

Vetores *porã* e *vai* na cosmopolítica Guarani*

Porã and vai vectors in Guarani cosmopolitics

Valéria Macedo**

Resumo: Este texto se volta para articulações entre chefia e xamanismo na cosmopolítica guarani, particularmente na conjuntura contemporânea de adensamento de relações institucionalizadas com os não-indígenas. Seu ponto de partida são contrastes enunciados pelos Guarani Mbya e Nhandéva nas regiões Sul e Sudeste do país, entre as posições de *tamõi* (avôs e xamãs) e *xondáro* (auxiliares, guerreiros, guardiões ou mensageiros). A serviço do *tamõi*, modalidades de *xondáro* podem incorporar forças ligadas à animalidade ou restritas ao plano terrestre. Por sua vez, aos *tamõi* cabem “excorporá-las”, extraindo-as dos corpos por meio de capacidades xamânicas vinculadas a domínios celestes. Oposições complementares associadas a ambas posições remetem a vetores ou princípios agentivos classificados como *vai* (“feio, ruim”, vinculado à predação e à perecibilidade) e *porã* (“belo, bom”, vinculado ao que é incorruptível e imperecível) atuantes em diferentes escalas da socialidade guarani.

Palavras-chave: Guarani; Cosmopolítica; Chefia.

Abstract: This article focuses on articulations between chieftainship and shamanism in Guarani cosmopolitics, particularly in the contemporary situation in which institutionalized relationships involving Indians and non-Indians have become denser. The argument begins with contrasts stated by the Guarani in the South and Southeast regions of the country between the positions of *tamõi* (grandfathers and shamans) and *xondáro* (assistants, warriors, guardians or messengers). Serving the *tamõi*, some *xondáro* modalities may incorporate forces tied to animality or restricted to earthly domains. In turn, it is the task of the *tamõi* to extract forces of this kind from bodies using shamanic capacities linked to celestial domains. Complementary oppositions associated with both positions are connected with *vai* (“ugly, bad”, tied to predation and extinction) and *porã* (“beautiful, good”, tied to incorruption and everlasting) vectors or agency principles that act in different scales of Guarani sociality.

Key words: Guarani; Cosmopolitics; Chieftain.

* Este artigo constitui uma versão alterada de minha apresentação no ST 28 Redes Ameríndias: Sujeitos, Saberes, Discursos, em 2010, no 34º Encontro Anual da Anpocs. Agradeço a Dominique Gallois, Renato Sztutman, Beatriz Perrone-Moysés, Marcela Coelho de Souza e Marina Vanzolini pela leitura de versões anteriores deste texto e suas preciosas contribuições.

** Antropóloga, professora na Unifesp e pesquisadora associada ao CEstA (Centro de Estudos Ameríndios) da USP e à Pesquisa Temática Fapesp Redes Ameríndias. E-mail: vvaall72@gmail.com

O itinerário deste texto toma como ponto de partida a articulação dos princípios *vai* (“feito, ruim”, vinculado à predação e à perecibilidade) e *porã* (“belo, bom”, vinculado ao que é incorruptível e imperecível) na concepção de pessoa entre os Guarani. Na seção seguinte, volta-se para a configuração de coletivos, abordando a centralidade do *tamõi* (avô; xamã) no domínio político tradicional. Discorre então sobre diferentes modalidades de *xondáro* (auxiliares, guerreiros, guardiões ou mensageiros) e suas vinculações com o *tamõi*, buscando, em seguida, pensar ambas as posições no contexto contemporâneo, com o protagonismo crescente dos caciques e novas lideranças com a multiplicação de projetos, políticas e eventos após a Constituição de 1988. Por fim, a última seção constitui uma reflexão sobre a transversalidade dos princípios *vai* e *porã* em diferentes escalas da socialidade guarani e a multiplicidade de seus equacionamentos.

Uma das narrativas guarani sobre os habitantes primordiais da primeira terra conta que o demiurgo e seu irmão engravidaram uma mesma mulher, Nhandexy (“Nossa Mãe”), no ventre da qual as duas porções de sêmen foram depositadas de modo a permanecerem diferenciadas, replicando a proximidade e descontinuidade entre ambos os irmãos e antagonistas¹. Os Guarani com quem convivi no litoral paulista² também contam que, enquanto o demiurgo Nhanderu Ete³ (“Nosso Pai Verdadeiro/Primordial”) criava com seu sopro os seres e coisas deste mundo, seu irmão Xariã procurava fazer o mesmo de modo a superá-lo, mas acabava se atrapalhando e fazendo seres imperfeitos; por exemplo, a galinha (*uru*), em que ele se esqueceu de revestir o pescoço. Dizem que os brancos, comumente chamados *jurua* (literalmente “boca com cabelo”), são obra do sopro de Xariã, enquanto os Guarani foram soprados por Nhanderu Ete⁴.

¹ Esta narrativa foi registrada por Pierre Clastres (2003) e citada por Tania Stolze Lima (2005, p. 131).

² O campo etnográfico que subsidia este texto corresponde à minha pesquisa de doutorado, realizada entre 2005 e 2009, cujo trabalho de campo foi centrado na Terra Indígena do Ribeirão Silveira, incidente nos municípios paulistas de Bertiooga e São Sebastião, mas incluiu visitas a aldeias na capital e contato com moradores de outras aldeias no Sul e Sudeste do país, em razão do intenso fluxo de pessoas entre elas – que também inclui partes do Paraguai, Argentina e Uruguai. Portanto, expressões, narrativas e reflexões dos Guarani aqui apresentadas dizem respeito a pessoas que circulam nesse complexo de aldeias de maioria Mbya, mas que inclui Nhandéva. Não diz respeito aos Kaiova e Nhandéva habitantes do Mato Grosso do Sul, que compartilham muitos aspectos cosmológicos com os Guarani no Sul e Sudeste, mas não fazem parte da rede de trocas, visitas e casamentos na região em foco na minha pesquisa.

³ A maioria das palavras na língua guarani é oxítone e com pronúncia aberta das vogais “e” e “o”, de modo que só acentuarei as paroxítonas. O dialeto Mbya foi priorizado na menção a estas palavras ou expressões guarani por ser Mbya a maioria de meus interlocutores em campo.

⁴ Ou por seu filho, Kuaray, o Sol, também chamado Nhanderu Nhamandu Papa Miri, enquanto seu pai é também chamado de Nhanderu Papa Tenonde.

O princípio agentivo que caracteriza esse sopro é o *nhe'e*, traduzido por Cadogan (1959) como “alma-palavra” por corresponder à língua ou linguagem que singulariza as diferentes modalidades de sujeito que povoam o mundo, com suas respectivas capacidades de entendimento e ação. A “alma”, na formulação do autor, remete portanto ao caráter agentivo ou afetivo da linguagem, implicando modos de produzir e sofrer efeitos nas relações entre os sujeitos. A particularidade de *nhandéva'e* - “aqueles que somos nós”, auto-denominação de todas as parcialidades guarani - está na proveniência de seu *nhe'e* em domínios do cosmos onde nada perece ou tem fim, as moradas de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* (“Nossos Pais e Mães” seguido do coletivizador *kuéry*, habitantes imortais desses domínios⁵), em contraste com o confinamento dos outros sujeitos no patamar terrestre ou em domínios próximos a *yvy rupa*, a superfície da terra⁶. A matriz comum do *nhe'e* entre os Guarani é codificada pelo compartilhamento de uma língua e modulada por nomes enviados desses vários domínios aos que nascem, portanto associados a diferentes *Nhanderu* e *Nhandexy*, os quais são também respectivamente chamados *nhe'e ru ete* e *nhe'e xy ete* (“verdadeiros/primordiais pais e mães do *nhe'e*”) (Macedo, 2011)⁷.

O corpo dos Guarani é também habitado, de modo permanente ou provisório, por outros agentes que são confinados nesta terra. Um Mbya me explicou que, quando alguém fica sob certo ângulo de luz, aparecem quatro sombras.

Uma que é preta, outra mais clarinha, outra ainda mais clarinha e a clara.
Essas sombras que se desprendem quando a gente morre, e cada espírito

⁵ Meus interlocutores identificam esses domínios num eixo vertical, dispostos em regiões indicadas como mais próximas ou distantes da superfície da terra, assim como no nascente, poente, norte, sul e centro do céu. Mas para chegar a esses domínios é preciso atravessar o mar, que se estabelece como uma dobra entre mundos, convergindo os eixos vertical e horizontal, ou remetendo a transversalidades (Macedo, 2011).

⁶ Contudo, *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* podem enviar seus filhos/extensões, *nhe'e kuéry* (de mesma matriz que o *nhe'e* nos corpos dos Guarani), a esta terra no corpo de pássaros e alguns outros animais. Portanto, os animais cujo dono (-*ja*) é *Nhanderu* ou *Nhandexy* não estão confinados nesta terra. Os porcos do mato, por exemplo, são *xerimbabo* (animal de criação) de *Nhanderu Miri*.

⁷ O demiurgo – aquele que engendrou a si mesmo e fez os demais *Nhanderu* e *Nhandexy* – é *Nhanderu* Papa Tenonde, ou simplesmente *Nhanderu Ete*, como dito. Com frequência, os Guarani mencionam *Nhanderu* no singular sem acrescentar complemento, em referência a esse demiurgo ou mesmo ao conjunto de *Nhanderu* e *Nhandexy*. Aqueles que foram humanos e adquiriram imortalidade se despidendo da porção carnal do corpo ainda em vida, são chamados *Nhanderu Miri* (*Miri* é “pequeno”, mas também pode ter conotação de “sublime”). Os cinco principais *Nhanderu* e *Nhandexy* são casais (*Ete* e seus filhos *Kuaray*, *Karai*, *Tupã* e *Jakaira*) e vivem em diferentes moradas (*tetã*) com outros *nhe'e ru ete* e *nhe'e xy ete* (incluindo nomes femininos como *Takua*, *Jera*, *Jaxuka* etc., e nomes masculinos como *Vera*, *Jeguaka*, *Jejoko*, *Jaxy* etc., cada qual associado a um desses cinco domínios). O primeiro nome de um Guarani (que podem ter nomes compostos) geralmente corresponde ao seu *nhe'e ru ete* (para os homens) ou sua *nhe'e xy ete* (para mulheres). Para mais informações sobre os nomes Guarani Mbya, ver Cadogan (1959) e Ladeira (2007), entre outros.

vai pegando espaço. Quando a pessoa morre essas sombras saem e *nhe'e porã* vai de volta.⁸

Tais sombras mais escuras são vinculadas à porção perecível do corpo – o sangue, a carne –, em contraste com a imperecibilidade da sombra mais clara – *nhe'e porã*, vinculada aos ossos e à respiração (e, por extensão, à palavra, ao canto e ao sopro de tabaco). A porção agentiva que se desprende do morto e fica confinada na terra é chamada *ãgue* (literalmente, “aquilo que teve sombra (*ã*)”, que já foi corpo). Na forma de *ãgue* – que pode atacar outros corpos, causando doenças e infortúnios se não for extraída pelo xamã – ou ainda em vida, tal porção agentiva é chamada de *nhe'e vai*.

Podemos assim reconhecer em diferentes escalas – no ventre de *Nhandexy*, em *yvy rupa* (a superfície da terra) e na pessoa guarani – forças interseccionadas que não devem se indiferenciar e cujos vetores podem ser identificados como *vai* e *porã*. Outros classificadores recorrentes entre os Guarani encontram alguma analogia com este par de opostos, entre os quais *marã* (perecível) e *marãe'y* (imperecível). Não por acaso, a terra dos imortais, chamada de *yvy marãe'y*, literalmente “terra que não estraga”, foi traduzida como “Terra sem Mal” dada a aversão dos Guarani ao que se deteriora, associado à mortalidade e ao confinamento. Outro par de opostos é *guaxu* (grande) e *mirĩ* (pequeno). *Mirĩ* é um diminutivo, mas com frequência qualifica o que veio de *Nhanderu*. Por exemplo, além de *yvy marãe'y*, um nome dado à terra dos imortais⁹ é *yvyju mirĩ* (pequena terra dourada). Outro diminutivo, *'i*, também é recorrentemente usado para adjetivar o que é “divino”, na tradução de meus interlocutores. *Mirĩ* ou *'i* são associados à leveza, ao que é intangível e pode transitar nos eixos horizontais e verticais do cosmos. Já *guaxu* não raro é associado ao que é terreno, vaidoso, arrogante, carnal e pesado, por isso predisposto ao confinamento. Por exemplo, *mba'e guaxu* (“aquilo que é grande”) é como chamam o corpo do morto, que fica nesta terra enquanto *nhe'e porã* volta ao seu domínio celeste de origem. *Guaxu* é também um dos nomes para o animal veado e uma gíria referente aos homossexuais. Outro classificador estreitamente associado ao que vem de *Nhanderu* e, portanto, à plenitude e imperecibilidade, é *ete* (verdadeiro, sublime). Seu termo oposto pode ser considerado *ranga* (sombra, imagem, cópia), como chamam os seres que vivem nesta terra e tudo aquilo que tenta ou parece ser o que não é. Assim, temos *vai* (feio, ruim), *marã* (perecível), *guaxu* (grande) e *ranga* (cópia) em contraposição a *porã* (belo, bom), *marãe'y* (imperecível), *mirĩ* (pequeno) e *ete* (verdadeiro, sublime).

Essa última série é associada pelos Guarani a *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, enquanto a primeira aos animais, a *ãgue kuéry* e aos donos (-*ja*) extrahumanos

⁸ Ladeira (2007) registrou depoimento semelhante.

⁹ Segundo Flávia Mello (2006), *yvyju mirĩ* e *yvy marã e'y* constituem dois patamares diferenciados do cosmos. Mas essa diferenciação não é consensual entre meus interlocutores guarani.

de diferentes domínios do patamar terrestre em que se realiza a humanidade. Tais princípios em oposição complementar são indissociáveis da condição humana guarani, composta de sopro (palavra, canto, respiração) e carne/sangue, associados respectivamente à divindade e à animalidade, isto é, aos eixos vertical e horizontal da alteridade. O desafio a que se propõe este texto é pensar figurações e reconfigurações desse “campo gravitacional” em coletivos guarani, com ênfase nas posições de *tamõi* e *xondáro* na região em foco na minha pesquisa, cuja etnografia está concentrada na Terra Indígena Ribeirão Silveira, habitada por Guarani Mbya e Nhandéva que integram um complexo aberto de aldeias na região Sul e Sudeste do Brasil, além de partes da Argentina, Paraguai e Uruguai.

A polissemia do *tamõi* e modulações do xamanismo

Entre os Guarani das regiões Sul e Sudeste do Brasil, a designação mais recorrente para xamã nas interlocuções em língua portuguesa é *pajé* e, em guarani, é *tamõi*, que no domínio do parentesco significa “avô”. Não raro, o *tamõi* é líder de um grupo local e responsável por uma *opy*, “casa de rezas”, na tradução corrente entre os Mbya, que constitui uma construção onde se realizam curas, cantos e outras celebrações voltadas para *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*.

Ser reconhecido e se reconhecer como pajé costuma envolver experiências de adoecimento e adversidades a serem enfrentadas de modo a se adquirir *mbaraete*, que os Guarani traduzem como “fortalecimento espiritual”, ou simplesmente “força”. Nos dias de hoje, *xeramõi*, “meu avô”, é também uma expressão usada para se referir aos pajés de qualquer idade ou vínculo de parentesco. Por exemplo, chamam de *xeramõi* a um rapaz de 14 anos que é um reconhecido xamã em uma aldeia de Santa Catarina. E, assim como existem pajés que não são avô, há pajés que não lideram parentelas e podem viver sozinhos ou em posição política marginal no grupo. *Tamõi* é também uma expressão com que se referem aos mais velhos de modo geral, mesmo os que não são considerados pajés. *Xeramõi*, a despeito de ser o modo conjugado na primeira pessoa do singular de *tamõi*, é uma expressão usada com frequência para se referir a qualquer *tamõi*, ou então *nhaneramõi kuéry*, “nossos avós”, em referência aos mais velhos.

Igualmente polissêmica é a expressão *nhanderu*, “nosso pai”. Além de seu uso no domínio do parentesco, é utilizada para os pais imortais do *nhe’e*, como já comentado, e é também uma designação alternativa para os pajés. “Meu pai” e “meu avô” são, portanto, designações recorrentes para aqueles com capacidade maximizada de conexão com os pais e mães imortais do *nhe’e*. Os vínculos do *nhe’e*, por sua vez, não espelham o parentesco no domínio so-

ciológico, ou no eixo horizontal da existência. Ou seja, em uma família cujos irmãos compartilham o mesmo pai e mãe, a vinculação cosmológica de seus respectivos *nhe'e* dependem de seus nomes. Irmãos com o mesmo nome (por ex., ambos se chamam Tupã, ou Karai etc.) têm o *nhe'e* oriundo do mesmo lugar, pois têm o mesmo *nhe'e ru ete* (pai verdadeiro-imortal do *nhe'e*), mas irmãos com diferentes nomes têm diferentes pais do *nhe'e*, e, por extensão, diferentes proveniências e destinos após a estadia nesta terra. A questão da “ancestralidade” apresenta, portanto, maior complexidade no caso guarani, em que cada sujeito é o ponto articular entre o plano sociológico e o plano cosmológico do parentesco, que não são necessariamente coincidentes.

Além de *tamõi* e *nhanderu*, outra designação recorrente para pajé é *karai*. Aqueles com discursos eloquentes, uso da linguagem de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* – *avyu rapyta*, “língua primordial”, ou *nhe'e porã*, “belas palavras” ou “bela linguagem”, que inclui um repertório específico de expressões, cujo uso é apenas apropriado na *opy* – e poder de visão do que está longe ou está por vir, geralmente são chamados *karai* (que é também o nome de um *nhe'e ru ete*). Já aos que realizam curas com sopros de tabaco chamam *opita'iva'e*, “aquele que fuma”. E aos que lideram o canto (*mborai*) coletivo de interlocução com *Nhanderu* e *Nhandexy* na *opy* chamam *oporaiva* (ou *oporaiva'e*), “aquele que canta”. Nem todos aqueles reconhecidos como pajé reúnem essas capacidades xamânicas de modo maximizado, assim como nem todos que possuem algumas dessas capacidades são considerados pajés. Geralmente o *opita'iva'e* é um *karai*, daí o uso indistinto de ambos os termos entre muitos de meus interlocutores. Por sua vez, ser *karai* e ou *opitaiva'e*, na grande maioria dos casos, implica também ser *oporaiva*, tendo seu canto enviado (geralmente em sonho ou estados excepcionalmente concentrados em vigília) de *Nhanderu*. Já um *oporaiva* pode não ser *opita'iva'e*, havendo no Silveira vários jovens ou adultos que possuem seu *mborai* (canto), mas não realizam curas. De todo modo, mesmo que não estejam convergidos em uma pessoa, “aquele que fala” (*karai*), “aquele que fuma” (*opita'iva'e*) e “aquele que canta” (*oporaiva*) operam modalidades de sopro, associadas à leveza, à respiração, ao que é divino e imperecível.

Há ainda que se mencionar a designação *yvyraija*, literalmente, “donos da pequena madeira” ou, segundo Cadogan (1959), “donos do bastão ritual”. Os xamãs e seus auxiliares são com frequência chamados de *yvyraija*, assim como seus espíritos auxiliares (geralmente um *Nhanderu*). Trata-se, portanto, de um termo relacional, que diz respeito a agenciamentos xamânicos por meio da transferência de capacidades objetificadas pela voz, pela fumaça ou por objetos como o *popygua* (clave de som composta por duas hastes de madeira ligadas por um fio), o *mbaraká* (violão ou chocalho), o *takuapu* (bastão marcador de ritmo feminino) ou a vara que o xamã pode segurar ao iniciar sua interlocução com *Nhanderu kuéry* e os presentes na *opy*.

Tanto o sopro da voz pela fala ou canto como o sopro de tabaco pelo cachimbo (*petyngua*) são caminhos ou canais de comunicação e transmissão de capacidades por *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* acessíveis a todos os Guarani em razão de seu *nhe'e*. Todos fumam e soltam fumaça no *amba* (local onde ficam os instrumentos musicais e demais objetos rituais) da *opy* ou no alto da cabeça dos outros a quem querem proteger. Mas apenas os *opita'iva'e* podem ver a doença nos corpos, com as mãos e a fumaça, e então extraí-la por meio da sucção de corpos diminutos, por vezes invisíveis, como pedras, insetos e torrões de terra. Assim como a posição de *opita'iva'e* implica a capacidade de ver a doença nos corpos, invisível aos demais, a posição de *karai* implica ver o que está longe no espaço ou no tempo, atuando na proteção de pessoas singulares ou coletivas, indicando ações ou precauções. Designações e ações concernentes ao xamanismo remetem assim a uma polissemia de termos e diferentes modulações xamânicas, que convergem, contudo, na incorporação de forças no eixo vertical – advindas de *Nhanderu tetã*, os lugares celestes dos *Nhanderu* – e na “excorporação” de forças no eixo horizontal, expulsando dos corpos e de outros lugares agentes patogênicos. Ou, ainda, convergem na capacidade maximizada de trânsito do *nhe'e* por diferentes tempos e lugares – por meio dos cantos, danças, sonhos e fumaça – em contraste com o confinamento na superfície desta terra, *yvy rupa*, também chamada *yvy vai* (“terra ruim”, corruptível) por parte daqueles desprovidos dessas capacidades.

O tamõi e seus xondáro

Na primeira década do século XX, Nimuendaju (1987 [1914]) deu notícia de que agrupamentos guarani vinham migrando do Paraguai rumo à costa brasileira desde o século XIX, “sempre liderados por um pajé”. Tais deslocamentos remetem a uma disjunção histórica anterior entre chefes de guerra e profetas, ou *mboruvixa* e *karai*, segundo análises de Pierre Clastres (2003) e, sobretudo, de Hélène Clastres (1978). A centralização crescente do poder por chefias de guerra teria incorrido nos movimentos proféticos tupi desde antes da chegada dos europeus, quando populações abandonavam aldeias e seguiam os *karai* (“profetas”, na tradução dos autores) em busca da chamada Terra sem Mal, reiterando assim a descentralização do poder. Os *karai* seriam por isso vetores da “sociedade contra o Estado”, ou da “máquina de guerra”, em formulações de Pierre Clastres, promovendo a inibição de poderes estáveis pela reconfiguração constante de alianças e inimizades. Contudo, segundo Hélène e Pierre Clastres, os *karai* também acabaram por se converter em líderes políticos, levando, entre os Guarani, à interiorização do tema da Terra sem Mal, cujo acesso se daria por meio do ascetismo religioso a partir do século XX.

De acordo com H. Clastres (1978), em seu movimento de desterritorialização, o profetismo guarani correspondia à recusa deste mundo, tendo no horizonte a terra divina sem regras e restrições sociais, em que a abundância faz prescindir a necessidade de trabalho e enseja festas sem fim. A seu turno, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) apontaram, no profetismo atuante nessas populações, não a negação da sociedade, mas os motores de sua (re)produção. O canibalismo tupi engendra a individuação e articulação de pessoas e grupos, em que matar ou consumir a carne do inimigo é fonte de conhecimento e reconhecimento, bem como de acesso à terra da imortalidade. Ainda, por meio de uma espiral de vinganças, constrói a percepção de passado e futuro, entre o que foi e o que será. De modo análogo, assinalam os autores que o profetismo é também gerador de tempo e de coletivos¹⁰. Assim, seja pela via da “natureza” (o devir animal) ou da “sobrenatureza” (o devir divino), canibalismo e profetismo são dispositivos de devir outro, constituindo o cerne de ontologias ameríndias (Viveiros de Castro, 1986 e 2002)¹¹.

Entre os Guarani, Susnik (1983) discorre sobre a configuração em rede dos grupos locais desde o período colonial, formando conjuntos multicomunitários, ou *guara*, com limites flexíveis e sem centro. A seu turno, Ladeira (2007) comenta que a presença de dois líderes político-espirituais em um mesmo *tekoa* (expressão cuja tradução corrente hoje é “aldeia”) é fonte potencial de conflitos ou migrações. A essa disposição à segmentaridade, ou recusa (ou ainda instabilidade) da unidade em favor da multiplicidade, P. Clastres chamou de “sociedade contra o Estado”, como dito, e poderíamos designá-la, num idioma wagneriano (Wagner, 1981), “socialidade contra o estável”, pela disposição diferenciante de individuação de sujeitos (singulares e coletivos) em meio a redes de parentesco e corresidência. Não por acaso, foi a partir de um diálogo com um *karai* guarani que P. Clastres formulou sua tese da aversão ao Um como denominador comum nas sociedades indígenas, sendo o Estado o principal emblema da unidade sobrecodificadora. Nas palavras (traduzidas) do *karai*: “As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” (P. Clastres, 2003a, p. 188).

Os autores aqui mencionados e boa parte da literatura sobre os Guarani apontam a convergência da liderança política e “espiritual” (ou xamânica) entre os Guarani pelo menos desde o século XX. Como me explicou um *mbya*, o *ruvixavepe*, “líder maior”, é sempre pajé. Além do domínio político de seu

¹⁰ Ver também Sztutman (2005), que desenvolve e amplia esse argumento.

¹¹ Viveiros de Castro atribui ao devir o sentido que lhe foi dado por Gilles Deleuze e Felix Guattari (2004), qual seja: como um modo de experienciar a alteridade em que esta constitui uma qualidade do verbo, não um predicado do ser, sendo avessa à distinção realidade/representação. Assim, o ser Tupi-Guarani é um devir-outro, seja qual for o objeto desse devir (deus, jaguar, inimigo, cristão...), o acento se dá no ato e não no sujeito. O cerne está na diferença, e não nas propriedades do diferente (Viveiros de Castro, 2002, p. 195).

grupo local, os pajés lideram os cantos (*mborai*) e danças (*jeroky*) a *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, pelos quais, dizem meus interlocutores e outros registros guarani na literatura (por exemplo, Nimuendaju, 1987), antigamente alguns conseguiam fazer o corpo tão leve que se despiam de sua porção carnal e alcançavam *yvy marã e’y*, a terra divina onde nada perece (ou Terra sem Mal), sem passar pela morte e a perda dos ossos (associada à verticalidade). Tais cantos e danças à exaustão eram associados à fumaça de tabaco e a jejuns à base de milho e hidromel. Nos dias de hoje, dizem que tal feito é inviável devido ao peso do corpo advindo da comida *jurua*, com muito óleo e sal. Para que o corpo adquira leveza, é recorrente o comentário de que os pajés devem se submeter a uma série de restrições alimentares, sexuais e comportamentais. Mesmo em relação aos demais guarani, idealmente não se deve ingerir carne ou alimentos industrializados antes dos *mborai*.

Em conversas sobre os pajés antigos e os de hoje, meus interlocutores guarani comentam que as atividades que deviam ser regradas ou interditas entre os pajés, como a caça e a guerra, eram de responsabilidade dos *xondáro*, personagem pouco destacada na literatura sobre os Guarani. Ao comentarem as primeiras migrações mbya para o litoral, dizem que os *tamõi* tinham sempre consigo os *xondáro*, expressão derivada da palavra “soldado”, que eram responsáveis pela caça, por aplicar sanções violentas, por enviar mensagens ou acompanhar pessoas, e por proteger o agrupamento contra ataques de *jurua* (os brancos, como já dito), outros indígenas ou animais selvagens nas aldeias ou nos caminhos. Kelvein (Karai Tupã), nascido no Paraná (aldeia Cascavel) e, na época deste relato, morador do Silveira, assim contou:

Na época eles [os *tamõi*] tiveram a ideia de colocar jovens pra serem *xondáro*. Eles sonharam isso. Então num *tamõi* os deuses colocavam em sonho todas as coisas que ele tinha que fazer. Tinha a casa de reza onde viviam os pajés e os *xondáro* tinham uma casa própria deles, que era mais afastada. Era como se fossem uns soldados. O *tamõi* dizia ao líder, *xondáro ruvixa*: “amanhã eu quero que os *xondáro* saiam na mata e peguem três antas”. E de manhã eles iam caçar. Tudo em grupo. De repente, pajé falava: “quero que você mande os *xondáro* lá em outra aldeia pra buscar um parente”. No tempo antigo não tinha estrada, só umas trilhas de mata fechada. Perigoso. Então nessa viagem os *xondáro* morriam, assim tipo duas pessoas, mas o restante voltava, porque eles tiveram conhecimento de que a **força de um animal poderiam tirar e colocar neles**. Então essa força de um animal eles usavam muito. Eles iam em cada aldeia, naquela época várias aldeias eram muito longes, e algumas partes das aldeias eram muito atacadas por vários animais da mata, por exemplo a onça, coisas assim, então quando não tinha *xondáro* nesse lugar, morria muito parente. Até hoje em umas partes das aldeias é perigoso ainda.

Assim como Kelvein, seu tio paterno e morador no Silveira, Sérgio Macena (Karai Tataendy), cujos pais nasceram no Paraguai e migraram

para o Paraná, conta que na aldeia Pinhal (TI Rio das Cobras, PR) os *xondáro* jamais ficavam na *opy*, e uma casa separada era construída para abrigá-los. Suas danças e treinamentos ocorriam também fora da *opy*, antes do anoitecer. Tal separação de casas reiterava a distinção entre os vetores vertical e horizontal dos agenciamentos, ou da transmissão de capacidades. Os *tamõi* tinham a força de *Nhanderu* e, como disse Kelvein, os *xondáro* dispunham da “força de um animal”, que podiam “pôr e tirar” de si mesmos. Adolfo Timóteo (Vera Miri), atual cacique do Silveira, também comenta que havia crianças que eram preparadas desde o nascimento para serem *xondáro*, de modo que seu corpo era embebido em ervas e gordura de onça. No mesmo sentido, Timóteo (Vera Popygua), cacique na aldeia Tenonde Porã, na capital paulista, assim relata:

Antigamente, os *xondáro* eram treinados para cuidar da *opy*. Viviam em *jeroky* [danças, ou treinamento¹²], passavam ervas medicinais em seu corpo e saíam à procura de alimentos nas matas. Essa era uma das danças que eram tão perigosas, que chegavam até a morte, pois **os *xondáro* eram treinados com os espíritos dos mortos**. E existiam muitos na floresta, eles até desafiavam, entravam em conflitos, quando eles estavam em *nhetangara’i* [...]. Antigamente os Guarani não falavam *xondáro*, e sim *tangari* ou *tangara’i*, e quando iam fazer essa dança, diziam *nhetangara’i vi*, “vamos dançar na preparação de guerreiros” [...]. Esses costumes não são mais utilizados, os próprios pais têm medo de seus filhos crescerem agressivos. (Delane, Almeida e Samuel dos Santos, 2008, p. 34).

Timóteo chama de *tangara’i* a dança dos *xondáro*, mas Kelvein me disse que essa é uma das diversas modalidades de dança, a mais bonita e difícil das *xondáro jeroky* (dança de *xondáro*). Ele conta que para aprender mesmo a dança do *tangara*, em que se reproduz seus pulos e passos cruzados, é preciso capturar um desses pássaros¹³. Mas ele ressaltou que não podia fazer isso porque era agora *oporaiva*, liderava o canto na *opy*, condição que não permite a captura do pássaro para incorporar sua dança. Nessa direção, cabe aos *xondáro* agenciar forças – de animais, segundo Kelvein, e de espíritos dos mortos (*ãgue*), segundo Timóteo, sendo uns e outros habitantes desta terra e sem acesso às moradas celestes – que eles e outros alegam que devem ser alheias aos cantadores (*oporaiva*) e excluídas da *opy*, aonde *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*

¹² Esta versão corresponde a uma tradução do depoimento para a língua portuguesa feita pelos professores mbya Delane, Almeida e Samuel dos Santos (2008). Estes traduziram *jeroky* como “treinamento”, mas deixei a expressão no original por significar também “dança”, que constitui uma forma de treinamento para adquirir agilidade e leveza.

¹³ No encarte do CD *Nande arandu pyguá*, *tangara* é definida como modalidade de dança feminina e já ouvi tal afirmação no Silveira, mas Kelvein comenta que sabe dançá-la, e Timóteo, conforme citação acima, diz que *tangara’i* (no diminutivo) era o nome de toda dança *xondáro*.

são celebrados e se fazem presentes¹⁴. Por sua vez, pajés e outros que não sejam *xondáro vai* devem evitar o contato com forças ligadas à animalidade, sob pena de não adquirir *aguyje*, o estado de plenitude, ou “divinização”, advindo da destituição da parte carnal do corpo, que dá acesso à Terra sem Mal (*yvy marãe’y*) sem passar pela morte.

Nesse sentido, há que se destacar a relevância dos *nhemongarai*, que os Guarani traduzem como “batismos”. Há os *nhemongarai* ou *yykarai*, que correspondem à escuta do nome (*hery*) das crianças, ou seja: qual sua proveniência cósmica, enunciado por *nhe’e ru ete* e *nhe’e xy ete* ao *tamõi* (que o comunica aos pais). Há ainda os *nhemongarai* de itens que correspondem a dádivas de *Nhanderu*, ou seja, que foram postos no mundo por *Nhanderu* para que sejam consumidos pelos Guarani, por exemplo *avaxi ete* (espécie de milho), *ei* (mel) e *ka’a* (erva-mate). Amostras desses produtos (no caso do milho também por meio do pão, *mbojape*) são postas na *opy* e então “batizadas” por meio da fumaça dos *petyngua*, dos cantos, danças e evocações a *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*. Conforme me foi explicado por alguns Guarani, o batismo faz com que esses produtos possam ser consumidos como coisas que não pertencem a esta terra. Em contraposição à carne e, mais recentemente, a produtos industrializados dos *jurua*, tais produtos favorecem *ijaguyje*, sendo associados ao eixo vertical da existência ou ao não confinamento nesta terra.

Nos anos 1980, época de diversas migrações *mbya* da região Sul e das primeiras demarcações de Terras Indígenas no Estado de São Paulo, formaram-se grupos de *xondáro* em algumas aldeias, como no Silveira e na Barragem (aldeia hoje chamada Tenonde Porã). No Silveira, eram responsáveis pela defesa do território contra caçadores, palmiteiros e as motosserras dos *jurua* que queriam implantar loteamentos. Naquele período, o litoral norte deixaria de ser uma das regiões mais despovoadas do estado para converter-se, com a ampliação e asfaltamento da malha viária¹⁵, em um de seus mais concorridos polos turísticos.

Na Barragem os *xondáro*, também eram solicitados a fazer “trabalhos comunitários” (Nogueira da Silva, 2008). Kelvein conta que participava do grupo de *xondáro* na Barragem, cujos treinamentos eram intensos. Um *xondáro*, de acordo com ele, pode adquirir tamanha leveza e rapidez no corpo que é capaz de pegar uma flecha em movimento e se tornar quase invisível na mata. Adílio, *mbya* morador da aldeia Morro dos Cavalos, SC, em depoimento a Moreno Martins, conta que antigamente os *xondáro* tinham que tirar um dente

¹⁴ Durante os *mborai*, *nhe’e kuéry*, os filhos/ extensões de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* – cuja matriz é a mesma do *nhe’e* no corpo dos Guarani, como dito – descem à *opy* e participam dos cantos, danças e curas, mas de modo invisível aos humanos, com exceção dos xamãs.

¹⁵ Esta começou com a construção da rodovia Anchieta nos anos 1940 e culminou com a conclusão das rodovias Rio-Santos e Mogi-Bertioga, nos anos 1980 (Cherobim, 1986).

de onça “para pegar a alma dela” e assim ficarem leves e rápidos. Ele ainda associa os movimentos do *xondáro* à capoeira e às artes marciais, com objetivo de “andar na mata e escapar dos perigos” (apud Martins, 2007, p. 74). No Silveira também ouvi, diversas vezes, a menção de que os *xondáro* idealmente são como os samurais, por sua destreza e leveza do corpo.

Montardo (2009, p. 128) também ouviu dos Mbya que os *xondáro* eram tão leves e rápidos que se esquivavam “até de bala”. “No treinamento da dança, os jovens passavam pelo mestre e ele atacava como *jaguarete* (onça) e outros bichos, e os jovens tinham que se defender” (Montardo, 2009, p. 219). Na aldeia do Silveira e em outras da região Sudeste, esse tipo de atividade é bastante apreciada, em que um “mestre” (*xondáro ruvixa*: líder ou mestre dos *xondáro*) propõe desafios com bastões e chicotes, demandando rapidez e destreza dos *xondáro* para não serem acertados pelos objetos. Tal prática geralmente ocorre antes, depois ou durante a dança *xondáro*, sendo esta caracterizada por passos ritmados para frente e para trás, entremeados por giros, com frequência em um círculo¹⁶, ao som de *rave* (rabeca), *mbaraka mirĩ* (chocalho), *mbaraka* (violão) e *aguã pu* (tambor).

Como atenta Montardo (2009), essa modalidade de *xondáro jeroky* idealmente corresponde à preparação de jovens guerreiros. Nessa direção, ouvi no Silveira que antigamente os *xondáro* tinham o hábito de arrancar uma tira de pele na sobrancelha do inimigo e que a levavam consigo como uma marca de distinção. Tal descrição me remeteu ao guerreiro tupinambá, que ganhava marcas no corpo quando matava um inimigo ou colecionava seus crânios. Contudo, quando os Guarani de hoje descrevem os *xondáro*, há uma ênfase menor no combate do que no papel de “guardiões” e “mensageiros” (*tembiguai*), assim como na habilidade de se esquivar (*-jeavy uka*) – de onça, de bala, de flecha..., nos exemplos citados – e tornar-se invisível. Mesmo na análise dos movimentos da música e na dança *xondáro*, Montardo destaca a centralidade do “esquivar-se”:

A análise do movimento coreográfico dá pistas sobre o significado da música que está sendo dançada. O “esquivar-se”, enfatizado como o objetivo da dança, é gerado por uma tensão provocada pela música, a qual joga com intervalos de terça menor e maior alternadamente. O ritmo cheio de contratempos também colabora para a criação da tensão. (Montardo, 2009, p. 195).

Como dito, a carne impede o acesso à perspectiva divina, devendo os *tamõi* evitá-la e cabendo aos *xondáro* a atividade de caça e outras ordens de manejo da “animalidade”, de onde tiravam sua potência, por exemplo, ao “tirar a alma” da onça ou do pássaro *tangara*. Entretanto a relevância do “es-

¹⁶ Só de rapazes, como é mais comum, ou só de moças (*xondária kuéry*), ou ainda misto, caso mais raro.

quivar” é muito mais destacada do que a do “atacar”, assim como a leveza do corpo é um ideal tanto do *tamõi* como do *xondáro*. De modo que a oposição entre ambos não espelha uma dicotomização absoluta ou rígida, pois também cabe aos *xondáro* se despojarem do peso da carne; e, nas sessões de cura com fumaça de tabaco, os *tamõi* enfrentam, nos corpos das pessoas doentes, aquilo que os *xondáro* enfrentavam na mata: “espíritos” desta terra (dos mortos, dos animais e outros donos extra-humanos). Ademais, há um marcador etário bastante relevante na ocupação dessas posições, o que corrobora para sua não substantivação. Como disse Kelvein no primeiro depoimento citado, “os *tamõi* colocavam uns **jovens** para ser *xondáro*”. Com o avançar da idade, alguns *xondáro* passam a atuar como *xondáro ruvixa* (mestre *xondáro*), mas outros passam a ser *tamõi*, não só porque tomaram a posição de avô em sua família ou de homem mais velho no coletivo em que vivem, mas porque podem ter recebido seu canto de *Nhanderu* e passarem a ser *oporaiva* (cantador) ou mesmo *opita’i’va’e* (que realiza curas). Assim, a despeito de haver pajés (chamados por isso de *xeramõi*) muito jovens, essa é uma sabedoria-capacidade potencializada ao longo da vida, com suas experiências e “provações” (como os Guarani costumam dizer em português), por isso associada prioritariamente aos mais velhos (*tamõi*). Por sua vez, os *xondáro* que manejam as forças da animalidade são, via de regra, jovens solteiros ou recentemente casados.

Nos dias de hoje, como dito em relação aos pajés que já não *ijaguyje*, quase não se tem mais grandes *xondáro* por causa do peso do corpo pelo consumo cotidiano da comida dos brancos. Mas, se os *xondáro* de outrora ficaram raros, o uso do termo *xondáro* hoje é bastante extensivo e compreende diversas modalidades. Há os *xondáro* que atuam dentro, fora e na porta da *opy*. Como dito, são *xondáro* os grupos e a modalidade de dança e jogos coletivos que figura na maioria das apresentações aos *jurua*, e que é também divertimento coletivo de jovens e crianças nas aldeias. Também recebem o nome de *xondáro* e *xondária* aqueles que dançam e cantam no interior da *opy*, acompanhando o *oporaiva* (cantador-rezador). Há os *xondáro oka’igua* (“do terreiro”), que devem ficar na porta *opy* para vigiar entradas e saídas, cuidando para que ela esteja sempre fechada durante os cantos-reza, impedindo assim a entrada de *ãgue*. Há os que são designados para trabalhos coletivos, como reformar a *opy*, limpar os banheiros na véspera de visita de uma escola, capinar um terreno, entre outras atividades. Estes mesmos *xondáro* em geral são responsáveis por vigiar se uma norma está sendo cumprida, por exemplo, não trazer bebida alcoólica para a aldeia; ou por executar uma sanção a alguém que fez algo reprovado pelo *tamõi* e demais lideranças. Talvez estes últimos correspondam ao que no passado tinham função guerreira e são chamados *xondáro vai*. Em analogia ao sistema policial, Edson (Vera Mirĩ) descreve as atividades dos *xondáro* como se fossem “comandos”:

Na verdade, antigamente já existia *xondáro*. Tinham várias funções, vários comandos. O primeiro comando só cuidava da guerra, a parte externa, contra outras aldeias e contra os brancos também. O segundo comando é para cuidar do pessoal que vive dentro da aldeia, para eles não saírem muito. Tem horário de saída e horário de entrada, quando o sol está começando a sair e a se pôr. O terceiro comando cuida da casa de reza, se alguma criança está passando mal na casa de alguém, eles que vão buscar. Se alguma criança está com comportamento muito difícil, então eles também são chamados. Ficam fora e na porta da *opy*. Mas os *xondáro* que cuidam de fora da aldeia não podem entrar na *opy*, porque já foram para guerra, são autorizados a matar, são eles que cuidam da parte feia da aldeia. Então não são autorizados a entrar na *opy*. Eles são protegidos por vários espíritos, têm a habilidade e a inteligência própria para isso. Desde criança são treinados pra isso. Geralmente são protegidos por *itaja* e *kaguyja*, porque *itaja* dá a eles o poder da proteção e *kaguyja* o poder de camuflar na floresta.

Assim como Timóteo os associa aos espíritos dos mortos, e Kelvein, aos dos animais, Edson reconhece nos *xondáro* que não entram na *opy* a potência dos donos extra-humanos das pedras (*itaja*) e da mata (*kaguyja*). Como diz Edson, os *xondáro* “cuidam da parte feia da aldeia”, o que é necessário para a vida nesta terra, *yvy vai*.

Sem ter como referência a expressão *xondáro*, Ladeira (1997) comenta que meninos escolhidos em cada família ficavam recolhidos no *amba arandu*¹⁷, uma casa em que recebiam “ensinamentos filosóficos religiosos que regem os sentimentos e as normas sociais de comportamento”. Com o estreitamento das relações com os *jurua*, *arandu* (sabedoria) passou a abranger o “conhecimento das coisas dos brancos”, de modo que, em algumas aldeias, esse lugar passou a ser também destinado para reuniões sobre problemas atuais e articulações entre jovens líderes. Ainda segundo a autora, passaram a ser chamados de *iarandu* os jovens que se expõem mais ao enfrentamento de questões com os brancos, no que auxiliam os pajés.

Tal como mostra Ladeira (1997), nos depoimentos aqui expostos, em vez de um antagonismo, prevalece uma relação de complementaridade e assimetria entre *tamõi* e *xondáro*, ou entre *oporaive* e *iarandu* (na terminologia registrada pela autora). Ademais, em razão da polissemia desses termos, eles apenas se contrastam em certos contextos enunciativos. Ainda, como dito, um *xondáro* pode vir a ser um *tamõi*, tanto pelo avançar da idade, quanto porque pode passar a participar da vida na *opy*. A diferença, portanto, não é substantivada ou fixa. A questão é que a transmissão de capacidades que particulariza um *tamõi* – no sentido de pajé – e um *xondáro* – na modalidade *xondáro vai* (ruim) – atualiza a oposição complementar entre os eixos horizontal e vertical

¹⁷ Literalmente, “lugar de sabedoria”, ou de conhecimento.

no manejo da alteridade. Como comentado no início, tal oposição reitera o investimento pela não indiferenciação de forças, por sua vez inseparáveis, que se atualiza em diferentes domínios relacionais, incluindo pessoas singulares e coletivas. *Tamõi* e *xondáro* nem sempre configuram uma oposição, mas quando o fazem, são complementares e assimétricos. O *tamõi* manda e precisa do *xondáro*, havendo muitas vezes, entre ambos, uma relação de sogro-genro.

Ainda, o *tamõi*, quando realiza curas (*opita'iva'e*), interage com agentes patogênicos (dos mortos, dos donos extra-humanos) nos corpos das pessoas, e, ao extraí-los, por vezes é atingido por eles. Já presenciei, diversas vezes, um pajé precisar ser amparado por um auxiliar depois de extrair a doença, por estar vomitando, ou tossindo, ou tendo uma fraqueza ou tremedeira nas pernas, que são então massageadas por aquele que o auxilia. Já ouvi também casos de *tamõi* que adoeceram e até morreram depois de curar uma doença de outro. Dessa maneira, tanto o *tamõi* quanto o *xondáro* vai interagem com agentes vinculados à animalidade ou à morte, a questão é que cabe ao *tamõi* extraí-los dos corpos (ou então irá se enfraquecer) e ao *xondáro* incorporá-los (para se fortalecer).

Caciques *tamõi* e caciques *xondáro*

Em cada aldeia, como vimos, o *ruvixavepe*, “líder maior”, era com frequência um *tamõi*, a quem estava submetido o *xondáro ruvixa*, “líder dos *xondáro*”. Um Mbya no Silveira me contou que antigamente os *tamõi* pouco saíam da *opy*. Ficavam em sua rede, fumando *petyngua*, e eram os *xondáro* que faziam toda a mediação com o mundo de fora. Por isso muitos brancos nem sabiam da existência de um líder por trás dos *xondáro*. Como me explicou um *tamõi*, com resignação, “antes quem mandava era o pajé, só depois que veio capitão, cacique”.

A criação do posto de “capitão” pelo órgão indigenista oficial entre os Guarani parece não ter feito frente à autoridade dos chamados líderes político-espirituais (*tamõi*), segundo pesquisadores que estiveram em aldeias da Serra do Mar em décadas passadas, como Schaden (1974) e Cherobim (1986). O capitão era alguém com maior domínio da língua portuguesa designado pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios e Trabalhadores Rurais) para representar o órgão junto à comunidade, assim como a comunidade junto ao órgão. Em sua pesquisa na década de 1940, Schaden (1974) descreveu como precária a operacionalidade desse cargo no litoral de São Paulo, pela pouca autoridade que os capitães exerciam, a qual estava concentrada nos pajés. Por vezes, diz o autor, os capitães “tentam ser ‘chefes de polícia’ despóticos, mas em geral não obtêm êxito” (Schaden, 1974, p. 66). Já Mauro Cherobim (1986, p. 149) comenta que este contraste entre capitães e líderes espirituais na década de

1970 não mais se verificava de modo relevante, pois o cargo de capitão foi sendo justaposto ao de cacique e este também tinha que ser “rezador” (pajé).

Nos anos 1980, são os *tamõi* os principais articuladores guarani no processo de demarcação de terras no estado de São Paulo. Na maioria dos casos, ocupavam a posição de “cacique”, termo que veio substituir o de “capitão” e que não concerne somente ao papel de mediação com os brancos, mas à liderança política interna à aldeia. Contudo, se a liderança dos *tamõi* diz respeito, sobretudo, a um coletivo, independente do suporte físico no qual se assenta no momento (já que seguem juntos em caminhadas e formação de novas aldeias), a liderança do cacique geralmente remete a uma aldeia, um espaço físico circunscrito, a despeito de sua fluidez populacional em razão da multilocalidade característica da socialidade guarani¹⁸.

A convergência das posições de cacique e *tamõi* no contexto do conjunto de demarcações de TIs na Serra do Mar e planalto paulista na década de 80 é explicitada nesse comentário de Timóteo Vera Popygua: “eles são fortes, a parte espiritual, então eles conseguiram [as demarcações]”. A “força” desses *tamõi*-caciques (cuja convergência de papéis não era necessária, mas esperada) estava vinculada tanto à capacidade de constituição de alianças com os brancos como à sua conexão com *Nhanderu kuéry*. Contudo, no que diz respeito aos *jurua*, sua interlocução estava voltada, sobretudo, para membros de ONGs, órgãos do governo e das igrejas. Tais parceiros eram os porta-vozes dos interesses e discursos dos Guarani na mídia e nos autos dos processos judiciais. Assim, cabia prioritariamente aos apoiadores *jurua* fazerem a mediação nos conflitos com adversários *jurua* nas disputas fundiárias, bem como enunciar a “cultura guarani”, que passou a ser a estratégia predominante na reivindicação das terras. Os advogados Marco Antonio Barboza e Carla Antunha, então membros da ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI), explicitam tal investimento de conferir visibilidade e contornos à “cultura guarani” no seguinte texto, publicado no ano da homologação das terras e como introdução à versão em português da obra clássica de Nimuendaju sobre os Apapapocuva Guarani:

Ainda com muito apoio da imprensa [...], vários segmentos da população paulista tomaram conhecimento, pela primeira vez, desses índios, que viviam até então como que escondidos ou fugitivos em pontos da Serra do Mar. Juntamente, então, com o andamento dos processos, foram os Guarani buscando meios de se fazer mais visíveis aos olhos da população envolvente. (Antunha e Barbosa, 1987, p. x).

¹⁸ Os coletivos estão sempre se reconfigurando em razão da multilocalidade característica da socialidade guarani, em que a mobilidade diz respeito não apenas a mudanças de local por grupos, como também de grupo local por parte de indivíduos, não raro movidos pela busca de casamentos ou por separações (Pissolato, 2007).

Na análise das fontes disponíveis, evidencia-se que o processo de reconhecimento oficial das TIs nos anos 80 levou à cena sobretudo *enunciados sobre os Guarani*, por adversários e aliados, mas pouco contou com *enunciados guarani* nos autos dos processos, na mídia e em outras publicações, a não ser por meio de seus porta-vozes advogados, antropólogos ou indigenistas, ou então em breves e raras citações em matérias de jornal. Entretanto alguns *kunumĩgue* – como chamam aqueles saídos da infância (*kyrĩgue*) e ainda não considerados adultos (*tuja*), geralmente traduzido como “jovens” – que acompanhavam os mais velhos em reuniões e articulações políticas nesse período dos 80, converteram-se em lideranças importantes na elaboração e veiculação de discursos no âmbito das demandas fundiárias, das políticas públicas e de eventos culturais que foram se ampliando após a Constituição de 88. Muitas dessas lideranças ocupam posição de cacique ou de liderança nas aldeias em que hoje vivem, como Timóteo Vera Popygua na Tendonde Porã, Marcos Tupã no Krukutu (e antes em Jaexa Porã), Adolfo Timóteo Vera Mirĩ na TI Ribeirão Silveira e os irmãos Macena, hoje no Silveira e no Jaraguá (Tekoa Pyau). Além de acompanharem *tamõĩ* como José Fernandes, Altino e Samuel nas reuniões e articulações políticas, a maioria dessas lideranças teve alguma experiência escolar, o que ampliou suas possibilidades de agenciamentos junto aos *jurua*.

Esses caciques e lideranças que foram tomando a linha de frente na interlocução com os brancos hoje têm entre 40 e 45 anos, sendo alguns já avós ou com filhos crescidos, mas até o momento não são pajés. Nos casos de aldeias em que o cacique é um pajé, como no Tekoa Pyau (na capital paulista), as lideranças mais jovens atuam como assessores ativos e imprescindíveis, tomando a frente no contato com os *jurua* em muitos contextos, atuando, portanto, como uma espécie de *xondáro*. No Silveira, no período em que era um *tamõĩ* que ocupava o posto de cacique, me explicaram que as lideranças eram *xondáro do xeramõĩ*.

Quando perguntei por que hoje muitos *tamõĩ* já não assumem a posição de cacique nas aldeias guarani, um morador do Silveira alegou que antes não era preciso saber muito do mundo dos *jurua* para ser cacique, já que a Funai ou as igrejas vinham e davam comida, roupa, remédios. Mas, hoje em dia, é preciso saber fazer projeto, falar bem o português, saber mexer com dinheiro, documentos, associação, enfim, com *kuaxia* (“papel”). Dessa maneira, na atual conjuntura, o cacique pode ter acesso limitado à linguagem dos imortais, *nhe'e porã* (“bela fala ou linguagem”) ou *ayou rapyta* (“palavras primordiais”), mas tem que dominar, muito mais do que a língua portuguesa, a retórica da “cultura” – no sentido atribuído ao termo por Carneiro da Cunha (2009), como um metadiscurso. Daí, o uso das aspas sobre sua singularidade, em que a formulação da alteridade suscita um investimento em conferir inteligibilidade ao enunciado ou em causar efeito por meio dele, mesmo que significados não sejam compartilhados pelos interlocutores, isto é, que os signos em jogo sejam

interpretados à luz de diferentes nexos ou matrizes de produção de sentido. Assim, se a “bela linguagem” confere aos homens a perspectiva divina, outra discursividade precisa ser manejada na perspectiva institucional do Estado e da sociedade civil. Nesse sentido, é significativo que a posição de *xondáro* seja extremamente associada à de *tembiguai*, “mensageiro”. Como dito, eram os *xondáro* que faziam a mediação entre o mundo da *opy* (ou o mundo do *tamõi*) e o mundo de fora, ou dos outros – tal como os caciques-*xondáro* de hoje.

Na conjuntura atual, os *tamõi* já não ficam tanto tempo na *opy*, mas não costumam tomar a frente na enunciação da “cultura” para os brancos, muitas vezes por não dominarem a língua portuguesa tão bem como os mais jovens, tampouco os procedimentos institucionais e redes de relações do mundo dos projetos. Entretanto são eles os principais portadores desse conhecimento a ser traduzido pelas lideranças mais jovens. Desse modo, a atuação ou a referência a *nhaneramõi kuéry*, “nossos avós” ou “nossos mais velhos”, tem grande relevância em diversos contextos, sendo convidados ou protagonizando encontros e publicações de temas como “medicina”, “culinária”, “educação”, entre muitos outros, sempre seguidos da rubrica “tradicional”. E, para além dos projetos com os brancos, no cotidiano das aldeias boa parte dos coletivos orbita em torno de um *xeramõi* e ou *xejaryi* (“meu avô” e “minha avó”), que têm consigo descendentes com cônjuges e agregados, e ainda mais quando têm sob sua responsabilidade uma *opy*. No âmbito das aldeias ou em encontros políticos interaldeias, dificilmente as decisões dos caciques contrariam ou desconsideram orientações, ressalvas ou presságios dos *tamõi*. Durante um encontro de lideranças *mbya*, Leonardo, da aldeia Morro dos Cavalos (Palhoça, SC), assim comparou a divisão de poderes entre os Guarani e os *jurua*¹⁹:

Podemos considerar que quem funciona como o Poder Judiciário nas aldeias é o pajé. Às vezes, o cacique e a comunidade se perguntam: “O que vamos fazer?”. E, quando as coisas não vão muito bem, alguém diz: “Vamos perguntar para o pajé”. Quando perguntam para o pajé o que ele acha, ele vai explicar como a comunidade tem que fazer para dar tudo certo. É como se estivéssemos consultando nosso Poder Judiciário. É assim que fazemos para não errarmos o caminho e fazermos as coisas certas. Na aldeia, é como se o cacique fosse nosso Poder Executivo e as lideranças fossem nosso Poder Legislativo, já que são elas que fazem as leis.

¹⁹ Essa fala integra um documento disponibilizado – apenas em sua versão traduzida para a língua portuguesa – no website do CTI, que constitui a síntese de um Encontro da Comissão de Terras *Yvy Rupa*, composta por lideranças guarani do Sul e Sudeste para tratar questões fundiárias. Nesse encontro, os participantes guarani receberam os advogados Carlos Marés e Theo Marés, que discorreram sobre o Estado brasileiro e sua legislação, principalmente aquela referente à questão indígena. Alguns Guarani exerciam o papel de tradutores (não apenas no plano lingüístico, mas sobretudo conceitual) das explicações dos advogados, estabelecendo para isso uma série de analogias, como esta dos três poderes.

De acordo com essa analogia, o pajé (como se fosse o “Poder Judiciário”) é aquele que sabe o que deve ser feito, enquanto o cacique é aquele que faz, seguindo sua orientação (como se fosse o “Poder Executivo”). Talvez possamos reconhecer aqui a complementaridade que remete à oposição entre *tamõĩ* e *xondáro*. Como o domínio político cada vez mais implica destreza na relação com os brancos e suas instituições, a posição de cacique viria então deslocando a chefia política do vetor-*tamõĩ* para o vetor-*xondáro*, sem estancar a conectividade inerente a ambos os domínios.

Na TI Ribeirão Silveira, durante um período de instabilidade política, em que um *tamõĩ* deixou e retomou diversas vezes o cargo de cacique, um dos moradores assim justifica sua saída:

O pajé tem várias regras que ele tem que seguir na parte de como agir, como falar e também na alimentação. Tem alimento forte que o pajé não pode comer. Então por isso ele não pode viajar muito. Então Samuel [pajé no Silveira] pediu pra outra pessoa assumir essa parte [a posição de cacique]. Mas ele continua sendo forte, porque o pajé é o maior líder que tem na aldeia, o cacique é só uma parte.

A complementaridade e assimetria podem ser reconhecidas no comentário de que o pajé é considerado o “maior líder na aldeia”, enquanto o cacique “é só uma parte” (como os *xondáro*). Mas a condição de pajé impõe restrições e uma interlocução regrada com os brancos, cuja posição guarda alguma homologia com os animais e os espíritos dos mortos, sendo todos habitantes desta terra e nela confinados, o que possui uma série de implicações afectivas/agentivas²⁰. O problema na formulação de que “o pajé é o líder maior na aldeia” ocorre quando a Terra Indígena não possui apenas um grupo local, ou um único *tamõĩ* como líder. Nesse caso do Silveira, grande parte dos conflitos advém da existência de cinco núcleos habitacionais, com suas respectivas *opy* e *tamõĩ* e ou *-jaryie*. Aquele que substituiu o *tamõĩ* na posição de cacique é um daqueles que cresceram acompanhando as lideranças na década de 1980 e se firmaram como interlocutores junto aos brancos e como articuladores interaldeias ou intergrupos locais no interior de uma Terra Indígena.

Assim, a capacidade de manejar conflitos e amenizá-los é demandada ao cacique²¹, sobretudo em casos como na TI Ribeirão Silveira, cuja demarcação da terra e a infraestrutura que a sucedeu (escola, posto de saúde, além de assistencialismo, projetos etc.) tiveram como desdobramento a instalação de

²⁰ Entre os Guarani com quem tive contato, não há consenso a respeito da origem e destino do *nhe'e* dos brancos, mas predomina a hipótese de que seu princípio vital seja confinado nesta terra, não tendo acesso a *Nhanderu tetã*.

²¹ Acompanhei a destituição de um sujeito pelas demais lideranças do posto de cacique sob alegação de que ele era “muito nervosinho”, com facilidade gritava com as pessoas, e isso o desabilitava a exercer a liderança, que implica fala comedida, autoridade e, nos dias de hoje, capacidade de atrair recursos dos brancos.

diversos núcleos habitacionais, sob a liderança de diferentes *tamõi*, em uma mesma TI. Manter a posição de cacique nos dias de hoje, particularmente no Silveira, onde coexistem cinco núcleos e seus adensamentos relacionais, implica o exercício retórico constante de equacionar interesses e mundos, como a “socialidade contra o estável” guarani – com sua disposição à segmentaridade, por meio da reconfiguração constante dos coletivos – e o Estado brasileiro. O exercício da liderança pelo cacique, portanto, implica destreza retórica para os de dentro e para os de fora. Ou seja, orquestrar tensões nas redes de parentesco e xamanismo, com o movimento incessante de individuação/alteração de pessoas e coletivos; e, ainda, manejar a linguagem identitária das políticas e projetos com os brancos, em que “cultura” e “comunidade” não raro são tomadas como unidades étnicas e sociológicas, respectivamente.

Desta feita, atualmente, a oposição complementar *tamõi-xondáro* se atualiza nas relações (sobretudo as institucionalizadas) com os brancos, que devem ser evitadas ou minimizadas pelos *tamõi* e protagonizadas ou mediadas pelos caciques e lideranças que os assessoram, *xondáro* e de preferência oradores – tanto *nhande py* (“na nossa língua”, guarani, em articulações inter e intra-aldeias) como *jurua py* (na língua *jurua*, em demandas e interações com os brancos). É certo que os discursos dessas lideranças não correspondem ao gênero narrativo dos *karai* (*ayou rapyta*) e demandam diferentes agenciamentos. Em sentido análogo, entre os Wajãpi, Gallois (2001, p. 212) destaca os discursos políticos como gênero oral surgido no âmbito de relações interétnicas, que qualificam como “nossas falas duras”. A autora também contrasta o poder dos xamãs, que se constrói na exacerbação das tensões entre grupos residenciais, e dos líderes políticos nos contextos de interação com os brancos e na institucionalização dessas relações por meio de marcadores étnicos, cujas estratégias de enfrentamento incluem discursos sobre a tradição.

Entre os Guarani, há muito, a diferença em relação aos brancos é tema de reflexão nos discursos dos *karai*, como registraram missionários no século XIX e autores como Nimuendaju, Métraux, Schaden e Baldus. A enunciação de um coletivo então já passava pela exclusão dos brancos nas relações ideais de parentesco, mas não era voltada aos brancos nem pautava a interlocução com estes, em que predominava, ao contrário, uma estratégia que podemos chamar de “invisibilidade cultural” (ver, entre outros, Macedo, 2011). Como apontou Ladeira (2007), as *opy* costumavam ser escondidas dos brancos, e a presença destes era interdita (e em muitos casos ainda é), já que os *jurua* não podem e não devem participar da conexão com *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* por meio dos cantos, danças e fumaça de tabaco. Tal opacidade, por sua vez, é acompanhada de grande plasticidade em relação ao que é visível no mundo dos *jurua*, como roupas e outras coisas que adquirem nas cidades ou junto aos brancos que visitam as aldeias. Por essa razão, os Guarani são frequentemente associados à mendicância e à “aculturação”.

É quando a “cultura” passa a atuar como mote de apoios e recursos junto aos *jurua* e suas instituições – sobretudo após a Constituição de 88 e a multiplicação de políticas e projetos voltados a populações indígenas, fundamentados no direito a uma *cultura diferenciada* – que a diferença passa a ser enunciada aos brancos e sob demanda dos brancos, a um só tempo eclipsando (sem jamais anular) e potencializando multiplicidades imanentes à socialidade guarani. Assim, se as “bela linguagem” dos imortais são fonte de conhecimento (já que sua matriz é *Nhanderu*) e de reconhecimento (daqueles que atuam como mediadores/tradutores na conexão xamânica entre humanos e imortais), discursividades associadas à “cultura” para os *jurua* também demandam conhecimentos e capacidades distintivas, mediando/traduzindo diferentes códigos, ou diferentes mundos. Assim, se o xamã é um tradutor de mundos (Carneiro da Cunha, 1998), os caciques e lideranças políticas, de modo distinto, também precisam ser.

É preciso ressaltar, contudo, que tal tradução não se restringe a um exercício retórico. Como foi comentado no início do texto, a “alma-palavra” remete ao caráter agentivo da linguagem e, portanto, a suas implicações cosmopolíticas²². As doenças, *mba'eaxy* (“o que é sofrimento, dor”), por exemplo, constituem um vigoroso idioma nessas configurações relacionais. É recorrente entre os Guarani, e eu diria que de modo incisivo entre os jovens, o que chamam em português de “doença espiritual” (mas que em guarani chamam igualmente de *mba'eaxy*). O sujeito é tomado de uma forte melancolia, ou fúria, perdendo o discernimento de quem é ou do que está à sua volta. Entre os que ocupam cargos de liderança ou assalariados, já ouvi diversas acusações de que adoeceram em razão da inveja de outros Guarani por seus cargos, salários e prestígio. Mas, com frequência, tais adoecimentos são diagnosticados pelos *tamõi* como associados à proximidade excessiva dos brancos, suas coisas e saberes, gerando insatisfação e afastamento do *nhe'e porã* do corpo. Uma importante liderança guarani na área da educação no Estado de São Paulo, por exemplo, foi acometida de uma forte doença espiritual, em que mal conseguia se levantar da cama. Ele ouviu do *tamõi* que o tratava que o trabalho na escola e nas reuniões políticas fizeram com que ele fosse se afastando tanto de *Nhanderu* que não tinha mais fumaça de tabaco alguma no corpo, por isso ficou suscetível a *mba'eaxy* (Macedo, 2011)²³.

²² De acordo com a acepção de Stengers (2007) de cosmopolítica e, particularmente, tal como apropriada por Latour (2007), como redes cujos actantes não estão restritos ao domínio considerado humano, podendo ser singulares e coletivos.

²³ É certo que tais adoecimentos também podem ser associados a outras causas que não os brancos, como tristeza (*ndovy'ai*) por separações de cônjuges ou de parentes consanguíneos, que fragilizam o corpo para a entrada de agentes patogênicos. Ou então, por agenciamento xamânico de outro guarani, ao que chamam *ipaje*, “feitiço”. De todo modo, a aproximação excessiva com os brancos e suas coisas/conhecimentos, ou a abertura a eles para as coisas/

Outro aspecto a ser ponderado nessa “tradução de mundos” diz respeito ao campo dos projetos. Para boa parte dos agentes da política indigenista, como destaca Gallois, o que é diferenciado pressupõe um aglomerado étnico – supostamente indiferenciado – mas para muitas populações indígenas as diferenças valorizadas são justamente aquelas que marcam distâncias entre seus subgrupos, enfatizando distinções ou afirmando autonomia nas alianças políticas que cada subgrupo estabelecer com não-indígenas (Gallois, 2005, p. 115). Nessa direção, Pissolato (2007) comenta que projetos de desenvolvimento junto aos Mbya frequentemente expressam um objetivo “comunitário”, tomando como coletivo os habitantes de uma área e desconsiderando princípios que orientam o parentesco e a subsistência. Mas o que geralmente acaba ocorrendo é que o projeto não se efetiva de forma “comunitária”, havendo uma reapropriação dos recursos disponibilizados e a redefinição dos objetivos iniciais, muitas vezes incorrendo em conflitos e acusações na disputa pelos recursos e, em alguns casos, em reconfigurações políticas.

Nas iniciativas que pude acompanhar entre os Guarani, parece prevalecer um interesse maior na proposição de projetos do que em sua efetivação e desenvolvimento. São recorrentes as dificuldades ou o pouco investimento no cumprimento dos prazos e de um cronograma pré-estipulado de trabalho, na confecção dos relatórios e na prestação de contas, entre outros aspectos. Muitos “parceiros *jurua*” se veem indignados pelos Guarani não raro se comportarem como se estivessem fazendo um favor ou obrigação em trabalhar nos projetos que visam sua à autossustentabilidade. Entretanto os ideais de “autonomia” entre os Guarani não parecem ser os mesmos dos financiadores de projetos. Ao menos no Silveira, somando-se às históricas relações de comércio e doações, o mundo dos projetos aparece como nova frente de agenciamento *jurua* e de agenciar os *jurua*, importando menos pelos resultados e indicadores do que pelas configurações relacionais que engendram, tanto em distinções internas (entre indivíduos e grupos guarani), como no manejo entre descontinuidade e proximidade (incluindo várias ordens de troca) com os *jurua*, que é um exercício incisivo entre os Guarani (Macedo, 2010).

Transversalidades *porã* e *vai*

Na cosmopolítica guarani, como vimos, há uma ênfase acentuada na transmissão de potências de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* àqueles a quem enviam os *nhe'e* (todos os Guarani) e, marcadamente, aos xamãs. Trata-se,

conhecimentos guarani pode ou não ter implicações negativas. Não parece haver uma interdição *a priori* do que se deve ou não fazer ou mostrar; ou, se há, ela pode ser revertida de acordo com as circunstâncias. As afecções a que cada um está sujeito dependem da configuração relacional em jogo, em que as posições não são fixas e os agentes são múltiplos (Macedo, 2011).

portanto, de um caso emblemático de xamanismo vertical (Hugh Jones, 1996; Sztutman, 2005), em contraste ao xamanismo predominantemente horizontal de outros ameríndios, em que cabe aos xamãs se apropriarem de potências animais e de outros agentes (visíveis e invisíveis) que habitam num mesmo plano de existência, cujo protótipo da relação é a afinidade e não a ancestralidade. Como destaca Sztutman, tal xamanismo vertical vai ao encontro do profetismo, enquanto o xamanismo horizontal remete ao canibalismo como dispositivo ontológico. Contudo o autor aponta a continuidade lógica entre ambos, como um grupo de transformações que se desloca do eixo horizontal para o eixo vertical. Ao invés de seu oposto, o profetismo seria então a radicalização da guerra, convertendo a violência em palavra potente (Sztutman, 2005, p. 383).

Viveiros de Castro (2008) também problematiza a tipificação de cosmopolíticas indígenas a partir da coordenadas horizontais e verticais, propondo a forma da transversalidade. Associada ao pensamento de Deleuze e Guatarri (2004), transversalidade remete à comunicação entre heterogêneos por meio de multiplicidades intensivas ou rizomáticas (Viveiros de Castro, 2008, p. 81). Na paisagem amazônica, ainda com o autor, tanto o xamã como o guerreiro constituem comutadores de perspectivas, o primeiro na zona interespecífica e o outro na zona inter-humana ou intersocietária. Tais zonas constituem intensidades superpostas, não guardando entre si uma relação de adjacência (horizontal) ou de englobamento (vertical). Daí a instabilidade da posição de humano e o confronto de perspectivas inexoravelmente implicado nas cosmopolíticas ameríndias (Viveiros de Castro, 2008, p. 96). Contudo o autor destaca o rendimento do recorte analítico entre verticalidade e horizontalidade por suas diferentes ênfases no que diz respeito à alteridade. No caso do xamanismo horizontal, a diferença entre humanos vivos e humanos mortos se aproxima da semelhança entre humanos mortos e não-humanos vivos. “Todo morto continua um pouco bicho; todo bicho continua um pouco gente” (Viveiros de Castro, 2008, p. 101). Já no xamanismo vertical os mortos humanos passam a ser vistos mais como humanos do que como mortos, sob a figura do ancestral. Neste último caso, a posição do xamã tende a se hipertrofiar, constituindo o centro no qual orbita o coletivo.

Entre os Guarani, a despeito do *tamõi* corresponder à posição hipertrofiada, ou magnificada (Wagner, 1981; Sztutman, 2005)²⁴, sua conexão com os *xondáro* faz emergir essas transversalidades. Como transformação do guerreiro

²⁴ Expressão cunhada por Wagner (1981) ao discorrer sobre a *pessoa fractal* entre os melanésios, magnificação remete à capacidade relacional maximizada de um sujeito conter outros sujeitos e causar ações. A seu turno, Sztutman (2005) conferiu grande rendimento a essa acepção no âmbito das cosmopolíticas ameríndias, estabelecendo analogias entre processos constitutivos de pessoas e grupos sociopolíticos.

tupi, o *xondáro* agencia forças no eixo horizontal da alteridade, enquanto o *tamõi* privilegia o eixo vertical. Ambas as posições não espelham, porém, uma cartografia fixa nesses eixos. Como pudemos acompanhar, os *xondáro* devem ser leves (como o sopro e não a carne) e submissos aos *tamõi*, e estes últimos devem interagir com agentes patogênicos (inscritos na carne dos sujeitos) nas curas xamânicas. Assim, vetores *vai* e *porã* talvez sejam mais produtivos para pensar tais cosmopolíticas do que os eixos horizontal e vertical, a despeito de estarem associados a eles. *Vai* remete aos agenciamentos confinados e confinantes nesta terra, *yoy vai*. Como ouvi do *tamõi* Jejoko, *mboxy oin ko arai guyrupigua* (“o que causa raiva ou dor existe aqui debaixo das nuvens”). Já o vetor *porã* remete ao que transita entre mundos, tendo acesso aos patamares celestes de *Nhanderu tetã*. Mas a condição humana/guarani implica a inexorável conexão entre esses vetores, tanto por parte dos *tamõi* como dos *xondáro* ou de qualquer um cujo corpo convirja *nhe’e porã* e *nhe’e vai*.

Podemos ainda reconhecer a transversalidade imanente aos vetores *vai* e *porã* na triangulação das posições de *tamõi* e *xondáro* com a de *ipajeva’e*, traduzido pelos Guarani como “feiticeiro”, ou “aquele que faz feitiço”. Um Mbya me disse no Silveira que *pajé*, na língua guarani, é um termo considerado pejorativo, referente a feiticeiro (*ipaje*: feitiço), mas, em língua portuguesa, adquiriu o sentido semelhante a *tamõi*. Outra designação para aqueles que traduzem como feiticeiros é *mbovyky va’e*, “aquele que brinca”, ou “aquele que maltrata”.

Como entre muitos outros ameríndios, é improvável encontrar alguém que se apresente como feiticeiro. Mas é igualmente improvável alguém que não acuse ou ao menos desconfie de outros como feiticeiros. Ocorre que, na maioria dos casos, o suposto feiticeiro é um *tamõi*, alguém que já realizou curas e liderou cantos na *opy*. Nimuendaju (1987), ao comentar sobre os agrupamentos guarani que migravam do Paraguai para o Brasil, ressalta que eles eram guiados por um *pajé*, “por vezes um terrível feiticeiro”.

Tive oportunidade de ouvir esse tipo de acusação em diversas ocasiões de minha experiência etnográfica. Por exemplo, um rapaz acusou um *tamõi* de outra aldeia de ser o responsável por seus adoecimentos e outros infortúnios, o que esse rapaz descobriu em sonho. Outro exemplo envolve dois homens de um mesmo grupo local. Um sujeito com sérios problemas de alcoolismo se submeteu a sessões xamânicas com seu cunhado (marido de sua irmã), que vem almejando ser reconhecido como *tamõi*. Esse sujeito contudo passou a acusar o cunhado-*tamõi* de estar enfraquecendo-o em vez de fortalecê-lo, impedindo assim sua recuperação. Em uma de suas bebedeiras, tal sujeito agrediu a filha de sete anos do cunhado com a irmã para se vingar e depois teve que fugir para outra aldeia. Um terceiro caso a ser mencionado como exemplo envolve dois *tamõi* de diferentes núcleos habitacionais da mesma

Terra Indígena. A relação entre ambos é marcada por grande rivalidade e, durante a década de 1990, um desses *tamõi* se encantou por uma das filhas do outro. Ele conta que não conseguia parar de pensar nela e desejá-la, diagnosticando tal sentimento como feitiço do *tamõi* rival. Tais supostos feiticeiros inserem doenças/afetos nos corpos de suas vítimas de modos intangíveis, contando com espíritos auxiliares, como donos extra-humanos ou *ãgue*, para introdução de agentes patogênicos que só são materializados quando extraídos pelo *tamõi*.

Enquanto, na dupla *tamõi* e *xondáro vai*, os princípios *porã* e *vai* atuam em complementaridade e assimetria, a dupla de posições *tamõi* e *ipajeva'e* estão virtualmente superpostas na mesma pessoa. Aquele que é reconhecido por uns como *tamõi* pode ser reconhecido por outros como *ipajeva'e*. Todo *tamõi* traz em si essa ambiguidade. Mas aquele que agencia forças junto aos *ãgue* ou a donos extra-humanos de *yvy vai* (esta terra) não agencia forças oriundas de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*. Alguns Guarani discordam dessa proposição, afirmando que um *mbovyky va'e* pode enganar *Nhanderu*, cantando para ele e, ao mesmo tempo, capturando forças com agentes agressores confinados nesta terra. Seja como for, o que na dupla de posições *ipajeva'e* e *tamõi* é uma contradição ou uma transgressão, na dupla *tamõi* e *xondáro vai* é uma solução, “mantendo separadas as porções de sêmen no ventre de *Nhandexy*”.

Já no que diz respeito à dupla de posições *xondáro vai* e *ipajeva'e*, ambas estão associadas à incorporação do princípio *vai*. No caso dos *xondáro*, porém, essa incorporação se dá sob regras acordadas pelo coletivo (retomando uma fala já citada: “os *xondáro vai* cuidam da parte feia da aldeia”) e sob orientação do *tamõi*. Já o *ipajeva'e* é aquele cuja atuação não é legitimada ou regrada pelo coletivo, constituindo o avesso do *tamõi*. Outro contraste a ser mencionado é que os *xondáro vai* incorporam forças de animais, dos mortos ou de donos extra-humanos para combaterem (ou se esquivarem) por meio da destreza do corpo. Já a guerra dos *ipajeva'e* é invisível, afetando os corpos por meio de doenças ou sentimentos. Assim, a posição antagônica ao *tamõi* é a de *ipajeva'e*, não havendo ali a complementaridade assimétrica da relação com o *xondáro vai*. Contudo *tamõi* e *ipajeva'e* são posições que podem incidir em uma mesma pessoa, a depender da perspectiva do outro.

Desse modo, como sujeito magnificado, que traz consigo uma multiplicidade de outros, o *tamõi* tem junto a si – e, como sujeito-coletivo, tem em si – os *xondáro*, e ainda, virtualmente, o *ipajeva'e*. É certo que os Guarani diferenciam vetores *vai* e *porã*, ou “aquele que canta” e “aquele que caça”, mas a existência de ambos é imanente à pessoa e à vida nesta terra onde se realiza a humanidade. A pessoa guarani é habitada por *nhe'e porã* e *nhe'e vai*, por desejos de partir e de ficar, de rezar e de comer, de dançar e de caçar (ou casar).

Os brancos, nessa configuração de agências, são associados ao princípio *vai*. Como comentado em nota anterior, a hipótese mais frequente entre os Guarani é de que o *nhe'e* dos *jurua* seja confinado nesta terra ou em patamares próximos a ela. Não por acaso, uma das designações alternativas para *jurua* é *yvyvo*, que pode ser traduzido como “aqueles que foram feitos e pertencem à terra” (ver também Ladeira, 2007). Seu *nhe'e* faz dos *jurua* confinados e confinantes. A comida *jurua* deixa o corpo pesado, o pensamento *jurua* é preso ao *kuaxia* (papel), as cercas *jurua* restringem cada vez mais a possibilidade de formação de novas aldeias, entre outras afecções (Macedo, 2010). Daí o protagonismo crescente dos *xondáro*, tomando a frente no mundo dos projetos e políticas. A um só tempo, daí o protagonismo reiterado dos *tamõi*, tomando a frente na cosmopolítica que incide nos corpos por meio de agenciamentos patogênicos e curas xamânicas. Ambas as posições, *tamõi* e *xondáro*, atualizam assim o desafio de *Nhandexy* (ou de todo Guarani), fazendo com que as duas porções de sêmen compartilhem um mesmo ventre (ou numa mesma *yvyvai*) sem que sucumbam ao Um, seguindo diferenciadas e diferenciantes.

Referências

- ANTUNHA, Carla; BARBOSA, Marco Antônio. Uma parte da história desta publicação... [Introdução]. In: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: FFLCH-USP, 1959. Boletim n. 227, Série Antropologia n. 5.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. *Journal de la société des américanistes* LXXI, p. 191-208, 1985.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- _____. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, 1998.
- CHEROBIM, Mauro. *Os índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. Coleção Antropologia n. 12.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. O profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].
- _____. Do um sem o múltiplo. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a [1974].

- DELANE, Pedro Mirĩ (Vera Popygua); ALMEIDA, Cleberson E. (Jeguaka Poty); SAMUEL DOS SANTOS, Cláudio (Karai). *Como fazer um rave'i guarani (violino)*. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso, Fisp/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: 34, 2004.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Os Wajãpi em frente da sua cultura. *Revista do IPHAN* 32, p. 110-129, 2005.
- _____. Nossas falas duras. Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Unesp- Imprensa Oficial-IRD, 2001.
- HUGH JONES, Stephen. Shaman, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, Nicolas; HUMPHREY, Caroline (Orgs.). *Shamanism, history and State*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1996.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz*. O território mbya à beira do oceano. São Paulo: Unesp, 2007.
- _____. *Os usos das terras e das águas*. Paper no Seminário Tolerância. Unesco-USP, 1997.
- LATOUR, Bruno. Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques. In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: Éditions La Découverte, 2007.
- LIMA, Tania Stolze. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp-ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.
- MACEDO, Valéria. *Nexos da diferença*. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do mar. 2010. Tese (Doutorado) – PPGAS-FFLCH-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- _____. Tracking Guarani songs. Between villages, cities and worlds. *Vibrant*, v. 8, n. 1, p. 337-410, 2011.
- MARTINS, Moreno Saraiva. *Ywyrá'idja: do xamanismo às relações de contato*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.
- MELLO, Flávia Cristina de. *Aetchá nhanderukuery karai retará: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/ Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do mbaraka*. Música, dança e xamanismo guarani. São Paulo: Edusp, 2009.
- NOGUEIRA DA SILVA, Fábio de O. *Elementos de etnografia mbyá: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987 [1914].

- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa*. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Unesp-ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp, 1974 [1954].
- STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEURAN, Olivier. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: Éditions La Découverte, 2007.
- SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay V*. Ciclo vital y estructura social. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1983.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/FFLCH/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta; FREIRE NOBRE, Renarde (Orgs.). *Lévi-Strauss*. Leituras brasileiras. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- _____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981.

Recebido em 29 de julho de 2011

Aprovado para publicação em 3 de setembro de 2011