33).

O que temos, neste caso, é a impossibilidade de se extrair a doença. E, na verdade, notamos que a doença parece antes estar impregnada na alma, e não no corpo.

Essas considerações contrariam a simplicidade proposta por Pierre Clastres. Podemos concordar que ela possa coexistir com outras concepções. Quer dizer, é possível que exista a idéia de que no corpo abandonado pela alma se aloje um objeto maligno. Mas este mecanismo não é o único possível. Como visto no exemplo acima, entre os Apapokuva de Nimuendaju, a idéia é de que a doença se *apega* à alma. Desta forma temos uma situação, pelo menos, em que a doença não se liga necessariamente ao *lugar vago* deixado no corpo. Enfim, é difícil querer detalhar e aprofundar sutilezas de um pensamento sem que seja dada maior desenvolvimento às suas categorias.

Poderíamos, ainda, pensar que Pierre Clastres se referia aos Mbyá, e que poderiam estes pensar de forma distinta dos Apapokuva. Entretanto, a cerimônia da troca do nome não é uma exclusividade Apapokuva. Graciela Chamorro (1998) a registrou entre os Kaiowá da Reserva de Panambizinho perto de Dourados (MS): Perguntando sobre o estado de uma criança doente,

“... Sua mãe respondeu que a criança padecia do mal do nome (*héra mba'asy*). O pai da criança complementou que Cassiana deveria ser ‘batizada’ porque, na ocasião de seu primeiro batismo, o *Pa'i* que realizara a cerimônia teria se confundido, dando à criança um nome falso, e não seu verdadeiro nome (*itupäréra*). Isso, por tê-la chamado por um nome estranho, ocasionou um distúrbio entre o nome e a criança. Através da doença, os familiares se sentiram avisados de que estava havendo um descompasso entre a pessoa e seu nome. Isso deveria ser reparado o quanto antes, rebatizando a criança” (Chamorro, 1998:180).

Já tivemos oportunidade de abordar a importância do nome como uma espécie de confirmação da presença da alma-palavra na pessoa. Devemos aos Clastres a ênfase na importância do nome e em sua relação com a alma-palavra: O *e-ry mo'ä a* “... mantém ereto o fluxo do dizer” (Clastres, H., 1975:88). O nome marca a proveniência da alma-palavra que se encarnou na criança e, segundo Pierre Clastres, “O sacerdote, a quem cabe ler e dizer o nome, não pode cometer erros nessa busca da identidade, pois o nome, *tery mo'ä*, é quem-faz-se-elevar-o-fluxo da Palavra; marca, sinal do divino sobre o corpo, ele é a vida” (Clastres, P., 1974a:111).

Sobre os Aché-Guayaki, Cadogan aponta também a relação entre nome pessoal e saúde, pois “...para designar ciertos estados patológicos, recorre a la locución *ete iko-iä* = ausencia o carencia de cuerpo-nombre” (Cadogan, 1978a:44).

Finalmente, a questão extravasa os limites da cultura guarani se consideramos as palavras de Alfred Métraux:

“Tudo faz crer que, tanto entre os tupinambás quanto entre os apapocuvás, o nome fazia parte da personalidade de quem o trazia. Ou, por outra, o indivíduo não ‘acudia’ por esse ou aquele nome, mas ‘era’ tanto quanto tal ou qual nome. A prova da estreita associação entre o nome e a pessoa é fornecida pela mudança de denominação a que recorriam os indígenas quando pretendiam escapar à cólera de algum espírito” (Métraux, 1928a:97).

6.2.1. Os sintomas e a sensibilidade incorporada

Neste momento, cabe abordar um aspecto que se apresenta como muito importante para compreendermos as aflições enquanto *crises da alma*.

Notamos que à noção de doença se agregam certas predisposições – que para nós, não-indígenas, poderiam ser consideradas como estados psicológicos –, para as quais são necessários tratamentos para a cura.

Esse é o caso, por exemplo, da cura da propensão ao suicídio – que, por vezes, é atribuída à feitiçaria. Atentando para as características relatadas sobre o comportamento do suicida, distinguem-se a melancolia, o silêncio, o esquecimento. Na citação a seguir, temos o relato de Arminda Machado, da Reserva de Dourados:

“A gente não sabe explicar bem essas coisas de feitiço... eu acho que o feitiço cria uma tentação, e faz a pessoa perder o juízo... perde o juízo e tudo mais... até a memória vai embora... imagina!... perde a lembrança, e só vem a vontade de provocar o suicídio...” (Meihs, 1991:128).

Mais adiante, Arminda Machado fala sobre Rosinha, uma jovem de quatorze anos que tentara o suicídio por duas vezes: “... não sabe porque ficou com vontade, nem como foi que aconteceu tudo... nada!... Nhequarú, ela diz... é um esquecimento completo... foi o feitiço que fizeram para ela, e ninguém sabe quem foi!...” (p.128).

Segundo o Relato de Marina Evaristo Wenceslau, que trabalhou com os Guarani de Dourados,

“Não existe uma manifestação especial quando vai acontecer um suicídio... o que se passa geralmente é um abatimento, uma tristeza muito grande manifestada uns dois dias antes... os índios ficam tristes e calados, sempre olhando o nascer ou o por-do-sol... o horizonte é o ponto referencial em que eles se fixam... alguns entoam um canto nostálgico, choroso, como se fosse um canto de morte... parece mais uma lamúria... depois conversam com a família, fazem visitas às pessoas mais queridas... até que saem... a saída tem explicações: ou para fazer compra ou para ver alguém... só que não retornam... quando chega a notícia, a morte em geral já ocorreu... a melancolia é o primeiro sintoma... não é as claras, mas pode-se dizer que haja quase um ritual de morte...” (Meihy, 1991:252).

Como dizíamos antes, essas características denunciadoras do mal-estar: silêncio, tristeza, esquecimento etc, remetem-nos a características relacionadas à presença da alma-palavra no corpo. Pois observamos que tudo se passa como se os sintomas que denunciam a doença sempre estivessem relacionados à alma e não ao corpo em si mesmo. Neste momento podemos lembrar as disposições humanas segundo a alma-palavra, conforme desenvolvemos anteriormente (Cf. p.100-ss). Ou seja, primordialmente a alma-palavra provê o homem da fala, da posição vertical, das disposições boas e brandas, do estado frio. Esses indicativos relacionados ao estado emocional, a atitudes e também a estados físicos, estão implicados diretamente, com a condição da alma no corpo.

Estendendo-nos em mais alguns exemplos, acrescentamos que entre os Paĩ, quando a alma é subtraída por um espírito maligno, à pessoa “... falta el ánimo. La persona se queda lânguida, no quiere comer...” (Melià et al., 1976:248).

Remetendo-se à *La cosmographie universelle*, de Thevet⁵⁵, Alfred Métraux diz que por ocasião do tratamento do doente, “Se o mesmo gritava, ou estertorava, era a sua alma, diziam os tupinambás, que estava a gemer” (Métraux, 1928a:81). Na mesma obra, diz que “Do mesmo modo, quando embriagados pelo álcool, afirmavam os índios que era a sua alma quem estava a alegrar-se” (p.81).

Somos levados a notar que existe uma singular concepção acerca da relação entre corpo e alma, conforme se expressa nas situações de sofrimento. Constatamos que não é o corpo que sente a dor, mas a alma. As *expressões* da alma é que são observadas. Os sintomas expressam uma crise da alma; ao considerá-los, o Guarani lê a condição da alma, não a

⁵⁵ THEVET, A. *La cosmographie universelle*. Paris, 1975, p.935.

condição do corpo. Pode-se imaginar que sejam grandes os reflexos desta perspectiva na concepção guarani de corpo se, por exemplo, comparamos com a nossa. Poderíamos dizer que às expressões da alma são atribuídas, pelo Guarani, uma realidade comparável àquela que damos ao corpo. Disso resulta a importância dada a certos estados emocionais ou psicológicos, fazendo com que sejam considerados tão importantes quanto o abatimento físico propriamente dito; elevando-os à categoria de sintomas, da mesma forma como estes últimos.

Podemos ilustrar a importância que a expressão verbal toma na avaliação da doença com alguns relatos sobre os Mbyá. Tratam-se de casos nos quais, poderíamos inferir, ocorrem mudanças sensíveis na forma em que o enfermo fala e se comporta. Este é o caso do comentário de Cadogan (1953:43), no qual o autor, ainda que não tenha visto, diz crer que os casos de demência ou loucura violenta são atribuídos ao fato de haver-se apoderado da vítima a alma de um animal, não havendo mais recurso a não ser eliminá-la.

Hélène Clastres (1975:93-4), também falando dos Mbyá, trata da ocasião em que não é mais possível curar o doente. É o caso da encarnação do *tupichua*, que provoca um mal mortal, acarretando a transformação da vítima em jaguar. Segundo a autora, a cura para esse caso se dá enquanto a possessão não é completa ainda – o possesso ainda não virou jaguar. Na *opy* o xamã fuma e invoca o pai da alma-palavra do possesso,

“Durante o tratamento, o possesso deve ficar de pé; se não consegue, se ele se dobra, é que já é tarde demais: ñe’ë, a sua palavra, já o abandonou e o espírito da carne crua está no seu sangue; o possesso vai começar a rosnar. Então é preciso matá-lo a flexadas e queimá-lo. Resistir ao tratamento constitui, para os Mbiás, uma prova de irreligiosidade: é a falta de força espiritual (*mbaraete*) e de senso de reciprocidade (*mborayu*) que torna ineficaz o tratamento” (Clastres, H., 1975:94).

Nestes dois casos o que se tem em jogo é o total desprezo que têm os Guarani pelo corpo sem alma. A alma é responsável pela forma na qual o corpo se manifesta. Existe um conjunto de formas de comportamento consideradas adequadas ao ser guarani. O que chamamos doença, remete, no pensamento guarani, diretamente ao conjunto destas *formas de ser e estar*, para cuja explicitação e ênfase tem se voltado a exposição que tentamos empreender. Em outros termos, estamos tratando da experiência estética incorporada, manifesta

através da exteriorização de sensações, das maneiras guarani de ser e de fazer – a incidência da cultura na exteriorização de formas, valores e sensibilidades.

Vale a pena resgatar as palavras de Nenito Ñhandeva da Reserva de Dourados: “... o corpo sem espírito apodrece em vinte e quatro horas...” (Meihy, 1991:264; cf. p.100). Quer dizer, as suas manifestações, tal como as temos considerado, têm sua origem devido à alma que anima o corpo (Cf. p.105). Note-se que alguns casos extremos que pudemos recolher são relacionados com a saída definitiva da alma: como visto acima sobre os Mbyá, reconhecendo-se a impossibilidade de retorno da alma, o corpo é tido como completamente tomado por um ser malevolente (alma animal, no caso de Cadogan; *tupichua*, no de Hélène Clastres), sendo necessária a sua eliminação.

6.3. A Medicina Mbyá segundo León Cadogan

A discussão que propõe Cadogan sobre a medicina mbyá, conforme a apresentaremos a seguir, constou como artigo publicado em 1949. Ao que tudo indica, trata-se do único trabalho que aborda a medicina nativa no sentido de considerar as implicações sobrenaturais, diferenciando-se da tendência a focar a terapêutica baseada na farmacopéia.

Cadogan desenvolve a distinção da medicina mbyá em duas versões: *mística* e *racional*. A *medicina racional* compreenderia o uso de práticas curativas para o tratamento das enfermidades atribuídas a influências telúricas (1953:108). Para o grupo estudado pelo autor há uma estreita relação entre *tekó achy* (vida imperfeita, dolorosa) e numerosas enfermidades – *mba'achy* (*mba'é* = ente, coisa, ser; *achy* = imperfeito, doloroso) (1949:24)⁵⁶.

Conforme Cadogan, as enfermidades deste tipo são atribuídas à influência de nossas próprias paixões, à inobservância dos preceitos divinos e às infrações ao código moral. A estas se juntam outras: as que se devem aos efeitos do frio e do calor; as que têm dono – como a sarna e as chagas – e também as que decorrem da presença de vermes intestinais.

Todas elas são devidas à ação das influências telúricas, e são tratadas com práticas curativas da medicina racional.

O autor explica que os medicamentos utilizados na medicina racional foram legados à humanidade pelos deuses, tornando conhecidos aos homens as virtudes terapêuticas de todas as ervas medicinais bem como de outras substâncias. Estes medicamentos são designados pelos Mbyá pelo nome genérico de *poã rekó achy* – os remédios das imperfeições (1949:25).

Segundo Cadogan, o conhecimento legado inclui, além de receitas para tratar as doenças mais comuns, preceitos de puericultura, regimes para jovens púberes de ambos os sexos; prescrições higiênicas e alimentícias para mulher nos períodos pré e pós-parto (1949:26). Cadogan apresenta uma lista de enfermidades e respectivos tratamentos, que vão desde irritação na garganta até reumatismo e sarna (Cf. Apêndice II).

Enfim, a medicina racional dos Mbyá

“... cumple la misión de proveer al Indígena de armas con qué defenderse de las enfermedades comunes, producto casi todas ellas, como hemos visto, de Tekó Achy, las imperfecciones, las pasiones, los apetitos humanos. Estas enfermedades constituyen parte de las pruebas a las que ineludiblemente debe someterse todo ser humano durante la peregrinación terrena; la que no es, según la filosofía mbyá-guaraní, sino una brevísima pero a menudo dolorosa etapa de nuestra existencia” (1949:30).

Existe, segundo Cadogan, uma série de enfermidades que não respondem ao tratamento da medicina racional. Têm um caráter misterioso e inexplicável pois seu aspecto maligno excede ao das enfermidades devidas ao *Tekó Achy*. Constituem-se por manifestações de *Pochy* – a cólera: “... la malignidad que, en la eterna lucha entre el Bien y el Mal, a veces adquiere el predominio, con funestas consecuencias para los humanos” (1949:30).

Dizem os Mbyá que absorvemos a ciência da malignidade antes de nos inspirarmos na ciência do bem. Desse modo explicam-se os preceitos de puericultura, os quais tratam da necessidade de tratar os filhos com doçura, evitando os castigos corporais e recriminações

⁵⁶ Lembre-se, *tekó achy kué* designa a alma telúrica, para Cadogan, correspondente ao *acyigúá* referido por Nimuendaju, que se junta à alma-palavra na composição da pessoa; agregando um sentido de dualidade à alma humana (Cf. p.92). Segundo Cadogan, é o produto de nossas paixões e apetites.

violentas ou manifestações de cólera em sua presença. Da mesma forma exorta-se o adolescente a dedicar-se com frequência aos exercícios espirituais: assistir às danças rituais, escutar os hinos sagrados que entoam os mais velhos, praticar a caridade e o amor ao próximo. Pois caso contrário, corre o risco de deixar-se dominar por *Pochy*, convertendo-se em delinquente ou até homicida.

Por outro lado, existem aqueles que, dominados por *Pochy*, se dedicam à aquisição da ciência nociva (*arandú vai*), convertem-se em feiticeiros – *poro-avyky a* –, “... los que hieren furtivamente al prójimo, causantes de enfermedades graves, misteriosas, que a veces producen la muerte de sus víctimas” (Cadogan, 1949:31; sobre os agentes de *Mba'é Pochy*, cf. p.114). Estes convertem-se, assim, em agentes de *Mba'é Pochy*, o ser colérico, maligno.

Para as doenças causadas por *Pochy* faz-se necessário a intervenção dos poderes do xamã, que se apoiam, basicamente, na inspiração que recebe dos deuses: adquire a boa ciência – *arandú porã* – que o habilita a atuar como conjurador de malefícios (Cadogan, 1949:31). A cura das vítimas de feitiços se faz pela extração dos vermes, introduzidos em suas víceras pelos agentes de *Mba'é Pochy*. Também dissolvem os seixos e ervas venenosas lançados por duendes perversos; e curam aqueles feridos pela árvore de alma indócil – o Lapacho (Cadogan, 1949:34)⁵⁷.

Conforme Cadogan, a função fundamental da Medicina Mística é de prover o Mbyá de meios de defesa contra estas manifestações da *Pochy*, e desterrando o temor e ansiedade, oferecer segurança e manter a coesão do grupo a que pertence (1949:30).

⁵⁷ Descrevendo um ritual de cura, diz Cadogan que “El enfermo de quien se sospecha haber sido ‘herido furtivamente’ es alojado en el O-py – la casa de las plegarias y los cantos – y el mburuvichá, después de orar y entonar himnos sagrados, recibe un mensaje de los dioses informándole de la naturaleza del mal que aqueja al enfermo, v.g., si se trata de embrujamiento o heridas invisibles inferidas por los duendes malévolos o algún árbol de alma indócil. Luego, mediante la succión, procede a extraer de las visceras del enfermo, gusanos si se trata de un caso de embrujamiento, y de guijarros u hojas si se trata de un herido por ‘los seres invisibles’ o árbol” (Cadogan, 1949:32).

Capítulo 7: TERAPIA E CURA

7.1. Práticas Terapêuticas

As descrições dos rituais de cura são eventuais e não contemplam seus detalhes, restringindo-se a alguns aspectos de seu procedimento. Entretanto, a sistematização dos dados disponíveis é suficiente para dar suporte às questões que desenvolveremos mais adiante.

Este é o momento de procurar uma aproximação mais detida junto às formas pelas quais os Guarani se dirigem ao corpo, com o objetivo de reverter o mal que aflige o indivíduo. Com isso buscamos sentidos que enriqueçam nossa compreensão sobre os males que o afetam: que tipo de implicações estão em jogo e são evidenciadas nas situações marcadas pela disposição terapêutica. As correspondências entre seus sintomas e as técnicas terapêuticas remetem à religiosidade e cosmologia. De tal modo, que acabamos por divisar a terapia como um conjunto de práticas cuja operação ocorre *num* determinado cosmo.

Notamos que algumas das técnicas rituais das quais trataremos não são exclusivas dos rituais de cura, e por isso podemos dizer que constituem, de maneira geral, a forma pela qual os guarani realizam os seus rituais sagrados. Por tratarem-se de técnicas presentes em todos os rituais guarani, são englobados por uma forma específica de relação com o sagrado. Tentaremos, na medida do possível, destacar essa condição.

7.1.1. Soprar e sugar o mal

Generalizando as práticas terapêuticas dos Tupi-Guarani, Métraux (1928a:80) diz que estes conduziam-se "... exatamente como os médicos feiticeiros em geral das regiões equatoriais da América do Sul, começando por soprar energicamente o doente, fumigá-lo em seguida e, enfim, 'sugar a parte molesta para extrair-lhe o mal' ". Chamamos a atenção, logo de início, para o fato de que as técnicas terapêuticas dos Guarani não lhes serem exclusivas afinal; mas ao contrário, serem comuns a outros grupos tupi-guarani.

Apoiando-se em D'Abbeville⁵⁸, Estevão Pinto (1950:82) diz que o sopro era um dos processos usados pelos Tupi-Guarani para a cura de doenças, e que muitas vezes antecedia a *sugação*.

Segundo o mesmo autor, D'Évreux⁵⁹ observa que entre os Tupi-Guarani a arte do sopro revelava a pessoa como feiticeiro⁶⁰. Segundo Stradelli⁶¹, também citado por Estevão Pinto, o sopro "... entra em todas as cerimônias e atos do pajé. Se o curandeiro sopra a parte lesada, expelle o mal. É soprando também na mão fechada, cujos dedos abre depois, lentamente, que espalha a infelicidade e a morte' " (Pinto, 1950:82).

O ato de soprar o enfermo ou a parte doente deste é referência comum entre as descrições dos procedimentos rituais para a cura. Seria interessante se pudéssemos apreender os sentidos envolvidos neste simples ato, que para os Guarani se reveste de um tal poder. Nimuendaju (1914), referindo-se aos Apapokuva, descreve os procedimentos xamânicos num ritual de cura nos seguintes termos: "Ñeêngueí derrubava e soprava o que podia do seu poder mágico sobre o jovem" (Cf. citação completa à p.114).

É interessante notar que não apenas o sopro, mas também outras práticas rituais encontram-se registradas no mito dos Gêmeos. De tal forma que o mito se constitui como referencial indicativo tanto da antiguidade como da eficácia dessas práticas⁶². A referência

⁵⁸ D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. Paris, 1614.

⁵⁹ D'ÉVREUX, Yves. *Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*. Leipzig/Paris, 1864.

⁶⁰ Deve-se observar aqui que nos escritos mais antigos o sentido de feiticeiro é diferente daquele encontrado nas etnografias mais recentes. Ou seja, para os relatos mais antigos dos quais se ocupa Métraux, geralmente a designação de feiticeiro não diferencia o *pajé*-curador-rezador daquele que provoca o mal ao próximo – o feiticeiro. Assim, D'Évreux, ao dizer que o sopro revela a pessoa como feiticeiro, certamente está incluindo o *pajé* (Ver mais adiante, capítulo 8).

⁶¹ STRADELLI, E. Vocabulários da língua geral. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. CLVIII, 1929.

⁶² Em *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil* (1958), Schaden coloca entre alguns traços míticos e religiosos dos Apapokuva o da "... fundamentação mítica dos poderes mágicos e da autoridade do pajé"

à ressurreição por meio do sopro está presente em algumas situações em que o irmão mais velho (Kuarai) morre, sendo ressuscitado por seu irmão caçula, quando este lhe sopra o topo da cabeça (Cf. Apêndice I, XXIX).

Mas, para continuarmos a verificar os sentidos da prática do sopro através das referências presentes nos autores, não podemos deixar de considerar a conjugação de seu emprego com o uso do tabaco. Pois, conforme alguns casos, o que se sopra no doente é a fumaça produzida pela utilização do cachimbo nos rituais.

7.1.1.1. A fumaça de Tabaco

No que se refere aos Guaraní, é sobretudo entre os que estudaram os Mbyá que encontraremos as referências mais elucidativas acerca do significado da fumaça de tabaco. P. Clastres (1974d:78-9), referindo-se aos Guaraní em geral, descreve a prática de cura pelo xamã: “De vez em quando interrompe seu movimento para soprar seu doente (frequentemente com a fumaça de tabaco), massageá-lo, sugar a parte do corpo que lhe dói. Em todos os lugares, o sopro e a saliva dos xamãs gozam da reputação de encerrar uma grande força”.

Conforme Cadogan, para os Mbyá o cachimbo e o tabaco foram criados por Jakaira, para que pudessem se defender contra as enfermidades e os *duendes malévolos* (1953:62). *Tatachina* é a tênue capa de neblina que aparece em princípios da primavera, e que infunde vitalidade em todos os seres. *Jakaira Ru Ete* é dono desta neblina, segundo os Mbyá (Cadogan, 1953:26)⁶³. *Tatachina reko achy* – o fumo de tabaco –, por sua vez, seria a neblina imperfeita (p.102)

(p.46). Na verdade é preciso lembrar que a obra é construída em torno da idéia de que a figura do herói se constitui como “... expressão e síntese da cultura do grupo e, ao mesmo tempo, como recordação e ideal. Recordação de um passado remoto, resumindo, por assim dizer, a história da tribo, e ideal de vida a ser realizado pelo indivíduo e pela comunidade” (p.19). Sendo assim, os Gêmeos, enquanto heróis, legam aos homens o conhecimento e o domínio sobre a arte de sugar e de soprar para curarem-se dos males que os aflige (Cf. Apêndice I, XIII, XXIX). Aliás, neste ponto cabe considerar a posição constitutiva da figura do herói civilizador na mitologia guaraní: um intermediário entre o ser supremo – Ñanderuvuçu, para os Apapokuva (Nimuendaju, 1914:143) – e os homens.

Com o estudo do mito, verificamos que a dança e o uso do maracá – *recursos mágico-religiosos* (Schaden, 1958:46) que fazem parte das terapias rituais – são mitologicamente ligados à subida dos Gêmeos desta terra para o mundo dos deuses, ou ao reencontro destes com os seres supremos. Assinalemos: esses mesmos recursos são, conforme Schaden, os mesmos que possibilitam a chegada à Terra sem Mal (Cf. Apêndice I, XLI).

⁶³ Lembramos que já houve referência a Jakaira: H. Clastres coloca Jakaira como um dos pais das almas palavras que tomam assento, e assim sendo, são responsáveis, entre outras coisas, pela fala no homem. Trata-se, pois, de uma divindade que habita a terra perfeita – segundo a autora, Jakaira se relaciona com o zênite (Cf. p.94). Jakaira é uma divindade cuja referência é encontrada em várias obras, embora de maneira sempre

Chamorro constrói a relação entre *tatachina*, dos Mbyá – “a água em forma de tenue neblina” –, e o sentido kaiowá de adornar-se, vinculado à água (1995:182, cf. nota à p.74). Acrescente-se, pois, que para os Paí, a força criativa em geral, *Jasuká*, se apresenta às vezes em forma de uma neblina clara, em que os deuses se banham para renovar-se (Melià et al., 1976:228).

P.Clastres diz que a fumaça de tabaco tem seu sentido inscrito na tradição relacionada à primeira destruição mítica do mundo. Com efeito, um dilúvio universal destruiu a primeira terra – marcando o fim da idade de ouro que se distinguiu pela proximidade em que os homens se encontravam com os deuses (Clastres, P., 1974a:57). A partir de então, criada a nova terra (*ywy pyau*), que se distingue pelo seu caráter mau, Jakaira decide fazer com que se espalhe a bruma:

“[...]
As chamas, a bruma, seguramente farei
com que se espalhem sobre os seres destinados
aos caminhos que percorrem
a pátria da má vida.

breve, carecendo de maiores comentários acerca de seus significados. Segundo Chamorro, os Kaiowá aplicam também a Jakairá a expressão genérica dono do ser (*tekojára*) – o mesmo se dá, por vezes, no caso de outras divindades – Jakairá é dito, assim, o dono do ser do milho (1995:67).

Não estamos seguros em afirmar que já se tenha dito o suficiente sobre a compreensão guarani acerca de suas divindades. Pode-se dizer que os trabalhos que mais procuraram registrar referências acerca das divindades guarani foram aqueles que se detiveram nos mitos, narrativas e cantos religiosos. Estamos então nos referindo basicamente à produção de Cadogan (1953), Pierre Clastres (1974), Meliá (1991) e Chamorro (1995 e 1998). Chamorro, por exemplo, diz que além dos donos do ser, existem seres sobrenaturais identificados como mensageiros das divindades, sendo este o caso dos guardiões das crianças (*mitã rerekua*), muitas vezes representados por pássaros. Observa a autora que muitas vezes cada uma das divindades é mencionada três vezes, seja numa simples lista, seja em cantos e rezas. Esta repetição ocorrendo geralmente junto às expressões *teko katu*, bom modo de ser, *tendy katu*, boa chama e *vera katu*, bom brilho (Chamorro, 1995:67). É interessante notar que Chamorro procura relacionar informações sobre esse assunto na forma elaborada por Paulito, seu informante, quando se lhe inquire sobre as divindades. Observamos, assim, que a investigação não deve se esgotar nesse processo, mas deveria tentar acompanhar os diversos momentos em que as divindades são evocadas. Tentamos chamar a atenção para a necessidade de nos aproximarmos da dinâmica do universo divino, em sua relação com os fatos vividos na sociedade guarani. Ou seja, a palavra *se realiza* no modo de ser. Na verdade esta é uma questão com a qual temos nos deparado constantemente ao longo deste trabalho, como o leitor já deve ter observado (Cf. p.80, sobre a idéia de que as palavras dos antigos incorpora a criança no bom costume). Este constante retorno tem nos convencido da importância de considerar a *palavra* como elemento fundamental da cultura guarani, conforme a etnologia guarani já tem assinalado.

Cadogan, por seu turno, explica que ao referirem-se aos quatro primeiros Pais da Palavra, os Mbyá empregam às vezes o nome *ipuru 'ã eý va'e* – os que carecem de umbigo, pois não foram gerados. Os *Karai Py'aguachu* já foram gerados e se diferenciam de seus pais pelo fato de terem umbigos. Além desses filhos de coração grande têm os deuses outros executores de sua vontade, os *Namandu Avaete*, *Namandu Kuchuvi*, *Namandu Rekoé*. Eles são agentes de destruição, sendo o significado de *avaete*, feroz; *kuchuvi*, sacudir; *rekoé*, de natureza distinta ou maligna. Têm por tarefa, entre outras coisas, perseguir aos duendes malignos. Contam-se também *Tupã Ru Ete*, os *Tupã Aguyjei* e *Tupã Ñe'engija*, mensageiros mansos, benévolos.

Quanto ao tabaco,
 quanto ao esqueleto da bruma⁶⁴,
 farei com que existam, a fim de que atrás dela
 possam abrigar-se nossos filhos
 [...]” (Clastres, P., 1974a:59).

Segundo o autor, “A nova terra será má, claro, mas todavia habitável, vivível graças à chama e à bruma, graças ao fogo e à fumaça do tabaco que traçarão ao redor dos habitantes da floresta uma fronteira de proteção” (Clastres, P., 1974a:58).

Conforme a interpretação do autor, neste mundo criado depois da primeira destruição (Cf. Apêndice III) – o mundo onde vivem os Guaraní hoje – existem duas cópias da bruma:

“...de uma parte a neblina que os primeiros longos sóis fazem surgir acima das florestas no fim do inverno; de outra parte, a fumaça do tabaco que fumam em seus cachimbos os sacerdotes e os pensadores indígenas. A fumaça de tabaco repete a bruma original e traça, elevando-se do cachimbo, o caminho que conduz o espírito para a morada dos deuses” (1974a:27).

Jakaira é a bruma:

“...é companheira da chama, assim como a fumaça do cachimbo é companheira do tabaco consumido. A bruma de jakaira reúne em si a substância divina do humano, as Belas Palavras. A bruma dos sacerdotes e dos profetas (a fumaça de seu cachimbo) permite-lhes ter acesso à bruma originária, faz com que ouçam os deuses” (CLASTRES, P., 1974a:41).

Confirmando o que dissera P.Clastres, H.Clastres (1975:93) diz que a fumaça de tabaco e a dança afastam o *angue* dos vivos. Acrescenta que o tabaco é o meio privilegiado de comunicação entre homens e deuses. É o que a bruma é para os imortais: fonte de vida e saber. É o alimento por excelência da alma-palavra (p.102).

H. Clastres (1975:50) diz que a função do tabaco como meio de comunicação com o sobrenatural não é exclusiva dos Tupi-Guarani, e, “... embora preparado e consumido de diversas formas, desempenha papel equivalente na maioria das tribos que o cultivam”.

Diante das colocações dos Clastres, observamos certa insistência no sentido da fumaça de tabaco enquanto forma de estabelecimento de comunicação com as forças sobrenaturais. Devemos, entretanto, procurar circunstanciar o sentido desta comunicação. Ou seja, como fora indicado por P.Clastres, o fumo de tabaco é uma cópia da neblina original – *neblina imperfeita*, segundo Cadogan. Devemos crer, assim, que ela possui qualidades e efeitos semelhantes à primeira. Quando então o *pajé* “derruba e sopra o que pode do seu poder mágico sobre o enfermo” (referência às palavras de Nimuendaju, referidas acima), está, na verdade, buscando os efeitos da neblina original, potencialmente existentes no fumo de tabaco.

Sobre esses efeitos da neblina original, vimos que se relacionam com renovação; ornamentação – no sentido do enfeitar-se, que trabalhamos no capítulo 4 –; e, portanto, com o desenvolvimento do bom modo de ser; enfim, com o princípio das coisas. Então, o *poder mágico* de que fala Nimuendaju, talvez deva ser compreendido como advindo do próprio fumo de tabaco, e não como sendo uma faculdade do *pajé*. Este parece antes estar na posição de manipulador do *poder mágico* contido no fumo de tabaco.

Completando o sentido da neblina original, lembramos que segundo Chamorro, para os Kaiowá Jasuká é fonte de vida, origem e renovação (1995:60). É interessante a explicação colhida pela autora: “Jasuka es para nosotros lo que el motor es para los blancos; con la diferencia de que Jasuka es natural, no es artificial. Él sirve para darnos vida y renovarnos (*ñanemyatyrö*)” (Chamorro, 1995:99).

Chamorro nota que em muitos mitos “... o princípio ativo do universo aparece em forma de água eterna, de fluído vital, de fonte que gera e regenera ou rejuvenesce constantemente a existência” (1998:97). Assim, segundo tanto os Paí do Paraguai como os Kaiowá do Brasil, Jasuká é uma “... chuva mansa (*amä ro’y*) perpétua e clara, em permanente movimento, que cria e aperfeiçoa os seres e as coisas. As divindades e os xamãs que alcançaram o *aguije* costumam banhar-se na ‘água do bom modo de ser’ (*y reko katu*) para ‘renovar-se’ (*onemyatyröhagua*)” (1998:98). Jasuká é simbolizada pela neblina, pela água e pela chicha (1998:133).

O mesmo princípio também é abordado por Schaden (1954:110), referindo-se ao que diz Paí José Bourbon e outros entendidos Kaiowá, sobre a concepção de *djasukávy*.

⁶⁴ Forma de se referir ao cachimbo, nas Belas Palavras (Cf. nota à p.76).

Schaden enfatiza o aspecto abstrato de *djasukávy*, enquanto um princípio filosófico que explicaria a origem de todas as coisas: “O *djasukávy* não é pessoa, não é um deus, mas um princípio de emanção. Do *djasukávy* partem todos os deuses e a própria humanidade”.

7.1.1.2. O maracá e a comunicação com os deuses

Nas palavras de H. Clastres (1975:48) o maracá é “O mediador tangível pelo qual deve necessariamente passar toda comunicação com o sobrenatural”. Segundo Pierre Clastres, além de, em numerosíssimas sociedades, o chocalho (maracá) ritmar a dança e o canto, ele representa “... a voz dos espíritos, com os quais dialoga” (1974d:78).

A *comunicação* estabelecida através do maracá não é exclusiva do ritual de cura. Segundo Métraux, Anchieta⁶⁵ se refere ao fato de as cabaças serem consultadas antes de qualquer combate (Métraux, 1928a:59). Tratando dos Tupi-Guarani em geral, Métraux diz que “O maracá não era uma coisa sagrada por si mesmo. Os espíritos se manifestavam por seu intermédio quando o instrumento era antecipadamente impregnado por essa força que só os feiticeiros lhes podiam dar” (1928a:60). Segundo Simão de Vasconcelos⁶⁶, citado também por Métraux, “... quando querem dar seus oráculos, fazem fumo dentro deste cabaço (maracá) com folhas secas de tabaco queimadas; e do fumo que sai pelos olhos, ouvidos e boca da fingida cabeça, recebem pelos narizes tanto, até que com ele ficam perturbados, e como tomados de vinho” (Métraux, 1928a:59).

Baseando-se em documento seiscentista⁶⁷ Métraux descreve o maracá: “... cabaço a modo de cabeça de homem fingida, com cabelos, orelhas, narizes, olhos, e boca: estriba esta sobre uma flexa, como sobre pescoço...” (MÉTRAUX, 1928a:59).

Como Schaden coloca, no mito dos gêmeos, o herói Nyanderykei faz um maracá para se comunicar com seu pai (1958:122; Cf. Apêndice I, XLI).

Nimuendaju (1914:80) apresenta certa sensibilidade especial quando descreve o papel ritual do maracá:

⁶⁵ ANCHIETA, José de. Cartas inéditas. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. I e II, 1876-1877. p.317.

⁶⁶ VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil (1663)*. Lisboa, 1865, p.101.

⁶⁷ INFORMAÇÃO do Brasil e de suas Capitânias (1584) por um jesuíta anônimo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. VI, 1844. p.433.

“Estes maracás são muitas vezes heranças antigas, que passam de pai para filho. Sua santidade e poder mágico me parecem estar especialmente na sua ‘voz’, isto é, no seu som. [...] muito eficaz para exprimir o próprio sentimento: ora o maracá soa sério e solene, como se quisesse persuadir a divindade a ‘olhá-lo’; ora soa forte e selvagem, arrastando os dançarinos até o êxtase; ora, de novo, tão leve e tremulamente suave, como se nele chorasse a velha saudade desta raça cansada pela ‘Nossa Mãe’ e pelo repouso na ‘Terra sem Mal’”.

Chamorro apresenta uma interpretação que relaciona mais diretamente o som do maracá com a *fala* divina:

“Tyapu, ‘trovão’, está vinculado com *Tupã*, mas também é uma representação da divindade principal, se assim se quer chamar ao avô ou pai criador dos Guaraní (*Ñane Ramõi*, *Ñande Ru*, *Ñamandu*, *Hyapiiva*), àquele que troveja ou que se mostra em ruído. O instrumento musical *mbaraka* amplia o significado de *tyapu* para ‘fala’, ‘palavra’ ou ‘mensagem’, que devem ser interpretadas pelos xamãs” (CHAMORRO, 1998:110).

Segundo a descrição feita por Melià e os Grünberg, os instrumentos rituais dos Paí se distribuem em duas categorias: 1) os que se relacionam ao dizer, que falam, que trazem as palavras dos deuses e que por sua vez permitem falar com eles – *mbaraka*, *takuapu*, *mimby*, *gyrapa’i* e outros. 2) os que se relacionam com o aspecto divino, que nos fazem parecer com os deuses, que nos adornam – *tembeta*, *jeguaka*, *aovete* (poxito), *uruku*. Ambas categorias são “... signo e insígnia, para esta vida, del hablar y del parecer de los dioses” (Melià et al., 1976:246-7). Segundo os autores, o maracá é de uso obrigatório para cada homem adulto e leva um nome individual, revelado através de inspiração divina. Também mulheres podem fazê-lo falar.

Enfim, o breve estudo das referências que os autores registraram sobre a fumaça de tabaco e sobre o maracá aponta uma certa congruência dos sentidos implicados no uso ritual desses objetos. Quer dizer, fundamentalmente seus significados convergem para a idéia de proporcionarem a comunicação com os deuses: uma aproximação com a divindade. No caso do ritual de cura, essa comunicação tem o objetivo de adquirir o conhecimento a partir do qual seja possível promover o restabelecimento do enfermo. Voltaremos a isso.

A fumaça de tabaco faz o caminho das almas rumo ao céu, estabelecendo uma ligação entre homens e deuses. Aspirando-a, quando esta sai do maracá, o xamã entra em transe. Quando sopra a fumaça aspirada transmite seu poder – aquele que advém dos espíritos que o auxiliam.

O maracá, constitui-se como que um canal através do qual o homem pode ter acesso às palavras divinas – através dele os deuses falam aos homens. A relação que parece manter com a fala, mais propriamente, parece ser bastante direta. E, desta forma, somos levados a resgatar aqui o tema da fala, tão caro para os Guarani, e que tem implicações profundas na concepção da natureza humana.

7.1.1.3. A extração do mal

As informações que temos sobre a técnica de extração de *elementos patógenos* (Hélène Clastres, 1975:37) se restringem a referências breves sobre os Mbyá, (Hélène e Pierre Clastres; Cadogan, 1953); os Kaiowá (Meihy, 1991; Schaden, 1954); e os Apapokuva (Nimuendaju, 1914).

A técnica de sugar partes do corpo do doente parece ser típica do ritual de cura. Note-se que o mito dos Gêmeos refere-se a ela como meio pelo qual um dos gêmeos curou a ferida do pássaro jacu (Cf. Apêndice I, XIII). Hélène Clastres acrescenta que esta técnica de cura é a mais corrente em toda a América do Sul (1975:37).

A autora (1975:37), lembra que segundo Lozano⁶⁸, a distinção entre os xamãs se dava também pela arte de chupar as partes doentes, promovendo a cura. Já tivemos oportunidade de nos referir aos objetos que, introduzidos no corpo, traziam o mal à pessoa (Cf. p.112). Segundo Cadogan, conforme o objeto extraído poder-se-ia saber se a causa da doença era a feitiçaria – nesse caso o médico extrairia vermes das vísceras do enfermo –; ou a ação dos *seres invisíveis* ou de algum *espírito de árvore indócil*, no caso de se extraírem pedras e folhas (1949:102; cf. p.113).

⁶⁸ LOZANO, P. *História de la Conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman*. V.1. p.401 ss.

Entre os Kaiowá da Reserva de Dourados, Meihy (1991:65) recolhe o relato de Albino Nunes dizendo que o marido de sua irmã vivia pensando em suicídio, o *pajé* vindo benzê-lo, rezou e dançou até que tirou uma corda de dentro de seu cunhado. Diz, mais adiante, que “Antigamente, os pajés rezavam e mostravam o serviço [...] era a corda, que mostrava que ele queria se suicidar...”. Em outro exemplo dado por Albino Nunes, outra cura foi a de um homem que estava com um problema nas costas: “... fizeram lá o culto deles e acabaram tirando do lugar doente uma espécie de um besouro” (Meihy, 1991:65). Segundo Albino Nunes, mostrar o objeto era prova de que haviam encontrado o mal: “... quando eles encontravam o problema, tiravam e mostravam para todos verem... os dois sararam...” (Meihy, 1991:65).

Finalmente, Nimuendaju se refere aos Apapokuva, que tratavam a doença como se ela fosse uma força mágica “... com a qual efetivamente é mais ou menos idêntica; isto é, como sendo uma matéria invisível, embora perfeitamente corpórea, que o pajé visualiza e retira através do canto, quando se encontra em transe” (1914:92).

7.1.2. A reza

Generalizando o que colocam Melià e os Grünberg (1976:235-6) sobre os Paĩ, a expressão religiosa guarani se dá sobretudo por rezas e danças. Para os autores as rezas são preces cantadas.

Segundo Chamorro, *ñembo'e* “...é pronunciar palavras sagradas, é tornar-se parecido e querer ser como elas. Comumente é traduzido por ‘reza’” (1998:165).

Os trabalhos de Melià (1991) e de Chamorro (1995, 1998) constituem os esforços mais incisivos no sentido de caracterizar o papel central das rezas na vivência religiosa guarani. Seguiremos Melià no esclarecimento de algumas questões, procurando contrapor e acrescentar informações recolhidas junto aos trabalhos de Melià e os Grünberg (1976); Schaden (1954) e Chamorro (1998).

Melià (1991:43) salienta que os Guarani não conhecem cantos ou danças propriamente profanos, tendo estes sempre um caráter religioso. Tomando-os em conjunto, todos seriam *ñembo'e*: a palavra, o nome, a oração, o canto, a invocação medicinal, a profecia, a

exortação político-religiosa (Melià, 1991:41). Reportando-se à obra de Cadogan (1953), Melià chama a atenção para as muitas formas que toma a arte da palavra entre os Mbyá, sempre impregnada de poesia – em *Ayvu Rapyta* Cadogan registra hinos, preces, comentários teológicos, leis de código penal, preceitos sobre casamento e educação dos filhos, normas de agricultura e profecias messiânicas (Melià, 1991:96).

De maneira geral os autores fazem distinção entre os cantos realizados nas festas religiosas e outros de caráter mais ordinário. Para Melià (1991:43), por exemplo, o canto-dança de caráter coletivo é mais circunscrito às festas religiosas; enquanto que outras manifestações da vida diária teriam uma feição mais individual.

No primeiro caso, Melià distingue três tipos: o *purahéi*, o *kotyú* e o *guahu*⁶⁹. Conforme Melià, cada grupo étnico guarani apresenta formas distintas de palavra poética e arte de dizer, mantendo, entretanto, muito em comum em termos de categorias e gêneros (1991:92).

Referindo-se aos cantos realizados nas festas, os autores chamam sempre a atenção para o *mborahéi puku*, de tipo litânico, próprio das festas do *Avatikyry* (Melià et al., 1976:269).

Segundo os comentários de Melià (1991):

“... uno de los cantos que más impresionan por su alentada inspiración y la magnífica grandeza de sus metáforas es el *mborahéi puku*, extraordinario por su estructura interna y la osadía de sus imágenes. No hay un texto fijo, como ya dijimos, para el *mborahéi puku*, sin embargo, es hoy un canto muy formalizado que probablemente exige del cantor un entrenamiento memorístico especial. No son muchos, de hecho, los Paĩ que se sienten capaces para emprender esa larga marcha poética de varias horas – prácticamente toda la noche – en que se desarrolla esse gran canto ritual. Es un canto que toma la estructura de un himno litânico, en el que los versos de una estrofa se generan a partir de una frase inicial, cuyo sustantivo base es ampliado y comentado por otras palabras con él asociadas o recibe nuevas adjetivaciones acumulativas. El *mborahéi puku* es una sinfonía en la que vienen sintetizados los grandes temas de la religión de los Paĩ, su *teko marangatu*, su modo de ser sagrado, que ellos sienten como el fundamento de su misma identidad.

⁶⁹ No trabalho de Chamorro (1995) encontramos uma descrição mais detalhada de como esses cantos-dança são realizados nas festas kaiojá, contando inclusive com a transcrição de alguns deles.

“[...] se desarrolla en 58 estancias que son como otros tantos niveles de una marcha ascendente; de hecho, los cantores como que caminan, avanzan, entran y toman lugar en las nuevas tierras y en los nuevos cielos designados por el canto, porque el mismo canto realiza el acceso místico a la realidad significada” (Melià, 1991:94-5).

Com relação ao segundo tipo de canto, ou seja, de caráter mais individual e que tem lugar na vida diária, os autores estão de acordo em considerá-los sob a categoria ampla de *invocações*.

“Las plegarias de invocación de los Paĩ dicen relación con la ecología y economía en las que se desenvuelve la vida guaraní tradicional. Este Guaraní que reza es ante todo un agricultor, pero aque no há dejado de ser un cazador y un recolector que recorre una selva tropical en la que no faltan peligros. En estos rezos cantados el Guaraní suele pedir protección al ‘espíritu’ que es considerado dueño de aquella actividad, o pide auxilio contra tal o cual peligro previniendo la influencia del mal espíritu. De este modo rezará – solo o acompañado por la familia – cuando prende fuego al rozado, o para evitar que ratones, pájaros, perros o gorgojo dañen las plantaciones. Rezará también cuando quiere atraer la lluvia. Pero están también las preces de bendición: bendición de la miel, de los frutos, de la carne. Cuando sale al monte, hace sus invocaciones para atraer la caza. ‘Conversa’ con las trampas para que éstas agarren numerosas presas, pero al animal cazado le pedirá disculpas, que si lo mata es para alimentar a su familia. Otro tipo de invocaciones está en relación con el camino y sus peligros. El Guaraní no es nómada, pero es un gran caminante a quien le gusta recorrer el monte y visitar otras comunidades. De camino, pues, reza para que el jaguar, las víboras y serpientes y también el mal espíritu se ‘avergüenzen’ del caminante, se alejen de él y lo dejen en paz” (Melià, 1991:43-4).

“Las plegarias de invocación de los Paĩ-Tavyterã se caracterizan por acompañar de cerca la ecología y la economía indígena; hay invocaciones para cuando se prende fuego al rozado, cuando se hallan rastros de osos hormigueros, cuando se han de bendezir los frutos y la miel, cuando se preparan las trampas, o para cuando se quiere que huyan, ‘vergonzosamente’, la víboras, el jaguar o un mal espíritu (Cadogan, 1962:57-62).

Diz Melià: “La palabra es un don que se recibe de lo alto, y no un conocimiento aprendido de outro mortal” (1991:38).

Conforme esclarece Schaden (1954:109), entre os Ñandeva a reza individual é sempre recebida em sonho, geralmente trazida por um parente morto, ou por um filho que vai nascer. Assim como os filhos, as rezas são enviadas por Ñanderú e Ñanderykey; entretanto, as divindades nem sempre aparecem pessoalmente em sonho, deixando tal tarefa a um parente morto: “...às vezes mandam os defuntos trazerem as rezas aos que estão sentidos aqui na terra”.

Conforme Poýdjú, índio Ñandeva do Araribá, informara a Schaden: “... há, em certo sentido, uma identificação mística entre as almas enviadas à Terra para se (re)encarnarem e as rezas, *porahêi*, que o indivíduo recebe como dádiva do mundo sobrenatural e que lhe servem para, em quaisquer situações, se pôr em contato com as divindades e ter consolação religiosa.” (Schaden, 1954:109). Cada Ñandeva “fica à espera de que lhe seja enviada a sua reza própria, que receberá em sonho” (p.62).

Schaden diz que as rezas individuais são recebidas às vezes já na puberdade, outras só na idade madura (1954:120).

Nimuendaju, estudando os Apapokuva, refere-se ao caso de uma índia que recebera, em sonho, seu primeiro canto do pai falecido. Recomendara-lhe este, então, que entoasse o canto quando estivesse preocupada e em perigo. “Durante todo o dia ela nada comeu, bebendo apenas hidromel, e cantando com breves interrupções até a noite” (1914:77).

Nimuendaju fala que

“Quando, num bando Guarani, alguém recebe seu primeiro canto de pajelança, isto sempre se constitui num acontecimento de interesse geral. Somente nas estórias antigas ouvi que crianças tivessem recebido tais inspirações. Nas categorias de idade seguintes, no entanto, as inspirações se tornam mais freqüentes, e entre índios com mais de quarenta anos constituem exceção aqueles que não têm nenhum canto de pajelança. Alguns cantam por qualquer motivo: quando se equilibram sobre uma pinguela, para não cair dentro d’água, e coisas semelhantes. Outros se impõem maior reserva, e em acontecimentos excepcionais, sobretudo acidentes, ouve-se por vezes pessoas cantarem, e que ninguém sabia possuírem cantos. Na maioria dos casos, a pessoa em questão recebe o canto enquanto dorme, através de um sonho com um parente falecido”. (Nimuendaju, 1914: 77).

Schaden (1954) e Chamorro (1998) estão de acordo ao observar que diferentemente dos Nandeva e Mbyá, aos Kaiowá faltam evidências sobre a inspiração individual e a importância do sonho no processo revelatório. Schaden, mais enfático, afirma que os Kayová não têm rezas de posse individual, recebidas por inspiração, mas apenas as transmitidas por ensinamento, sendo que existe certa liberdade de composição, em especial da parte do *paí* (*pajé*) (p.119).

Deve-se destacar um outro conjunto de situações características, às quais se associam os cantos-rezas do tipo *invocação*. Para tal, citamos Melià:

“... hay entre los Guaraní momentos y situaciones de especial densidad inspiradora, ligadas con las crisis existenciales por las que pasa todo hombre y toda mujer que está en esta morada terrenal. Algunas de las circunstancias son fijas, como la menstruación de la mujer, en cierta manera la iniciación del muchacho, y la muerte; otras casuales, si bien ordinarias, como los caminos y sus peligros, la caza y la agricultura, los convites y las fiestas, así como las enfermedades y estados psíquicos paranormales. Cada uno de estos pasos va acompañado por cantos-oración, dirigidos a la persona o que la persona profiere” (Melià, 1991:38).

Notamos que a distinção que trabalhamos anteriormente, entre cantos formalmente mais fixos e coletivos (das festas) e cantos individuais e cotidianos, reaparece na passagem acima. E, ainda mais, acrescenta-se a noção de que esses cantos individuais têm lugar em ocasiões inesperadas, enfatizando a relação com a experiência individual. Coisa que se contraporía ao objeto das festas que se dirigiriam, arriscaríamos, a afirmar, a um tempo constituído pela tradição, implicando num modo de intervenção do homem na realidade das coisas: já se *sabe* como fazer o milho madurar, já se *sabe* como fazer com que o *modo de ser* se desenvolva nos indivíduos (imposição do nome; recitação dos mitos; cerimônia de iniciação, etc.). Estamos tratando de formas de domínio sobre o ser das coisas e do próprio homem. A palavra é o instrumento deste domínio, ela é a realidade que se *quer* presente, e que se materializa conforme seja realizada na verbalização.

Schaden também relaciona o uso cotidiano das rezas. Diz existirem rezas para tudo:

“Os Ñandéva têm-nas para conseguir que chova e para fazer o sol aparecer. Também os kayová têm rezas contra chuva, contra a seca, contra a tempestade, para curar mordedura de cobra e quaisquer doenças, para conquistar mulher e outras coisas mais. São rezas que qualquer pessoa pode empregar no tempo oportuno, usando *mbaraká e kurusu*” (1954:122).

Para enfatizar a forma cantada enquanto manifestação divina, é providencial a anotação de Melià e os Grünberg (1976:244), ou seja, de que geralmente quando os deuses falam em primeira pessoa, o fazem sob forma de hinos cantados que são incluídos no relato. Segundo a disposição desses autores, as palavras cantadas são próprias da forma com que os deuses se comunicam com o homem. Os cantos parecem ter por vezes o caráter de mensagens recebidas como respostas a determinadas questões demandadas aos deuses, parecendo fugir um pouco do caráter eficaz que apontamos antes:

“El ‘dador de nombre’, hombre de reconocidas virtudes chamánicas, enciende la pipa, esparce bocanadas de humo de tabaco por dentro de la casa de las plegarias, reza y canta para ponerse en comunicación con los ‘Primeros Padres’ y averigua con ellos de cuál de los cielos procede la palabra-alma que há tomado asiento en aquel niño. Y el mensaje que recibe esse ‘dador de nombre’ viene a ser un poema inspirado sobre la condición humana y sus miserias, pero también sobre la grandeza de su destino” (Melià, 1991:88).

Nas palavras de Cherobim (1981:108), tratando dos Mbyá do litoral de São Paulo, constatamos que o canto é também a forma com que se transmite mensagens aos deuses:

“O canto, individual ou em grupo, verbalizado ou não, expressa um conteúdo, que é um lamento por uma situação problemática, um agradecimento por uma satisfação, ou um pedido, sempre endereçado a uma entidade sobrenatural, identificada como *Ñandedjara*. O canto é a ligação dos Guaraní com suas deidades”.

Conforme Schaden (1954) diz, o canto (*porahêi*) é a um tempo expressão de individualismo e de coletivismo. “De um lado faz parte de todas as cerimônias coletivas, das quais é inseparável, e de outro cada indivíduo em particular tem ou pode ter os seus *porahêi* próprios e inalienáveis, recebidos pessoalmente, em sonho, de algum espírito protetor” (p. 118-9). Assim, as rezas que integravam as festas religiosas dirigidas pelos sacerdotes eram

conhecidas de todos. Em contraste com essas, as rezas individuais – conforme Schaden, os *porahêi* recebidos pelos Ñandeva – servem para em quaisquer situações se porem em contato com as divindades e ter consolação religiosa (1954:109).

7.1.2.1. O caráter eficaz da reza

Schaden oferece exemplos que demonstram o medo que do canto (*porahêi*) se aposse outra pessoa. Referindo-se a dois casos específicos – um em que o canto fora transcrito, e outro em que fora gravado –, teria dito Paí Tomás a Schaden: “... ‘Agora a máquina vai levar a minhas rezas’ “. O medo expresso por Vicente Jerônimo, Kayová de Dourados, quando Schaden transcrevera seus cantos, se explicava por acreditar que estes poderiam não mais *voltar*. Schaden diz que tais idéias explicitavam o caráter de *força* e de *substância* do *porahêi*.

Lembremo-nos da importância que tem a palavra que designa o nome da pessoa; ou seja, a noção de que a palavra habita o corpo, e sua manifestação se faz pela fala. Constatamos que podemos relacionar a alma com o canto: os dois têm origem divina e, justamente, o canto *chega* por meio do mesmo complexo que anuncia a vinda de uma nova alma-palavra para o grupo, como visto antes (Cf. p.141).

Melià (1991:105) diz que “Hablar y decir algo es dar realidad a este algo que es dicho”.

A certa altura, Chamorro expressa a idéia da eficácia das rezas, ou seja, as palavras geram males, quando são usadas por “falsos rezadores, manipuladores de la buena palabra”. Por outro lado, contra seus males somente a boa palavra tem poder – só a reza pode esfriar a violência (CHAMORRO, 1995:72).

Aqui encontramos a oportunidade de resgatar e aprofundar um pouco mais a discussão que desenvolvemos acerca do *enfeite* (Cf. p.72). É basicamente Chamorro que proporciona esse exercício quando se refere ao ritual do batismo do milho (*Avatikyry*), no qual conta-se a história do milho através da longa reza (*jerosy puku*) (Chamorro 1998:169). Como coloca Chamorro, “El maíz es como una criatura y como tal debe ser incorporado en el buen sistema [...] Por eso hay que bendecirlo, contarle su comiezo hasta que madure...” (1995:91). A autora promove um ponto de encontro com Eliade: “... ‘recitando o mito de

origem, se obriga o arroz a crescer tão belo, vigoroso e abundante como era quando apareceu pela primeira vez' “ (Eliade⁷⁰ apud Chamorro, 1998:175).

Mas a eficácia da palavra não se restringe ao caso do milho. Voltando ainda a Chamorro, podemos constatar outros momentos em que a palavra promove alterações fundamentais na pessoa: “... os atos de nominação das crianças e de iniciação dos meninos são referidos como ‘ato de fazer chover’ (*omongy*), que quer dizer marcar alguém, enfeitá-lo, preservá-lo para viver feliz, livre da tristeza (*ñemyrō*) que induz ao suicídio” (1998:98).

Parece-nos conveniente neste momento evocar a relação que Chamorro (1995) estabelece com Lyotard⁷¹:

“ ‘Ser nombrado es ser recontado [...] cada repetición, mismo como anécdota de la apariencia, reactualiza los nombres y las relaciones nominales. No repetir, la comunidad se asegura de la permanencia y de la legitimidad de su mundo de nombres a través de la ocurrencia de este mundo dentro de sus historias’ “ (Lyotard, apud Chamorro, 1995:200).

Como diz Melià:

“Si la concepción y el nacimiento de un Guaraní se resumen, en fin de cuentas, a un acto poético de encarnación de la palabra, toda la vida del mismo será la recreación de este acto inicial bajo diversas formas. En efecto, la vida del Guaraní, com sus dramáticas instancias críticas – nacimiento, imposición de nombre, iniciación, enfermedad, carisma chamánico, muerte y ‘post mortem’ – está marcado indeleblemente por palabras singulares” [...]

“El nombre recibido de lo alto es comunicado a la madre que lo escucha en silencio y lo guarda en su corazón. Sólo ahora tiene a su hijo en plenitud. Su hijo comienza a tener palabra, una palabra propia” (Melià, 1991:88).

A eficácia da reza lhe empresta um sentido substancial, o qual podemos constatar na seguinte colocação de Schaden:

“O que de mais valioso um individuo possui são os seus *porahêi*, a que se refere com orgulho e até com alguma reverência [...]

⁷⁰ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972. p.19.

⁷¹ LYOTARD. *Histoire universelle... Critique*, Paris, v.XLI, n.456, p.565.

“Não é fácil descobrir qual seja, na opinião do Guaraní, a natureza do *porahêi*. Tem-se por vezes a impressão de que se trata de algo quase-material, um como que objeto, que se pode ou não possuir” (1954:119)⁷².

7.1.2.2. O caráter individual da reza

“... el Guaraní procurará alcanzar por todos los medios posibles las palabras hermosas, que son al mismo tiempo la perfección de su ser; el arte de la palabra es el arte de vivir. Poseedor de un nombre que ‘mantiene erguido el fluir de su decir’, es a través de la palabra que el Guaraní irá construyendo su personalidad. Así el ideal del hombre y la edificación de su prestigio se identifican con una creación poética. Todo Guaraní es en potencia, un chamán, un profeta y un poeta” (Melià, 1991:90).

A esta colocação gostaríamos de observar, porém, que se faz necessário contemporizar o uso do termo *criação poética* para caracterizar o *porahêi* enquanto um fato concernente ao indivíduo. Pois, se nos limitamos a tais termos podemos esquecer que as rezas *têm origem divina*. Para o Guaraní a reza tem uma existência e lógica em si mesma. Nesse ponto, temos que cercear o ímpeto e a tendência de considerá-la como algo apenas individual, que poderia remeter aos, talvez um tanto ingênuos, tormentos acerca do individualismo nas sociedades tupi-guarani.

Na verdade, parece-nos que a questão que deve aparecer em primeiro plano é a de que existem *concessões individuais da palavra divina*. O indivíduo se destaca antes como portador das rezas do que como criador delas. Seu poder, se é que podemos chamar assim, está em ser objeto dos favores divinos, e não em ser talentoso para a criação das rezas. Aliás, também a idéia de *objeto de favores divinos* não deve relegar ao Guaraní uma atitude passiva. Pelo contrário, se sua condição ativa não está em criar, não deixa de estar

⁷² Com esse tipo de comentário encontramos o poder descritivo de Schaden, como a ele nos referimos anteriormente. Pois, mais uma vez, se na análise dos dados o autor esbarra, por vezes, num viés etnocêntrico; e se por vezes as divisões estanques do que compõe a cultura guarani o impedem de acercar-se do *modo de ser guarani*, a preocupação em dar conta do todo faz com que não perca nada ao seu olhar. E talvez haja algo de malinowskiano aí, já que nesses momentos a descrição tenta apreender o objeto através das referências psicológicas que o unem à cultura do etnógrafo.

plenamente concentrada em fazer-se beneficiário dos favores divinos. Isso a nada mais remete que não seja, em última instância, à busca do *aguyje*, ao qual nos referimos antes (Cf. p.102-107).

Acreditamos que a concepção nativa, baseada nessas considerações faz com que se altere significativamente a preocupação dos antropólogos acerca da variação no discurso sagrado dos Guarani. De um lado, temos enfraquecido o caráter individual enquanto potencial criativo pessoal, pois a obra é divina. De outro lado, o recebimento da palavra divina traz o sentido de confirmação da ordem social ideal, já que são tacitamente reconhecidas as virtudes do indivíduo que é *constituído* como merecedor do contato com a divindade. Ou seja, concentrar-se na divindade já significa remeter o pensamento a uma dimensão que é abarcada por uma perspectiva sancionada socialmente.

Essa perspectiva parece um pouco distante nas considerações que Melià traça sobre a autoria dos cantos guarani: “El carácter eminentemente personal del canto nos lleva a una etnografía de la palabra guaraní siempre abierta y susceptible de recibir nuevas creaciones. Habrá nueva palabra guaraní mientras haya un Guaraní que sueñe y que cante” (Melià, 1991:91).

“... ninguno de esos cantos llega a ser enteramente anónimo y patrimonio puramente folklórico. Aun los cantos más aparentemente rituales, como el *ñengarete* o *mborahéi puku* de los Paĩ, la ‘palabra verdadera’ o ‘canto largo’, no son recitados de un texto fijo, aprendido simplemente de memoria y repetido ceremonialmente. En otros términos, no hay posibilidad de canto sin algún tipo de experiencia chamánica personal” (Melià, 1991:92).

Procurando nos libertar da estupefação inicial, à qual estamos sujeitos diante da aparente liberdade com que os indivíduos *recriam* os cantos sagrados, divisamos a confiança que os Guarani depositam em suas divindades. Nisso não existe nada de criação individual. Justamente por isso talvez se explique a tranquilidade com que os Guarani aceitam as mudanças nas palavras: como contestar os próprios deuses que falam através dos homens? Toda a intranquilidade surge quando se corre o risco de perder o contato com a divindade e não receber mais suas palavras.

Em mais um ponto devemos criticar a perspectiva de Melià. Referimo-nos às considerações que faz acerca do papel do sonho na cultura guarani.

Como já consideramos anteriormente, é por meio do sonho que os Guaraní recebem seus cantos (*porahéi*). Melià argumenta ser imprescindível um profeta guarani que não seja ao mesmo tempo um sonhador, e nesse ponto remete a Bartolomé⁷³ dizendo que “La etnografía del chamanismo guaraní se identifica en buena parte con un escuchar de sueños ...” (Melià, 1991:104). Eis que a certa altura Melià faz o seguinte questionamento: “Del punto de vista lingüístico, es curioso que no haya una palabra específica en el guaraní para significar sueño” (1991:105).

A questão colocada nestes termos parece desconsiderar o fato de que o sonho não é simplesmente um sonho inspirador. Em primeiro lugar devemos crer que os acontecimentos de um sonho são realmente presenciados e vividos – uma das almas sai do corpo para passear ou viajar por regiões distantes (Cf. p.89). Em segundo lugar o canto é a própria palavra divina recebida no sonho. Não podemos pensar que os Guaraní distingam o sonho da realidade nos mesmos termos em que, por exemplo, o fazemos. Sendo assim, consideramos perfeitamente compreensível que inexista palavra guarani que o distinga enquanto tal.

7.1.2.3. Reza e Terapia

A aflição conforma uma situação especial na qual a reza tem lugar central. Na fala de Albino Nunes, índio guarani da Reserva de Dourados, *antigamente* quando alguém estava doente o *pajé* “... trazia as ervas do mato e rezava, rezava ... até o índio sarar ...” (Meihy, 1991:64). Acrescenta que hoje em dia já se preferia levar o doente ao hospital da Missão ou ao posto médico.

Sobre acontecimentos na mesma Reserva de Dourados, conta Irene Nogueira Rasslan – filha de fazendeiro vizinho da Reserva – sobre a proposta da vinda de *pajés* para a Reserva:

“A proposta da vinda do Ñhanderú assentava-se na possibilidade de cura da aldeia que estaria doente ... espiritualmente doente: desestruturada, carente de orações e necessitando das velhas práticas ... Eu vi no dia em que eles vieram alguns desses pajés, numa caminhoneta ... foi impressionante: eles vinham rezando, pa-

⁷³ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Orekuera royhendu (lo que escuchamos en sueños). Shamanismo y religión entre los Ava-katu-ete del Paraguay*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1977.

ramentados com cocares, com chocalhos ... Rezou-se aquela semana, todas as noites ..." (Meihy, 1991:175-6).

A importância dada à reza enquanto procedimento terapêutico fica clara com o comentário de Nimuendaju sobre os Apapokuva: "Em casos de doença de alguma gravidade, aliás, o Guaraní tem mais confiança nos cantos de seus pajés, do que nas diversas poções e compressas..." (1914:92).

Entretanto, colocações como as referidas acima não proporcionam maiores informações a respeito de como tais rezas agiam sobre o doente. Ou mesmo sobre qual a sua vinculação com as explicações sobre a causa do mal que aflige o enfermo. Tentando nos acercar de tais questões, nossa fonte mais significativa se constitui pelo trabalho de Garcia (1989), que traz a transcrição de vários cantos dos Kaiowá de Amambai. Dentre tantos, pudemos notar características específicas dos cantos terapêuticos que remetem diretamente à forma pela qual os Guaraní compreendem a relação entre corpo e alma, conforme já visto antes (capítulo 5).

7.1.2.2.1. A reza e os males que afligem os Guaraní

Inicialmente gostaríamos de nos reportar à reza cujo objetivo é o de trazer a alma de volta ao corpo.

Segundo Nenito Nhandeva, da Reserva de Dourados, quando a alma sai do corpo, como no caso de um susto, é preciso rezar para chamar a alma de volta, ou então ela pode ir embora e não voltar mais (Meihy, 1991:264).

A respeito dos Mbyá, Cadogan diz que quando não se sabe que remédios administrar ao enfermo, e assim, estando a *palavra* a ponto de *ascender a medula*, reza-se pedindo a vinda dos que redimem o dizer (1953:101). Segundo Hélène Clastres, o xamã invoca os espíritos que *restituem o dizer*, os *eepya*, quando tenta restituir a vida a um moribundo (1975:88).

Consultando a obra de Garcia (1989), obtemos alguns exemplos de cantos terapêuticos que parecem ilustrar as situações descritas acima. Ou seja, aquelas em que objetivam restabelecer a satisfatória conjugação entre corpo e alma.

Segundo o índio João Aquino da Reserva de Amambai, a reza que vem a seguir destinava-se a fazer assentar as almas dos seus filhos doentes:

“Vem ... vem ... acentar (sic).
Meu pássaro falador, vem acentar.
Vem ... vem ... sentar.
Meu pássaro falador, vem acentar.
Vem ... vem ... sentar.
Meu pássaro falador, vem acentar.
Vem ... vem ... sentar.
Meu pássaro amarelo, o falador, vem acentar.
Vem ... vem ... sentar.
Meu pássaro falador, o pássaro amarelo, vem acentar, meu pássaro
falador. [...]” (Garcia, 1989:69).

Outra reza, de Feliciano Cano e Cristino Ricarte, parece referir-se à mesma situação por tratar-se também de um invocação, com a idéia de *fazer sentar*, embora seus cantores não tenham feito qualquer comentário a esse respeito:

“Vem para sentar, vem para sentar.
Vem para sentar, vem para sentar.
Na sua santa palavra, para sentar.
Vem para sentar, vem para sentar” (Garcia, 1989:197).

O susto pode fazer com que a alma perca a alegria:

“Pássaro⁷⁴ traga de volta para mim, pássaro traga de volta para
mim.
Pássaro traga de volta para mim, pássaro traga de volta para mim.
Seu pássaro de alegria serei eu
Pássaro traga de volta para mim, pássaro traga de volta para mim”
(Garcia, 1989:197).

Depois de terem reproduzido o canto, Feliciano Cano e Cristino Ricarte explicam:

“Isso deve cantar pela criança para alegrar novamente o seu
pássaro (sic) (espírito). Esse pássaro nós não vemos, todos nós te-
mos esse pássaro (sic). Para alegrar esse pássaro, porque muitas ve-
zes alguém se assusta, com todos as crianças se assustamos (?) sa-
bemos esse pássaro também se assusta. E para alegrar uma dessa
então você deve contar este cântico” (Garcia, 1989:197).

Aqui temos a oportunidade de lembrar a abordagem que desenvolvemos acerca da relação entre a concepção do estado doentio com a expressão de determinados estados de espírito (Cf. p.123). O caso presente nos convida a questionar sobre os sinais característicos da ausência da alegria. Certamente incluiria, podemos inferir, a prostração, que incluiria, por sua vez, o silêncio e a ausência da postura vertical. Justamente essas indicações bastariam para fazer com que os Guarani se inquietassem quanto à presença da alma-palavra no corpo, já que nele não estariam presentes as características de sua expressão.

Tais fatos corroboram a idéia de que certos males sofridos pelos Guarani têm como causa a precariedade com que a alma-palavra está *assentada* em seu *apyka* (Cf. p.118).

7.1.2.2.2. Rezas para males específicos

Deve ser notado que existe a referência a rezadores que são especializados na cura de determinados males. Assim, Nenito Nhandeva, da Reserva de Dourados se dizia rezador que curava dor de barriga e machucado (Meihy, 1991:257).

Albino Nunes, também da Reserva de Dourados, conta que o *pajé* que toma conta do doente não é qualquer um, "... para cada problema tinha uma pessoa..." (Meihy, 1991:64).

Ainda, João Machado diz que no caso de certo mal do qual sofria sua filha, acudiu-a um *pajé* que sabia a reza do *mira-y*. Explica em seguida "... os pajés são também um tipo de um médico, onde cada um é especializado numa 'área'... Por exemplo, o velho Ireño sabe um tipo (de reza) para dor de barriga, então se ele fosse médico, seria especialista em aparelho digestivo..." (Meihy, 1991:112).

No âmbito das rezas específicas para determinados males, podemos divisar certa constância em determinados processos. Este é o resultado da análise de alguns cantos encontrados no trabalho de Garcia. O que encontramos é a insistência na idéia de *esfriar* o mal do qual padece o enfermo. Como ilustração ao que nos referimos faz-se necessário transcrever os textos, organizando-os por temas conforme a descrição do processo que o canto procura desencadear.

Como que introduzindo a série que apresentaremos, guardemos as palavras de Chamorro: "... 'Paulito dice que sólo com el rezo se puede acalmar la violencia. Sólo com

⁷⁴ A referência ao pássaro remete aos mensageiros das divindades referidos por Chamorro, dentre os quais encontram-se os guardiães das crianças, representados por pássaros (1995:67).

el canto se consigue enfriar (sic) el ánimo de las personas (*mborahéimante omboro'y tekove pochy*)' “ (Chamorro, 1995:115).

a) *esfriar a dor*

“MBOI MBORO'YHA

BENZIMENTO PARA PICADA DE COBRA

Eu esfrio a dor da sua picada, ara mimbi

Eu esfrio a dor da sua picada, ara mimbi.

Eu esfrio a dor da sua picada, jararaca.

Eu esfrio a dor da sua picada, jararaca.

Eu esfrio a dor da sua picada, cascavel.

Eu esfrio a dor da sua picada, cascavel.

Eu esfrio a dor da sua picada, cascavel.

Eu esfrio a dor da sua picada, o grande cascavel.

Eu esfrio a dor da sua picada, o grande cascavel” (Garcia, 1989:55).

“Benzimento para dores de dentes

“Sabedoria da vida dos dentes.

Esfriando a sabedoria da vida dos dentes.

Sabedoria da vida dos dentes.

Esfriando a sabedoria da vida dos dentes” (Garcia, 1989:237).

“Benzimento para dores de dentes

“Eu esfrio a dor de dente dele.

Eu esfrio a dor de dente dele.

Eu esfrio a dor de dente dele.

Eu esfrio a dor de dente dele.

Eu esfrio a dor de dente dele.

Eu esfrio a dor de dente dele.

Eu esfrio a dor de dente dele.

O grande Pai ele é chefe” (Garcia, 1989:259).

b) *esfriar o fogo da picada de cobra*

“REZA PARA PICADA DE COBRA

Peço para não doer a sua picada, Fogo Pequenino.

A chama eu esfrio do Fogo Pequeno, a chama eu esfrio do próprio Fogo Pequeno.

Eu vou tirar a chispa do Fogo Pequeno.

A chama que eu esfrio da chispa do Fogo Pequeno.

A chama que eu esfrio da chispa do Fogo” (Garcia, 1989:1).

“ESFRIAMENTO PARA PICADA DE COBRA

“Vou esfriar, vou esfriar.

Vou esfriar, vou esfriar.

Rastegante (sic) sobre a terra, sua boca eu esfrio.

Vou esfriar, vou esfriar.

As cinzentas sobre a terra, sua boca eu esfrio.

Vou esfriar, vou esfriar.

Eu vou esfriar.

Rastejantes sobre a terra, lugar da sua boca.

Vou esfriar, vou esfriar” (Garcia, 1989:253).

“BENZIMENTO PARA PICADA DE COBRA

Vou esfriar minha terra brilhante seu fogo.

Vou esfriar minha terra brilhante seu fogo.

Eu vou tirar veneno, eu vou esfriar.

Minha terra brilhante seu fogo.

Eu vou esfriar sua picada seu fogo.

Eu vou esfriar sua picada seu fogo.

Eu vou esfriar sua picada seu fogo.

Eu vou esfriar com sua picada seu fogo.

Era dente dos seus pés.

Eu vou esfriar a dor da sua picada seu fogo.

Era dente dos seus pés.

Eu esfrio a dor da sua picada seu fogo” (Garcia, 1989:285-

7).

“MBOI TĪHA – Reza para as cobras

Esfria o seu fogo

Esfria o seu fogo

Que se rasteja pelo chão

Esfria o seu fogo

Que se rasteja pelo chão

Esfria o seu fogo

Que se rasteja pelo chão

Esfria o seu fogo

Que se rasteja pelo chão
Que se rasteja pelo chão
A cinzenta da terra (todas as cobras cinzentas)
Esfria o seu fogo
Que faz barulhos sobre a terra (cascavél)” (Garcia,
1989:103).

c) *esfriar o fogo da taturana*

“TATAURÃ PEGWA – Reza para TATURANA
Esfria o seu fogo
Meu pai do campo
Esfria o seu fogo
Meu pai do campo
Esfria o seu fogo
Meu pai do campo
Meu pai do campo
Meu pai do campo” (Garcia, 1989:103).

d) *esfriar doença dos ares*

“Ponho chama do fogo, debaixo do meu peito,
Ponho chama do fogo, debaixo do meu peito,
Ponho chama do fogo, novamente ponho chama do fogo di-
ante de mim,
Ponho chama do fogo, diante de mim” (Garcia, 1989:71)

“REZA – BENZIMENTO
Vem esfriar, tiririju
Vem esfriar, tiririju
Eu te chamo meu irmão, tiririju.
Vem esfriar meu irmão, tiririju.
Essa eu rezo quando eu vejo as crianças em mal estado. Essa
reza é contra os ares” (Garcia, 1989:237).

e) *esfriar doenças*

“Esfriamento
Era o meu pai, esfriando o fogo do seu filho
Esfriando o fogo a seu filho

Esfriando o fogo a sua filha
 Esfriando o fogo a sua filha
 “Essa é um benzimento contra as doenças. Este então é as
 febres, maleita, gripe este benzimento” (Garcia, 1989:171).

É oportuno aqui resgatar a análise que apresentamos no capítulo 5 (Cf. p.107-ss), a respeito de como a relação entre corpo e alma define uma situação de oposição entre o quente e o fresco (que também corresponderia à oposição cólera/calma). Naquela ocasião, os dados partiam de grupos Mbyá estudados por Cadogan (1953) e Pierre Clastres (1974a).

Pois bem, se antes pudemos concluir que para os Mbyá a alma-palavra (*ně'ě*) promove o *esfriamento* das tendências quentes e coléricas do corpo, proporcionando a *moderação, a paciência e a calma no desejo* (Cf. p.108); com os Kaiowá de Amambai verificamos, por sua vez, que a dor é quente – tem de ser esfriada –; a picada de cobra é um fogo que deve ser esfriado; os males têm de ser esfriados.

A atribuição do sentido positivo à qualidade do corpo enquanto *frio* ou *esfriado* se mantém nos dois casos analisados. Entretanto, o ponto mais importante ao qual fomos conduzidos pela análise dos cantos diz respeito à eficácia da *palavra* sobre os processos do corpo. No caso referido dos Mbyá, a presença da palavra (*ně'ě*) no corpo garante seu estado frio, assim como os cantos referidos acima teriam o objetivo de resgatar este estado frio. O que está em questão é a ação da palavra sobre o corpo.

Nesse momento temos oportunidade de fixarmos a concepção da relação corpo-alma. Já tivemos oportunidade de constatar que a preocupação central guarani é com a alma, e não com o corpo (Cf. p.123 -ss). Nesse caso temos então que fazer um esforço para nos desapegarmos de nossa tendência em procurar relacionar a terapêutica com os efeitos físicos esperados. O caso parece exigir que compreendamos que os problemas que *transparecem* através do corpo têm sua causa relacionada à alma (*ně'ě*).

Segundo a análise empreendida no capítulo 5 (Cf. p.107-ss), pareceu-nos que o estado quente representa a carência do frescor que a alma é capaz de proporcionar ao homem. Daí poderíamos compreender o porquê de o canto buscar o esfriamento de uma picada de cobra: a questão é vista antes como um problema relacionado à carência da qualidade da alma que é crucial para os Guarani: seu frescor.

Conforme os cantos transcritos por Garcia, a picada de cobra representa ou tem um fogo. A dor sentida participa da qualidade do quente, e deve ser esfriada. Essas são sensações corporais, mas que encontram correspondência com a concepção da relação entre corpo e alma-palavra – o estado frio passa a existir a partir da presença da alma-palavra no corpo. A ausência ou desequilíbrio entre alma e corpo resulta na carência de sua qualidade, e portanto no estado quente, colérico.

É oportuno atentarmos para a colocação de Chamorro (1998:54) sobre a palavra (*ñe'ë*): “Quando enfurecida, esquentada, ela destrói, *oñoñe'ë piraguái*, *oñoñe'ë tataguái*; pode ser esfriada, acalmada, *ñe'ë ro'y*; quando ela se apaga, a pessoa morre, *ogue iñe'ë*”.

Como a picada de cobra provoca a morte? Certamente porque sua qualidade quente ameaça a qualidade fria da alma-palavra.

7.1.3. A dança

“É em torno da dança medicinal que gira toda a vida religiosa do grupo” (Schaden, 1958:125).

Com essas palavras Schaden chama a atenção para a importância da dança entre os Guaraní. Entretanto, parece-nos necessário considerar a perspectiva que Chamorro deixa entrever na seguinte colocação: “Junto com o canto e a convocatória que do canto se origina, a dança é até os dias de hoje o modo privilegiado em que os Guaraní expressam sua religião” (1998:82).

Ou seja, ao que tudo indica, é necessário considerar o canto e a dança como um conjunto, por conta do fato mesmo de ser difícil pensá-los separados em sua realização. É frequente, aliás, encontrarmos em alguns autores a expressão canto-dança. Como expõe Melià:

“Os líderes religiosos eram os senhores das danças religiosas, que, por sua vez, eram o lugar e a ocasião em que tomavam corpo as mais importantes funções xamânicas: a reza (*ñembo'e*), enquanto dizer e fazer-se divino; o canto das palavras inspiradas (*mborahéi*); as

convocações migratórias e as profecias cataclísmicas contra os que ameaçavam seu modo de ser tradicional” (Melià⁷⁵ apud Chamorro, 1998:82).

Métraux (1928a) se refere à dança como forma primordial em todos os ritos “... destinados a permitir a participação do homem no convívio dos deuses ...” (p.179). A fundação mítica da dança representa o legado dos Gêmeos aos homens: é a forma pela qual aqueles sobem ao céu e se reúnem ao Pai Grande (Cf. Apêndice I, XLI).

Segundo Lozano⁷⁶, o tratamento dos doentes teria início com danças, seguindo-se então a extração do objeto patógeno (apud H.Clastres, 1975:37).

Também em *Terra sem Mal* Hélène Clastres diz que a dança, assim como a fumaça de tabaco afastam o *angue* dos vivos (1975:93). Mais adiante diz que a dança e o canto estavam entre as principais técnicas que visam *sacudir a natureza doente* (p.102).

O fato de que a dança evoca a expressão *sacudir o corpo* também aparece no trabalho de Pierre Clastres, conforme o canto que o autor recolheu entre os Mbyá:

“E se, quanto a mim, minha natureza se livra de sua costureira imperfeição.

Se o sangue se livra de sua costureira imperfeição de antigamente:

Então, seguramente, isso não provém de todas as coisas más,

Mas de que meu sangue de natureza imperfeita,

Minha carne de natureza imperfeita,

Se sacodem e jogam para longe de si

Sua imperfeição” (Clastres, P., 1974a:143).

Através do sentido de *sacudir*, podemos desenvolver o raciocínio de que a dança está entre as expressões ideais ou mais elevadas da presença da alma no corpo. Ou seja, a *imobilidade* tem um sentido negativo: ela aponta para o problema da estabilidade da alma no corpo – o corpo é animado e adquire a posição vertical a partir da presença da alma-palavra no corpo (Cf. p.105-ss). Sendo assim, o movimento coordenado através da dança ritual pode ser apreciado como uma expressão elevada da presença da alma no corpo. Ou, de outra forma, mas em sentido semelhante, a prática da dança reafirma ou remete ao reforço do princípio positivo determinado pela qualidade que a alma-palavra empresta ao corpo.

⁷⁵ MELIÀ, B. *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. 2.ed. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1988. p.119.

⁷⁶ LOZANO, P. *História de la Conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman*. V.I. p.401-ss.

Assim, sacudir o corpo remete à idéia de fazer prevalecer as qualidades que a alma-palavra confere ao corpo e ao mesmo tempo, afastar as qualidades que se referem à ausência da alma: as imperfeições.

7.1.4. Farmacopéia

Em poucas linhas Melià e os Grünberg (1976:250-1) oferecem um esboço completo das implicações e relações envolvidos na situação de mal-estar:

“En el tratamiento se usa sobre todo una farmacopea muy diversificada de plantas y sus derivados. También aplican secreciones humanas como saliva y leche materna, ceniza de animales y plantas y una buena cantidad de grasas especialmente para unciones y fricciones. Mucha importancia se da también a los alimentos y a la manera como el enfermo los toma junto con los remedios, que muchas veces son considerados delicados (no se les debe mezclar con ciertas comidas, etc.). Hay comidas consideradas calientes (carne, grasa, tabaco, mate, etc.) y otras frías (agua, frutas, pescado, etc.), que no deben ser mezclados. Se aplican también masajes por pellizco y por frotamiento, fricciones con sustancias farmacológicas, curas exsudativas con mucho abrigo e ingestión de té caliente, y se sopla sobre las partes enfermas con humo de tabaco, conjuntamente con explicaciones sugestivas”.

Aqui vislumbramos a riqueza e complexidade da terapia farmacológica guarani. No que diz respeito aos alimentos, poderemos aprofundar convenientemente a abordagem em momento oportuno. Na verdade, o tema da abstinência alimentar, ainda que restrito, foi o mais abordado pelos autores. O que demonstra a carência de abordagens mais detidas nas práticas terapêuticas. A catalogação e abordagem da farmacopéia demanda, certamente, um acompanhamento maior dos rituais de cura; situação que certamente não era tão freqüente nos momentos em campo. Ao final do trabalho (Apêndice II) apresentamos uma lista feita por Cadogan (1949), na qual encontram-se elencadas as principais doenças e os meios empregados para sua cura. O autor comenta serem muitos os autores que se ocuparam com o tema da farmacopéia mbyá-guarani, uma literatura que não tivemos oportunidade de considerar no presente trabalho. Observe-se que a respeito desses Cadogan se refere como ocu-

pados apenas com os elementos do que define por medicina racional, desprezando os elementos básicos da religião desses grupos (1949:29).

Com o estudo mais detido sobre o estado *jekoaku*, teremos oportunidade de voltar a alguns exemplos que tratam da abstinência alimentar, mas verificaremos serem estritamente escassos os que tratam da farmacopéia guarani.

7.2. Jekoaku

Jekoaku quer dizer modo de ser (*teko*) quente (*aku*). “A expressão se aplica à *couvade*, às grandes festas coletivas, às pequenas crises da vida de uma pessoa e aos grandes problemas pelos quais passa toda a aldeia. [...] o estado quente é aceito como tempo ritualmente delimitado, nunca como modo de vida” (Chamorro, 1998:163). “Hay que cuidarse en este tiempo. Hay que respetar determinadas prescripciones para librarse de los peligros del modo de ser caliente y permanecer en el modo de ser frío (*tekoro'y*)” (Chamorro, 1995:103).

Somos levados a relacionar o *jekoaku* (modo de ser quente) aos cantos terapêuticos que destinavam-se a *esfriar a chama* do mal que atingira o enfermo. Mais adiante tentaremos refletir sobre as relações para as quais podem apontar a recorrência da dicotomia quente/fresco. Nossa proposta é a de que os procedimentos rituais semelhantes nos casos de resguardos e de mal-estar, se referem a uma mesma compreensão acerca dos males que ameaçam o homem.

Baseando-se em documentos coloniais e nos cantos indígenas, Chamorro diz que o *jekoaku* compreende um tempo singular dentro do tempo: “É um tempo especial de crise e de perigo, do qual há que se proteger” (Chamorro, 1998:163).

Segundo Melià e os Grünberg (1976:237-8), *jekoaku* é definido de certa forma pelo jejum, pelo menos no caso das prescrições aos meninos, por ocasião da iniciação. Trata-se de um estado *delicado*, no qual também se evita o contato com objetos que significam, de uma maneira ou outra, *modos de ser estranhos*, como sapatos ou relógios.

Schaden (1954:79) define as situações de crise, “em que a pessoa recebe a designação de *akú* ou *odjékóakú*, estando sujeita a perigo de encantamento sexual, a que se deno-

mina *odjépotá*”. Estar *akú* significa tomar uma série de medidas que, diz o autor, denominam-se resguardo em português. São *akú*: o pai (e entre os Mbyá, também a mãe) nos primeiros dias após o nascimento; a menina durante a época da primeira menstruação, e o menino nos dias que se seguem à perfuração labial. A esse respeito é curioso notar que nenhum autor desenvolve o tema na situação de morte. Pois poderíamos supor que tal ocasião também define pessoas *akú*. Entretanto, os autores silenciam sobre qualquer ocorrência neste sentido. Ligado à morte em si, as referências privilegiam antes a ameaça do *angue*, que se desprende do morto, por assim dizer. Os cuidados nesse caso se restringem a evitar lugares e horários, e sempre deve-se estar acompanhado.

7.2.1. O Resguardo

Os períodos denominados *jekoaku* representavam para o indivíduo uma série de alterações com relação a algumas atividades do dia a dia; chegando em alguns casos à reclusão total.

Conforme Schaden (1954:82), o resguardo consistia “... principalmente de permanência na habitação, ligada à proibição de atividades e a restrições alimentares, estas últimas, ao que pude saber, mais rigorosas entre os Mbüá, que em geral dispensam maior atenção aos problemas de dieta”.

No estudo que fizemos das obras sobre os Guarani constatamos que as informações sobre os resguardos não chegam a constituir estudos em si mesmos. Os dados via de regra são abordados quando é levantada a questão dos *ciclos de vida*, dando margem a comentários acerca dos momentos de crise por que passam os Guarani ao longo de suas vidas. Sendo assim, constatamos que quando o antropólogo se dedica ao estudo de um ritual específico – como no caso do estudo que Chamorro desenvolve sobre o ritual da iniciação masculina (1995) –, as informações sobre o resguardo acabam sendo mais precisas e frequentes, já que o comportamento dos iniciados torna-se centro da preocupação.

Não havendo estudos mais sistemáticos sobre a prática dos resguardos, torna-se difícil tentar reconstruir as relações de sentido entre as diferentes práticas, que reaparecem nos diferentes momentos. São muito poucas as ocasiões em que se colocam os perigos que se

apresentam como alternativa caso certa prática não seja cumprida. Desta forma, ainda não existem trabalhos que tenham analisado convenientemente as categorias implicadas.

A primeira situação que desencadeia uma série de resguardos, é a que envolve o nascimento. Temos aqui o resguardo da mulher grávida e de seu marido. Após o nascimento a mãe e o pai do recém-nascido seguem ainda uma série de prescrições. Também a criança é objeto de uma série de cuidados.

No que se refere ao resguardo dos pais, a preocupação com a necessidade de limitar-se às prescrições se relaciona ao bem estar da criança. Como coloca Virgínia Watson (1944:35) a respeito do resguardo dos pais durante a gravidez: “Deixando-se de observar qualquer dessas restrições, a criança será doentia durante toda a vida ou poderá mesmo morrer por ocasião do nascimento”.

Outras duas situações de resguardo se destacam no cotidiano guarani: a iniciação masculina e a primeira menstruação. No primeiro caso, tem-se os cuidados e prescrições dirigidos ao conjunto dos iniciandos, reunidos por ocasião do ritual. Já no caso das meninas o resguardo por ocasião da menstruação não conforma um ambiente de conjunto como na iniciação masculina, quando várias famílias são mobilizadas para um ritual conjunto (em função da faixa de idade dos meninos). O resguardo da menina se caracteriza, então, pela condição localizada e individual, e implica um âmbito menor de envolvimento da comunidade, restringindo-se ao que as fontes atestam, ao resguardo dos familiares mais próximos.

No caso da iniciação masculina, Chamorro (1995:191) diz que “Por el contexto en que ocurre el término jekoaku en la oratoria indígena (kaïowá), puede decirse que el estado caliente referido se extiende a toda la aldea, pero de modo especial a los niños en fase de iniciación, a sus madres y a sus padres”.

Referindo-se aos Paĩ, Melià e os Grünberg dizem que o período de resguardo tanto dos meninos como das meninas, acaba por se estender por todo o primeiro ano depois da iniciação, na forma de uma *vida em certa forma restringida* (1976:254).

Outras situações de resguardo são determinadas no âmbito mais estreitamente relacionado à religiosidade. De um lado tem-se os resguardos observados pelos *pajés*, cujos motivos se ligam aos ideais religiosos e ao lugar que ocupa ou às atividades que desempenha. De outro lado conforma-se a situação da busca da Terra sem Mal (Cf. p.102-ss), que,

embora mais freqüente no caso dos *pajés*, não é exclusiva destes, mas a situação de qualquer Guarani, dependendo, ao que tudo indica, da vontade individual.

Por fim, mais uma situação se define como de resguardo: os mal-estares da vida diária.

Tentaremos discorrer sobre algumas práticas de resguardo, caracterizando-as conforme os dados que pudemos coletar.

a) abstenção alimentar

As preocupações que envolvem o nascimento entre os Kaiowá, incluem a dieta que a mulher grávida faz do uso da carne de vaca, de porco e de tatu (Watson, V., 1944:35).

Entre os Paĩ, uma vez que já tenha dado à luz, pais e filhos se encontram em estado de *jekoaku*, especialmente vigente nos primeiros dias após o parto, mas que se estende ao primeiro ano de vida da criança. Os pais têm que observar um regime de comidas semelhante à dieta da mulher grávida. Ou seja, entre os Paĩ, a mulher grávida deve abster-se de toda comida *pesada* (azeite, sal etc.), também não deve comer a carne de grande número de animais silvestres (Melià et.al., 1976:251-2).

Atentando para as informações sobre a abstenção de carne, V. Watson (1944:38) diz sobre os Kaiowá de Taquapiri, que durante a cerimônia de iniciação, “... e por mais uns seis meses os meninos não podem comer carne de vaca e de porco”.

Schaden diz que encontrava enumerações distintas dos alimentos considerados *pesados*, mas que, de maneira unânime, insistia-se “... no perigo de determinadas carnes de caça, especialmente de tatu” (1954:83). Segundo o índio Zizi da aldeia do Bananal, tanto para as curas do *ñanderu* terem efeito, como para *não se esquecer de tudo*, ele deveria “... alimentar-se exclusivamente de comidas ‘leves’ e evitar acima de tudo carne de caça” (1954:121). Nimuendaju conta a estória que ouvira entre os Apapokuva, de dois *pajés* que passaram a vida solitária, de jejuns e danças rituais. “Jejum, aqui, deve ser compreendido como abstinência, praticada por estes *pajés*, de qualquer alimento de origem européia – antes de mais nada; mas também, não só deviam abster-se de carne, como de alimentação vegetal pesada. Viviam somente de certas frutas, de *caguigý*⁷⁷ e de mel” (Nimuendaju, 1914:61-2).

⁷⁷ Caiuim, segundo nota do tradutor da obra.

Se por um lado a abstenção de carne se refere à carne de caça especificamente, por outro lado também encontramos referência à carne enquanto elemento europeu: as carnes de vaca e de porco. Sendo assim, percebemos um alinhamento com a abstinência de alimentos europeus em geral. Assim, lembrando, a citação de Melià e os Grünberg resgatada acima, a designação de *comida pesada* se referia a alguns alimentos de origem estrangeira, ou seja, o azeite e o sal.

Segundo os relatos colhidos por Garcia (1989:229), no resguardo da primeira menstruação, a carne que a menina deveria comer era a de peixinhos.

A abstinência alimentar envolve uma certa complexidade nas relações que estabelece, a qual ainda não se encontra explorada, mas que podemos deduzir a partir de algumas pistas aqui e ali. Um exemplo disso é encontrado em Melià e os Grünberg, quando, tratando das prescrições impostas aos iniciados, dizem os autores que as mulheres que preparavam a comida para os meninos também estavam *jekoaku* (1976:238). Quer dizer, a abstinência alimentar é norteadada por certas relações de contágio entre determinadas pessoas. Parece ser possível, com um estudo mais exaustivo e centrado nas práticas de abstinência alimentar, caracterizar essas relações. Conforme Chamorro, para os Kaiowá de Panambizinho o *jekoaku* dos iniciados faz com que seus parentes também sejam ameaçados por perigos – pais, mães e irmãos – por isso devem observar prescrições: abstinência alimentar, devendo consumir apenas comidas resguardadas (*tembiu yekoakupyre*) (1995:103).

Sobre a extensão da abstinência para os parentes próximos, aliás, o trabalho de Viveiros de Castro (1986) é uma das fontes, em se tratando do estudo de grupos Tupi-Guarani. Nele encontramos uma descrição sobre as práticas de abstinência alimentar determinadas pela situação de doença, caso em que implica envolvimento do chamado grupo de substância. Explica o autor que a incontinência alimentar de um parente incluído no grupo de substância pode provocar a doença a um outro. Na mesma lógica, a abstenção devida à doença de um parente implica a concepção da identidade substancial entre, basicamente, pais, filhos, irmãos reais e cônjuges – *os oyo koako me 'e* (os que se abstêm reciprocamente) (1986:467-8).

Estevão Pinto assinala que

“Ao adoecer, os tupinambás evitavam os alimentos. O tabu alimentar, a que se refere Thevet⁷⁸, era outro meio de curar as moléstias – jejum prolongado, não sendo mesmo permitido que ninguém dirigisse a palavra ao doente. Léry acrescenta que este ficava mesmo um mês inteiro sem comer” (Pinto, 1950:82).

No que diz respeito aos dados sobre os Guaraní, não se encontram referências descritivas acerca da prática de abstinência alimentar em situação de mal-estar.

b) contato com certos objetos

Em meio à enumeração das práticas de resguardo, os autores mencionam em alguns casos a evitação de contato com objetos estranhos. Nimuendaju (1914:104) fala que os Apapokuva estavam convencidos de que não se conseguia mais, como os mais antigos, alcançar a Terra sem Mal em vida, pois tinham adquirido um peso invencível não só com o consumo de alimentos europeus, mas também pelo uso de vestimentas européias. Da mesma forma, Melià e os Grünberg (1976:237-8) dizem que os iniciados deveriam evitar o contato com objetos que representassem *modo de ser estranho*, tendo como exemplos sapatos e relógios.

c) prática de certas atividades

Outro tipo de restrições que são citadas em algumas fontes se referem à prática de certas atividades. V. Watson (1944) diz que entre outras prescrições – as quais já tratamos – nos últimos estágios da gravidez à mulher

“... é limitado o trabalho que se lhe permite realizar, mesmo dentro de casa. Durante todo o período, não pode quebrar pedaços de pau. O pai, durante esse tempo, não pode cortar nada com faca grande ou machado, nem pode construir coisa alguma, como, p. ex., uma cerca, que implique no uso de cipó ou de outro material para amarrar” (p.35).

Tratando dos Paí, Melià e os Grünberg dizem que além da abstinência alimentar, o pai do recém-nascido deve “... abstenerse de todo trabajo ‘forzado’ (como levantar casas, irse a la cazada com armas de fuego o arco y flechas, pero sí puede colocar trampas –

⁷⁸ THEVET, A.. *La cosmographie universelle*. Paris, 1975.

monde – y pescar)” (1976:252). Também, durante a primeira menstruação da menina – a segunda vez em sua vida, depois do nascimento, que passa por um estado de *jekoaku* – ela tem que abster-se de todo trabalho pesado (Melià et.al., 1976:253).

A partir das referências a *trabalho pesado* somos remetidos novamente à mesma qualidade que recai na designação de alguns alimentos evitados.

Um outro tipo de restrição própria do período de *jekoaku*, é o que diz respeito à circulação do indivíduo.

Segundo V.Watson, a mulher grávida kaiowá não pode entrar na roça do marido (1944:35).

Entre os Paï, nos primeiros dias que se seguem ao parto, a mãe não deve sair de casa, exceto durante a madrugada e ao anoitecer, sendo que essas saídas devem ser sempre acompanhadas (Melià et.al., 1976:252). Também, durante o tempo de *jekoaku* dos pais, a criança está quase sempre acompanhado por sua mãe, seu pai e outros parentes, nunca é deixada só em casa, nem sequer quando dorme (Melià et.al., 1976:252).

Da mesma forma que a mãe durante a primeira menstruação, a menina não deve sair de casa a não ser de madrugada e ao anoitecer, sempre acompanhada por um parente. A reclusão na casa se efetua por uma ou duas semanas, sendo que segundo os autores, tradicionalmente o tempo era de um ou dois meses (Melià et.al., 1976:253).

V.Watson diz que

“Por ocasião da primeira menstruação da menina, rapa-se-lhe o cabelo da cabeça, deixando-a num quarto, em que, durante o período menstrual, não entra pessoa alguma, exceto a mãe da menina. É a mãe que lhe leva a comida e que, além disso, a conduz toda noite a um córrego próximo, onde a menina toma banho. Verifica-se isso durante os dois primeiros períodos menstruais e a ocorrência é de conhecimento geral da aldeia” (Watson,V., 1944:37).

Schaden fornece uma série de detalhes sobre as restrições impostas à menina: havia o perigo de que espíritos entrassem por sua cabeça. Tinha de evitar o contato com o chão, para não ser atingida pelo espírito da terra *yvydjá* (1954:86). Não se permitia caminhar pelo mato para não ser vítima das cobras nem do *yvyrádjá* (espírito das árvores). Nem deve atravessar o rio para não ser agarrada pelo *ydjá* (espírito das águas), nem tocar em alguma pedra, por causa do *itádjá* – espírito da pedra (p.87-8).

d) expressão do comportamento

Fazendo parte das prescrições de resguardo, notamos em duas referências uma atitude de vigília com relação à expressão das emoções, que para os Guarani deve ter um sentido de cuidar da expressão da alma-palavra. Quer dizer, tratam-se de cuidados que dizem respeito a formas conhecidas de expressão do corpo que não fazem parte do ideal apreciado.

De um lado, entre os Paï, a referência ao *jekoaku* do pai de recém-nascido inclui o cuidado especial em evitar o comportamento *violento* (*poxy*) (Melià et.al., 1976:252). Já vimos que o comportamento violento se relaciona com o estado quente (Cf. p.107-ss). E, com os cantos terapêuticos vimos que o estado quente deve ser esfriado, para que a saúde seja restabelecida (Cf. p.159). O comportamento violento remete às tendências do corpo, ou às tendências contrárias ao *modo de ser* guarani, e portanto às tendências da alma-palavra. Vê-se que se estabelece uma relação entre o comportamento do pai e o estado do filho recém-nascido.

7.2.1.1. O perigo da confusão entre coisas dessemelhantes

Concentrando-nos na abstinência alimentar, podemos localizar termos relacionados à noção de poluição ritual. Seguiremos na tentativa de explicitá-los.

Melià e os Grünberg, registram que “Se observó muchos casos en que enfermos predijeron el día en que iban a morir, y como preparación – para hacer más liviano el cuerpo y facilitar la salida del alma – no comieron más los últimos días de su vida” (Melià et.al., 1976:255).

Retomamos a característica de leveza do corpo relacionada à passagem para a vida pós-morte, aqui relacionada com a ingestão de alimentos. Antes tínhamos visto que a dança buscava essa mesma leveza (Cf. p.104)⁷⁹.

⁷⁹ Em *Araweté; os deuses canibais* de Viveiros de Castro (1986) também encontramos as noções de leve e pesado, dizendo respeito à condição de desprendimento da *alma de seu envoltório, o corpo* (p.479). Alguns sentimentos ou paixões (tristeza e saudade, a cólera, o desejo sexual) ou outros fatores como forte susto, muito sol, certas medicações ocidentais; provocam esse desprendimento. A operação xamanística “... consiste em ‘tornar pesada’ a pessoa e em ‘re-endurecer’ sua alma” (p.479).

É inevitável cogitar sobre a concepção que incluiria o excesso do peso de determinados alimentos, conforme o perigo que representa para a pessoa que passa por determinadas situações de crise. Relacionar-se-ia, seguindo as indicações até aqui alcançadas, aos apetites e paixões humanas associados à alma telúrica (Cf. p.91). O que, por sua vez remete à cólera, na medida em que se afasta das qualidades relacionadas à alma-palavra.

Douglas (1966:74), discutindo as antigas idéias hebraicas sobre santidade, mostra como as leis dietéticas

“... teriam sido como signos que a cada momento inspiravam meditação sobre a unidade, pureza e perfeição de Deus. Pelas regras de evitação, à santidade foi dada uma expressão física em dada encontro com o mundo animal e a cada refeição. A observância das regras dietéticas teriam então sido uma parte significativa do grande ato litúrgico de reconhecimento e culto que culminava no sacrifício no Templo”.

Dessa forma, as idéias de poluição fazem sentido “... a uma estrutura total de pensamento cujo ponto-chave, limites, linhas internas e marginais, se relacionam por rituais de separação” (Douglas, 1966:57). A partir disso é que a autora insiste em destacar que as regras de poluição expressam sistemas simbólicos (p.49).

Buscando então os princípios de poder e perigo que possam dar sentido mais amplo a todas as restrições particulares (Douglas, 1966:66), parece-nos que a atenção deve estar no atributo humano que participa da divindade, e remete à sua natureza enquanto transcendente à condição de vida neste mundo. Pois, o risco maior é a perda da alma-palavra, a disjunção entre corpo e alma, que acarreta o domínio da cólera (*Pochy*).

Gostaríamos de acrescentar algumas informações que Cadogan apresenta sobre os Mbyá. Referindo-se a certos preceitos sobre ingestão de alimentos: a primeira peça de carne de caça, deveria ser fumigada com fumaça de tabaco antes de ser comida. Caso contrário, sua ingestão poderia provocar mal-estares, doenças e imperfeições (1953:107). Da mesma forma, “Los frutos maduros debéis dedicarlos a los de arriba; en caso contrario los niños de su próprio alimento contraerán enfermedades” (1953:107).

Note-se que o *oferecimento aos de cima* tem aqui uma das únicas indicações. Nesse sentido, lembra o caso Araweté, estudado por Viveiros de Castro: o autor desenvolve o

sentido que tem, no contexto Araweté, a prelibação dos deuses, participando das refeições rituais coletivas (Cf. 1986:234-ss).

Entretanto, não podemos nos furtar a explorar a relação que poderia existir entre este procedimento e o cuidado em evitar o contato com *objetos estranhos*. São os Kaiowá que nos inspiram nesse sentido. É interessante a observação de Chamorro acerca da razão que explica a abstinência das carnes de origem européia: "... estas carnes no tienen principio (*ndaijasukái*) ..." (1995:66). Esta questão aponta para o tema do *modo de ser*, fazendo, por sua vez, com que nos lembremos da preocupação com a idéia de se manter fiel ao *sistema guarani*. Deve-se evitar o engano com modos dessemelhantes de ser (Cf. p.72-ss).

Perguntando-nos sobre qual seria este *princípio*, lembramos da cerimônia do batismo do milho – *Avatykyri*. Pois, como vimos, entre os mesmos Kaiowá estudados por Chamorro, nesta cerimônia se conta ao milho a sua história. Desta forma, é que o milho é enfeitado, à semelhança do que acontece na cerimônia de nomeação, ou mesmo no ritual de iniciação (Cf. p.74).

Na passagem que trazemos a seguir, Virginia Watson se refere às conseqüências sofridas pelos meninos, tanto no caso de não trazerem o lábio perfurado – sinal de não terem sido iniciados –, como no caso de não respeitarem a abstinência relativa ao estado *aku* da iniciação:

"Os meninos que nunca tiveram o lábio perfurado sofrem mais tarde de algum mal. Esse mal apresenta-se, de ordinário, em forma de dores nas pernas e os (sic) braços. Durante a cerimônia, e por mais uns seis meses os meninos não podem comer carne de vaca e de porco. Deixando de respeitar o tabú, o homem mais tarde será atingido, intermitentemente, por tonturas, dores de cabeça e estados de debilidade. Podem sobrevir-lhe muitos ataques dessa natureza, mas sabe-se que um deles lhe vai causar a morte" (Watson, V., 1944:38).

Conforme os dados que Schaden obteve dos Kaiowá da aldeia de Amambai, "O menino que não se resguarde com bastante cuidado 'cria-se mal', isto é, 'fica com efermidades'" (Schaden, 1954:91).

Segundo Virginia Watson, caso não se cumpram as prescrições de resguardo dos pais da criança que irá nascer, esta "... será doentia durante toda a vida ou poderá mesmo morrer por ocasião do nascimento" (1944:35).

Segundo Elias Severo, Kaiowá de Amambai, caso a menina não respeitasse as prescrições do período de resguardo poderia ficar *epilética* (Garcia, 1989:229).

Assim, se voltamos à análise que efetuamos no caso de evitação de objetos europeus (Cf. p.164), acabamos por entender um sentido que relaciona o momento da vida em que o Guarani está sendo enfeitado, com a ameaça que representa o contato com *coisas não enfeitadas*, ou seja, *sem princípio*. Ou seja, com aquilo que se constitui pela diferença que mantém com o que faz parte do *sistema guarani*, com o que é próprio de sua tradição. Chegamos, então, à definição do estado de *jekoaku* por Melià e os Grünberg: evitação do contato com *objetos que significam, de uma maneira ou de outra, modo de ser estranho* (1976:237-8).

Cabe aqui a consideração que Douglas (1966:121-2) faz acerca dos rituais de passagem, conforme a visão de Van Genep⁸⁰:

“O perigo está nos estados de transição, simplesmente porque a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível. A pessoa que tem de passar de um a outro, está ela própria em perigo e o emana a outros. O perigo é controlado por um ritual que precisamente a separa do seu velho *status*, a segrega por um tempo e, então publicamente declara seu ingresso no novo *status*. Não somente a transição em si é perigosa, mas também os rituais de segregação constituem a fase mais perigosa dos ritos”.

Conforme Douglas (1966:120), nesses rituais, a gravidade do momento por que passa a pessoa é marcada por todo o repertório de idéias concernentes à poluição e à purificação.

Hélène Clastres diz que os Mbyá justificam vários dos seus rituais pela vontade de evitar os comportamentos múltiplos, sendo o resguardo do pai, nos últimos dias de gravidez, um exemplo: ele

“... deve concentrar todo o seu pensamento na criança que vai nascer, sem o que a palavra em vias de se encarnar poderia extraviar-se. Pela mesma razão deve, quando percorre os caminhos, fechar os que bifurcam⁸¹ e lançar pontes em cima dos cursos d’água

⁸⁰ VAN GENNEP, A. *Les rites de passage*. Paris, 1909.

⁸¹ Como informa própria autora, cravando uma pena na terra para fechar o caminho que não toma (1975: 106, nota 15).

que atravessa. É preciso que a palavra da criança só tenha um único caminho” (Clastres, 1975:101).

Exatamente nesse sentido cabe a concepção do perigo na situação de liminaridade: nas palavras de Douglas,

“Van Gennep mostra como os limiares simbolizam inícios de novos *status*. Por que o noivo carrega a noiva para dentro da casa? Porque o degrau, a viga e os umbrais da porta fazem uma moldura que é a condição necessária e cotidiana de entrar numa casa. A experiência caseira de atravessar uma porta pode expressar muitas espécies de entradas. O mesmo podemos dizer das encruzilhadas e arcos, novas estações, novas roupas, e tudo o mais. Nenhuma experiência é demasiado simples para entrar no ritual e receber um sentido elevado” (1966:142).

Diante de tais considerações, podemos compreender a razão que aproxima a situação de liminaridade com as afecções guarani, de modo a tendermos a tratá-las como englobadas por uma mesma lógica acerca da condição humana. Os perigos são os mesmos⁸².

Ou seja, embora não nos seja aqui possível levar em consideração as especificidades dos resguardos que se referem respectivamente aos momentos de liminaridade, e aos momentos de mal-estar, podemos constatar que a lógica que os organiza é a mesma. Assim, evitar comportamentos dessemelhantes aponta o perigo de se confundir com o que não corresponde ao bom modo de ser – *teko katu*. Que significaria não ter a alma-palavra assentada em seu *apyka*. Esse é o mesmo perigo que está presente nas circunstâncias de prostração e mal-estar inesperados. Pois o corpo carece de expressões que indiquem a presença da alma. Em lugar do estado frio, prevalece o estado quente.

⁸² Isso lembra o que P.Smith diz ao tratar dos aspectos da organização dos ritos, podendo estarem ligados tanto a circunstâncias periódicas como a circunstâncias ocasionais. No primeiro caso estariam os rituais de passagem, concernentes ao indivíduo e aqueles concernentes à coletividade (estações do ano, colheitas). O caso das afecções corresponderiam aos ritos *ocasionais*, que responderiam às surpresas do tempo, “... c’est-à-dire à des circonstances qui ne sont prévisibles que d’un point de vue statistique” (1979:146). Também estes podem dizer respeito tanto à vida individual, como à vida coletiva (no caso de epidemias).

Capítulo 8: O PAJÉ E SEU SABER

Neste capítulo tentaremos percorrer as informações que a bibliografia oferece acerca do papel desempenhado pelo *pajé* nas sociedades guarani. Entendemos que esta etapa seja de fundamental importância no caminho que traça nossa análise, já que a figura do *pajé* é central nos estados de crise.

Ao trabalharmos o âmbito de ação do *pajé*, estamos incluindo uma análise em que pesa não mais a perspectiva das sensações expressas pelo corpo (capítulo 5), ou da caracterização dos estados de mal-estar definidos pelos Guarani e as formas terapêuticas praticadas (caps.6 e 7). Buscamos uma aproximação com o que se fala do *pajé*, implicando também uma análise de seu papel na liderança do grupo – um tema um tanto disperso na literatura. O objetivo dessa abordagem é de localizar temas que se relacionem com os que já levantamos nas páginas anteriores. Enquanto personagem central nas situações de crise, as referências acerca de seu comportamento, e os atributos de sua pessoa têm muito a nos dizer sobre as aflições.

Nenito Ñhandeva, rezador na Reserva de Dourados, diz que “... ser rezador é ser um pouco como médico, como quem salva ... e é ser aquele que ajuda a manter a paz ...” (Meihy, 1991:257).

Temos expressas nessas palavras basicamente dois papéis representados pelo *pajé*. O primeiro diz respeito a algo que já tem aparecido ao longo deste trabalho, referindo-se ao papel de curador – *quem salva*. O segundo, diz respeito ao acento político de sua ação – *manter a paz*. Ao lidar com as referências dos autores, verifica-se que a abordagem da figura do *pajé* deve levar em conta a questão da liderança na sociedade guarani. Nosso percurso, entretanto, limitar-se-á a traçar um quadro elucidativo o bastante para poder encaminhar as questões que concernem mais especificamente aos valores sociais evocados pelo

pajé. Certamente a complexidade do tema da liderança nessas sociedades não tem espaço suficiente no exercício que aqui realizamos.

Nas próximas páginas teremos oportunidade de experimentar a dificuldade em tentarmos nos aproximar de definições estanques acerca das noções de liderança, conforme o cunho político – associada a figuras como a do cabeça de parentela – ou religioso – associada à figura do *pajé*. A fragilidade de nossa condição de análise, entretanto, não parece ser a única razão para o que se poderia chamar de fracasso desta tentativa. O material a que tivemos acesso permite concluir que a etnologia guarani tem muito o que fazer sobre a questão. Esta parece aguardar ainda por bons volumes.

Diante desse quadro, não podemos deixar de pensar na possível profundidade do pensamento dos Clastres, muitas vezes criticados justamente por terem insistido tanto no viés político associado ao profetismo guarani.

A princípio pareceu simples tratar, a cada vez, de quem salva e de quem mantém a paz. Aos poucos, porém, percebemos que a confusão era a regra. Ainda assim insistimos, assumindo certas limitações do exercício, e confiando naquilo que os autores deixavam “entre-ouvir” da palavra guarani.

Ao tratar de quem ajuda a manter a paz detemo-nos na figura do cabeça de parentela, daqueles que adquirem prestígio junto a outras parentelas, e também na figura do capitão. Aqui também entra a figura do chamado *líder religioso*, explorando os comentários que mal o distinguem das demais lideranças. Temos então uma abordagem que explicita essa confusão entre esses dois tipos de liderança – uma de cunho político, e outra de cunho religioso.

Ao tratar de quem salva, procuramos circunscrever as informações que tratam mais especificamente daquele que cura, *que se entretém com os de cima*, que se dedica à escuta das belas palavras; sem ter atenção ao caráter de liderança, senão por meio das expectativas que infunde nos que o respeitam por seus poderes.

8.1. O *pajé*: aquele que ajuda a manter a paz

O aspecto político da liderança do *pajé* tem sido tratado com certa polêmica entre os estudiosos desde os trabalhos dos Clastres. Estes apontam uma tensão do poder político entre o *chefe* propriamente dito e o *pajé*. Entendem as irrupções das migrações proféticas lideradas pelos grandes *carai* como uma reação à centralização política e surgimento do Estado, representados pela figura do chefe da aldeia (Clastres, P. 1974b:148-ss). Existem contraposições a essa tese (Melià, 1987a; Chamorro, 1998), que procuram explicar as migrações através de outras formas que não o que constituiria um reducionismo político.

A despeito da polêmica referida, é constante na bibliografia guarani a importância do papel do *pajé* como articulador político no grupo. Este papel parece ter muito a ver, como alguns autores deixam entrever, com as intervenções na organização do grupo, provocadas pela interação com os órgãos governamentais que cuidam da administração das reservas, e com as novas condições advindas da interação com as sociedades regionais que cada vez estão mais próximas das Reservas Indígenas (Ver Cherobin, 1981; Meihy, 1991).

Para entender como se define a liderança na sociedade guarani é preciso resgatar alguns elementos de sua estrutura social. Nesse sentido o trabalho de Pereira (1999), contribui para o esclarecimento do caso kaiowá, afirmando que a parentela é estruturada

“... a partir da aglutinação de parentes consangüíneos e afins em torno do cabeça de parentela – *hi'u*, geralmente um homem de idade avançada que gerou muitos filhos. Os Kaiowá explicam que ele é a *raiz*, o *esteio* ou o *tronco da casa*, rememorando os tempos em que a parentela – *te'yi* – ocupava uma única casa grande comunal (*óg puhú*)” (p.86)⁸³.

Ainda segundo o mesmo autor,

“O *hi'u* pode ser também denominado *te'yi-ru*, cuja tradução seria ‘pai da parentela’ [...] O *hi'u* exerce sua chefia nos moldes clássicos da chefia tradicional, descritos por Pierre Clastres. Trata-se, portanto, do chefe destituído de poder, contando apenas com sua capacidade discursiva, seu carisma, bondade e generosidade” (1999:88).

⁸³ O mesmo autor expõe a questão dinâmica de composição e fracionamento dos *te'yi*, na sociedade Kaiowá. Considera o fato de que “O grau de estabilidade de uma parentela depende diretamente da capacidade do seu cabeça – *hi'u* – como promotor da paz e harmonia nas relações entre as pessoas” (Pereira, 1999, p.98). O cargo de *hi'u* não é hereditário, sendo que sua morte não raro provoca o fracionamento da parentela, diante da disputa política entre seus diversos segmentos (p.107).

Devemos destacar desde já, para efeito de análise, que a bondade e a sabedoria, às vezes expressa pela referência à capacidade discursiva, são qualidades quase sempre presentes ao se tratar da liderança; seja esta referida às formas em que a sociedade é estruturada, ou ao domínio religioso.

Continuando com Pereira, o cabeça de parentela aproximaria-se mais "... do sacerdote que do líder político, preocupa-se mais diretamente com as questões ligadas ao bem estar moral, consideradas de importância fundamental para a existência do grupo. É discreto e sua atuação não é facilmente notada por estranhos à comunidade" (Pereira, 1999:117). Segundo o mesmo autor,

"Entre os Kaiowá atuais é comum o cabeça de parentela – *hi'u* – não querer incomodar-se com aborrecimentos diários (e principalmente com o trato com 'brancos'). Para isto, costuma nomear alguém de seu grupo, muitas vezes um filho ou um genro, para exercer a função de *mburuvicha*, sob sua supervisão" (p.117).

Nesse ponto o autor oferece uma perspectiva um tanto imprecisa, já que ao caracterizar o *hi'u* negativamente enquanto líder político, não esclarecendo sobre quais são os referenciais para a afirmação. Parece que o impasse provém do embaraço causado ao pesquisador – e aqui não nos referimos apenas ao presente autor – quando se depara com o chefe que é rezador.

Sobre o *capitão*, diz Pereira ser

"... primeiramente encarregado de defender os interesses da comunidade frente ao representante do órgão indigenista oficial e outras agências da sociedade nacional. É uma espécie de *muburuvicha* geral para fins específicos, normalmente oriundo da parentela – *te'yi* – mais importante, com a qual desenvolve uma relação especial de clientelismo e apoio mútuo" (1999:118)⁸⁴.

Equiparando os três conceitos de liderança, o autor afirma que

⁸⁴ Segundo informa Pereira (1999:126), "Normalmente a parentela mais numerosa ou poderosa se impõe e assume o cargo de *capitania*. É comum também a parentela que encaminhou o processo de demarcação, ou que se considera mais antiga na área, reivindicar para si este direito".

“Para os Kaiowá de Mato Grosso do Sul contemporâneos, *hi'u*, *mburuvicha* e *capitão* são instituições de chefia diferenciadas, embora inter-relacionadas. O *hi'u* articula a constituição, manutenção e reprodução do *te'yi* e administra seu cotidiano, enquanto o *capitão* é uma espécie de principal entre os *mburuvicha*, representando todas as parentelas que residem na área nos assuntos de interesse comum, no âmbito do relacionamento com os segmentos e agências da sociedade envolvente com os quais se relacionam” (Pereira, 1999:119).

Antes de prosseguirmos com mais referências que podem trazer certa confusão entre os termos empregados pelos autores, apresentamos a seguir um quadro que procura organizá-los segundo os sentidos empregados. Estes sentidos muitas vezes se sobrepõem e assim sendo, o objetivo da sistematização é antes a de proporcionar a ilustração das distinções que podem ser estabelecidos, sem considerar esgotada a compreensão de suas características.

	Cabeça de Parentela / líder político	Capitão	Grande xamã	Líder Religioso	Rezador	Ajudante de rezador
Cherobim, 1981 (Mbyá e Nanadeva)	<i>cacique</i>	capitão	-	-	o que reza	-
Chamorro, 1998 (Kaiowá)	<i>pa'i teyiru cacique</i>	-	-	<i>Karai</i>	-	-
Meihs, 1991 (Kaiowá)	-	-	<i>ñanderu</i> pajé poderoso	-	rezador	rezador
Meliá et al., 1976 (Kaiowá)	<i>Pa'i</i>	<i>mburuvixa ava'ete</i>	<i>tesapyso tekoaruvixa ñande ru</i>	dirigente espiritual	curandeiro <i>mba'e kuaa</i>	<i>yvyra'ija</i>
Pereira, 1999 (Kaiowá)	<i>hi'u</i>	capitão	<i>jo'e chakare</i>	-	-	-
Clastres, H., 1975 (Guarani)	chefe <i>mburuvicha</i> (=morubixaba) ⁸⁵	-	<i>pagy uachu</i>	-	-	-
Schaden, 1954 (Guarani)	-	<i>ñanderivixá</i> ⁸⁶	-	guia espiritual <i>ñanderivixá</i>	<i>ñanderu</i>	<i>yvyraídjá</i>

⁸⁵ No sentido de chefe.

A) A liderança e o *tekoha*

Para Pereira (1999:117) *tekoaruvicha* literalmente quer dizer *o maior do tekoha*. Diz o autor que se aproxima do que define como *hi'u* e, "... em alguns aspectos, também do que os Kaiowá denominam de *jo'e chakare* (líder político de grande expressão)". Como lembra o autor, o *tekoaruvixa* dos Paĩ "... é a autoridade religiosa, sempre varão e geralmente de idade, e é o vicário e lugar-tenente de Deus-Criador, Ñane Ramõi Jusu Papa, que é o *tekoaruvixa pavê*" (Melià et al., 1976 apud Pereira, 1999:193). A denominação *pavên* resgata o sentido da solidariedade que excede ao da parentela e tende a incluir outras parentelas (Cf. p.83), fazendo com que se distinga uma liderança entre outras, relativa ao âmbito do *tekoha*.

A noção de *jo'e chakare* dos Kaiowá está relacionada diretamente à existência do *tekoha*. Que Pereira coloca como uma unidade supra-local "... espécie de paróquia, sob a influência e condução de um líder religioso" (1999:193).

"A existência do *tekoha* depende diretamente da presença de líderes religiosos e políticos com reconhecida habilidade e carisma para reunir pessoas: se os Kaiowá reconhecem a dificuldade em constituir um cabeça de parentela – *hiú*, que conta com um grupo de parentes próximos, é de se imaginar a dificuldade em 'levantar' um *tekoha*" (Pereira, 1999:193).

Ainda, um pouco mais adiante, o autor oferece considerações alusivas à precária estabilidade do *tekoha*:

"A chefia destas unidades supra locais, tanto política como religiosa, parece nunca conseguir a unanimidade entre as parentelas que o líder pretende estejam sob sua jurisdição. O *xamã* é quem parece em alguns casos se aproximar mais desse ideal e, ao que parece, somente nos períodos relativamente curtos dos cerimoniais mais importantes ou grandes ameaças sobrenaturais" (p.209).

É interessante notar a importância que o carisma religioso do líder de expressão tem para promover a solidariedade entre as parentelas. Tal aponta para o sentido da indistinção entre o político e o religioso. Melià e os Grünberg (1976:272) se referem ao mesmo

⁸⁶ Ñandeva e Mbyá. Note-se que o termo também recobre a posição de capitão. A certa altura, Shaden chega

tekoaruvicha, como o líder que assegura a justiça valorizada sobretudo em sua *dimensão religiosa*, sendo juiz e sacerdote a um só tempo.

B) A idéia de duas lideranças no grupo

O trabalho de Pereira (1999) tem o enfoque centrado nas relações que se estabelecem a partir da constituição da parentela. Com isso, coloca em evidência o papel aglutinador do cabeça de parentela, estabelecendo um ponto de referência mais seguro para avaliar os demais conceitos de liderança que apresentam delicadas nuances, como visto acima. Afastando-nos deste, que representa um ganho recente para a etnologia guarani, podemos sentir como os conceitos perdem o referencial na morfologia social.

Hélène Clastres menciona a informação de Yves d'Évreux⁸⁷ sobre os Tupi-Guarani, segundo a qual duas pessoas detinham o poder em cada aldeia: um *mburuvicha* e um *pagy uaçu* (1975:36).

Respeitando o pensamento de Pierre Clastres (1974b:22), o *mburuvicha* seria o *chefe* de função política, e que no contexto das sociedades tupi-guarani, estava ganhando *autoridade* política⁸⁸. O *pagy uaçu*, veremos mais adiante, era o grande *pajé*, um *pajé* principal.

De forma semelhante, Chamorro generaliza para os Guarani as seguintes observações:

“Tanto os cronistas da conquista como os etnólogos atuais são relativamente unânimes em mencionar, no mínimo, dois tipos ou conceitos de liderança no centro da organização social dos Guarani. O líder civil, *pa'i*, era pai de linhagem ou da família extensa, *teyiru*, e passou para a história sendo designado pelo termo ‘arawak’, ‘cacique’. Por sua vez, o líder religioso, *karai* – referido nas crônicas como feiticeiro, mago e chupador (por dominar a técnica da cura por sucção)...” (1998:58).

C) Equivalência entre os diferentes termos para liderança

mesmo a igualar *ñanderú*, *tuvitxá* e pai.

⁸⁷ D'ÉVREUX, Y. Op. cit.

⁸⁸ Os indícios desta transformação, alega Pierre Clastres, ligam-se à expansão demográfica e à concentração da população, conforme os dados da época da conquista; levando à constatação de que “O *porte dos grupos locais* não tem medida comum com o das unidades sócio-políticas da Floresta Tropical” (1974b:148).

Segundo Schaden (1954:95) o nome *ñanderú*⁸⁹, dado ao rezador, seria a transferência da designação do chefe da família grande *nosso pai*. Aliás, continua o autor, estes últimos "... também chamam o guia espiritual de *nanderúvitxá* ("o nosso chefe"), termo com que se designa igualmente o capitão".

A mesma indistinção é encontrada na forma com que Cherobim (1981:127) trata dos Nandeva e Mbyá de várias aldeias do litoral paulista: muitas vezes, o *cacique*, o *capitão* e o *que reza* identificam-se numa só pessoa.

Em *A mitologia heróica*, Schaden (1958:118) coloca a questão nos seguintes termos: "Além da autoridade religiosa, mas em relação com ela, o médico-feiticeiro tupi-guarani reúne, muitas vezes, em sua pessoa a chefia política da comunidade". É preciso assinalar a observação que Pinto (1950:79) faz com respeito ao mesmo pensamento encontrado no *Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil*⁹⁰:

"Florestan Fernandes, refutando a teoria de Egon Schaden [...] ou seja, a de que o poder político dos pajés baseava-se em suas forças sobrenaturais, defende o ponto de vista de que, nos casos dos chefes tribais com funções também de pajés, deve-se admitir que a qualificação antecedia ao exercício das atividades mágico-religiosas".

A mesma idéia expressa por Schaden se encontra na categorização apresentada por Nimuendaju (1914:75) sobre os Apapokuva: os *pajés* eram os que "... atingiram o mais alto grau de perfeição, que os capacitava a dirigir a festa *Ñemongarai*, e que termina por levá-los a assumir progressivamente a liderança social do bando: tornam-se pajés-principais"⁹¹.

⁸⁹ Segundo Schaden (1954:95), os Nandeva diziam que a explicação para o nome se devia ao fato de o rezador em sonhos se comunicar com *Koarahý*, divindade solar, também chamada *Ñanderú* pelos Nandeva e Mbyá.

⁹⁰ SCHADEN, E. *Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1946. 172p. (Boletim LVI; Antropologia, 1).

⁹¹ Nimuendaju destaca, em 1914, a importância do *pajé* entre os Apapokuva. Chega mesmo a uma classificação de todos os indivíduos do grupo segundo o canto de pajelança que possuíam. Ou seja, todos eram potencialmente *pajés*, já que estes últimos estariam entre os mais *avançados* na técnica:

1ª classe: todos os seres humanos (incluindo os que não têm canto);

2ª classe: os que já receberam um ou alguns cantos, usando-os em assuntos privados. São adultos em idade madura e de ambos os sexos (embora o sexo masculino seja mais representado);

3ª classe: quando alguém da classe anterior, "... durante a dança ritual, começa a se adiantar à fileira e a dirigir a dança dos demais, isto é sinal de que ele já se aproxima da terceira classe. Esta congrega os pajés (homens e mulheres) propriamente ditos, distinguidos com o título de *Ñanderú* e *Ñandecy*. Eles usam seus poderes mágicos não só para fins pessoais, como também os põem a serviço da comunidade: a procura do nome (batismo), cura de doenças, profecias, etc." (NIMUENDAJU, 1914:75);

4ª classe: finalmente os *pajés* homens que, conforme referido acima, atingem o mais alto grau de perfeição.

Temos aqui, além da referência de que *pajés*-principais e liderança política poderiam coincidir numa única pessoa; a idéia de precedência da *vocação* religiosa e cerimonial, como se esta fosse condição da liderança política. O impasse talvez advenha da falta de precisão na distinção entre a liderança no âmbito da parentela, e a que se relaciona ao *tekoha*. Podemos perceber que existem diferenças não claramente nuançadas pelos autores, mas que parecem compor uma dinâmica de referenciais para liderança. Aparece, além disso, a referência a *pajés* principais, que se destacariam em meio aos demais *pajés*.

D) O prestígio religioso

“Nos três subgrupos, o *ñanderú*, *tuvitxá* ou *pai* é secundado nas cerimônias religiosas por auxiliares que têm o título de *yvyráidjá*” (Schaden, 1954:95).

Melià e os Grünberg (1976:219) dizem que alguns *pajés* dos Paï – os chamados *Pa'i* – eram mais reconhecidos, sendo convidados por outros *tekoha* para realizar cerimônias. Estes teriam ajudantes durante as cerimônias, chamados *yvyra'ija*,

“... que a veces son idénticos co los líderes políticos llamados internamente *ava'ete* y hacia afuera *mburuvixa* ('capitão' en el Brasil). Como el *tekoaruvixa* no debe enojarse para no perder su calidad como sacerdote, designa a sus ayudantes políticos [...] que le apoyan exigiendo autoridad política ...”.

Note-se que os *pajés*, que se notabilizam por dirigirem os principais cerimônias religiosas aparecem, nessas mesmas cerimônias, auxiliados por líderes políticos. Os autores destacam o reconhecimento deste sacerdote por outras unidades político-sociais, como uma característica do líder religioso. Na verdade é indicada, de certa forma, uma relação dinâmica entre poder político e prestígio religioso. A passagem em Pereira parece deixar bastante clara essa dinâmica:

“Cada parentela procura ter sua própria liderança religiosa, embora isto nem sempre aconteça na prática. As funções religiosas dentro da parentela são muitas vezes desempenhadas pelo cabeça de parentela, que não precisa ser necessariamente um *xamã* – *pa'i* conceituado, ou um grande mestre de cerimônias. Não obstante, é muito valorizado dispor, no *te'yi*, de um *pa'i*, capaz de realizar os grandes cerimoniais, como o batismo do milho – *avatikyry* e o ritual de perfuração do lábio dos meninos – *kunumi pepy*, cerimoniais

para as quais são convidadas várias parentelas. A realização destas cerimônias constitui-se em elevado símbolo de prestígio social para o *te 'yi* e para o *tekoha* promotores do evento”. (1999:188).

Mais adiante em sua obra, o autor explicita a idéia de uma hierarquia de *pajés*, conforme o demonstra o termo empregado por Nimuendaju – *pajés-principais* – a que nos referimos acima:

“O prestígio de líder religioso reconhecido por várias parentelas –*jo'e chakare* [...] é o elemento aglutinador que permite o surgimento do *tekoha pavêm*. O *jo'e chakare* reúne um grupo de xamãs, que eventualmente se encontram por ocasião da realização dos grandes cerimoniais, que são por ele conduzidos, sendo o momento em que demonstra seu conhecimento e reafirma seu *status* de xamã principal” (Pereira, 1999:205-6).

Os xamãs principais Kaiowá – *jo'e chakare* –, conforme Pereira (1999:107) –, formam escolas em suas paróquias, as quais tendem a se reproduzir e contribuir para a continuidade de um *tekoha* ao longo do tempo.

Antes de recorrer a mais passagens da literatura que corroboram a idéia de uma hierarquia entre os xamãs, detenhamo-nos um pouco na idéia de poder que faz destacar a figura do *pajé*.

Como consta na obra de Meihy (1991), Nenito Ñhandeva diz ser o rezador um “... ajudante de Ñhanderu – uma espécie de pajé *muito poderoso*” (grifo nosso) (p.257).

Melià e os Grünberg (1976:250), por sua vez, dizem que os *médicos-curandeiros* eram denominados *tesapyso* ou *ñande ru*. Segundo os autores, o *tesapyso* comunica-se com os *tupãguéra* para encontrar a causa da doença; conhece o *mborahéi puku* e vê e escuta a grande distância. Também, o *tesapyso* pode ser uma mulher. Dizem ainda os autores que no momento da pesquisa não existia nenhum Paĩ reconhecido por todos como *tesapyso*, ainda que vários dissessem sê-lo. Em lugar dos verdadeiros *ñande ru*, existiam os *mba'e kuaa*, curandeiros com conhecimento suficientemente grande. Observam os autores que de forma geral as pessoas de mais idade eram consideradas *mba'e kuaa*.

Note-se que ambas citações enfatizam a diferença entre rezadores que praticam a cura, e *pajés* que detêm outros poderes além da cura. Voltando, então, ao tema da hierarquia, Hélène Clastres e Chamorro contribuem para desenvolver um pouco mais a

questão no sentido de considerar a relação que ela tem com os poderes do xamã. Esses poderes é que fazem a diferença entre o *tesapyso* e os *mba'e kuaa*.

Hélène Clastres (1975:36-ss) trata da hierarquia dos xamãs, entre os Tupi-Guarani a partir de fontes mais antigas. A autora menciona categorizações apresentadas por Yves d'Évreux⁹² e Lozano⁹³. Estes, a despeito das diferentes formulações de que se utilizavam, dizem que a diferença entre os *pajés* se resumia na distinção entre *pajé* e *pagy uacu*, ou ainda entre *pajé* e *carai* (1975:38). H. Clastres conclui, sobre os Tupi-Guarani, que *pajé* referir-se-ia ao que "... comumente se entende por xamã: o encarregado de curar o mal ou, se for o caso, de infligi-lo e que, pela simples ambigüidade dos seus dons, é um homem sempre temido e respeitado, sabendo muito bem, aliás, fazer remunerar seus préstimos" (p.39). Os *carais*, por seu lado, eram considerados sobrenaturais e venerados como tais. A designação caberia aos *grandes xamãs* (Montoya⁹⁴ apud Clastres, H., 1975:39). Constituíam-se em autênticos profetas aos olhos de todos, capazes de verdadeiras previsões e também de milagres demoníacos; autores de discursos eloqüentes (Lozano⁹⁵ apud Clastres, H., 1975:39). Segundo Hélène Clastres, a figura do *carai* é que estaria no centro do advento das migrações tupi-guarani rumo à Terra sem Mal (1975:56).

Também baseando-se em fontes mais antigas, Chamorro caracteriza a presença do *karai* poderoso entre os Kaiowá:

"... em tempos de crise, reconhecia-se a autoridade de uma personagem carismática do gênero karai, um karai extraordinário, um karai dos karai. Ele tinha trânsito livre nos povoados e sua benevolência era pleiteada pelos pa'i de toda a região. De um modo privilegiado, eles eram os donos da palavra e, com esse atributo, afirmavam ser enviados para falar. Com o poder de seus discursos, conseguiam a adesão de várias famílias extensas e suas convocações festivo-cerimoniais, e, quando a terra já estava cansada, má e hostil, *yvy marã*, com elas caminhavam, *oguata*, para uma terra nova, boa e virgem, *yvy porã*" (Chamorro, 1998:58).⁹⁶

⁹² D'ÉVREUX, Yves. *Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*. Leipzig, Paris, 1864. p.278.

⁹³ LOZANO, P. Op. cit. p.386.

⁹⁴ MONTOYA. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Madrid, 1639.

⁹⁵ LOZANO, P. Op. cit.

⁹⁶ Deve-se notar que neste trabalho Chamorro anota *pa'i* como sendo o líder civil, ou seja, o cabeça de parentela. Sendo o mesmo que passou a ser designado pelo termo arawak *cacique*, segundo a autora (1998:58).

8.2. O *pajé*: quem salva

Retomando as situações em que se faz necessária a intervenção do *pajé*, é possível demarcar num primeiro momento as que se referem ao mal-estar. Mencionam os autores, também com ênfase, a cerimônia do batismo da criança, momento em que o *pajé* deve encontrar e pronunciar seu nome sagrado (Chamorro, 1995:57). Essas duas situações se relacionam na medida em que as crises na vida individual remetem, basicamente, a uma crise do nome – o tema da disjunção entre corpo e alma –; cabendo ao *pajé* intervir de modo a fazer assentar novamente a alma-palavra em seu *apyka* (Chamorro, 1995:23 e 57).

Para a consecução dessas tarefas sagradas o *pajé* comunica-se diretamente com os deuses, a fim de adquirir o conhecimento, seja da causa do mal que aflige o indivíduo – seu agente –, seja da origem do nome sagrado da criança (Melià et al., 1976:250). Pelo que temos visto, a literatura se refere à relação que o *pajé* mantém com *espíritos auxiliares* de cujo poder está, por exemplo, impregnada a fumaça que sopra no enfermo. Da mesma forma, os grandes *carai* sopravam fumaça nos maracás para os espíritos falarem neles (Cf. p.135). Baseando-se em Yves d'Évreux⁹⁷ e Thevet⁹⁸, e por isso aos dados sobre grupos tupi-guarani, Métraux (1928a:68-9) diz que o poder de feitiçaria – referindo-se ao xamã – “... provinha das relações com os espíritos [...] a maior parte das ações dos feiticeiros dependiam do espírito sobre o qual exercia a sua autoridade”. Também, quando tenta fazer assentar a palavra na pessoa, invoca *os que restituem o dizer* (Cf. p.149).

O conhecimento que o *pajé* possui sobre as tradições também é sempre lembrado pelos autores. Ele tem domínio sobre as palavras dos antigos, incluindo os cantos-reza executados nas cerimônias rituais coletivas. Esse conhecimento é fundamental para o prestígio e reconhecimento na comunidade da qual faz parte. Sua palavra tem origem divina, já que advém do contato que estabelece com os deuses. Os próprios antropólogos reconhecem este saber como característica de um líder religioso: Melià e os Grünberg (1976:267) se referem a *Pa'i Evangeli*, que, “... a pesar de no ser tekoaruvixa ni dirigente espiritual demasiado

⁹⁷ D'ÉVREUX, Y. Op.cit., p.287.

⁹⁸ THEVET, André. *Les singularitez de la France antarctique*. Paris, 1878. p.173.

prestigioso, mostró una gran capacidad para construir textos breves, tradicionales y no excesivamente singulares ni personales”.

Esses são, basicamente, os pontos a respeito dos quais a literatura apresenta certa congruência. Gostaríamos, então, de reter a idéia fundamental que parece constituir a essência do poder do *pajé*, e que o torna capaz de dar conta de sanar os males de que são acometidos os humanos nesse mundo – a morada terrena das imperfeições (*yvy rupá rekó achy*) (Cadogan, 1949:33). Trata-se pois, da condição que permite estabelecer a comunicação com os deuses e ouvir suas palavras divinas. Esse é o lastro, por assim dizer, do *saber* que o pajé detém.

8.2.1. O *pajé* e o *saber*

A noção de *saber* que tentamos reter não é diferente do que Cadogan (1949:31; Cf. p.127) chamou de *boa ciência*, traduzindo o que para os Mbyá é *arandú porã*. Pierre Clastres traduziu o mesmo termo por *belo saber*. São as palavras inspiradas, às quais se refere Cadogan, quando trata da medicina mística; detidas pelos sábios, poucos, os que sabem falar com os deuses e receber suas mensagens (1974a:15). Este saber precisa ser sempre atualizado – sempre que necessário o xamã se utiliza de sua faculdade de comunicação com os deuses. A noção de *boa ciência*, está presente em todas as ocasiões que pedem a ação do *pajé*: como Cadogan coloca, é missão dos *ñarandu porã i va'e* (os que possuem a boa ciência) sanar as vítimas de feitiço e castigar os culpados; receber mensagens dos deuses referentes à vida tribal, dirigir os cantos e as danças (1953:89).

A perspectiva que imprimimos, na abordagem que se segue é responsável pela ênfase com que empregamos a palavra *saber*; a qual remete diretamente à boa ciência (*arandú porã*), ou belo saber, mas que também tenta resgatar um sentido mais amplo nos limites da sociedade guarani. Ou seja, quando falamos em *saber* procuramos incluir o saber que cada Guarani possui e procura aplicar através da forma de conduzir-se no modo de ser guarani (*ñande reko*). Um sentido, aliás, que parece estar implícito no subtítulo da obra de Clastres sobre os Aché-Guayaki (1972): *Ce que savent les Aché*. E que aparece em algumas falas registradas pelos antropólogos: é preciso “saber bem [...] criar uma idéia boa das coisas”

(Arminda Machado, da Reserva de Dourados; Cf. p.73); “Nós, que somos as últimas gerações, já não nos abstermos de mais nada de agora em diante não *sabemos* mais conduzir-nos” (grifo nosso) (Clastres, H., 1975:112).

Um saber, enfim, que embora seja por excelência aquele detido pelo *pajé*, é acessível a todos os que se orientam no bom modo de ser (*teko katu*). Por isso é um saber que pode ser apreendido pela análise, à medida em que seja dada a devida atenção às formas guarani. Com a intenção de encaminharmos a discussão para a localização das formas que estão em jogo no saber guarani, tentaremos enfocar mais alguns aspectos dos poderes detidos pelo *pajé*.

8.2.2. Bondade e sabedoria

Segundo Pereira (1999:100), as características valorizadas num líder político incluem: ser bom orador, bom conhecedor da tradição, originário de uma parentela ampla. Segundo o mesmo autor, o prestígio tanto do cabeça de parentela – *hi’u* –, como do líder religioso, é testado pelos conflitos que emergem a todo o momento (p.121). Diz ainda que uma das atribuições do líder político é a de animar e alegrar as pessoas (p.178).

Um líder religioso entre os Kaiowá

“É sempre lembrado pela eficácia de seus conhecimentos e pela capacidade de realizar rituais complicados como o *purahei puku* (canto grande), cuja seqüência de cantos dura uma noite inteira e pelas características estéticas de sua voz: seus cantos são considerados de extrema beleza e isto lhe atribui grande prestígio” (Pereira, 1999:206).

Melià e os Grünberg lembram que a principal condição para ser *tekoaruvixa* é sua bondade e sabedoria reconhecidas (1976:218-9); Cherobim diz que todos os líderes têm que saber rezar, a fim de manterem sua aceitação como tal (1981:128-9).

Podemos perceber uma relação bastante significativa entre os papéis de liderança religiosa e liderança política, na medida em que o reconhecimento de ambos implica no domínio das mesmas habilidades e conhecimentos, por assim dizer. Dois atributos apare-

cem com insistência notável: a bondade e a sabedoria. É por meio delas que definimos as considerações que se seguem.

8.2.3. Da ambivalência do *Pajé* à morfologia social

Utilizando-se da análise de Alfred Métraux⁹⁹, Hélène Clastres traça a ambivalência do xamã tupi-guarani:

“senhores da doença, os xamãs podem conjurá-la ou infligi-la a seu bel-prazer. O poder sobrenatural que carregam – graças à sua faculdade de entrar em comunicação com os espíritos – provém de terem acesso a um saber fechado aos outros homens: conhecem a dimensão oculta das coisas. Por sua própria essência, o poder nascido de tal saber é indeterminado, não orientado para fins específicos. Daí, a multiplicidade das funções xamanísticas, que geralmente não são encontradas em separado, distribuídas por indivíduos diferentes” (1975:38).

A autora coloca claramente a indeterminação do poder do *saber* adquirido dos deuses.

Vimos antes como Cadogan (1949) coloca o xamã como o possuidor desse saber, e que se compromete a usá-lo para o benefício dos demais (Cf. p.127). Conforme propõe o autor, aqueles que não se mostravam comprometidos com o amor ao próximo, acabavam por fazer um uso nocivo do saber. Eis que então se configurava o feiticeiro malévolo.

Alguns autores explicitam a alternância entre trazer o mal e trazer o bem, como uma condição latente no *pajé*. Nimuendaju (1914:93), por exemplo, diz que “Assim como o pajé pode afastar a doença, ele também pode trazê-la. As pessoas que enfeitiçam outras com doenças são chamadas de *moãjáry* ‘senhores do veneno’”.

Conforme já citamos anteriormente, quando Métraux (1928a:82) cita Stradelli¹⁰⁰ acerca do uso do sopro nos atos cerimoniais, diz que este “‘entra em todas as cerimônias e atos do pajé. Se o curandeiro sopra a parte lesada, expelle o mal. É soprando também na mão fechada, cujos dedos abre depois, lentamente, que espalha a infelicidade e a morte’” (Métraux, 1928a:82).

⁹⁹ MÉTRAUX, A. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Ed.NRF/Gallimard, 1967.

É oportuno lembrar que Cadogan distingue o uso do saber sob a influência do ser colérico (*Pochy*). Ou seja, sob o domínio da cólera é que o saber pode ser usado de maneira nociva. Idéia semelhante – enquanto distinção daquele que usa o saber para trazer o mal – encontra-se em Lozano¹⁰¹, citado por Hélène Clastres. Dentre as três categorias de *feiticeira* consideradas por Lozano, a segunda espécie era a mais perniciosa, sendo que o feiticeiro só empregava seu talento para trazer doença e morte (1975:37). A primeira categoria à qual Lozano se refere corresponde à arte de chupar, tratando, então dos curandeiros; a terceira correspondia à dos *carai*, ou profetas.

A insistência com que se menciona a importância da bondade como uma qualidade parece ser sintomática, já que pode revelar uma preocupação especial. Como se fosse preciso assegurar-se da nobreza das intenções de quem detém tal poder.

Depois de discorrer sobre todo o poder e prestígio dos grandes *carai* – ou dos *profetas*, como eram conhecidos nos primeiros tempos de contato –, Hélène Clastres faz uso das informações de Cardim¹⁰² e Thevet¹⁰³: “Acrescentemos que seu imenso poder sobre os índios merecia uma contrapartida: bastava que fossem suspeitos de haver desejado enganar os outros, para serem abandonados ou mortos sem piedade ...” (1975:43).

Quer dizer, em tais situações não se colocava em questão o poder do xamã. A questão central, de fato, era confiar na sua bondade, e considerar qualquer mudança nessa disposição. A diferença entre o *pajé* e o feiticeiro é marcada pelos propósitos com que praticavam o *saber*. A isto remete o claro reconhecimento e valorização associados à *bondade* e ao *amor ao próximo* do *pajé*. Algumas explicações sobre os motivos que levam os feiticeiros a praticarem o mal tem fundamento na falta de solidariedade: Segundo o relato de Feliciano Cano, recolhido na obra de Garcia (1989:193), feiticeiros são pessoas que *não gostam do outro* e lançam-lhes feitiços malignos. Cadogan (1953:91) diz que o feiticeiro malévolo é *aquele que deixou de amar o próximo*.

¹⁰⁰ STRADELLI, E. Op.cit.

¹⁰¹ LOZANO, P. Op. cit.

¹⁰² CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. II ed. Companhia Editora Nacional, 1939.

¹⁰³ THEVET, André. *Les français en Amérique*. Paris, PUF, 1953.

8.2.3.1. O distanciamento do *pajé*

A confiança na bondade do *pajé* parece, aliás, fruto de todo um processo que envolve sua constituição enquanto tal. Segundo Cadogan (1953:97), durante anos o Mbyá aspirante à inspiração divina entoava hinos, buscando diariamente comunhão com seu deus tutelar ou pai de sua alma: *Ñe'eng Ru*. Deve freqüentar as reuniões para orar em comum, assistir às danças, ajustar-se ao código moral, o qual impõe a hospitalidade, a caridade, o amor ao próximo. Quando os deuses lhe consideram merecedor de receber mensagens divinas, iniciando-se na prática da medicina mística, conjuração de malefícios, etc. Cai, então, num estado comparável ao de transe. Isso sucedendo por vezes em uma reunião para orar em comum.

Lembre-se que quando Melià e os Grünberg (1976:219) mencionam os *yvyra'ija* (os ajudantes do *Pa'i*), dizem que estes eram responsáveis por manter o *pajé* livre de certos embates, os quais poderiam deixá-los encolerizados, fazendo com que corressem o risco de perder sua qualidade como sacerdote. Podemos compreender que o caráter ambivalente do *pajé* é o responsável por se cuidar de garantir a bondade como uma qualidade fundamental de um grande *pajé*. Pois existe sempre a possibilidade de tal grande poder se voltar contra o grupo.

Segundo Schaden, o *ñanderu* deveria tomar alguns cuidados com alimentação para conservar a eficácia de suas rezas, e também para não se esquecer delas: deveria se alimentar exclusivamente de comidas *leves* e evitar acima de tudo a carne de caça (Cf. p. 162-ss).

Diz Métraux, baseando-se em Yves d'Évreux¹⁰⁴ e Thevet¹⁰⁵, que entre os Tupi-Guarani antigos, à medida que os feiticeiros aumentavam a fama de seus sucessos, aumentava sua gravidade exterior, mudavam seu comportamento, preferindo a solidão e distanciamento, afirmando entreterem-se com os espíritos (1928a:66).

Tais colocações apontam para a idéia de um comportamento reservado, que manteria o *pajé* distanciado da vida comum que levariam os demais do grupo. Em vários momentos verificamos a referência de que os auxiliares do *pajé* cuidavam para que este não se agastasse com as questões relativas aos assuntos políticos (Cf. p.179). Tratando de fontes

¹⁰⁴ D'ÉVREUX, Y. Op.cit. p.287.

¹⁰⁵ THEVET, A. *Les singularitez de la France antarctique*. Paris, 1878. p.173.

mais antigas acerca dos *carai*, H.Clastres refere-se ao fato de que estes viviam retirados, nunca residindo com os demais nas grandes casas coletivas, diferindo dos demais xamãs. Segundo Lozano, “ ‘Vós os vedes demonstrando uma gravidade exterior; e falam pouco, amando a solidão, e evitam o mais que podem as companhias... E, para conservarem-se em tal honra, erguem suas moradas à parte, afastadas de vizinhos’ ” (Lozano¹⁰⁶ apud Clastres, H., 1975:40).

A idéia de manter o *pajé* de alguma maneira afastado ou protegido das questões cotidianas da vida do grupo, aponta o perigo de corrupção de sua santidade. Ele não deve se confundir com os demais (Douglas, 1966:70). Temos então que voltar a considerar o perigo que ameaça a bondade do *pajé* – a cólera. Esta aponta para a condição imperfeita dos homens que somente com muito esforço livram-se desta tendência. O xamã representa a superação desta condição, fazendo prevalecer as características que o identificam com a divindade.

Tentemos então, verificar como este ideal reflete as formas guarani: conforme Chamorro, “Uma das virtudes imprescindíveis para chegar a ter grandeza de coração, para alcançar a plenitude, é a reciprocidade. Todo o sistema social e religioso está estruturado nessa virtude, que, por sua vez, trama o ideal de pessoa humana” (Chamorro, 1998:152).

“Alcançar grandeza de coração é uma expressão que denota a ansiedade pessoal ou individual do ser salvo. O itinerário para chegar a esse estado seria, por via de regra, o mesmo percorrido pelos xamãs, pois, no fundo, nos grupos guarani, é o xamã que representa o ideal de pessoal e um dos pilares do mundo”.

8.2.3.2. A grandeza de coração conforme a organização social

Interrogando sobre o contexto em que é importante amar o próximo, devemos voltar ao trabalho de Pereira (1999), e ao tema da constituição da parentela. O autor destaca o ponto nevrálgico representado pela instabilidade dessas parentelas. Com isso podemos pensar que a relativa fragilidade dos arranjos políticos da parentela podem perturbar a reciprocidade entre os seus membros.

¹⁰⁶ LOZANO, P. Op. cit. p.287 e 327.

Pereira (1999:92-3) deixa claro que o parentesco constitui um fator fundamental para os Kaiowá:

“A análise do parentesco kaiowá nos permite afirmar que viver na parentela *-te'yi* é a condição para a realização de seu modo de ser *-teko*. A humanidade se inscreve no ato de classificar os parentes como um grupo distinto das pessoas em geral; por sua vez, os parentes são dispostos em vários graus e categorias. Esta atitude classificatória é sentida como algo próprio dos Kaiowá, fornecendo elementos adscritivos para os processos identitários. É praticamente impossível ser Kaiowá sem parentes [...] Os Kaiowá são hoje em sua maioria bilíngües, o que facilita a mobilidade entre os códigos próprios de sua sociedade e os da sociedade nacional. Interação com uma série de agências indigenistas e estatais, negociam na cidade, trabalham fora, etc, mas o zelo pela vitalidade e pela importância política do grupo de parentes está sempre presente [...] Schaden (1954) identifica na religião um espaço de resistência aos processos aculturativos, cuja importância teria sido exacerbada pelo contato. A parentela também poderia ser vista como um espaço de resistência a estas transformações ...”.

Bem parece que *amar o semelhante*, ou *ter grandeza de coração*, se refiram, em última instância, a essa dinâmica central na sociedade guarani. Por certo, virtudes importantes diante do quadro de instabilidade nas alianças. Elas são reconhecidas e perseguidas pelos Guarani conforme dizem os cantos sagrados do qual faz parte o seguinte preceito deixado pelos deuses – *nossos Bons Pais* – dos Mbyá:

“Portándose como si no hubiera sido enviado por mi a la tierra, há obrado exclusivamente de acuerdo a los designios del Ser Furioso. A causa de ésto – dice nuestro Primer Padre – no há amado sinceramente en su corazón a sus buenos semejantes [...] há delinquido; há destruído, por inspiración del Ser Furioso, el hermoso cuerpo de su semejante. Por consiguiente, no debemos permitirle que alcance nuestra morada” (1953:119).

São elucidativos os registros que Melià e os Grünberg fazem sobre a benção que as crianças recebem dos deuses:

“Para que los niños no se crien mal (de balde), al nacer los hijos de Jasuka han de venir a la casa del jefe de la comunidad para que imponiendo-les las manos, los bendiga, para que no se vean en

situaciones (enojosas) de conflicto (enojo, furia) quienes así (hacen) se crían bien; no se verán en dificultades con sus prójimos (semejantes) [...] Antes de que el niño 'se sienta' (tenga consciencia de su alma), para esto está la bendición sobre él; para que habiendo crecido del todo, si es hombre respete a sua suegro y su suegra; si es mujer para que respete al padre de su marido (su suegro), para que respete a sus propios cuñados. Habiendo sido así sabe escuchar atentamente, acepta la palabra de su próprio padre, de su madre, no es más ignorante, sabe juzgar (igualar) las palabras de sus semejantes" (Melià et al., 1976:277-8).

Temos, enfim, delineados os motivos das preocupações dos Guarani com a bondade: reflete o *nosso modo de ser*, é garantia do uso da sabedoria dos deuses, livre do domínio da cólera; constitui uma qualidade daqueles que buscam a comunicação com os deuses (não se abandonam às imperfeições humanas); que têm sua alma-palavra assentada; que amam o próximo. Dessa forma se define o ideal de homem das sociedades guarani, o qual remete à reciprocidade.

8.2.4. Saber e ser Guarani

Dirijamo-nos, então, para a análise mais atenta do segundo atributo do *pajé*, que destacamos: a sabedoria.

O tema nos levará a tangenciar a questão da identidade entre os Guarani. Entretanto, não entraremos em discussões mais alongadas. Nossa passagem pela identidade é movido pelo esforço interpretativo de demarcar o que entra na avaliação que os Guarani fazem acerca das condições de existência neste mundo – a preocupação com o outro, aparece nas ameaças ao bem-estar.

Na seção anterior localizamos o problema colocado aos Guarani pelo caráter ambivalente do *pajé*. Assinalamos ao final da discussão a ênfase com que se considera a bondade como relacionada à reciprocidade, um componente do modo de ser guarani (*ñande reko*). Sendo assim, voltaremos à questão repassando a forma com que os Guarani procuram garantir o desenvolvimento do *ñande reko* na pessoa, para então fazermos um exercício de análise das implicações desta virtude para o *ser guarani* no mundo das imperfeições.

Neste momento podemos ampliar a concepção acerca do ato de enfeitar que já vimos antes (Cf. p.72-ss).

Conforme expõe Chamorro (1998:49-50), as crianças que não recebem o batismo ficam *ñemyrö* – palavra com a qual os Kaiowá frequentemente se referem às suas crises. Querendo também dizer *enfezar-se*, *ficar triste*, *só*. Diz Chamorro: “Elas, por não serem enfeitadas, pensam só em si, crescem sem escutar ninguém e, sem palavras, caem facilmente ‘na corda’ – alusão ao enforcamento de adolescentes, na aldeia de Dourados (MS)”. Mais adiante a autora volta ao tema, numa colocação da qual já nos utilizamos antes (Cf. p.74): “Ñemyrö é tristeza, é crescer sem escutar mais ninguém, sozinho, sem a reza e sem os versos dos antigos, é crescer ao vento, é crescer à toa (*okakuaa rei*), é fazer as coisas para si mesmo” (Chamorro, 1998:146).

Essas colocações evocam o tema do indivíduo que deixa de se orientar segundo os termos da tradição guarani. É bastante forte a referência à atitude egoísta de não compartilhar com os demais: *pensa só em si*, *faz coisas para si mesmo*; e também de não escutar os outros. O fato da pessoa não escutar a reza nem os versos dos antigos é colocado como a causa desse ser egoísta. A referência à falta de batismo aparece como uma causa original do desenvolvimento da atitude egoísta e alheia. Nesse sentido, segue o relato do kaiowá Paulito que fala das pessoas que praticam o suicídio: “A criança, não sendo iniciada no bom costume guarani, é alguém que carece de algo essencial para viver, o enfeite” (1998:146).

Contando com o que já desenvolvemos acerca do sentido da eficácia da palavra (Cf. p.86-ss; 138-ss), acrescentemos a seguinte colocação de Chamorro: “... palavra é a ‘substância de uma energia que dá forma a todas as coisas’” (1998:169). Na verdade, estamos tratando da palavra, e, mais especificamente, podemos dizer, da *realização* desta palavra. Pois estamos analisando o exercício da palavra pelo *pajé*, levando em consideração sua intervenção nos rituais que enfeitam, como é o caso do batismo, da festa *Avatikyry*, e da iniciação. Quando Melià e os Grünberg se referem à função de *mitã* que o *pajé* desempenha na iniciação masculina, acrescentam: “... porque mediante su acción garantiza el desenvolvimiento de las creaturas” (1976:218-9). Optamos, assim, por formular a reflexão em termos da palavra adquirida e posta em ação pelo *pajé*.

Podemos vislumbrar o peso que esta concepção tem para a questão da identidade guarani: o enfeite, o que distingue os Guarani dos demais seres existentes, se imprime e se expressa a partir da *realização da palavra* que cada um é.

O batismo teria, então, o sentido de desencadear o desenvolvimento da pessoa guarani. Mas não só ele, todo o processo envolvido na escuta da palavra dos antigos também é responsável por esse desenvolvimento (Cf. p.74; 80).

Ouvir a palavra tem o sentido de acionar o desenvolvimento do modo de ser (*reko*) na pessoa. Diferente do sentido de convencimento ou qualquer implicação ao que poderia ser a idéia de ensinamento ou aprendizado do modo de ser. Tanto é assim, que a não expressão, da pessoa, segundo o *ñande reko* é indicativo da situação de crise do nome (Cf. p. 118-ss). Ou seja, a alma-palavra não se encontra devidamente assentada no corpo, fazendo com que a pessoa fuja à atitude ou comportamento esperado para com os companheiros do grupo.

8.2.4.1. A confusão com o outro

Uma vez que alcançamos maior clareza sobre como o conceito de enfeite se relaciona com a constituição do *modo de ser guarani*, exploremos um pouco mais sobre os perigos em outras situações em que o conceito é evocado.

Quando Hélène Clastres (1975) se refere à posseção pelo *tupichua* (Cf. p.113), diz que

“... ceder à sedução enganadora da mulher-jaguar – do *tupichua* – é confundir a beleza com o que é apenas uma sua imitação bufa (sentido forte de *mba'emeguã*), tomar as manchas do animal por um ornamento, confundir a natureza e o sobrenatural” (1975:94).

A imagem que a autora constrói é bastante impressionante, e é salutar ter cautela pois as fontes da autora não aparecem em primeiro plano, sendo que ficamos apoiados, por vezes, quase que apenas nas suas palavras. Graças a Hélène Clastres um sentido de *sedução* toma feição interessante entre as preocupações guarani. Temos a idéia de equívoco no julgamento sobre a natureza de um ser; incidindo sobre esse julgamento o apelo aos sentidos:

tomar as manchas de um animal por um ornamento. Aqui está implicada, mais uma vez, a noção do enfeite. Por um lado, aqui o enfeite se relaciona com o apetite sexual do homem; e por outro, levamos em conta nossa análise anterior sobre aquilo que distingue o Guarani enquanto Guarani: o enfeite como sinal da constituição do ser enquanto palavra, sua porção divina¹⁰⁷.

A preocupação que expressa a situação considerada é a da possibilidade de equívoco no julgamento das coisas, que pode ter conseqüências ameaçadoras para o Guarani. Como se as coisas do mundo pudessem se apresentar de maneira confusa ao homem, exigindo-lhe uma atitude cautelosa com relação às mesmas.

Essa cautela no julgamento das coisas certamente está relacionada com a relativa obstinação guarani em *saber bem* as coisas, com a idéia de seguir um único sistema (Cf. p.73). Aproveitamos um trecho da fala dos deuses dos Mbyá para matizar ainda mais a questão:

“Há muitas nações sobre a terra. Não se impacientem com elas! Continuem a dançar! Agitem seu chocalho de dança com força. Que suas irmãs os acompanhem com seus bastões de dança. Que elas saibam manejá-los! Entoem bem, sem se enganar, os cantos que Tupã lhes inspirou. Coilem-nos para suas irmãs: somente assim elas os saberão. Se não coilem esses cantos, se não tiverem paciência, se a perseverança lhes faltar, se não tiverem paciência com seu próprio corpo, então vocês não adquirirão a força” (Clastres, 1974a:137).

Não podemos deixar de relacionar o tema com a discussão que envolve a consideração das grandes e contínuas extensões de território ocupados pelos Guarani e Tupinambá. Ou seja, sobre as hipóteses que explicam essa ocupação, em que se verifica o “... consenso sobre a existência de um centro de origem comum, do qual os Tupi se distanciaram para várias direções e se diferenciaram, por meio de processos histórico-culturais distintos” (Noelli, 1996:7). Lembrando, inclusive, do que Viveiros de Castro diz sobre a homogeneidade linguística dos Tupi-Guarani como o *locus* privilegiado de integração social (Cf. p.30); responsável pela resistência a cinco séculos de mudanças implicando a constante

¹⁰⁷ E aí poderíamos pensar em quantos não seriam os tipos de enfeites que os Guarani levavam em conta ao olharem-se uns para os outros. Os ornamentos masculinos e femininos faziam com que o homem se assemelhasse aos deuses, eram os sinais de que tinham sido escolhidos pelos deuses (Cf. p.76).

situação de contato com diversas nações distintas – cuja experiência teria marcado o pensamento guarani com o tema da confusão entre os diferentes costumes, ou *modos de ser*?

É interessante lembrar aqui como os Tupi-Guarani eram rigorosos com os indivíduos que caíam prisioneiros dos inimigos:

“Na realidade, o prisioneiro provavelmente já não era considerado como pertencente à sua tribo, sendo, desde então, assimilado pela do inimigo, que o havia adotado. Conta Gandavo¹⁰⁸, até, que certo prisioneiro recusou a oferta de liberdade; receoso de ser desprezado e expulso pelos seus” (Métraux, 1928a:118).

A mesma questão se coloca entre os Aché-Guayaki do Paraguai, conforme conta Münzel (1978:235); ou seja, como passam para a posição de inimigos quando são capturados pelos fazendeiros. Segundo o autor, o Guayaki cativo não é mais Guayaki, mas uma sombra feroz, um não humano, que passa a capturar os seus próximos.

Outras situações são tratadas de maneira semelhante. Conforme Melià e os Grünberg, os Paĩ explicam que os Paĩ civilizados que não vivem mais segundo os costumes paĩ, são somente *paĩ ra'anga* – sombras de um Paĩ –, perdem sua alma-palavra e não podem voltar mais ao paraíso dos Paĩ (1976:248-9).

Já vimos como a ausência do furo labial provocava a observação do informante de Schaden, no sentido de que então o Kaiowá era *como bicho* – “... ‘porque não conhece o sistema dos antigos, nem o dos civilizados’” (Cf. p.72).

Tais situações colocam em evidência o perigo da *confusão* com o outro, com o inimigo. E, o enfeite (se por isso compreendermos tanto o tembetá, ou os outros ornamentos usados pelos Guarani, como a vivência nos costumes tradicionais) é um sinal indicativo da identidade, que merece atenção em sua avaliação, a fim de evitar que se o confunda com as manchas de um animal, por exemplo.

Cadogan e Chamorro tentaram uma aproximação da palavra pecado com o significado correspondente em guarani. É importante considerarmos com cuidado os termos de tal aproximação, pois que parece bastante inapropriada no contexto guarani. Tentemos, entretanto, nos concentrar na relação que opõe saber e não-saber. Cadogan diz não existir a palavra *angaipa* – pecado em guarani – para os Mbyá. Empregavam a palavra *jeavy*, com o

¹⁰⁸ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil*. Rio de Janeiro, 1924. p.53.

sentido de desviar-se, equivocar-se (1953:46). Chamorro esclarece que os Guarani não experimentam o pecado como pessoais, mas como uma condição do ser humano. Assim:

“Dois caminhos nos orientam quanto à concepção guarani do mal. Por um lado, parece que o pecado é a ignorância, o não-saber, o não-desenvolvimento ou a alienação daquilo que se é ou se está destinado a ser. Por outro, o pecado é explicado insistentemente como ira, cólera” (1998:139).

Existe o perigo de confusão com o outro, o diferente, o não-Guarani¹⁰⁹. Entretanto, essa confusão não advém apenas do fato da natureza das coisas ser confusa. Pois, além da semelhança entre as manchas da fera e o ornamento feminino, existe o fato da própria situação girar em torno do tema dos apetites humanos, que encerram em si todo o peso da existência humana. (Resgatamos, então, o apelo ao apetite sexual no homem, referido no exemplo da confusão com os enfeites femininos).

Temos então que, perseguindo os atributos do *pajé* pudemos localizar alguns aspectos das formas Guarani. Estas se definem segundo a lógica baseada na visão sobre o lugar do homem no universo: “... a forma faz exigências a seu comportamento, controla a avaliação de seus desejos, permite alguns e suprime outros” (Douglas, 1966:124-5).

É Pierre Clastres que afirma que a disposição dos Guarani atuais em investirem sua atenção e produção religiosa mediante a ênfase na palavra. Esta tendência decorreria da situação de não serem mais possíveis as migrações; e, num processo de incremento do pensamento voltado à conquista do *aguyje* (Cf. p.62). O autor se refere ao questionamento crucial a que se submetem os Guarani: “Por que nós, belos adornados, os eleitos dos divinos, somos expostos a uma existência doente de imperfeição, de inacabamento, incompletude” (1974a:13).

Temos assim, a concepção da natureza imperfeita do homem, à qual ele não deve se abandonar sem correr o risco de tornar-se vítima dos seres malignos, ser acometido por mal-estares, perder sua natureza divina (deixando de ser Guarani, aproximando-se da animalidade) e, em última instância, ganhar a morte. Não se abandonar a essa condição im-

¹⁰⁹ Encontramos aqui a figura do inimigo, um tema que tem sido tratado com bastante ênfase nos estudos sobre outros grupo tupi-guarani, emergindo de abordagens tais como sobre o canibalismo ritual (Viveiros de Castro, 1986), ou sobre a guerra (Florestan Fernandes, 1970; Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, 1985).

plica em agir conforme o *modo de ser* guarani, em saber distinguir bem entre a diversidade das coisas, e não se enganar.

Gostaríamos de lembrar a idéia do esforço e da perseverança que Hélène Clastres anota sobre os Guarani, na sua busca do *aguyje*. Buscar o *aguyje* carrega muito bem o sentido de busca da liberação da condição humana de imperfeição e inacabamento. Representa um ideal valorizado entre os Guarani, independente do número de pessoas que se dedicam rigorosamente a essa busca. Aquele que se coloca mais próximo desta perfeição é o xamã. E assim sendo, sua ação atualiza e revigora este ideal.

CONCLUSÃO

Nosso percurso foi caracterizado por, basicamente, três formas de aproximação com as coisas que se pensam entre os Guarani.

Em primeiro lugar, o esforço se deteve numa atitude crítica da bibliografia guarani, procurando sistematizar os nexos estabelecidos pelos autores, e entre os autores. Este trabalho deu visibilidade às questões que permeiam a produção, fazendo com que pudéssemos dimensionar a presente proposta de pesquisa neste universo.

Podemos dizer que pudemos contribuir com o aprofundamento da compreensão acerca do papel central representado pela *palavra* guarani. Pois, a *palavra* se confunde com a porção celeste que entra na constituição do *ser guarani*. As suas aflições, que se referem de maneira ampla ao estado de *jekoaku*, estão relacionadas com a ausência da *palavra* em seu lugar no corpo. A disjunção entre o corpo e a porção celeste determina uma série de *inquietações guarani*. Essa disjunção está presente em basicamente três situações: a *morte*, que não foi nosso objeto, a não ser de maneira indireta e também superficial, como derivada de algumas questões que exploramos; o *mal-estar*, que foi tema norteador dos questionamentos desenvolvidos; o estado *jekoaku*, ou seja, as crises ritualmente marcadas, que apresentam uma periodicidade regular, acompanhando as *etapas* socialmente reconhecidas na vida de uma pessoa.

O trabalho circunscreveu-se numa linha clássica na literatura guarani, se considerarmos o objeto de sua preocupação. Pois, diz respeito ao domínio religioso, estando implicadas as noções acerca da natureza humana inscrita na perspectiva com que os Guarani entendem a sua existência neste mundo. Essa natureza se constitui também pela divindade. Diante disso, tratar das aflições é mergulhar na análise de categorias do discurso religioso. Seus mal-estares são causados por graus distintos de dissociação entre corpo e porção ce-

leste – a porção divina. O sofrimento provocado por essa dissociação aparece também enquanto ameaça durante os períodos em que a pessoa é considerada *jekoaku*; ou seja, determinados períodos da vida: gravidez, nascimento, iniciação e morte. Nesses períodos a pessoa encontra-se no estado *jekoaku*. Traduzindo por um estado em que paira sobre o indivíduo o perigo da dissociação entre corpo e porção celeste. Difere dos momentos inesperados, por assim dizer, em que a pessoa cai vítima de uma dissociação cuja causa não fora prevista, e que por isso merece a atenção do *pajé*, que tem o poder de descobri-la.

Tivemos, diante de tais fatos, que nos deter nas noções de nome, alma-palavra, *aguyje*, Terra sem Mal; para podermos compreender melhor sobre o modo como os Guarani vivenciavam algumas questões com que se deparam no decorrer da existência. Isso conforme apareciam nos autores que tanto se preocupavam em entender os Guarani através do que pensavam acerca de seus rituais, de seus cantos e mitos sagrados, das relações com seres sobrenaturais, dos poderes do *pajé*, etc.

Em segundo lugar, o tema da saúde proporcionou a articulação de concepções importantes da etnologia guarani, contribuindo, até certo ponto, para o aprofundamento da compreensão de algumas delas.

O tema das aflições exigiu a consideração de uma série de considerações sobre a ética guarani. Pois, como desde Nimuendajú (1914), os autores se referem à busca do estado perfeito de *aguyje* para se alcançar a Terra sem Mal; implicando na prescrição de uma série de comportamentos que se referem ao trato com os demais companheiros de grupo. Assim, a abstinência, o canto e a dança objetivavam o esfriamento do corpo, afastando a cólera e a manifestação das imperfeições humanas: os apetites, as paixões que se manifestavam na vida diária.

Esta ética mostrou-se relacionada diretamente com a questão da identidade à medida que o *modo de ser guarani* – o *sistema guarani* –, depende da presença da porção celeste na pessoa. Depende também dos rituais que enfeitam a pessoa, do constante ouvir as palavras dos mais velhos, e assim seguir o modo de ser dos antigos. Depende, enfim, da reciprocidade com que se relaciona com os demais companheiros.

Verificamos certa importância da noção de enfeite, ela se refere à forma de se apresentar o corpo – adornado com as insígneas sagradas, marcando a relação com os deuses.

Entretanto, esta noção se apresenta de tal modo, que acaba por se aplicar a várias condições da pessoa. Os autores acabam por investir sua análise na questão do *bom modo de ser*. Cadogan (1953), Pierre e Hélène Clastres (1974a; 1975), Melià e os Grünberg, (1976) se sucedem nessa linha. Os autores desenvolvem a noção de vida doente ao mesmo tempo em que enfatizam a importância do cuidado nas relações sociais. Uma questão que merece a consideração mais cuidadosa em estudos futuros.

O risco de se deixar de ser um do grupo fica evidenciado pela ameaça do abandono do corpo pela alma: nas situações de mistura com a animalidade, quando da posseção pelo *tupichua* (Clastres, H., 1975:94); quando não se segue mais os costumes dos antigos, não apresentando mais os enfeites – como o tembetá –; quando se é capturado por um grupo inimigo. Emergem as idéias de multiplicidade, diversidade e, a partir delas, a noção de *saber* surge como uma necessidade para se lidar com tais situações. Ela se junta à noção do esforço e da dificuldade para se afastar da tendência à cólera, que faz parte da condição de vida neste mundo.

Esta *boa ciência*, é recebida dos deuses, e o esforço envolvido em evitar as tendências do corpo acaba por resumir-se antes de tudo ao esforço em se alcançar esse *saber*. Pois é a partir dele que adquire-se a capacidade de encontrar o caminho certo a seguir, e evitar os perigos dos equívocos acerca da natureza das coisas. Num primeiro momento existem os exercícios espirituais que procuram afastar as tendências que afastam, por sua vez, os homens dos deuses. A dedicação aos exercícios espirituais é que permite uma aproximação com os deuses. Isso nos leva ao *pajé*.

Faz-se necessário lembrar ainda, que ganhamos certa sensibilidade para com a questão do *pessimismo* guarani, tão destacado na obra de Pierre Clastres, mas que não deixou de estar presente nas formulações acerca da noção da natureza *doente* da vida neste mundo, que afinal tem sua raiz fincada no debate acerca das migrações rumo à Terra sem Mal.

Assim, o pessimismo ao qual os autores se referem parece estar intimamente ligado à noção do esforço necessário para se manter fiéis ao sistema guarani, diante da *diversidade das nações*, e não se deixar abandonar aos apetites e paixões humanas. Ou seja, entra em questão a constituição do ser guarani: fundamentalmente ao corpo se agregam os constituintes da pessoa guarani, identificados pelos estudiosos através do termo alma. Os autores

definem basicamente duas almas, que distintas entre si, apresentam a pessoa ligada as duas formas de existência: a celeste, ligada à perfeição dos deuses; e a terrestre, evocando a imperfeição humana. Não pudemos considerar tal determinação em maior profundidade, um caminho que certamente nos remeteria à detalhada análise que Viveiros de Castro faz sobre a cosmologia tupi-guarani; quando se refere à oposição básica entre o céu e a terra.

Vimos como Cadogan se referia à alma telúrica e à alma espiritual, Nímuendaju às almas animal e divina. Preferimos entretanto tratar nos termos propostos por Viveiros de Castro, tentando inclusive evitar a tendência de associação com as categorias definidas a partir da concepção cristã, que certamente pesa e pesou muito nas aproximações que os autores experimentaram com o pensamento guarani. Por essa mesma razão é que nos dedicamos cuidadosamente em desenvolver uma discussão mais rica possível com relação aos sentidos presentes nas várias formas com que o tema da alma-palavra se apresentara ao longo das obras.

Enfim, a preocupação com o tema da saúde nos levou a trabalhar com todas essas noções, já estabelecidas pela literatura guarani, às quais agregamos um arranjo mais específico e, por isso mesmo, organizada de modo a montar um quadro que permitisse testar o poder mobilizador da análise centrada nas aflições, procurando compreender as elaborações guarani acerca da saúde.

Finalmente, e em terceiro lugar, nossa análise permitiu chamar a atenção para algumas concepções guarani, considerando-as mais especificamente no âmbito das crises da existência.

Os capítulos 2, 3, 4 e 5 constituem antes de tudo a tentativa de construir as feições das aflições que sofrem os Guarani. Esse trabalho envolveu o levantamento das categorias implicadas no bem-estar – na sensibilidade. Para isso era preciso situar minimamente as concepções envolvidas na busca da Terra sem Mal; assim como seguimos com uma breve análise acerca dos valores envolvidos na organização social – *ñande reko*. Note-se que acabamos por respeitar uma oposição básica na cosmologia guarani: o céu (Terra sem Mal) e a Terra (a vida segundo o sistema guarani).

Com um panorama geral sobre as idéias e valores que mobilizam a preocupação guarani em relação à *vida neste mundo*, estávamos preparados para nos debruçar sobre os processos do corpo, que deveriam estar apoiados nas categorias expostas.

A bibliografia estudada demonstrou não ser possível distinguir claramente uma preocupação específica com relação ao corpo. Os processos do corpo estiveram sempre relacionados à condição da presença da porção celeste. Isto é, pode-se entender que para os Guarani, dificilmente se consegue tratar em termos das condições físicas da saúde, no sentido dos fatores que se encontram implicados na determinação do bem-estar. Assim suas aflições se relacionam, em última instância, sempre à saída da porção celeste do corpo. Desta forma, podemos dizer que a preocupação com a saúde está circunscrita no domínio religioso.

Pudemos, ao percorrer as obras, reunir e relacionar um conjunto de concepções acerca da relação entre corpo e alma-palavra. A idéia que permanece é a de que os estados do corpo são indicativos da presença ou ausência da alma-palavra. Assim, tem-se a verticalidade, a fala, a calma e o frescor. Por sua vez, as características opostas estão relacionadas ao desligamento ou separação entre corpo e alma-palavra.

A idéia é de que a alma sai do corpo. É muito clara a concepção de que a natureza da alma-palavra é dada mesmo a uma qualidade fugidia: ela pertence ao mundo dos deuses, e sua tendência é sair do corpo – um susto faz com que a alma saia do corpo.

Graças ao estudo de Meihy (1991), que enfocou o problema do suicídio, foi possível ampliar a compreensão acerca dos sintomas considerados pelos Guarani. Assim, a tristeza e o silêncio, também eram indicativos dos estados de crise: também indicavam problemas com relação à presença da alma na constituição da pessoa.

Destaca-se com clareza duas oposições de sentido atribuídos de uma parte ao corpo habitado apenas pela porção terrestre, e de outra, contando com a presença simultânea da alma-palavra. Estamos falando das oposições entre estados associados às qualidades quente/fresco, e colérico/calmo. Com o estudo das medidas terapêuticas, pudemos constatar até certo ponto que estas dirigiam-se a operar a transformação destas qualidades, através da eficácia da *palavra*. Temos aqui duas importantes questões que devem ser consideradas.

Em primeiro lugar, impôs-se a questão da eficácia da palavra guarani propriamente dita. Quer dizer, a abordagem da terapêutica proporcionou uma aproximação com os sentidos em torno do que os Guarani concebem como a *palavra* – um tema desenvolvido com maior cuidado por Melià e Chamorro. Por essa via entendemos que a palavra – canto/reza – é capaz de operar transformações no estado da pessoa. Quer dizer, um estado quente pode

ser esfriado: o canto traduz-se por uma fórmula de esfriamento. E da mesma forma encontramos referência ao processo de substituição da cólera pela calma.

Em segundo lugar, deve-se chamar atenção para a perspectiva teórica que tal estudo evoca. Ou seja, à transformação entre estados parece adequar-se muito bem uma análise que se concentre na experiência estética. Pois, de fato, nossa preocupação analítica comprometia-se com uma reanálise dos dados sobre os Guarani. Isso implicou em promover um rearranjo das categorias apresentadas pelos autores, segundo o foco de interesse centrado no tema das aflições, a partir da sensibilidade incorporada.

Fomos levados a observar que antes de falarmos em estados do corpo, é preciso assinalar os estados do *ser guarani*. O corpo expressa, na verdade, as condições de integração, *nele*, da porção celeste e terrestre da pessoa. A referência ao corpo se dá enquanto constatação da expressão das condições dessa integração.

Deve-se reconhecer que com a abordagem baseada nas terapêuticas (capítulo 6), somos remetidos a uma importante problematização acerca da relação da vivência individual de valores sociais.

Pois, a partir do momento em que procuramos nos aproximar do papel que o *pajé* desempenha como operador da transformação entre os estados de que são acometidos os Guarani, chegamos à uma consideração já antiga na etnologia guarani: o *pajé* enquanto ideal de homem (Schaden, 1958; Viveiros de Castro, 1986).

Fundamentalmente, a fonte de poder do *pajé* se concentra na comunicação que mantém com os deuses, fazendo com que adquira o conhecimento sobre o que deve ser feito. Dessa forma realiza de maneira exemplar o *ser guarani*, já que no *pajé* a porção celeste é plena, tornando-o quase um deus.

Assim, o jogo estabelecido entre os estados experimentados pelos Guarani na vida neste mundo, os chama sempre a atentar para a tensão entre as naturezas terrestre e celeste que constituem seu ser. A corrupção do *modo de ser guarani* coloca em risco os valores relativos à reciprocidade. Não é por acaso que entre as virtudes do *pajé* se destacam a bondade e o amor ao próximo.

Repassemos então: seguir o *modo de ser guarani* – implica, por um lado, na calma, no *não* fazer as coisas só para si, no ter um coração grande; por outro lado, no conduzir-se segundo o costume dos antigos, em não equivocar-se no julgamento acerca da natureza das

coisas. Vimos como no primeiro caso está em jogo a reciprocidade nas relações sociais nos limites do grupo, com especial ênfase no interior da parentela como o estudo de Pereira (1999) sugere. No segundo caso, temos a questão projetada para o âmbito da identidade – apontamos a possível relevância da questão para os estudos que especulam sobre a vocação expansionista dos Tupi-Guarani.

As sensibilidades que informam e conformam a avaliação que os Guarani fazem acerca dos estados que vivenciam ao longo de sua existência se constituem por oposições indicativas da integração ou disjunção dos componentes da pessoa. Temos o quente e o frio, a cólera e a calma, a posição horizontal ou a vertical do corpo, a tristeza ou a alegria, a quietude ou a expressão da fala, a satisfação desmedida dos apetites ou a abstinência.

APÊNDICES

APÊNDICE I: O Princípio*

I. *Ñanderuvuçu* veio só, em meio às trevas ele se descobriu sozinho. Os Morcegos Eternos lutavam entre si em meio às trevas. *Ñanderuvuçu* tinha o sol no seu peito. E ele trouxe a eterna cruz de madeira; colocou-a na direção do leste, pisou nela e começou (a fazer) a terra. Hoje a eterna cruz de madeira permanece como escora da terra. Quando ele retira a escora da terra, a terra cai. Em seguida ele trouxe a água.

II. E *Ñanderuvuçu* achou *Ñanderú Mbaecuaá* junto de si. E *Ñanderuvuçu* disse a *Mbaecuaá*: "Achemos uma mulher!" Então *Ñanderú Mbaecuaá* falou: "Como podemos achar uma mulher?" Disse *Ñanderuvuçu*: "Nós a acharemos na panela de barro." E ele fez uma panela de barro e ele cobriu a panela de barro. Algum tempo depois *Ñanderuvuçu* disse para *Mbaecuaá*: "Vá ver a mulher na panela de barro!" *Ñanderú Mbaecuaá* foi e verificou; a mulher estava na panela de barro. E ele a trouxe consigo.

III. E *Ñanderuvuçu* fez sua casa em meio à escora da terra. E disse *Ñanderuvuçu* para *Mbaecuaá*: "Vá e experimente a mulher!" *Ñanderú Mbaecuaá* foi e provou a mulher. Ele não queria misturar (confundir) o seu filho com (o) (de) *Ñanderuvuçu* e *Ñanderú Mbaecuaá* deu a seu filho um início especial. E uma é sua mãe: Ela tem o filho de *Ñanderuvuçu* e também o filho de *Ñanderú Mbaecuaá* ambos em seu ventre materno. Então *Ñanderú Mbaecuaá* foi (embora).

IV. E *Ñanderuvuçu* fez roça. Enquanto ele ia e a fazia, realizava-se atrás dele a época do milho (verde). E ele veio para casa comer. E (ele disse) à sua mulher: "Vá na nossa roça, traga milho verde, que iremos comer." E a mulher de *Ñanderuvuçu* disse a seu marido: "Agora mesmo estavas fazendo roça e já me dizes: 'Vá, traga milho!' Não tenho o teu filho no ventre, tenho o filho de *Mbaecuaá* no ventre E a mulher de *Ñanderuvuçu* pegou o cesto de carregar e foi na roça.

V. E *Ñanderuvuçu* pegou os colares de peito, o maracá e também a cruz de madeira; o diadema de penas ele pôs sobre sua cabeça. Ele saiu, rodeou (a casa), foi (embora). Ele chegou à trilha do Jaguar Eterno, plantou a cruz de madeira, desviou atrás de si (a mulher da sua pista).

VI. Sua mulher voltou da roça e chegou em casa. Quando ela chegou, *Ñanderuvuçu* não estava (lá). Sua mulher pegou a cabaça, munuiu-se também com a taquara (de dança), saiu, rodeou (a casa), seguiu seu marido, caminhou.

VII. Ela então andou um pouco e seu filho queria uma flor. Ela colheu a flor para seu filho e caminhou. E ela bateu com a mão no lugar da criança e perguntou à criança: "Para onde foi o teu pai?" " – Ele foi para lá!" Ela então caminhou um pouco e seu filho queria novamente uma flor. Ela colheu novamente a flor, então uma vespa a picou. E ela disse a seu filho: "Por que você quer flores, quando você ainda não está (no mundo) e deixa que eu seja mordida pela vespa?" Seu filho ficou zangado.

* Fonte: Nimuendaju, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocüva-Guarani*, 1987, p.143-51.

VIII. E ela caminhou novamente e chegou à cruz de madeira: E novamente ela perguntou a seu filho: "Para onde foi o teu pai?" "- Ele foi para lá!" Ele mostrou o atalho do Jaguar Eterno. Ela foi e chegou à casa do jaguar. A avó do jaguar disse a ela: "Venha aqui, deixe que eu a esconda dos meus netos. Meus netos são extremamente bravos!" Ela a cobriu com uma grande bacia.

IX. E à noite chegaram seus netos e trouxeram muitos pedaços de porco-do-mato para a sua avó. Aquele que vinha atrás não tinha matado nada. Ele foi chegando para perto. "Já vou achar tuas coisas, mãe-avó!" E ele pulou sobre a bacia, quebrou-a bacia e matou a mulher *de 19atideruvuçu*. A avó-onça disse: "Já não tenho dentes, neto! Tragam-me os gêmeos, tirem-nos para mim, coloquem-nos na água quente que eu os comerei!"

X. Eles os levaram para colocá-los na água quente. E os colocaram na água quente. E nela meteram a mão: a água quente havia esfriado. E: "Tragam-nos aqui, para socá-los no pilão!" Eles os trouxeram, socaram-nos (no pilão) e socaram sua (própria) coxa. "Tragam-nos aqui, para colocá-los sob a cinza!" E eles os trouxeram novamente e os colocaram (sob a cinza). E meteram a mão na cinza: ela estava novamente fria.

XI. E *Ñanderyqueý* (já) via um pouco. E a avó-onça disse: "Vou Pois criá-los, netos! Levem-nos para o sol numa peneira de cabelo, netos!" E eles os levaram numa peneira de cabelo para o sol. Não demorou muito, e *Ñanderyqueý* (já) se erguia um pouco, o irmão mais novo engatinhava um pouco. E de noitinha ele se ergueu totalmente. *Ele* (*Ñanderyqueý*) foi e pediu uma flechinha de passarinho: "Faça flechinhas de passarinho, tio!" E o jaguar fez-lhe flechinhas de passarinho. Ele matava, sem cessar, muitas borboletas no pátio.

XII. Quando ficou mais forte, ele andava na capoeira e matava pequenos pássaros com seu irmãozinho. A avó-onça disse-lhes: "Não vão para lá, brinquem por aqui, netos!" E: "Por que a avó nos diz: 'não vão brincar lá, irmãozinho?' Vamos verificar!". E ele foi com o seu irmãozinho.

XIII. E ele achou um jacu. Atirou nele, e ele veio caindo. E ele (o jacu) falou: "Por que atiras em mim, para alimentar aqueles que mataram sua mãe? Sugue a flechada de mim!" E ele sugou a flecha (para fora), curou o jacu e se foi com o seu irmãozinho.

XIV. E veio um papagaio. E ele contou logo: "Foi aquela avó lá, que matou a sua mãe!" E ele chorou com o seu irmãozinho: "Enquanto nós estávamos nos formando, já perdíamos aquela que foi nossa mãe!"

XV. E *Ñanderyqueý*, foi com seu irmãozinho, e eles desceram à lagoa. "Vamos lavar o rosto, irmãozinho, senão a avó vê que choramos!" E eles lavaram o rosto. Enquanto eles lavavam o rosto, as margens da lagoa se distanciaram mais e mais. E (ele disse) a seu irmãozinho: "Chega de lavar o rosto, deixemo-lo assim! "

XVI. E então o irmãozinho queria mamar. E ele achou o esqueleto da sua mãe; ele fez (novamente) a sua mãe. O irmãozinho desejava mamar e finalmente tornou a destruir a mãe. Assim (por isso) as mulheres não têm seus seios igualmente bonitos (simétricos).

XVII. E eles voltaram para junto da avó-onça. Caminhando, eles chegaram. "Por que os seus olhos estão tão inchados, corno vocês aí vêm, netos?" - "Não, as vespas nos picaram! - "Veja só, não vão lá, eu sempre disse a vocês.

XVIII. E eles foram novamente matar pássaros. Eles foram novamente na mesma direção. O irmãozinho queria mamar. "Não vamos mais fazer a mãe, irmãozinho, deixe eu fazer frutas para ti!" E ele pisou contra uma árvore. Ele pisou contra uma árvore e fez jabuticabas. O irmãozinho provou estas e disse a seu irmão: "Caroços grandes demais!"

XIX. E ele caminhou novamente e pisou novamente contra uma árvore e fez *guaviraeté*. Ele as provou novamente: "Também elas são (demasiado) carnudas, irmão!" E andou novamente e pisou contra uma árvore e fez *guaviraju*. Ele as provou novamente: "Estas sim, são um pouco doces para mim!"

XX. E ele e foi e trouxe as *guaviraeté e guaviraju*. As *guaviraju*, que ele tinha trazido, ele escondeu da avó-onça, as *guaviraeté*, que ele tinha trazido, ele mostrou à avó-onça.

XXI. E eles sempre voltavam à capoeira e faziam um mundéu com um talozinho de milho como tranca. E veio um jaguar: "O que vocês fazem aqui?" - "Estamos fazendo um mundéu, tio." - "A coisa não presta; nada cai nela!" Ele chutou o mundéu deles com o pé. E *Ñanderyqueý* o trouxe de volta e o colocou no mesmo lugar. Veio ainda um outro: "O que vocês fazem aqui?" - "Eu deixo meu irmãozinho brincar." - "A coisa assim não presta, nada cai nela!" Ele empurrou novamente o mundéu deles com o pé; *Ñanderyqueý* o trouxe de volta e o colocou no mesmo lugar.

XXII. E: "À noite vamos dormir junto ao nosso mundéu, irmãozinho!" E eles foram e fizeram fogo junto ao seu mundéu e vigiavam seu mundéu. E ao alvorecer uma grande vela desceu sobre o mundéu. E (ele falou) a seu irmãozinho: "Desceu algo sobre nosso mundéu, irmãozinho". Eles foram ver seu mundéu e tocaram com a mão seu gatilho: bem esticado estava o seu gatilho. Apareceu também o abismo eterno (ao lado).

XXIII. E de manhã cedo veio novamente um jaguar: "Não caiu nada no seu mundéu, meu sobrinho?" - "Não, nada caiu (nele)." E o jaguar disse: "A coisa não presta, realmente nada cai (nele)!" - "Mas entre e experimente nosso mundéu!" O jaguar entrou e caiu no mundéu. Tiraram-no e o atiraram no abismo. E veio novamente um outro: "Caiu um camundongo no teu mundéu?" E ele disse: "Não caiu nenhum (nele)." E: "A coisa não serve, nada cai (nele)!" - "Mas sim, entre e experimente nosso mundéu!" Ele entrou, caiu também (nele) e o que veio depois dele foi o fedor dos seus excrementos. Tiraram-no, jogaram-no novamente no abismo e foram embora e caminharam.

XXIV. E então: "Sempre avante, irmãozinho!" Ele foi e trouxe *guaviraeté* para a avó. "De onde vocês as trouxeram, meu neto?" - "Trouxemo-las do outro lado da grande fonte." - "São muitas, as que vocês acharam?" - "Achamos muitas lá." - "Vamos amanhã apanhá-las para vocês!" E a Onça Prenhe (disse): "Se já não estivesse escuro, eu iria já, de manhã, sim, vamos!"

XXV. E bem cedo: "Vamos!" Eles foram (e ele disse) ao irmãozinho: "Cuide-se para não ter medo e (não) torcer o cabresto, irmãozinho!" E os jaguares vieram e (se) atiraram na água. Ele gritou: "Cuide-se, irmãozinho, não tenha medo por minha causa, irmãozinho!" E ele fez com que a água ficasse muito pior (mais turbulenta). O irmãozinho teve medo por seu irmão e virou o cabresto. Os (animais) da água devoraram realmente os jaguares; um único (apenas) atravessou: a Onça Prenhe. Enquanto ela vinha pulando para a terra, um animal aquático (já) lhe cortou (mordeu) o tendão de Aquiles. Quando ela atravessou, teve seus filhotes. E então voltaram (para casa). Quando eles voltaram, também a avó-onça caiu no mundéu. E: "Por que torceste logo assim o cabresto, irmãozinho? Assim para o

futuro não poderemos acabar completamente com aqueles que mataram nossa mãe! "

XXVI. E: "Vamos então com certeza ter fogo, irmãozinho! Vou me fazer fedorento, e vamos ver se não conseguimos fogo." " *Nanderyquey* fez o sapo, que deveria engolir um pouco de fogo. E se deitou e fedeu.

XXVII. Os urubus se reuniram e fizeram fogo. O caracará esperava num toco de árvore. *Nanderyquey* olhou um pouco e o caracará viu: "Aquele lá, que queremos comer, está piscando!" Os urubus disseram: "A estória está errada, ele não vê mais." Eles foram e bicaram as órbitas dos seus olhos: "Onde ele está vendo? A estória está errada, ele não está mais vendo! Levem-no rapidamente para o fogo, joguem-no rapidamente lá dentro e vamos comê-lo rapidamente!"

XXVIII. E eles o agarraram pelos pés. e pela cabeça e o jogaram no fogo. E então *Nanderyquey* sacudiu seu corpo e espalhou o fogo. Os urubus voaram. O chefe dos urubus disse: "Olhem o fogo!" E *Nanderyquey* perguntou ao sapo: "Não engoliste fogo?" - "Eu não engoli!" - "Não engoliste nem um pouco?" - "Em vão engoli um pouco, pois certamente agora ele já apagou." - "Vomite, e veremos se realmente (não) há ainda um pouco." Ele vomitou, eles verificaram, (ainda) havia (brasa), e eles atiraram o fogo.

XXIX. Em seguida ele fez uma cobra de uma vela e se deixou picar por ela. Seu irmãozinho foi curá-lo, trouxe remédio, curou seu irmão e o fez ficar bom. Então ele fez vespas. Também por estas ele se deixou picar; isto não doía. Deixou-se então picar por outra cobra e morreu. O irmãozinho assoprou no alto da cabeça de seu irmão e fê-lo renascer.

XXX. E então: "Vamos pata lá, irmãozinho!" Eles foram. Eles foram longe, e o irmãozinho disse ao seu irmão: "Não há semelhantes a nós aqui na terra, irmão?" E seu irmão (disse): "Há. Sim, deixe-me fazer quatis aos quais chamarei." E ele pisou contra um cedro, um cedro carregado de frutos e fez quatis. "Mas agora vamos subir numa árvore, irmãozinho!" E ele gritou: "Ai tendes caudas listradas que deveis matar, tio! Agora fiz caudas listradas que deveis matar!" E *4iijj*? veio e ele gritou: "O que clamas, meu sobrinho?" - "Não, estou chamando estas caudas listradas, que deveis matar, tio."

XXXI. E *Aññy* aproximou-se: "Sobe e joga-os para mim embaixo!" E ele subiu e jogou os quatis (para baixo) e acabou com os quatis. E *Nanderyquey* disse: "Cuida para não me matar também, tio!" E ele disse: "Não, eu não te mato, podes descer." Quando ele vinha descendo e se aproximou do chão, ele o matou a pauladas e o jogou de lado. E no que ele estava sendo morto, ele estalava sem parar.

XXXII. E *Aññy* arrancou (folhas de) caeté, embrulhou também os seus excrementos e então amontoou os quatis. No fundo do cesto ele *colocou Nanderyquey*, sobre ele colocou os quatis e (então) (ele) fez um caminho para o levar. E ele veio e levantou o cesto: não conseguiu, *Nanderyquey* se fazia pesado. E ele o levou, levantou-o e o levou. Ele o levou longe, arriou-o e fez um novo caminho.

XXXIII. E o irmãozinho veio, tirou os quatis que estavam sobre seu irmão, soprou seu irmão no alto da cabeça e fê-lo renascer. Ele (*Nanderyquey*) colocou uma pedra debaixo dos quatis e subiu com seu irmãozinho (numa árvore). E *Aññy* voltou e agora então ele levou (o cesto) e eles ficaram para trás.

XXXIV. E caminhando *Aññy* chegou em casa. As duas filhas de *Aññy* (falaram): "O

que mataste, pai?" - "Não, não vão lá procurar, eu trouxe uma cabeça-preta." E as filhas do *Aññy* foram lá e tiraram em vão todos os quatis. "Tua cabeça-preta não está lá, pai!" - "Então por certo ele se escondeu, vou pois procurar!" Ele foi e procurou: "Ele se evaporou, vou voltar e procurar no meu rastro, logo o reencontrarei!" Fie foi.

XXXV. Justo então os gêmeos faziam entre si um veado de um cedro seco. E *Aññy* voltou, o veado pulou e correu (de medo) à sua frente; ele o perseguiu e o trouxe de volta para junto deles (os gêmeos) para matá-lo. Ele quebrou gravetos nas narinas dele (do veado): "Foi isto que me farejou!" Os gêmeos desceram novamente do alto (da árvore) e ressuscitaram o veado. *Aññy* mesmo voltou para casa.

XXXVI. Os gêmeos (falaram): "Vamos à casa dele!" Eles foram e chegaram às vizinhanças da casa. (Ele disse) a seu irmãozinho: "Sobre no alto da minha cabeça!" Ele assoprou e apareceu uma flor no alto da cabeça do seu irmão. Este também soprou no alto da cabeça do seu irmãozinho e fez também aparecer uma flor; e eles caminharam. Caminhando, eles chegaram à casa de *Aññy*.

XXXVII. E as filhas de *Aññy* (falaram): "Aí vêm nossos irmãos!" E eles passaram. "Por que vocês ficaram assim, meus irmãos?" "Temos urubu com pimenta no alto da cabeça." - (Nós) também (queremos) ter para nós o pai assim como vocês estão!" - "Seu pai não agüenta." - "Por que vocês ficaram assim?" - "Nós nos escarpamos." - "Não, eu também quero meu pai para mim assim como vocês estão!" - "Pois então vá buscar pimenta, irmãozinho!" Ele trouxe pimenta e ele trouxe taquarembó; ele escarpou *Aññy* e esfregou pimenta com urucu. "Vá para o sol!" Ele foi para o sol. "Tente agüentar, pai!" Ele foi e sentou-se; algum tempo depois ele quis se levantar. - "Vê, ele já não agüenta (mais)!" Depois de algum tempo ele se levantou. - "Vê, ele já não agüenta (mais)!" Ele correu: "*Piry-piry-piry!*" Ele correu e pouco depois sua cabeça estourou. Seu cérebro se transformou em mosquitos e em bariguis também.

XXXVIII. E: "Casemos então com as filhas dele, irmãozinho!" Eles casaram com as filhas dele e dormiram com as suas esposas. De noite veio o irmãozinho e durante toda noite o irmãozinho vomitou. Cedo pela manhã, ele veio e perguntou a seu irmãozinho: "O que te aconteceu, irmãozinho?" - "Eu mesmo realmente 'comi' a minha mulher." E: "Não fui eu mesmo quem 'comeu' minha mulher, com minha pequena flecha de pássaro 'comi' (deflorei) minha mulher."

XXXIX. "Vamos pois tocar fogo no campo." E: "Vamos também levar nossas esposas." E eles foram. "Nós queremos tocar fogo no campo, vejam se correm!" E eles tocaram fogo no campo, e eles disseram às suas esposas: "Vejam se correm!" Elas correram. As irmãs correram para a margem da lagoa, e quando chegaram perto seu cabelo pegou fogo e suas cabeças estouraram. Os mosquitos e os bariguis também se acabaram.

XL. E ao caminharem, veio novamente um *Aññy*. E eles fizeram seu chamariz no banhado dos pássaros. E *Aññy* também veio e espantou os passarinhos. "Vá buscar pimenta, irmãozinho!" E ele trouxe pimenta e a amassou e a colocou na água. Depois de algum tempo *Aññy* voltou, desamarrou seu pênis, jogou seu pênis na água e o lavou. Depois de algum tempo ele o tirou e o amarrou novamente; entretanto, ele não estava bem. Ele o desamarrou, tornou a jogá-lo na água, e a pimenta queimava no seu pênis, e então ele saiu correndo: "*Piry-piry-piry!*" Também ele caiu no abismo.

XLI. E ao caminharem, ele (*Nanderyquey*) fez a mandassaia. O seu irmãozinho já

estava um pouco mais forte. E ele preparou (tornou oco) um maracá e queria seguir o rasto do seu pai. Ele reuniu os *Añãy* para que estes dançassem e instruiu os *Añãy* na dança. Depois de quatro meses, o pai veio a eles e *Ñanderuvuçú* foi e levou seu filho. Ao caminharem, *Ñanderyqueý*, atormentou seu pai (com pedidos e perguntas); o irmãozinho foi logo mamar no peito materno. E então *Ñanderyqueý* pediu ao pai o equipamento dele. E ele deu seu equipamento ao filho. E ele se escondeu novamente do seu filho e foi deter a perdição (do mundo) e apenas o Jaguar Azul o vigia.

XLII. *Ñanderyqueý* está sobre nós (no zênite), ele agora cuida da terra e sustenta a escora da terra. Pois, se ele a retira, a terra cai. Hoje em dia a terra (já) é velha, nossa tribo não quer mais se multiplicar. Devemos rever todos os mortos; a escuridão cairá, o morcego descera e todos os que estamos aqui na terra teremos um fim. O Jaguar Azul descera para nos devorar.

XLIII. Quando os jaguares mataram *Ñandecý*, *Ñanderuvuçú* veio e levou seu sopro. Hoje em dia ela existe, ele a tornou forte de, novo para si. E *Ñanderuvuçú* fez a pessoa do *Tupã*. E *Ñandecý* chama por *Tupã* no seu leito e *Tupã* vem. Empossado como chefe supremo no seu *apycá*, ele vem com dois criados nos bordos do *apycá*. Quando ele se aproxima da casa de *Ñandecý*, ele não troveja mais. Ele faz o *apycá* contornar (a casa), desce diante do semblante de *Ñandecý* e ali conversam. Entrementes, seu ornamento labial faísca continuamente.

XLIV. Dança-se todo o ano, e então vem (revela-se) o caminho ao pajé. Quando o tempo se esgota, vem-lhe o caminho. Vamos então com ele na direção do leste e chegamos à água eterna. E nosso pai (o pajé) a atravessa, seus filhos (discípulos) vão então pela terra e a água para eles é seca.

XLV. Atravessamos e chegamos ao jabuticabal. Ali, se queremos chegar à casa de *Ñandecý*, está a grande e velha plantação e o bananal. E nós atravessamos e entramos na mata. E nossa boca fica seca e lá tem mel que bebemos. E nós atravessamos e chegamos à lagoa da água pegajosa; lá não bebemos e finalmente a nossa boca fica seca. Então seguimos e chegamos à água boa e ali bebemos.

XLVI. De lá vamos à casa de *Ñandecý*. Ao nos aproximarmos, vem ao nosso encontro a arara e nos pergunta: "O que meu filho deseja comer, diz *Ñandecý*!" Então lhe contamos: "Queremos comer *mbu-japé* doce e também queremos comer bananas amarelas!" Então seguimos e encontramos o sabiá. Ele nos encontra e pergunta: "O que meu filho deseja comer?" Nós lhe contamos: "*Cãguijý* quero comer (beber)." E ele volta e conta a *Ñandecý*. Ao chegarmos, *Ñandecý* chora. *Ñandecý* fala:

XLVII. "Na terra a morte é o fim de vocês. Não voltem para lá, fiquem agora aqui!"

APÊNDICE II: Compilação de algumas das doenças mais comuns dos Mbyá, incluindo as receitas empregadas para seu tratamento*.

Juku'á = tos. Fricciones en el pecho con grasa animal y pipí (*Petiveria Aliacea*) ; también se administra infusión de güembe-rã (*Casearia Silvestris*).

Jyryví remó = irritación de la garganta. Infusión de idem.

Pi'á o ñe ungá riré akú vai ramo = fiebre en las criaturas, producida por contusiones. Infusión de corteza de ygary-rã (*Cabranea Cangerana*).

Taiñykã rachy = papera. Fricciones con jaichá paigüé = grasa de un roedor llamado "akuti pay" en el guaraní contemporáneo.

Tãi rachy = dolor de muelas. Pety-guá ychy = resina de pipa; infusión de mbaratavy = árbol del género *Cecropia*.

Apychá rachy = dolor de oídos. Zumo de flores de calabaza dulce, calentado e introducido en el orificio auditivo con algodón.

U'yvyty ra'yi = hinchazón de la ingle. Aplicación de grasa animal y fricciones con pipa caliente.

Ja karáu ramo = luxaciones. Vendaje con pasta de Pengüé poã – el remedio de las quebraduras – orquidácea muy mucilaginosas.

Ña pé = fracturas. Idem, administrándose además, a veces, infusión de nidos de hormigas "tay pytã".

Ña ñe mbo-guái ramo = heridas lacerantes y cortantes. Cataplasmas con pulpa de jakaré ruguái rã -cactus.

Jyryví ai = ulceración de la garganta. Infusión fuerte de corteza de karaja'y (*Pterogyne nitens*).

Mba'achy tatá = enfermedades del fuego (fiebres). Infusiones de cedro con zumo de naranjas agrias; de javyrandí -arbusto del género *Piper*, etc., etc.

Techá rachy = mal de ojos. Conocen cuatro clases: el común = techá rachy reí; el producido por el calor = takú güi guá; el producido por el frío = ro'y güi guá; y techá tü = catarata. Entre los remedios empleados para tratar el mal de ojos común, figuran la leche de mujer y el aceite de pirajú (dorado) (*Salmidus brevidens*). En el mal de ojo atribuido al frío se lavan la cara y la cabeza en infusión de poã rakú = remedios calientes, v. g., yerbas aromáticas; en los casos atribuidos al calor, en agua corriente fría y poã ro'ychã = remedios fríos, como tapi'i-ka'á = la yerba de los talpíes. En caso de catarata, hay quienes recurren

* Fuente: Cadogan, León. Síntesis de la medicina racional y mística mbya-guaraní. *América Indígena*, v. IX, n.1, p.26-29, jan.1949.

al látex de kuachingy = higuera silvestre. Otra receta para el mal de ojos común es una infusión de aguará-po (*Solanum robustum*) en leche de mujer.

Karugúá rachy := reumatismo. Aplicación de ychy = resina extraída de los panales de ciertas abejas, mezclada con ceniza de karugúá poã = el remedio del reumatismo (*Aristolochia triangularis*). Simultáneamente se administra infusión de karugúá poã.

Pochy meguã = demencia. Ka'avó tory (*Hypericum Cormatum*). Los casos graves se atribuyen a la presencia en el cuerpo del enfermo, del espíritu de un tigre. En la leyenda de Kapitã Chikú cítase el caso del hijo del protagonista de cuyo cuerpo se había apoderado el espíritu de un tigre; el padre iba a eliminar al chico, pero la madre lo sanó aplicándole en la frente un granizo de gran tamaño que providencialmente mandaron los dioses.

Kyrigué i achó vai ramo == vermes intestinales en las criaturas. Infusión de:

Yvyra kachi (*Bergeronia Cerisea*).

ndavy'ai (?).

raíces de javyrandí (*Piper Medium*). Se endulza, cuazido es posible, con miel de abejas.

Akarachy moã = remedios contra dolor de cabeza. Infusión de corteza de la raíz de Guarapayú (?).

Tyé vai := dolores en el bajo vientre. Infusión de kyjú = grillos, y fricciones en el vientre con una masa de estos insectos machacados.

Ñande rachy vai pa ramo = venéreas. Infusión de takuaryvá = cola de caballo; también tajuja (*Cayaponia ficifolia*).

Ñande mo endy rei ramo ñande rachó = salivación provocada por las lombrices. Infusión de ka'arë = quenopodio, y moã kachĩ, yerba muy aromática llamada "almizcle" en la vernácula.

Juái = bocio. Aplicación de látex de kuachingy = higuera silvestre, ai bocio; colocándose, además, alrededor del cuello del enfermo, tiras de la corteza del mismo árbol. Generalmente, el enfermo es llevado hasta el mismo árbol, apostrofándolo el médico en la siguiente manera:

"Bien, higuera, quiero que sanes a esta mujer. Por eso es que vengo junto a tí, y no lo hago bajo el impulso de ningún deseo ocioso. La has de sanar; si no la sanas, vendré a derribarte a hachazos".

Jurupy ai = aftas o muguet. Miel de abejas pequeñas del género *Trigona*.

Ñande rugüy o guatá porã ey ramo == estancamiento de la sangre. Baños calientes con cocimiento de tatú ruguái = yerba aromática parecida al toronjil.

Ai vai = liagas. Corteza y hojas de parapara'y (*Jacarandá cuspidifolia*), chamuscadas y espolvoreadas sobre las llagas.

Temó = sarna. Baño con cocimiento de ka'á-tái (*Polygonum acre*).

Ñande reté rachó güi gua poã = remedios para combatir los gusanos que existen dentro de las carnes y que provocan diversos malestares, como el entumecimiento, calambres, etc. Infusión de poã pochy - el remedio bravo, especie de bejuco. Este medicamento, según parece, ejerce influencia fuertemente estimulante sobre el sistema

nervioso y los músculos; empléase también en el tratamiento de las mordeduras de víboras.

Puericultura – Los preceptos concernientes a la puericultura prohíben terminantemente los castigos corporales y las recriminaciones violentas; y ordenan mantener al niño constantemente satisfecho y feliz. Cuando es posible, mantienen encendidas velas de cera, en la cabecera del párvulo, por la noche, para mantener alejados a “aquellos que no vemos”, v.g., los duendes. Para espolvorear el ombligo del niño recién nacido, utilizan los esporos de un diminuto hongo, llamado “aruá poã” = el remedio del mal de las criaturas o, si se quiere, el preventivo del tétanos. El adulterio está absolutamente prohibido por la sociedad mbyá, pues a él atribuyen los abortos. La ley divina prohibiendo el adulterio, hallándose la mujer embarazada, dice:

“La criatura a la que se está por dar asiento os pondrá a prueba. A fin de que os desviéis, hará que dirijáis vuestras miradas hacia otras mujeres, hacia otros varones. No cedáis a los deseos ociosos que os acosarán; pues si lo hacéis, os lamentaréis viendo a vuestro hijito próximo a morir. Por obstinaros en no cumplir esta ley que yo establezco, clamaréis, llorando la pérdida de aquel que estaba destinado a tomar asiento en la morada terrenal para alegría vuestra”.

Ginecología – Del contexto del salmo que se entona com motivo de haber sido engendrado un ser humano, publicado ya en esta Revista** que constituye uma verdadera joya de la poesía autóctona, colígese que la maternidad es considerada por los Mbyá como función sagrada. Y los dirigentes más avezados me han asegurado que hasta hace muy poco, es decir, hasta que llegaron a degradarse por el contacto com nuestra llamada civilización, inducir al aborto era totalmente desconocido entre ellos. Aun hoy es rarísimo, y las que lo practican son considerados como parias, aplicándoseles el epíteto de “las que devoran su propia prole” = o memby ú a. A más de un médico indígena he oído decir que la mujer sin hijos es un ser incompleto, “comparable a un árbol sin hojas ni ramas”, anormal, que no desempeña la función para la que fué creada; y en casos de esterilidad, recurren a un líquen que llaman Memby rakú í já = el dueño del calor de las criaturas (*Usnea Barbata*), que aseguran ser de gran eficacia y cuyas propiedades farmacológicas quizá merezcan ser estudiadas.

Sin embargo, los médicos com quienes he tratado, y todos los Indígenas a los que he consultado sobre el tema, están contestes en afirmar que tener numerosos hijos perjudica a la mujer, por cuyo motivo consideran lícito recurrir a preventivos, limitando el número de la familia. La técnica adoptada requiere la abstención de relaciones sexuales durante dos meses, fricciones com grasa de jaichá (akutí pay) en el bajo vientre de la mujer, y una dosis diaria de infusión de: una epífita de la familia de las cactáceas (*Rhipsalis Spé*), outra epífita que aun no he logrado hacer clasificar, y cola chamuscada de oso hormiguero (*Myrmecophaga tridactyla*). Aseguran que estos medicamentos constituyen un preventivo de efectos infalibles, y les dan el nombre de Memby ve'y já = dueños o productores de la esterilidad.

Todas la yerbas medicinales y demás substancias medicamentosas empleadas por los médicos Mbyá en Ginecología, designanse con el nombre genérico de Tekó porã já = los

** Cadogan, León. Los Indios Juguaká Tenondé (Mbyá) del Guairá, Paraguay. *América Indígena*, v. VIII, p.131-39, 1948.

dueños del buen vivir, o sea, los medicamentos que producen el normal funcionamiento. Además de los citados, merecen mencionarse la corteza de raíz de Pindó (*Arecastrum Romanzoffianum*), empleada como estíptico; y una yerba aromática llamada: poã kachĩ y- apó rupi gua = la yerba aromática de los bañados, de la familia de las verbenáceas, empleada como enemagogo.

APÊNDICE III: Guyraypotý*

I. *Ñanderuvuçu* veio à terra e falou a *Guyraypotý*: “Procurem dançar, a terra quer piorar!” Eles dançaram durante três anos, quando ouviram o trovão da destruição. A terra desabava constantemente, a terra desabava pelo oeste. E *Guyraypotý* disse a seus filhos: “Vamos! O trovão da destruição causa temor”.

II. E eles caminharam, caminharam para o leste, para a beira do mar. E eles caminharam. E os filhos de *Guyraypotý* lhe perguntaram: “Aqui não vai surgir de imediato a ruína?” – “Não, aqui a ruína vai surgir após um ano, dizem”. E seus filhos fizeram roça.

III. O ano passou e novamente se ouviu o trovão da destruição. Caminharam novamente. Algum tempo depois a terra desabou mais rapidamente. E os filhos de *Guyraypotý* perguntaram: “Aqui não vai surgir imediatamente a ruína?” – “Agora, dizem, o mal vai acelerar-se, agora não façam mais roça, dizem”, assim falou *Ñanderuvuçu* a *Guyraypotý*, o que *Guyraypotý* deve ter contado a seus filhos.

IV. E os filhos de *Guyraypotý* não mais fizeram roça e então (perguntaram): “Como ficaremos?” – “Apenas eu farei aparecer o que será nossa alimentação”. E eles caminharam novamente, caminharam longe.

V. “Vocês têm fome” – “Crianças que brincam têm pouco de fome”. Então (ele disse): “Estendam um pano para mim”. Então ele foi e sacudiu seu corpo e achou e jogou (no pano) milho e também batatas e beijus. Isto ele deu a seus filhos. Então caminharam novamente, caminharam longe.

VI. “Vocês comem jabuticabas?” – “Comemos”. Ele pisou contra uma árvore e fez aparecer jabuticabas, para que seus filhos as comessem. “Deixem um galho, do qual aqueles que virão depois de nós poderão comer”. E a terra queimava mais e mais rapidamente. Novamente caminharam e novamente os filhos de *Guyraypotý* perguntaram: “Será que esta terra vai sobrar?” E então ele falou a seus filhos: “Esta serra que retém o mar, dizem, irá sobrar realmente, dizem”. E eles ficaram.

VII. “Mas agora façam uma casa para nós, façam uma casa para nós de tábuas, senão, dizem, quando a água vier, vai destruir a nossa casa, diz *Ñanderuvuçu* para mim”.

VIII. E *Guyraypotý* falou ao homem-*juperú*: “Ajude um pouco a meus filhos!” – “Eu não ajudo, eu quero fazer uma canoa”. Ao pato selvagem (ele falou): “Ajude um pouco a meus filhos na casa!” – “Eu, eu também não ajudo, pois voarei”. – “Não é”, disse ele ao *suruvá*, “você também não quer ajudar a meus filhos com a casa?” “Eu também não”. – “Então fique, quando a água vier, veremos o que te acontecerá!”

IX. E eles fizeram uma casa de tábuas, terminaram a casa e dançaram novamente. “Não tenham medo quando a água se precipitar, (pois) para resfriar a escora da terra, dizem, deverá vir a água”. E: “Dancem três anos”, assim ele havia dito, então veio a água e se precipitou. “Cuidem-se, para não ter medo!”

X. A água veio e se precipitou. E o *juperú* (gritou): “Tragam-me um machado de pedra, quero fazer uma canoa, na qual embarcarei!” E ele gritava e (já) a espuma envolvia o alto da sua cabeça. O pato selvagem em vão quis voar, os (animais) da água o devoraram. O *suruvá* também gritou: “A água vem mesmo!” Assim ele falou e a água penetrou na sua boca, e assim o seu sopro passou ao pássaro.

* Fonte: Nímuendaju, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, 1987, p.155-6.

XI. A filha de *Guyraypotý* tinha um jovem tatu, o qual ela tinha levado. E a água cobriu a casa. E a esposa de *Guyraypotý* chorou e sua esposa (falou): “Vê se não tens medo, meu pai, abre teus braços pois para a revoada de pássaros. Se bons pássaros se sentarem no teu corpo, ergue-os para o zênite”. E a partir de então ela batia com a taquara de dança contra um esteio.

XII. E *Guyraypotý* cantou o *Ñeëngarai*. E a casa de moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás deles veio também a água.

BIBLIOGRAFIA

BALDUS, Herbert.

- 1954 - *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais. 859p.
 1968 - *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. V.II. Hannover: Kommissionsverlag Münstermann – Druck GMBH. 864p.

BARBOSA, Carla Gonçalves Antunha, BARBOSA, Marco Antonio.

- 1987 - Uma parte da história desta publicação... In: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo. p. ix-xv.

BASTOS, Augusto Roa (Comp.).

- 1978 - *Las culturas condenadas*. 2.ed. México: Siglo Veintiuno, 1980. 349p. (Colección América Nuestra - América Colonizada, 18).

BECKER, A. L.

- 1979 - Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre. In: BECKER, A. L., YENGOYAN, Aram A. (Eds.). *The imagination of reality, essays in Southeast Asian Coherence Systems*. Norwood, New Jersey: ABLEX Publishing Corporation. p.211-43.

CADOGAN, León.

- 1949 - Síntesis de la medicina racional y mística mbya-guarani. *América Indígena*, v.IX, n.1, p.21-35, jan.1949.
 1950 - El culto al árbol y a los animales sagrados en la mitología Guaraní. *América Indígena*, México, v.X, n.4, p.327-33.
 1953 - Ayvu Rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. *Boletim*, São Paulo, n.227, 1959. 217p.
 1962 - Aporte a la etnografía de los guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, São Paulo, v.10, n.1-2, p.43-91, jun./dez. 1962.
 1978a - Chono Kybwyrá: aves y almas en la mitología guarani. In: BASTOS, Augusto Roa (Comp.). *Las culturas condenadas*. 2.ed. México: Siglo Veintiuno, 1980. p. 32-50.

- 1978b - Los Mby'a. In: BASTOS, Augusto Roa (Comp.). *Las culturas condenadas*. 2.ed. México: Siglo Veintiuno, 1980. p. 30-1.
- 1992 - *Diccionario Mbya-Guarani – Castellano*. Ed. Preparada por Friedl Grünberg sob a direção de Bartomeu Melià. Asunción: Função "Leon Cadogan"/CEADUC/CEPAG. 211 p. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, XVII).

CARNEIRO DA CUNHA, M.L.; VIVEIROS DE CASTRO, E.B.

- 1985 - Vingança e temporalidade: os tupinamba. *Journal de la société des Américanistes*, tome LXXI, p.191-208.

CASTRO FARIA, L. de.

- 1987 - Curt Nimuendaju. In: FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA & FUNDAÇÃO NACIONAL PRÓ-MEMÓRIA, p.12-3.

CHAMORRO, Graciela.

- 1995 - *Kurusu Ñe'ëngatu*; palabras que la historia no podría olvidar. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos-Universidad Católica; São Leopoldo: CEADUC/IEPG/COMIN. 250p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25).
- 1998 - *A espiritualidade guarani*; uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal. 234p. (Tese e Dissertações, 10).

CHEROBIM, Mauro.

- 1981 - *Os Guarani do litoral do Estado de São Paulo*; estudo antropológico de uma situação de contato. São Paulo: Departamento de Ciências Sociais da USP. 171p. (Dissertação, Mestrado em Antropologia Social).

CLASTRES, Hélène.

- 1975 - *Terra sem mal*; o profetismo tupi-guarani. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978. 123p. (Tradução de: *La terre sans mal*).

CLASTRES, Pierre.

- 1972 - *Chronique des Indiens Guayaki*; ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay. Paris: Plon. 356 p. (Terre Humaine).

- 1974a - *A fala sagrada*; mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990. 144p. (Tradução de: *Le grand parler - mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní*).
- 1974b - *A sociedade contra o estado*; pesquisas de antropologia política. 5 ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. 152p. (Tradução de: *La société contre l'État, recherches d'anthropologie politique*).
- 1974c - Liberdade, malencontro, inominável. In: *Arqueologia da violência*; ensaios de antropologia política. Campinas: Papirus, 1990. p.112-26. (Publicado em *La Boétie et la question du politique*, In: *La Boétie, Le discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976, p.229-246).
- 1974d - Mitos e ritos dos índios da América do Sul. In: *Arqueologia da violência*; ensaios de antropologia política. Campinas: Papirus, 1990. p.63-104.
- 1966 - El arco y el cesto. In: BASTOS, Augusto Roa (Comp.). *Las culturas condenadas*. 2.ed. México: Siglo Veintiuno, 1980. p.207-30. (Publicado em *L'Homme*, tomoVI, n.2, p.13-31).
- 1980 - *Arqueologia da violência*; ensaios de antropologia política. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1982. 243p. (Tradução de: *Recherches d'anthropologie politique*).

COMBÈS, Isabelle, SAIGNES, Thierry.

- 1991 - Alter Ego; naissance de l'identité Chiriguano. *Cahiers de L'Homme*; Ethnologie, géographie, linguistique, Paris, Nova Série, n.30. 153p. Ethnologie, géographie, linguistique.

CROCKER, Jon Christopher.

- 1985 - *Vital Souls*; Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press. 380 p.

DESJARLAIS, Robert R.

- 1992 - Yolmo aesthetics of body, health and 'soul loss'. *Social Science and Medicine*, Oxford, v.34, n.10, p.1105-17.

DEVISCH, Renaat.

- 1985 - Approaches to symbol and symptom in bodily space-time. *International Journal of Psychology*, North-Holland, v.20, p.389-415.

DOUGLAS, Mary.

- 1966 - *Pureza e Perigo*. Trad. Mônica Siqueira Leite de Barros, Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectiva, 1976. 228p. (Tradução de: *Purity and Danger*).

FERNANDES, Florestan.

- 1970 *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2 ed. São Paulo: Livraria Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo. 425p.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA,
FUNDAÇÃO NACIONAL PRÓ-MEMÓRIA (Eds.).

- 1987 - *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE, 1987 [1944]. 94p.

GARCIA, Wilson Galhego (Ed.).

- 1989 - *Nhande Rembypy (Nossas Origens)*. Ed. Experimental. Birigui, SP: Cartonagem Joffer Ltda. 327p. (Cópia xerox).

GONÇALVES, Marco Antonio.

- 1992 - Os Nomes Próprios nas Sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul. *BIB*, Rio de Janeiro, n.33, p.51-72.

GRÜNBERG, Georg, GRÜNBERG, Friedl.

- 1972 - Los guarani occidentales. In: BASTOS, Augusto Roa (Comp.). *Las culturas condenadas*. 2.ed. México: Siglo Veintiuno, 1980. p.178-93. (Publicado em *Informe sobre los Guaraní del Chaco central paraguayo*, Asunción: edição mimeografada).

LARAIA, Roque de Barros.

- 1972 - Organização social dos Tupi Contemporâneos. Brasília: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. (Tese, Doutorado).

LOCK, Margaret.

- 1993 - Cultivating the body: Anthropology and Epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review Anthropol.*, v.22, p.133-55.

LOZANO, Pedro.

1973-74 - *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. 5 tomos. Buenos Aires: Casa Editora "Imprenta Popular".

MEIHY, José Carlos Sebe Bom.

1991 - *Canto de morte Kaiowá*; história oral de vida. São Paulo: Edições Loyola. 303p.

MELATTI, Julio Cezar.

1970 - *Índios do Brasil*. 7 ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993. 219p. (Estudos Brasileiros, 14).

MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg, GRÜNBERG, Friedl.

1976 - Los Paï-Tavyterã; etnografia guaraní del Paraguay contemporáneo. *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. XI, n.1-2, p.151-295.

MELIÀ, Bartomeu, MÜNZEL, Christine.

1978 - Ratones y Jaguares. In: BASTOS, Augusto Roa (Comp.). *Las culturas condenadas*. 2.ed. México: Siglo Veintiuno, 1980. p. 62-85.

MELIÀ, Bartomeu, SAUL, Marcos Vinicios de Almeida, MURARO, Valmir Francisco.

1987 - *O guarani*; uma bibliografia etnológica. Santo Angelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior. 448p.

MELIÀ, Bartomeu.

1978 - El que hace escuchar la palabra. In: BASTOS, Augusto Roa (Comp.). *Las culturas condenadas*. 2.ed. México: Siglo Veintiuno, 1980. p.56-61.

1981 - El "modo de ser" Guaraní en la primera documentación jesuitica (1594-1639). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.24, p.1-24.

1987a - A Terra sem Mal dos Guarani; economia e profecia. Trad. Roberto E. Zwetsoh. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.33, p.33-46, 1990. (Tradução de: *La tierra sin mal de los Guarani*; economía y profecía. [s/l]. 14p. (mimeo)).

1987b - Introdução. In: MELIÀ, Bartomeu, SAUL, Marcos Vinicios de Almeida, MURARO, Valmir Francisco. *O guarani*; uma bibliografia etnológica. Santo Angelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior. p.17-71.

1991 - *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción-Paraguay: CEADUC-CEPAG. 127 p. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, XIII).

MÉTRAUX, Alfred.

1928a - *A religião dos Tupinambás*; e suas relações com as das demais tribos tupi-guaranis. Trad. Estêvão Pinto. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional/Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979. 225p. (Brasiliana, 267).

1928b - *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner. 331p.

MÜNDEL, Mark.

1978 - Tortuga persigue a tortuga. Por qué los Axe (Guayaki) "mansos" persiguen a sus hermanos "salvajes"? In: BASTOS, Augusto Roa (Comp.). *Las culturas condenadas*. 2.ed. México: Siglo Veintiuno, 1980. p.231-39.

NIMUENDAJU, Curt.

1914 - *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich, Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1987. 156p. (Coleção Ciências sociais). (Original alemão).

NOELLI, Francisco Silva.

1996 - As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.39, n.2, p.7-53.

NOVAES, Marlene Rodrigues de.

1996 - *A caminho da farmácia*; pluralismo médico entre os Wari' de Rondônia. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. 254p.(Dissertação, Mestrado em Antropologia Social).

PEREIRA, Levi Marques.

1999 - *Parentesco e organização social kaiowá*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. 1999. 235p. (Dissertação, Mestrado em Antropologia Social).

PINTO, Estêvão.

1950 Prefácio, tradução e notas. In: MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*; e suas relações com as das demais tribos tupi-guaranis. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional/Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979. (Brasiliana, 267).

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura.

- 1960 - Aspectos gerais do messianismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.8, n.1, p.63-76, 1960.

RODRIGUES, Aryon D.

- 1964 - A classificação do tronco lingüístico Tupí. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.12, n.1-2, p. 99-104.
- 1984/1985 - Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.27/28, p.33-54.

SCHADEN, Egon.

- 1954 - *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. 3.ed. São Paulo: EPU/Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974. 190p.
- 1958 - *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: Ministério da Educação e Cultura. 183p. (Vida Brasileira).

SMITH, Pierre.

- 1979 - Aspects de l'organisation des rites. In: IZARD, Michel; SMITH, Pierre (Orgs.). *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard. p.139-70.

STEWART, Julian H (Ed.).

- 1963 - *Handbook of South American Indians*. V.3. New York: Cooper Square Publishers, inc.

SUSNIK, Branislava.

- 1979/1980 - *Etnohistoria de los guaraníes, epoca colonial*. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero. 332p. Cap. 1: Características socioculturales de los "guára" guaraníes, p.9-46. (Los aborígenes del Paraguay, 2).

VÁRIOS AUTORES.

- 1984 - *Índios no Estado de São Paulo; resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu Editora/Comissão Pró-Índio de São Paulo. 152p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1984/1985 - Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.27-8, p.7-24.

1986 - *Araweté*; os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986. 744p.

1987 - Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo. p. xvii-xxxviii.

YOUNG, Allan.

1982 - The Anthropologies of Illness and Sickness. *Annual Review of Anthropology*, n. 11, p.257-85.

WATSON, Virgínia Drew.

1944 - Notas sobre o sistema de parentesco dos índios cayuá. *Sociologia*, v.6, n.1, p.31-48.

ZEMPLÉNI, Andras.

1985 - La "maladie" et ses "causes". *L'Ethnographie: Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture*, v.LXXXI, p.13-44, 1985.

GLOSSÁRIO

- ã, ang**, verticalidade, ser erguido [9]:188¹¹⁰
- acyiguá**, alma animal [3]:33
- aguydjê**, a ida à terra sem Males [8]:141 = bem aventura, perfeição e vitória 164 = perfeição espiritual 170
- aguyje**, estado de totalidade acabada [1]:112
- aguyje**, perfeição, a completude “um dos conceitos fundamentais da ética Guarani” [4]:67 = significa, ser *aguyje*, “ter aniquilado dentro de si a má natureza, o *teko achy kue*, ter-se livrado portanto de toda a imperfeição ligada ao sangue e à carne...” 97
- aguyje**, perfeição, maturidade, plenitude de desenvolvimento [9]:51
- aguyje**, são três as qualidade para atingir o *aguyje*: mbaraete, mburu e py’aguachu [4]:98
- agwyje**, perfeição espiritual alcançada (mby’a) [6]:30
- agwyje**, recusar o consumo de algo oferecido, agradecendo [2]:317
- añay**, quem matara o mais velho dos Gêmeos míticos, cuja cabeça explode em marimbondos [1]
- angue**, (ã =verticalidade; kue =pretérito) “um ser destinado a errar pela floresta e que deve ser afastado (pela fumaça do tabaco, pela dança) dos vivos, pois faz pesar uma ameaça precisa sobre estes: a ameaça do *tupichua*” [4]:93
- anyây**, espírito [6]:121
- apüteré**, como também são chamados os Mbüá [7]:3
- apyka**, pequeno banco de madeira [1]:23
- apyte**, alto da cabeça [9]:17
- arandu porã**, belo saber [4]
- arandu porã**, o belo saber [1]
- Avatikyry**, bebida feita de milho novo. Também denomina a festa de batismo do milho que acontece de janeiro a março [11]:75
- Ayvu Porã Tenonde**, as primeiras palavras formosas [9]:8
- ayvú**, língua [3]:29
- ayvu**, linguagem humana (mbyá) [1]:27
- ayvucué**, alma “o sopro brotado (da boca)” [3]:29
- caguijý**, cauim [3]:61

¹¹⁰ Onde [9] indica a obra onde o termo foi encontrado, conforme a referência bibliográfica no final do glossário; e 188 indica o número da página.

carai ru ete, leste [4]:88

carai, título dos grandes xamãs (profetas) [4]:36

caraíba, segundo Cardin, seria o santo ou santidade [4]:39

djakairá, seres míticos entre os Kayová, os que oferecem o milho soboró aos kayová 40, por um informante, Kjakairá foi um índio kayová que recebeu o milho saboró branco das mãos da “Virgem dos Milagres”, em Caácupé, no Paraguai, quando fugia das forças de Lopez [8]:41

djasukávy, princípio de emanção das almas [8]:110

e, dizer [9]

e, radical que se refere ao verbo dizer [4]:88

eepya, espíritos invocados pelo xamã para restituir a vida a um moribundo – “os que restituem o dizer” [4]:88

Eepya, os espíritos que restauram a palavra [12]:49

eira jagua, monstro em forma humana, coberto de escamas que o protegem contra flexas e balas. Seu único ponto vulnerável é a boca do estômago [9]:163

e-ry mo’ã a, no vocabulário religioso designa o nome, ‘o que mantém ereto o fluxo do dizer’ (significado) [4]:88

ery no’a’ã, os que mantêm ereto o fluxo do dizer [12]:49

iäve, alma telúrica para os Guayaki, seu equivalente em guarani é *angue* [6]:37 e 42

jacaira ru ete, zênite [4]:88

jachukáva, as que levam o emblema da feminilidade [9]:28

jachukava, os que usam o *jachuka* (adorno feminino) [4]:92

Jachy e Pa’i Rete Kwaray, denominação dos Gêmeos míticos. [9]

jaguanãu, ser malevolente que encarna no corpo do enfermo [6]:187

jakaira, bruma [1]:41

jänve / jöve, alma do morto que vaga pela terra [6]:234

jeguá, enfeite ou paramento, símbolo das divindades Kaiowá [12]:121

jeguakava, os que usam o *jeguaka* (cocar de penas dos homens) [4]:92

jekoaku, modo de ser quente [12]:163

jeroky, dança medicinal [6]:46

kaguijy, caldo de milho [4]:107

kaiowá, filho da floresta, da madeira [5]:39

kandire, a prevalência da alma palavra, traduzida pelo comportamento respeitoso das leis [4]:96 = atingir a Terra sem Males sem a prova da morte, p.67

kandire, ressurreição [9]

- karai, pa'i**, tanto *Karai* como *pa'i* se usavam, segundo Montoya, para designar os dirigentes espirituais ou feiticeiros [9]:161
- karai**, profeta [1]:11
- karavie**, reza contra os ares [2]
- mba'e megwã**, coisa feia (também diz-se de feridas feias) [2]:317
- mba'ekwa**, feiticeiro (Chiriguanos) [6]:187
- mba'emeguã**, imitação bufa da beleza [4]:94
- mbaé meguá**, desgraça ligada à cataclismologia mítica – a chegada do Jaguar Azul 69, fenômenos suspeitos da natureza. Obs.: Montoya traduz *mbaé megûa* por felicidade [3]:69
- mbaé meguá**, infortúnio, desgraça, ligado à cataclismologia mítica [3]:69
- mbae-meguá**, destruição do mundo [6]:45
- mbaraete**, força espiritual [4]:94
- mbochy**, cólera [9]:41
- mbochy**, primeira forma de saber que é má, referindo-se à cólera da criança [12]:49
- mboraéi**, hino, entoar os hinos sagrados [9]:59
- mborahei**, reza (benzimento) [2]
- mborayú**, amor ao próximo [9]:26
- mborayu**, senso de reciprocidade (regras) [4]:94 = avesso do caçador egoísta 108
- mborayu**, solidariedade tribal [1]:43
- mbujape**, panquecas de milho [4]:107
- mburu**, perseverança obstinada [4]:98
- mburuvicha**, chefe [1]:11
- mburuvicha**, aquele que detém o poder na aldeia (junto com um *pagy uaçu*) [4]:36
- mitã karai**, rito de revelação do verdadeiro nome e verdadeira pronúncia do nome da criança [11]:69
- moãjáry**, pessoas que enfeitiçam outras: “senhores do veneno” [3]:92
- ñamandu**, o verdadeiro pai, pai do sol (Guayaki) [6]:27
- ñandé cupé py**, “em nossas costas” – oeste [3]:100
- ñande ru ñamandu**, o pai supremo [9]:14
- Ñande Ru Pa-Pa Tenonde; Ñamandui; Ñamandu Ru Ete; Ñande Ru Tenonde; Ñamandu Yma**, nomes do Criador, do Absoluto, figura central da teogonia dos Jeguakáva [9]:16
- Ñande Ru Vusa**, nome completo do criador em dialeto chiripa [6]:34

Ñande Ru, Nosso Pai [9]:14

ñanderováí, (Ñandé=nosso) literalmente “em nosso rosto” – leste (todos os atos religiosos são executados com o rosto voltado para o sol nascente) [3]:100

ñanderú, pajé (masculino) [3]:75

Ñanderuvuçu, “nosso pai grande” – designação do herói civilizador dos Apapocuva (segundo Nimuendaju e Borba) [10]

Ñanderyqueý, o mais velho dos Gêmeos míticos [3]:60

ñe’ë, linguagem; alma, espírito [1]:31; palavra, voz, eloquência [4]:88

Ne’eng Ru Ete, pais verdadeiros das almas-palavras [4]:88

ñe’eng ru, pai da palavra-alma encarnada [9]:97

ñe’eng, palavra [9]

ñembo’e, mborahi cantado só pelo líder religioso, especialmente quando dá a bênção ou cura. “... es un canto-procesión del cual todos pueden participar” [11]:71

ñemo-mburu, inspirar-se de fervor religioso [9]

ñemongaraí, festa dirigida pelo pajé principal [3]:75

ñemongaraí, grande festa, também chamada *avatimongaraí*, batismo do milho, realizada em janeiro, quando da colheita do milho [8]:40

Ñemyrö, palavra que designa as crises, também enfezar-se, ficar triste, só [12]:49

nhaderamoitubixa, “nosso grande antepassado”, “nosso avô grande” – outra designação para o herói civilizador dos Apapocuva (Nimuendaju) [10]

Nhamandu Ru Ete, quem concebeu as demais divindades conferindo-lhes o encargo das almas-palavras. Por isso são chamadas Ne’eng Ru Ete [4]:88

Ñhanderamove, nosso protetor, protetor da mata [5]:39

Ñhanderú e Ñhandesi, pais dos Guarani [5]:39

ñhanderú, cacique em guarani, “que não existe mais” [5]:64

ñhanderu, espécie de pajé muito poderoso [5]:257

Ñhandesi e Ñhanderú, pais dos Guarani [5]:39

nhandeva, Guarani [5]:207

nhembo’e, reza (benzimento) [2]

nheluarú, esquecimento completo [5]:128

Nosso Pai Pa’i, o Sol [1]:76

Nyanderú Mbaekuaá, “nosso pai conhecedor de todas as coisas” [6]:121

Nyanderú, nosso pai, o sol, responsável pelo governo do mundo [7]:123

Nyanderuvusú, pai de Nyanderikey 46 “nosso pai grande”, o ser supremo [6]:120

- Nyanderykey**, filho de Nyanderuvusú, gêmeo mais velho [6]
- odjedju-ã**, suicídio em Kaiowá [5]:109
- oguata**, caminhada para uma nova terra [12]:58
- õnemokandire**, chegada à Terra sem Mal sem a prova da morte. Literalmente, “fazer com que os ossos permaneçam frescos” [12]:49
- oñemokandire**, sem passar pela prova da morte (sem perder a forma humana, isto é, ereto) [4]:89
- oñemomburu**, (fazer com esforço) aplica-se a quem consagra tempo aos cânticos e palavras, à dança, jejum, a todos os exercícios pios [4]:98
- opy**, “casa de preces” [4]:86
- ove**, alma espiritual dos Guayaki [6]:37
- pa’i rei**, que está debaixo da terra [2]:217
- Pa’i Rete Kwaray e Jachy**, denominação dos gêmeos míticos. [9]
- pagy uaçu**, grandes xamãs [4]:36
- pajé**, no sentido de curandeiro [4]:38
- porã**, beleza do que é enfeitado [4]
- poraéi**, hino, entoar os hinos sagrados [9]:59
- porahéi** ou **mborahéi**, cantos mais melódicos e narrativos que possuem os Kaiowá [11]:71
- porái**, canto medicinal [6]:46
- porái**, reza no dialeto Mbüá [8]:121
- porangue’i**, os eleitos, conjunto dos que são belos, que usam enfeites [4]:92
- porayu**, amor ao próximo (mby’a) [6]:30
- py’aguachu**, coragem [4]:98
- reko katu**, bom modo de ser [12]:98
- rekoa**, regras que ordenam a existência, normas [1]:43
- ryjúi**, espuma: expressão para a alegria na festa do Avatikyry. Espuma da chicha, espuma que adorna [11]
- taku’ai**, febre alta [2]:275
- tambéaópé**, “chiripá largo” – apelido dado aos Mbüá, pelos Ñandeva [7]:3
- tamói**, Avô – figura principal da mitologia de tantos grupos tupi-guarani [6]:35
- taquara**, instrumento ritual feminino que acompanha os cantos [3]:81
- tavýterã**, humanidade celeste [8]:110
- tavyterã**, kaiwá puro [2]

teko achy kue, produto da existência má, aquilo pelo que participam da animalidade [4]:93

teko achy, vida doente, literalmente [4]:92-3

teko achy, vida, natureza imperfeita [9]:67

teko katu, boa vida [12]:86

teko vai, maldade [13]:74

teko, costume, vida [9]

tekohá, chão querido; espaço de terra que ocupam; fonte da vida; lugar de rezar [5]:201

tembekuá, como os Nandeva chamam os Kayová [7]:3

tery mo'ä, nome [1]:111

tupã ru ete, oeste [4]:88

Tupa, deus do trovão na mitologia chiripa (ilumina o interior das coisas com seus relâmpagos) [6]:34

tupäréry, nome sagrado, verdadeiro nome [12]:107

tupichua, alma malvada [4]:86

tupichua, alma, princípio vital da carne crua [4]:93

txedjuká, dizem as crianças terem medo de ficar tontas - txedjuká, por isso às vezes rejeitam o cigarro [8]

txiripá í, apelido dado aos Nandeva, pelos Mbüá [7]:2

Tyke'yra, o maior dos Gêmeos míticos [12]:103

Tyvýry, o mais novo dos Gêmeos míticos [3]:60; [12]:103

uichi, farinha branca de milho [4]:107

vó papa, deus que fez descer os remédios sobre a terra [2]:105

Yvy Marã Eỹ, País dos bem aventurados [9]:86

yvy mara ey, Terra sem Mal [4]

yvy marã, terra cansada, má, hostil [12]:58

yvy marãeỹ, Terra sem Mal [3]:104

yvy mba'emegua, a terra má, segundo os Mbiás [4]

yvy porã, terra nova, boa e virgem [12]:58

yvy pyaú, terra em que vivemos [9]:210

yvy tenonde, a primeira terra [9]:61

yvyra'i, bastões-insígnias que os homens utilizam para danças [4]:86

Referências Bibliográficas

- [1] CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada*; mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990 (1974). 144p. (Tradução de: *Le grand parler - mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní*).
- [2] GARCIA, Wilson Galhego (Ed.). *Nhande Rembypy (Nossas Origens)*. Ed. Experimental. Birigui, SP: Cartonagem Joffer Ltda., 1989. 327p. (Cópia xerox).
- [3] NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocüva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich, Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1987 (1914). 156p. (Coleção Ciências sociais). (Original alemão).
- [4] CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*; o profetismo tupi-guarani. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978 (1975). 123p. (Tradução de: *La terre sans mal*).
- [5] MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá*; história oral de vida. São Paulo: Edições Loyola, 1991. 303p.
- [6] BASTOS, Augusto Roa (Comp.). *Las culturas condenadas*. 2.ed. México: Siglo Veintiuno, 1980 (1978). 349p. (Colección América Nuestra - América Colonizada, 18).
- [7] SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: Ministério da Educação e Cultura, 1958. 183p. (Vida Brasileira).
- [8] SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. 3.ed. São Paulo: EPU/Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974 [1954]. 190p.
- [9] CADOGAN, León. Ayvu Rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. *Boletim*, São Paulo, n.227, 1979. 217p.
- [10] MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*; e suas relações com as das demais tribos tupi-guaranis. Trad. Estêvão Pinto. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional/Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979 [1928]. 225p. (Brasiliense, 267).
- [11] CHAMORRO, G. *Kurusu Ñe'ëngatu*; palavras que la historia no podría olvidar. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos-Universidad Católica; São Leopoldo: CEADUC/ IEPG/COMIN, 1995.
- [12] CHAMORRO, G. *A espiritualidade guarani*; uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- [13] MELIÀ, B. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción-Paraguay: CEADUC-CEPAG, 1991.