



Entre colonos e parentes: crônicas mbyá-guarani no Cone Sul

Bruno Nascimento Huyer
mestrando PPGAS/UFSC
brunonhuyer@gmail.com

Resumo

O presente artigo traz reflexões preliminares a serem desenvolvidas e aprofundadas no âmbito de meu mestrado acadêmico ainda em andamento. A pesquisa foi desenvolvida junto aos Mbyá-guarani habitantes das aldeias de Tamanduá, na Argentina (MI), e Koenju, no Brasil (RS). Os relatos e histórias coletados em pesquisa etnográfica são expostos neste trabalho na tentativa de experimentar os possíveis rendimentos de uma investigação sobre a mestiçagem desde uma perspectiva mbyá-guarani. Se tornam os brancos parentes, os Mbyá correm o risco de uma miscigenação que os consome; se ficam distantes demais eles não param de se multiplicar e seguem matando seus parentes. É através de eventos de contato e relação com o não-indígena que buscarei pensar a investigação de uma possível teoria mbyá sobre a miscigenação em geral, e sobre os brancos em particular.

Palavras-chave: Mbyá-guarani; Miscigenação; *Jurua*; Não-indígenas; Pessoa.

Abstract

The present article brings some preliminary thoughts to be expanded in my master degree research that is still in progress. This research was carried out among the Mbyá-guarani groups that inhabit Tekoá Tamanduá, in Argentina (MI), and Tekoa Koenju, in Brasil (RS). The attempt is to experiment the investigation of a miscegenation theory from an mbyá-guarani perspective. If the white people become kin, the Mbyá are at risk of a miscegenation that consumes them; if they stay too far, white people do not stop to multiply themselves and to kill mbyá relatives. Therefore, it is through those events of relation with non-indigenous people that I pretend to open space for an investigation about a possible mbyá theory over miscegenation in general, and over the whites in particular.

Keywords: Mbyá-guarani; Miscegenation; *Jurua*; Non-indigenous; Person.

Sobre a mistura

“Luciano: Depois que minha irmã trocou de espírito ela nunca mais pôde sair no baile, *jeroky*, só às vezes ela vai.

Bruno: Ela não quer mais ir?

L: Não, porque ela já tem espírito de guarani não quer mais chegar perto dos *jurua* (brancos). É que *Nhanderu* (demiurgo) falou isso pra ela.

B: Nessa mesma noite da troca de espírito?

L: É. Daí ela tem que ir na *opy'í* (casa cerimonial) todos os dias, porque aí já é obrigatório. É tipo assim, como os crentes né, só que muito mais diferente, claro. Eu, por exemplo, nunca entrei na *opy'í*. Minha irmã sempre vai e agora todo mundo já sabe que



ela trocou todo o sangue, o espírito, sua alma. Aí já não comentam mais que ela é branca. Como que já significa que é guarani mesmo, pura - não pode se casar com os brancos, nem com misturado - só com guarani mesmo. Porque se ela casar com *jurua* ou com algum misturado ela pode até morrer, ou o namorado, noivo, pode morrer no lugar dela.

B: Pela mistura?

L: Pela alma. Porque dizem também que os *jurua* tem espírito de *mbi'í* (lagarta), e os guarani tem espírito de *Nhanderu* mesmo.

B: Mas porque mata? O que acontece com a alma? Ela sai da pessoa?

L: Acho que, pra mim, ela sai mesmo. Porque ela não quer se misturar.

B: Ela se incomoda?

L: É. Tipo isso. Uma vez ouvi também de uma jovem que era guarani mesmo. Ela casou, não, ela só ficou com um *jurua*, uma noite só. Aí ela sonhou que tinha um montão de *mbi'í* assim na volta dela. Uns grandão. Daí contou pro *karaí*, e ele perguntou direto: “tu ficou com os brancos?” E ela respondeu, “sim fiquei”. “Então, é por isso”. No dia seguinte ela não reagiu mais e morreu.

B: Tipo a alma incomodada mesmo?

L: É, ela se incomoda muito.”¹ (gravação em campo, maio de 2016)

Poty conta que tinha 15 anos de idade quando seus amigos e primos o levaram na “zona”. Antes disso, nesse mesmo dia, eles estavam bebendo na aldeia e um primo que estava com carro teve a ideia de iniciar Poty na relação com as *xenhora*. Apesar de não ser mais virgem, seria a primeira vez que ele transaria com uma não-indígena, algo que, segundo ele, misturava medo e curiosidade deixando-o extremamente ansioso para o momento.

Ele narra que chegou na boate com muito medo, mesmo assim encorajou-se com as forças de Tupã e foi. Conta que foi bom, mas quando voltou para sua casa e foi se deitar, teve uma das piores noites de sua vida. Sonhou que estava envolto em uma cama cheia de lagartas e vermes e que não conseguia se desvencilhar. Acordou aos gritos. Seu corpo tremia por inteiro, seu lábio ficou roxo e completamente seco. Pensou que não iria passar daquela noite, mas felizmente conseguiu resistir.

O sonho com tais lagartas (*mbi'í*) asquerosas é um evento recorrente naquelas pessoas que acabam relacionando-se sexualmente com os *jurua/xenhora*, homens e mulheres não indígenas, e está relacionado com o fato de que as almas dos *jurua* (*jurua nhe'e*) podem ser provenientes de uma árvore de proporções colossais localizada em meio a um oceano pegajoso, mas invisível aos olhos daqueles que vivem nesta terra (*yvy rupa rekó axy*²). Tal árvore estaria localizada próximo à morada de Tupã, e de tal morada viriam todas as almas dos *jurua*.

“Mariano: Aquela *mbi'í* (lagarta) é sagrada também. E a árvore também é sagrada. Não

¹ Este e outros diálogos são transcrições de conversas gravadas durante período de campo de minha pesquisa de mestrado, ainda em andamento, no Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do prof. Dr. Oscar Calavia Saez. Decidi por abreviar os nomes: “B”, refere-se a mim, e “L” à Luciano, mbyá-guarani que mais adiante apresentarei. Outra entrevista citada neste artigo é com Mariano, abreviado por sua inicial “M”, e eu seguindo como “B”.

² Sobre *tekó axy* ver tratamento dado por Guilherme Heurich (2011)



quero falar assim como por você né, mas a verdade tem que contar. Então, esse é como o palácio do *jurua nhe'e* (espírito dos brancos), aquela árvore grande, bem grande. Por um ano tu não consegue dar a volta nela, e tu nunca vai conseguir cortar com o machado, quando tira um pedaço se tapa tudo de volta, se recupera.

Bruno: Lá que surgem as *nhe'e* dos *jurua*?

M: Isso.

B: Dessa lagarta? Ela continua lá?

M: Isso.

B: E tem nome essa árvore?

M: A gente chama de *Yvyra ypy*. Como que é? Árvore primitiva!

B: Mas é só as *nhe'e* dos *jurua* que saem dali? Mais nenhuma outra?

M: Nenhuma outra, só dos *jurua*.

B: E quem criou essa árvore?

M: *Nhanderu*. Tudo foi criado por *Nhanderu*. E alguma coisa criou o *Xariã*, mas sempre em contra. Como quando *Kuaray* criou o Quati, o *Xariã* criou o *Mbopé* (Mão-pelada) – é a mesma coisa que Quati só que diferente.

B: Tem alguma coisa a ver *Xariã* com os *jurua*? Eles são próximos?

M: Só os fazendeiros. (risos)” (gravação em campo, junho de 2016)

Diferentemente dos *jurua*, o espírito-alma (*nhe'e*) dos guarani vem de diferentes moradas sagradas, conhecidas como *Nhanderu ambá*. Cada divindade da cosmogonia *mbyá* envia os *nhe'e* para este plano terrestre, imperfeito, para animar os corpos humanos. O *nhe'e* pode ser pensado como o condutor da humanidade lançada pelos deuses ainda no ventre das mães, mas somente identificado no momento do *nhemongaraí*³ – importante ritual realizado na *opy* (casa cerimonial) na época da colheita do milho⁴ – ritual este que também nomeia as crianças, identificando de qual morada veio seu *nhe'e*. Cada *nhe'e* carrega consigo determinados atributos, capacidades intrínsecas relacionadas com a divindade que os envia. Por exemplo, ter o nome de Verá significa que o *nhe'e* veio da morada de Tupã, contudo, além de caracterizar o local de origem do *nhe'e*, vir de Tupã confere uma certa personalidade específica identificada como sendo influenciada por Tupã⁵ e portanto, partilhada entre seus filhos – aqueles que carregam seu nome, que receberam seu *nhe'e*. Usando o mesmo exemplo, os filhos de Tupã carregariam então maior disposição guerreira, assim como maior coragem para o enfrentamento com os *jurua*.

Se os *mbyá* reconhecem diferentes divindades fornecendo seus respectivos espíritos, os *jurua* recebem seus *nhe'e* somente da morada de uma grande lagarta localizada ao lado da morada de Tupã. Mesmo vindo de diferentes divindades, o *nhe'e* guarani é agrupado enquanto *nhe'e porã* (espírito

³ São inúmeras as digressões sobre o *nhemongaraí*; para a primeira descrita na etnologia, ver Curt Nimuendaju (1987). Nesse ritual ocorre o “batismo” de todas as sementes e o descobrimento pelos *karai* (xamãs) dos nomes das crianças, ou, mais especificamente, do lugar de onde as *nhe'e* vieram. Se as *nhe'e* vieram de *Tupã Ru Eté* (divindade das chuvas e raios), são alguns nomes que se pode dar aos pequenos guarani, como por exemplo o nome de Verá aos meninos e de Pará às meninas; se vieram de *Ñamandu Ru Eté* (divindade do Sol) são outros, como, por exemplo, *Kuaray* para meninos e *Jachuka* para meninas. Para uma relação completa dos nomes de acordo com as divindades que os enviam, ver Mariana Soares (2012).

⁴ No tempo de *Ará Pyau* - tempo primeiro, original, mais facilmente traduzido como primavera/verão, relacionado a diversos aspectos cosmológicos primitivos da Terra (*yvy yma*). Cf. Leon Cadogan (1992)

⁵ Divindade que em sua caminhada pela terra carrega chuvas e distribui raios limpando as impurezas.



bonito/sagrado/belo), pois provém dos *Nhanderu kuery* (os deuses). Ao contrário dos *mbyá*, os *jurua* parecem ter um *nhe'e* de outra natureza e com outras potencialidades:

“Bruno: Mas tem casamentos com brancos né?

Mariano: Tem, mas trocou o espírito. No momento mesmo. Por isso que casa com branco ou com algum outro índio.

B: Como assim? Trocou de quem?

M: *Nhanderu* mesmo. No lugar do espírito guarani botaram o espírito do *jurua*, ou outro índio. Pra conseguir casar. Para que não morra. Senão você morre mesmo.

B: Se é guarani mesmo morre?

M: É, guarani mesmo morre.

B: Como se um guarani fosse pele guarani e o espírito outro?

M: Isso, só assim não morre. A mesma coisa quando vira *xivy* (onça). No lugar do *nhe'e* botaram espírito *xivy*. A mesma coisa. Foi assim que foi trocado.

B: Mas quem que troca?

M: O *xivy'já* (espírito dono da onça). O *xivy'ja* também tem seu palácio.

B: E os branco tem *ja*?

M: *Mbi'ija*.

B: E se nasce filhos entre um guarani e um branco. O filho vai ser o que? Vai ter *nhe'e* guarani?

M: Não, não é mais guarani. Porque para falar o guarani é fácil. Porque o branco mesmo fala guarani, a língua guarani, isso é fácil. O filho guarani se casa com branco e se tem filho não é mais guarani, porque se cresce na aldeia na verdade vai falar em guarani, que é fácil, mas não é guarani. O *nhe'e* vai ser outro.

B: Já vai vir de outra morada?

M: Isso, de outro palácio.” (gravação em campo, junho de 2016)

Quem contou-me sobre todos esses riscos foi Mariano, importante liderança da aldeia de *Koenju*, e uma das pessoas centrais para o reconhecimento fundiário da reserva indígena. Mariano é também um dos mais velhos da aldeia, e um dos que sempre sinaliza aos mais jovens os perigos envolvidos quando os *jurua*, mas não somente, estão próximos demais. Disse, por exemplo, de que tão ou mais perigoso é o casamento com os Kaingang, pois ali o *nhe'e porã* guarani iria se assustar com o espírito *jagua* (cachorro) dos Kaingang, além de ocorrer uma imposição correlata aos *jurua* de contágio entre sangues⁶. Pois, além de haver uma troca de espírito a partir de uma aparente imposição do *jurua* *nhe'e*, há também um contágio entre os diferentes sangues. De forma correspondente, o contágio é visto como outra imposição: o sangue do *jurua* é mais pesado do que aquele do guarani, algo que na maioria das vezes o faz sobrepor-se – mesmo assim, o risco é para ambos:

Bruno: Como é essa história do sangue? Muda o sangue inteiro?

⁶ Um amigo, Karáí Tataendy, morador da mesma aldeia (*Tekoa Koenju*), passou a envolver-se com uma menina Kaingang. Neste tempo todos passaram a falar que estava ficando gordo justamente por causa de sua relação com o sangue Kaingang – além disso, passaram a dizer que estava muito muito briguento e raivoso – acusações certamente motivadas pelos mesmos motivos.



Luciano: Sim, o sangue tudo. Os guarani tem um sangue diferente, um sangue mais vermelho do que o dos juruá. Mais puro, por dizer.

B: O do juruá é mais escuro?

L: Aham, mais escuro. O dos guarani é bem vermelho.

B: O que é diferente um do outro?

L: O dos guarani é mais leve, o dos brancos é mais forte. Por isso que eles dizem que não dá pra misturar o sangue. Porque aí os guarani sofrem, pegam uma doença que não dá mais pra curar. É que não é que pega de vereda, dá depois de dois ou três anos. Se tu ficar com as guarani, se ela não pegar uma doença, se ela não chegar a morrer, pode ser que tu morra. Pode ser que tu pegue uma doença também, que fique bem fraco, aí sim tu morre. (gravação em campo, maio de 2016)

Ser mestiço

No período em que estive na aldeia de *Koenju* conheci Luciano, um *mbyá* que contou-me um pouco de sua trajetória que o levou a estar onde estava. Filho da atual esposa do vice-cacique Pascoal, viveu até os sete anos de idade na cidade de San Vicente, na Argentina, junto a seu pai que, para minha surpresa naquele momento, era *jurua*. Depois que seus pais se separaram, sua mãe decidiu vir ao Brasil trazendo seus quatro filhos, Luciano e suas três irmãs.

Quando Luciano chegou ao Brasil, mais especificamente na Tekoá Koenju, sofreu muito com a língua. Diz que além de não conseguir falar nada de português, não sabia falar guarani. Segundo ele mesmo conta, foi aprender a falar guarani somente em Koenju depois de alguns anos, já que em casa a língua usada havia sido sempre o castelhano. O fato de seu pai ser *jurua* é um dos motivos que leva Luciano a afirmar que é mestiço, mas diferente de outros, não vê isso como um problema, senão algo que às vezes lhe dá alguma vantagem.

“Bruno: Quanto tempo tu demorou para falar guarani?

Luciano: Em um ano aprendi mesmo, mas até hoje tem coisas que não entendo.

B: Teu pai é *jurua* então?

L: É, eu mesmo sou mestiço.

B: Bom, o que tu me diz então sobre a história de que os *jurua* tem *nhe'e* de *mbi'i*?

L: (risos) Eu acho que é isso mesmo, os velhos dizem que é assim.

B: Então tu nunca te deitou com uma *xenhora*?

L: Te dizer uma coisa, com umas cinco já, e guarani também.

B: E tudo bem?

L: Ah, eu nem sou guarani mesmo, pra mim não tem problema. Falam do negócio do sangue, que do guarani é mais fraco. Eu já tenho filho com *xenhora* e com guarani. Os velhos falam isso porque não gostam de *jurua*, daí contam essas histórias. Eu sou mestiço aí não me acontece nada. Não sei, vai ver é mentira essas histórias, mas eu acho que é verdade.” (gravação em campo, maio de 2016)

O fato de autodenominar-se mestiço lhe confere certas características que o diferem do que traduz a mim como um “guarani mesmo”. Por exemplo, diz que não consegue trabalhar com artesanato, mas



caso alguém lhe dê uma motosserra rapidamente se adapta com naturalidade. Inclusive, ressalta que os brancos gostam de chamá-lo para trabalhar justamente por notarem nele essas características, que segundo Luciano, lhe são conferidas por sua condição de mestiço. De alguma forma, apesar de dizer-se mestiço, as capacidades que considera dominar revelam uma imposição da parte *jurua* sob a guarani em seu corpo. Seu espírito e seu sangue diferente lhe confere capacidades outras, capacidades *jurua*. Ou seja, apesar da mestiçagem nos sinalizar uma hibridez entre ser guarani e *jurua*, quando comenta sobre sua personalidade, Luciano ressalta somente suas qualidades *jurua*.

Em outro momento, Kuaray relatava-me sobre seus primos, filhos de pai *mbyá* e mãe *xenhora*, que moram na aldeia de Tamanduá, na Argentina. Segundo Kuaray, havia conflitos constantes entre eles e seu avô *mbyá*. Um dos conflitos era a preferência de seus primos por cultivarem grama ao redor de suas casas. Irritado com a persistência deles com respeito à grama, seu avô vivia resmungando e tentando arrancá-la da volta de sua casa: queria terra batida, pois grama é coisa de *jurua*. Segundo Kuaray, essa preferência pela grama é um indício da mestiçagem, pois mesmo que eles vivessem na aldeia e fossem *mbyá-guarani* de direito, algo dos *jurua* permanecia ativo neles que os fazia gostar de grama, e mais, dizia que os mestiços vão sempre desejar criar algum animal doméstico, como vacas, porcos ou galinhas.

Kuaray Poty, neto distante de um *jurua* desconhecido, contou na mesma ocasião que, quando era cacique, sempre policiava-se com relação aos pensamentos a longo prazo que tendia a promover nas reuniões com a aldeia. Quando tentava, por exemplo, planejar certas ações comunitárias como o plantio de mudas de árvores pensando nas futuras gerações dizia que os *mbyá* não conseguiam apalpar em seus pensamentos tais projeções, nada passava, segundo ele, de dois anos. Dessa forma, sentia-se envergonhado por tensionar pensamentos a longo prazo nas reuniões, pois considerava isso um possível resquício enfraquecido da influência de seu antepassado *jurua*.

Porém, nada compara-se ao morar na cidade como uma das características mais peculiares aos *jurua*, e como o vetor mais potente em direção à transformação. Aqueles que vão à cidade optam por um caminho arriscado, visto por aqueles que ficam como inevitavelmente em direção à tristeza e, em última instância, à morte.

A cidade

A tristeza é uma das enfermidades mais preocupantes aos *mbyá*. Bastava eu afastar-me do núcleo familiar para escrever alguma coisa em meus diários para ser perguntado se havia acordado triste, se estava com saudade de casa, ou se não gostava mais da vida na aldeia. Buscar um momento um pouco mais privado era suficiente para a suspeita de tristeza. Não demorou muito para eu desistir de buscar tais



momentos, justamente por perceber que se tratava de um costume tipicamente *jurua* – e vivido em excesso nas cidades.

Morar na cidade produz momentos de solidão e tristeza de forma extremamente perigosa, pois não há parentes próximos que podem perceber tais acometimentos, como explicou-me Ariel Sanchez, *mbyá-guarani* que conheci na *Tekoa Tamanduá*, na Argentina. Ariel contou-me que seus dois irmãos foram viver em Buenos Aires na busca por trabalho, contudo, um deles não aguentou a vida na cidade e acabou se suicidando – foi encontrado enforcado em plena praça pública da capital argentina: “Porque na aldeia quando a pessoa está triste, os familiares, ou mesmo outras pessoas da aldeia, notam, perguntam, e aconselham o tratamento com o *karai*” – explicou-me, dizendo que a tristeza é uma doença espiritual, mas mal interpretada pelos *jurua*: “Na cidade, os *jurua* só notam quando a pessoa está de cama. O mais parecido com essa tristeza espiritual é o que vocês identificam como depressão, mas aí é quando a pessoa já está muito mal”.

Mas foi na *Tekoa Koenju* onde ocorreu um caso emblemático das consequências provocadas pela mistura com os *jurua*. Filho de uma das pessoas mais influentes da aldeia, Álvaro foi envolver-se com uma *xenhora* que conheceu em suas andanças pelo Brasil, pois como parte do coletivo de cinema *mbyá-guarani* eventualmente apresentava os vídeos produzidos pelo coletivo em festivais e mostras de cinema Brasil afora. Em uma dessas ocasiões, conheceu Brenda com quem se envolveu perdidamente. De uma noite no hotel em que os dois estavam hospedados, sua vida iria sofrer uma mudança significativa pelo nascimento de uma criança de tal relação.

Um dos poucos amigos *jurua* dos guarani é o chaveiro de São Miguel das Missões. Um jovem de seus 30 anos que gosta de ir nos bailes da aldeia, pois além de ter uma relação muito próxima com a bebida, diz ser o único lugar onde consegue fazer amigos em meio ao contexto de latifúndios de soja que impera na região. Neste contexto, Polga bebe por toda a solidão missioneira. Não tem mulher nem filhos e dá risada de si mesmo como o único chaveiro da cidade, mas não duvida: “os guarani estão há 100 anos luz na nossa frente”. Sua admiração pelos Mbyá fizeram-no quase abandonar tudo. Disse que agora procura deixar de visitar a aldeia na frequência com que estava frequentando, pois estava em um processo de ficar mais tranquilo emocionalmente e já querendo abandonar a cidade junto com seu trabalho – viu-se querendo “largar tudo, esquecer do mundo e viver na aldeia”.

Foi da casa do chaveiro da cidade que encontrei Álvaro em uma fria noite das missões. Álvaro, *mbyá-guarani*, mora na cidade de São Miguel das Missões porque trabalha de garçom no maior hotel da cidade, o Tenondé Park Hotel. Com o dinheiro que ganha consegue pagar um quartinho na frente da “casa



de passagem”⁷ e enviar uma pensão a Brenda. Nesta noite ele foi aparecer às 23 horas, pois teve que servir um jantar comemorativo do Rotary Club que juntou mais de 80 pessoas no hotel e que, segundo ele, não terminava nunca.

Álvaro conta que Brenda telefona inúmeras vezes a ele, com muita insistência, ameaçando que vai denunciá-lo na justiça caso não envie metade de seu salário como pensão. Sem acordos jurídicos estabelecidos, Álvaro acaba enviando sempre o máximo que consegue – e esse é um dos motivos que o levou à cidade em busca de trabalho. Sempre diz estar triste morando na cidade, ainda mais quando conta de sua rotina diária se resumir a dormir até as duas horas da tarde, ir até a padaria, e às cinco horas começar a trabalhar, parando somente de noite. Quando tem folga, a única coisa que muda em sua rotina é ter mais tempo para dormir e para ficar na padaria. Prefere os dias em que sua mãe vem até a cidade visitá-lo, ou quando consegue locomoção para na folga ir e voltar da aldeia.

Em *Koenju*, os eventos ocorridos com Álvaro servem como um exemplo trágico para sua mãe avisar aos jovens dos perigos de relacionarem-se com os *jurua/xenhora*. Segundo contam, nas reuniões mensais é sempre ressaltado tais riscos aos jovens, junto com aqueles associados à embriaguez, e Álvaro é o exemplo da tristeza acometida por aqueles que resolveram pegar este caminho. Contam que sua mãe pensou que ele morreria em poucos meses quando descobriu da gravidez e do caso com Brenda, e ele mesmo se preocupou muito com isso. Hoje diz estar triste, mas conformado com as consequências de tal relação. Uma delas é o fato de algumas *mbyá* não quererem mais relacionar-se com ele por dizerem que agora é *mbi’í*. Se seu espírito virou mesmo de *mbi’í*, Álvaro não tem certeza, acha graça as *mbyá* dizerem tais coisas. Mesmo assim sente que Brenda lhe tirou muitas coisas da vida: “Cara, ela fez eu até perder a palavra!”⁸, exclamou indignado, ao mesmo tempo rindo do fato de ter começado a esquecer o nome de alguns animais em *mbyá*. De volta a aldeia, decidimos fazer um jogo no qual eu lia em *mbyá* determinadas sentenças presentes no léxico guarani de Robert Dooley (1998) e ele tentava traduzí-las ao português. Sua mãe ficou assistindo tal cena com visível apreensão. Álvaro, ria muito por estar esquecendo as palavras.

O morar na cidade é uma das características mais citadas como sendo tipicamente *jurua*. Quando perguntei a *Ará Poty* quais elementos considerava serem os mais transformadores aos *mbyá*, (exceto a relação sexual ou o casamento com os *jurua*) ela elencou como a crença nas histórias do *big bang* e na

⁷ A casa de passagem é uma casa destinada aos Mbyá-guarani que dirigem-se às ruínas de São Miguel Arcanjo para vender artesanato. Como a aldeia fica a 40 km de distância das ruínas, é impossível ir vender e voltar no mesmo dia para dormirem em suas casas. Dessa forma, a casa de passagem garante, ainda que de forma precária, a estadia na cidade nas épocas de venda de artesanatos para os turistas.

⁸ A força dessa sentença é percebida se lançarmos um olhar em todo o material bibliográfico sobre a importância da palavra aos guarani, muitas vezes relacionado com a humanidade e com o próprio espírito.



evolução das espécies⁹. Mas quando sugeri o morar na cidade como possibilidade ela prontamente respondeu: “Ah bom, mas aí já é *jurua* mesmo!”.

Portanto, mais consequência da relação com Brenda do que a resolução do problema da pensão, o morar na cidade é o que decidiu fazer Álvaro, talvez por ser aquilo que fazem os *jurua* – ou, o que fazem os *mbyá* que tiveram seu sangue e espírito trocados.

Da troca

“Bruno: Tá, mas e se esse mestiço começa a casar com guarani, esses filhos vão ganhar *nhe'e porã*?

Mariano: Não, nunca mais. Talvez só quando estiver maior, se se interessar assim como guarani, aí pode ser.

B: Como assim, não entendi.

M: Se nascer mestiço mesmo, se eu quero ter como, *nhe'e porã*, daí eu tenho que falar com o *karaí* mesmo para ele pedir um espírito.

B: Tem como um *karaí* trazer um espírito?

M: Sim, ele tem como trazer um espírito e trocar. Ele pede da morada. Só assim, não tem outro jeito.

B: Eu lembro de escutar coisas parecidas. Que precisa morrer alguém pra passar a *nhe'e*..

M: É assim. Se eu caso com uma branca e daí se meu espírito não gosta eu fico doente um tempo. Daí quando me recupero, pelo menos ainda não foi trocado. Se não foi trocado meu espírito me vai avisar para mim para não fazer outro dia, daí eu fico bem. Se não tem de novo, se eu não faço mais, não vai trocar mesmo.” (gravação em campo, junho de 2016)

Em outra ocasião, comentou sobre o processo que sua irmã estava realizando junto ao *karaí* (liderança xamânica e religiosa). Segundo ele, sua irmã, filha dos mesmos pais, era assídua na *opy*, mesmo assim sofria com o fato de não possuir *nhe'e porã*, algo que também a impossibilitava de possuir um nome *mbyá*. Dessa forma, em uma noite de cerimônia na *opy*, seu espírito foi trocado. Como um desejo compartilhado entre os *Nhanderu* e sua irmã, como uma dupla mas complementar intencionalidade, motivadas por suas idas frequentes a *opy* e de ter “orgulho de ser guarani”, como traduziu para mim Luciano, ela trocou de sangue e espírito: “Dizem que *Nhanderu*, a nossa alma, diz que já não queria ficar mais assim como branca, como *jurua né*”. Contam que a vela dentro da *opy* simplesmente apagou, e uma luz passou a iluminar sua cabeça. E assim, repentinamente, seu espírito e

⁹ Esses exemplos me surpreenderam, pois quando perguntei se o uso da medicina ocidental ou consumo da comida não-indígena eram vetores de transformação, Ará negou veementemente, dizendo que a medicina ocidental não causava qualquer metamorfose, já que era usada para o tratamento de doenças também ocidentais, doenças essas que fazem os tratamentos conhecidos pelos *mbyá* se tornarem pouco eficazes. Sobre a alimentação, Ará disse-me que “se come qualquer coisa, se come o que tem”. Talvez há diferente nexos de entendimento com relação a importância que damos à alimentação e à medicina como elementos centrais para a constituição de um ser biológico e individual. No caso, Ará sinalizou como mais importante para a manutenção de um “ser *mbyá*” as questões referentes aos mitos de origem do mundo e da relação inter-espécies como aquilo que sustentaria um “ser *mbyá*”.



seu sangue foram trocados. Contudo, apesar de ter adquirido outro espírito, ela ainda necessitava ter certos cuidados especiais..

“Luciano: Por exemplo, tenho duas primas que *Nhanderu* deu um trabalho, bem cedinho de manhã é pra elas varrer o pátio. Esse já é o trabalho, e elas não podem esquecer - se elas esquecerem o trabalho (não sei se tu acredita, mas eu acredito) que depois pode levar um ano ou dois anos, e elas podem ficar vivendo, depois disso podem estar morrendo.

Bruno: Mas esse trabalho de *Nhanderu* foi por que elas trocaram de espírito?

L: Sim

B: Quem não tem essa troca não tem esse trabalho?

L: Não, não tem. Por exemplo tu, tu é *jurua*. Se tu tiver uma doença aí tu vai lá na *opy'í*, só que daí tu pensa em ir uma vez só. O Marcus, por exemplo, o Marcus tem uma doença séria no pé. Nem a SESAI consegue curar. Só que um dia ele foi lá na *opy'í*. Só que ele pensava que era só ser curado e seguir tomando, bebendo, sei lá. Só que o *Nhanderu* não quer isso - quer que tenha fé nele para aí sim poder curar. Ele também tem que entrar na *opy'í* cada dia. Se tu tá sentindo algum mal, tu vai lá na *opy'í*, te trocam tua alma, teu sangue, daí tu não pode esquecer mais do trabalho que te dão. Por exemplo, às vezes te dão o trabalho de ficar na porta, até 3, 4 horas. Tem que ficar. Isso dizem que é um trabalho que tu faz pra *Nhanderu*, pra nenhum espírito sair pela porta.

B: Teria como eu, bem *jurua*, trocar de espírito?

L: Tem sim, mas é um trabalhão. Não é um trabalho fácil. Os *karaí* ficam meio tonto, suam muito, ficam vomitando tudo. Não é um trabalho fácil.” (gravação em campo, maio de 2016)

Esse é um dos motivos que fazem Luciano não desejar muito a troca, já que, ao contrário dele, sua irmã passou a ter certas obrigações e proibições específicas. Na madrugada em que recebeu sangue e espírito novos, o *karaí* lhe transmitiu algumas mensagens vindas de *Nhanderu*. Segundo relatou-me Luciano, *Nhanderu* comunicou que agora sua irmã precisaria seguir frequentando os rituais na *opy* mas com a responsabilidade de sempre tocar o *takua pu*¹⁰. Junto, o *karaí* lhe fez a ressalva: caso não fosse seguido tal procedimento, o risco de morte mantinha-se latente.

“Bruno: E tua irmã, por ter trocado está mais sensível?

Luciano: Sim, por isso, ela tem que ter mais cuidado ainda. Por exemplo, minha mãe como era casada com branco, com *jurua*, eu, por exemplo, já sou misturado, daí eu posso ficar com branca - pra mim tanto faz!

B: Ah, melhor né! (risos)

L: Eu posso ficar com as branca, posso ficar com as guarani – também posso.

B: Tu não chega a ser uma *mbi'í* mesmo?

L: Posso ser sim cara.

B: E tu quer trocar ou não?

L: Digo que não. (risos)

B: Por que?

L: Sei lá, se tu quer trocar tu não pode conversar mais com os *jurua*, nem chegar perto deles. E também tu não pode mais beber, e só ficar na *opy'í* - tu não pode mais fazer nada cara!

¹⁰ Taquara grossa, usada como marcador de ritmo nos rituais da *opy* para ser acompanhada pela dança, tocada pelas mulheres.



B: E por que não pode chegar perto dos *jurua*?

L: Diz que te dá um arrepio assim por dentro. E isso não é teu corpo, é teu espírito.”
(gravação em campo, maio de 2016)

Tal arrepio descrito por Luciano parece sinalizar a capacidade singular dos *jurua* de imporem-se sobre o corpo *mbyá*, fazendo o espírito (*nhe'e*) descolar e dar espaço à troca por um espírito de lagarta (*mbi'i*). Tal acontecimento está próximo de inúmeros outros nos quais determinados *-ja* se impõem sobre os corpos *mbyá*¹¹. Mais acima, em conversa com Mariano, ele já relacionava tal troca de espírito com a metamorfose (*-jepota*) em onça promovida pelo *xivija* (espírito-dono da onça).

Do *-jepota*

Jepota (metamorfosear-se) é uma preocupação muito presente nas aldeias pelas quais passei, e já bastante presente na literatura etnográfica¹². Antes de ser algo como uma “história dos antigos”, é uma capacidade intrínseca aos humanos desta terra. Kuaray contou-me, por exemplo, que possuímos uma certa predisposição a tornarmo-nos onça. Tal tendência seria evidenciada pela presença do cóccix, um osso com intenção de tornar-se rabo – como uma potência que se não neutralizada por cuidados cotidianos desperta-se de sua letargia rumo a uma já inevitável transformação. É por essa predisposição que temos que cuidar para não ficarmos bocejando demais, como fazem os felinos, ou ainda para não mesquinhar e ser egoísta com a comida, outro hábito comum aos felinos que nunca compartilham suas caças – nem mesmo com sua prole. Dormir de dia e ficar ativo pela noite é outra característica das onças que deve ser evitada pelas pessoas para afastar o risco da metamorfose.

Se os *mbyá* transformam-se por acidente, por descuido, como no caso do *-jepotá*, os *jurua* conseguem fazer de tal tragédia, uma técnica passível de estudos apurados que a torne domesticada. Mariano conta, por exemplo, de um caso no Paraguai em que uma onça estava matando muitos guarani e por fim descobriram que na verdade era um fazendeiro que intencionalmente transformava-se em onça.

A história narra que um guarani resolve fazer uma armadilha para pegar uma onça que não parava de matar seus parentes. Como as onças são muito espertas, elas não caem em armadilhas comuns. Dessa forma, o guarani decide cortar um pindó novo (palmeira *jerivá*), colocar um pouco de fogo na ponta e cobri-lo com um lençol. Na ponta do lençol o homem amarrou uma cordinha, e escondido na mata ficava mexendo o lençol para que parecesse haver gente por debaixo dele. No momento em que a onça passou pela área e viu o lençol, aproximou-se devagar e de repente saltou sobre o pindó, abocanhando-o. Por ser

¹¹ Tal importância dos *-ja* para a compreensão das relações ameríndias com as alteridades já foi destacada por outros autores (FAUSTO, 2008), e especificamente no caso *mbyá-guarani* (HEURICH, 2011).

¹² Sobre *-jepota* ver Mello (2006), Prates (2009), Soares (2012), Heurich (2011), e outro trabalho próprio (HUYER, 2015)



uma árvore, sua boca ficou por um breve momento presa entre as fibras da palmeira, tempo suficiente para que o guarani pudesse flechá-la. Quando cortou fora sua cabeça, notou que seus dentes eram de ouro. Intrigado com isso, decidiu levar a cabeça da onça para a cidade, onde todos rapidamente reconheceram ser de um fazendeiro da região. Contam então que o fazendeiro conseguia transformar-se, pois havia estudado através de livros como realizar tal técnica.

Esta é outra qualidade singular aos *jurua*. Além de imporem-se como *-ja* nos corpos mbyá, possuem a capacidade de se metamorfosearem conforme seus interesses. Contam, por exemplo, das mariposas que de noite circundam as lâmpadas em algumas casas mbyá serem, na verdade, *jurua* disfarçados (*jurua para*), prontos para abusar das meninas quando decidem apagar as luzes ao anoitecer.

Considerações finais

A partir dos relatos acima, portanto, parece-me que, tanto na origem quanto nas atuais relações praticadas com os brancos, há um sistema de boa distância em que a relação é mediada pelo interesse (mútuo), mas sempre sob o risco de uma junção consumptiva promovida pela mistura (KELLY, 2014) e a qual os Guarani parecem se opor. Dizendo de outra maneira, há uma prática de anti-mestiçagem oposta às teorias da miscigenação latino-americanas que defendem a dissolução do “Múltiplo” no “Um” (KELLY, 2014), pois parece-me que para os Mbyá a mistura/miscigenação é vista a partir do perigo da consumação e morte pela transformação de sangue e espírito.

Dessa forma, conforme vimos, diferentes perspectivas não podem ser somadas – o que implicaria na miscigenação –, senão há sempre uma com valor dominante sobre outra. Os *jurua* parecem tão perigosos quanto os *-ja*, perto demais a mistura e a imposição de seus espíritos pode levar a morte, longe demais podem seguir matando os parentes com suas técnicas específicas. A saída, às vezes, parece ser o devir, aquele que nunca se assemelha, mantendo a vertigem do quase (SZTUTMAN, 2013) para a relação com outros – sejam eles humanos ou nem tanto.

Referências bibliográficas

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Assuncion: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 1992.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guaraní, Dialeto Mbyá: versão para fins acadêmicos**. Porto Velho, RO: Sociedade Internacional de Linguística 1998.



FAUSTO, Carlos. **Donos demais**: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

HEURICH, Guilherme Orlandini. **Outras alegrias**: parentesco e festas mbya. 136 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.

HUYER, Bruno. Entre o devir e a transformação: reflexões antropológicas entre os mbyá-guarani no Cone Sul. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 86-108, jul./dez. 2015.

KELLY, Jose Antonio. **The captive dominator and the becomer**: an essay on criollo and indigenous mixture, change and social forms. Or about mestizaje and anti-mestizaje, 2014.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

PRATES, Maria Paula. **Dualidade, pessoa e transformação**: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS. 102 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, 2009.

SOARES, Mariana. **Caminhos para viver o mbya reko**. 320 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, 2012.

SZTUTMAN, Renato. Metamorfoses do Contra-Estado. **Ponto Urbe**, Online, 2013. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/893> . Acesso em: jun. 2015.