

De Encontros nos Corpos Guarani¹

Valéria Macedo²

UNIFESP, São Paulo, Brasil
E-mail: vvaall72@gmail.com

Resumo

Os encontros nos corpos guarani tematizados neste texto dizem respeito a afecções – no sentido conferido ao termo por Deleuze, em sua leitura de Espinosa – que podem aumentar ou diminuir a potência de agir de um sujeito. Inicialmente, o artigo se volta para os bons encontros que se experimenta na *opy*, a casa ritual presente em boa parte das aldeias Guarani Mbya. Em seguida, são abordados os maus encontros que podem incorrer em doenças e em outros infortúnios, como o *jepota*, a captura do desejo e a mudança no *habitus* de um sujeito por ação de um dono extra-humano, quase sempre animal. O desafio nesses bons e maus encontros é fortalecer ou fazer corpo (*mbaraete*) e impor-se como sujeito (*nhemboete*).

Palavras-chave: Guarani. Corpo. Pessoa. Devir. Jepota.

Abstract

*The encounters in Guarani bodies thematized in this article involve affections – in the sense stated by Deleuze, in his reading of Espinosa –, which can increase or decrease the agency of a subject. The article starts by the good encounters, which are experienced at the *opy*, the ritual building usually found in Guarani Mbya villages. In the following, the text discusses the bad encounters which can lead to diseases or to misfortunes, such as the *jepota* - the capture of someone's will and the change in his or her habitus by the action of an extra-human owner, most of the time with animal affections. The challenge of these good or bad encounters is to enhance or to make body (*mbaraete*) and impose itself as subject (*nhemboete*).*

Keywords: Guarani. Body. Personhood. Becoming-other. Jepota.

I Nos Corpos

*Xeyvára rete rekoaxy*³ é uma expressão que se ouve nas *opy*, como os Guarani Mbya chamam suas casas cerimoniais, ao buscarem fortalecimento pela conexão com os imortais que habitam os domínios celestes, *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* (*nhande*: nosso; *ru*: pai e *xy*: mãe, seguidos do coletivizador *kuéry*⁴). Na Terra Indígena Guarani do Ribeirão Silveira, onde venho centrando minha experiência etnográfica⁵, essa expressão me foi traduzida como “meu corpo imperfeito”. A primeira palavra, *-yvára*, diz respeito a uma qualidade celeste (*yva*: céu)⁶, precedida do pronome possessivo de primeira pessoa do singular, *xe*, o qual nos remete à segunda palavra, *rete*, corpo (*-ete*). A terceira palavra enuncia que “meu corpo de céu” experimenta uma vida ou condição (*reko*, ou *teko*, no modo impessoal) de doença ou sofrimento (*axy*). *Tekoaxy* é uma condição comumente associada às coisas e aos seres desta terra, caracterizados pela perecibilidade (*marã*), em contraste com os domínios celestes em que nada e ninguém perece ou tem fim.

Nhanderu e *Nhandexy kuéry* são também chamados de *nhe'e ru ete* e *nhe'e xy ete*, “pais e mães verdadeiros” (*ete*) do *nhe'e*. Como já muito abordado na literatura sobre os Guarani, *nhe'e*, traduzido por Cadogan (1959) como “alma-palavra” e por Pierre Clastres (1993[1974]) como “palavra habitante”, é o princípio agentivo que confere atributos de sujeito aos que vivem nesta terra, investindo-os de uma linguagem e demais capacidades expressivas e cognitivas. Por sua proveniência nos patamares celestes, o *nhe'e* dos Guarani se efetiva como signo de continuidade com *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*. (Clastres, 2003a[1974]; Clastres, 1978)

-*Yvára rete* remete à incorporação dessa potência celeste. Mas ela se efetua nessa terra minada pelo *tekoaxy*. O que meus amigos guarani traduzem como “imperfeição” talvez possa ser aproximado ao efeito confinante e definhante do que Pierre Clastres reconheceu como o signo do Um, a partir do enunciado de um *karai* (um dos modos como se referem aos xamãs) *mbya*, ao qual não temos acesso na língua guarani: “[...] todas as coisas são uma, e para nós, que não a desejamos, elas são más” (Clastres, 2003a, p. 188). Clastres interpretou esse Mal que é o Um como a finitude e o confinamento, em razão da ênfase dada pelos Guarani ao caráter perecível das coisas e pessoas desta terra. Nas palavras do autor: “Ser um: é a propriedade das coisas do mundo. Um: é o nome do imperfeito. Em suma, resumindo a virulenta concisão de seu discurso, que diz o pensamento Guarani? Ele diz que o um é o mal” (Clastres, 2003a, p. 189). Em contraste com essa terra imperfeita, o que ficou conhecido como “Terra sem Mal” é aquela que não perece (*yvy marã e’y*)⁷, ou, na tradução que eu acho a mais bonita e que foi dita à Schaden por um Guarani: “a terra de nunca acabar” (Clastres, 1974[54], p. 171).

Entre os efeitos do Um, Clastres destaca o confinamento no que chama de princípio de identidade, que condena a uma existência circunscrita, recusando a possibilidade de ser homem e deus ao mesmo tempo. O Estado, como máquina identitária, etnocida e sobrecodificante, seria uma potência agenciadora do Um⁸. Assim, segundo o autor, “[...] sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Um” é possível entrever “[...] outra equação mais secreta, e de ordem política, que diz que o Um é o Estado”. (Clastres, 2003a, p. 232-233)

Em artigo recente, Tania Stolze Lima (2011) atenta que a reflexão clastreana pode ser estendida do domínio da política para uma cosmopolítica, reconhecendo

[...] uma divergência produtiva entre uma figura do Um como signo do finito (ligado ao princípio de Identidade ou à forma-Estado) e uma outra que remetia a uma potência ativa, algo como a gênese e a razão das multiplicidades (Lima, 2011, p. 634)

Nesse último viés, Lima destaca as menções de Clastres à cosmogonia guarani em cantos dos *karai*, em que o demiurgo é enun-

ciado como Um que engendra a si mesmo como ser compósito e aos demais seres primevos. Entre eles, figuram as multiplicidades monstruosas e os que se transformaram em animais com o fim da primeira terra, onde todos eram imortais.

Minha experiência de pensamento com os Guarani leva a reconhecer o mal como o efeito definhante de uma multiplicidade de potências, em que o Estado pode ser um entre muitos outros nesta terra. Nesse sentido, talvez aqui possamos estabelecer uma relação de vizinhança entre o pensamento guarani e o que foi proposto por Espinosa (1973[1677]), de acordo com a síntese formulada por Deleuze (1978) sobre a concepção de corpo desse autor. Nessa chave, o mal é um mau encontro, o qual destrói parte das relações que constituem um corpo, diminuindo sua potência de agir. De acordo com Espinosa, um corpo corresponde a uma relação composta ou complexa de movimentos e repousos que se mantém através das mudanças que afetam suas partes. O efeito de um corpo sobre outro constitui o que o autor chama de afecção (*affectio*), que pode destruir a configuração relacional constitutiva do corpo afetado ou parte das relações que o compõem. Ou, ao contrário, pode potencializar essas relações, maximizando no sujeito sua capacidade agentiva, o que constitui um bom encontro. Tal variação na potência de agir corresponderia ao que Espinosa chamou de afeto, ou afecto (*affectus*), reconhecendo duas modalidades fundamentais: a alegria e a tristeza, respectivamente resultantes de bons e maus encontros.

Deleuze e Guatari partem dessa concepção espinosista de corpo ao discorrerem sobre o devir-outro como uma experiência de ordem molecular, em que a alteridade diz respeito a uma recomposição de afetos ou potências. Nas palavras dos autores:

Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse outro corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente. (Deleuze; Guatari, 1997a, p. 43)

Reconhecendo no devir uma engrenagem matricial das ontologias ameríndias, Viveiros de Castro (2002, p. 380) também destaca que o corpo não se individua por características morfológicas, e sim como um feixe de afecções e capacidades, aos quais se associam comportamentos, hábitos, habilidades, desejos. Já a morfologia do corpo pode ser como uma roupa a esconder outro, como, por exemplo, um corpo humano com afecções de jaguar.

Entre os Guarani, a potência de agir de um sujeito está diretamente associada à relação de proximidade ou distância do *nhe'e*, que investe o corpo de capacidades cognitivas e agentivas. Como destacou Pissolato (2007), a alegria (*-vy'a*) é algo com frequência enunciado pelos Guarani Mbya como justificativa para estar e continuar em um lugar e/ou em um coletivo. Do mesmo modo, a ausência de alegria, *ndov'yai*, é motivo para partir dali ou separar-se do grupo. O mesmo se passa com o *nhe'e* no corpo da pessoa, podendo se afastar ou partir em caso de desconforto, de um “não se acostumar”, como os Guarani também traduzem *ndovy'ai*. Assim, a alegria está diretamente associada à presença do *nhe'e*. É justamente a alegria como Espinosa identifica o afeto que aumenta a potência de agir de um corpo. Podemos associá-la ao dois de que fala Clastres (2003a) como a configuração ideal da pessoa guarani, em que se experimenta a potência celeste/imortal e a condição humana a um só tempo.

No extremo oposto, o afeto tristeza faz definhar o corpo. É assim que os Guarani experimentam o afastamento do *nhe'e* na maioria dos casos, com exceção dos sonhos e visões durante cantos ou estados excepcionais. Quando o *nhe'e* se afasta em razão de um desconforto, o sujeito fica suscetível a toda sorte de agenciamentos. Entre eles figura o *jepota*, a captura do desejo e a mudança no *habitus* de um sujeito por ação um dono extra-humano, quase sempre animal, mas podendo ser também de árvores (*yvyra dhe'e*)⁹ ou outros corpos-afetos. Aquele que *ojepota* sucumbe às afecções do outro, incorrendo na desconexão com seu *nhe'e*, que pode ser capturado ou afastado.

A próxima seção do texto tematiza os bons encontros que se experimenta na *opy*, cujas práticas visam fortalecer a conexão do *nhe'e* no corpo do sujeito e sua conexão com *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, bem como com *nhe'e kuéry* dentro e fora de outros corpos guarani. Em

seguida, maus encontros são tema de narrativas e exegeses guarani sobre *jepota*, em que a desconexão com o *nhe'e* talvez possa ser associada àquilo que o *karai* disse a Clastres sobre o Um. Por fim, a seção conclusiva também se volta para a eminência dos maus encontros, desta vez envolvendo o Estado, por meio de uma breve nota etnográfica no âmbito de um projeto de valorização cultural em uma aldeia guarani¹⁰.

2 Bons Encontros

A chegada do *nhe'e* ao corpo pode ser expressa como *guemimbo-apyka*, “tomar assento”, assim como ser concebido ou engendrado pode ser designado *nhemboapyka*, “ser dado assento” (Cadogan, 1959, p. 42). Também dizem os Guarani que o transporte do patamar terrestre para os domínios celestes pode se efetivar por um banco, *apyka*, apenas visível aos *karai*. Era nos *apyka* que iam aqueles que logravam atingir a condição imortal, *ijaguyje*. Nos dias de hoje, já não se consegue fazer o corpo tão leve como o dos antigos *karai*, sendo o consumo de sal, açúcar e óleo dos brancos uma das justificativas mais recorrentes para que não se alcance o *-aguyje*. Mas muitas *opy* possuem uma pequena canoa esculpida em cedro e suspensa por uma forquilha. Essa canoa é chamada *karena*, ou *nhe'ery*. Ela é o recipiente onde se coloca água com entrecasca de cedro nos rituais de nominação das crianças (*nhe-mongarai*). Alguns Guarani me contaram que nas *opy* mais antigas não existia essa canoa, e, ainda hoje, em *opy* longe do mar ela não costuma existir. Mas alegam que elas são como os *apyka* (bancos) invisíveis que promovem o trânsito intermundos.

É possível assim reconhecer uma homologia entre canoa, banco e corpo como, a um só tempo, suportes e meios de transporte, operando deslocamentos em intensidade, ou devires, em que a conexão implica alteração. O corpo que dá assento a um *nhe'e* experimenta um bom encontro, compondo um corpo mais potente. E o mesmo se pode dizer dos encontros na *opy*, quando convergem *nhe'e* *kuéry* que habitam os domínios celestes e os *nhe'e* que habitam os corpos dos Guarani, numa sorte de conexão em que todos se fortalecem.

A explicação mais recorrente que ouvi sobre *nhe'e* *kuéry* é que são como anjos, já que são seres celestes enviados por *Nhanderu* e *Nhan-*

dexy kuéry e que transitam entre patamares cósmicos, atuando como protetores, espíritos auxiliares e como mediadores. Eles costumam ser invisíveis aos humanos comuns, mas podem ser vistos na forma de alguns pássaros, como colibris ou pombas, inclusive em sonhos ou nos cantos. Para os Guarani que não podem vê-los – eles dizem *jaexa e’y va’e*, “aqueles que não vemos” – *nhe’e* são espíritos que circulam no mundo. No corpo de um sujeito, *nhe’e* se aproxima daquilo que chamamos de alma. Mas na visão dos pajés e sonhadores são pássaros ou outros corpos com feições humanas, bem como para os habitantes dos domínios celestes. Assim, aquilo que foi traduzido como alma-palavra, *nhe’e*, é também corpo, a depender das perspectivas em jogo.

Não tenho conhecimento para uma etnografia pormenorizada das práticas na *opy*, as quais variam a depender do local e das pessoas em jogo (Chamorro, 1998; Pissolato, 2007; Ruiz, 2008 etc.). É possível, contudo, reconhecer qualquer *opy* como um local destinado a esses bons encontros, onde se busca fortalecer os corpos por meio das relações que os constituem. Não por acaso, uma das palavras que se ouve com maior frequência nas *opy* é *mbaraete*, que os Guarani costumam traduzir por “força” ou “fortalecer”, bem como *-mombarete*, “ser fortalecido” (por algo ou alguém). Fumar *petyngua* (cachimbo com fumo de corda), cantar, dançar e falar figuram entre as práticas na *opy* que ensejam esse fortalecimento.

Tanto na *opy* como em ocasiões cotidianas, a fumaça do *petyngua* é um dos principais veículos de transmissão de capacidades e conhecimentos, constituindo um canal de comunicação e proteção de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* aos Guarani, assim como dos Guarani entre si. Na *opy*, o *petyngua* é um importante instrumento para alcançar o estado de concentração (*-japyxaka*) necessário para a conexão com aqueles que estão distantes ou que não se pode ver. Após acender seu *petyngua* com uma brasa do fogo de chão, é comum que o sujeito se aproxime do *amba*, como chamam o local onde estão dispostos os objetos rituais, junto à parede da *opy* idealmente voltada para o sentido do sol nascente, por vezes traduzido como “altar”. Ali, a fumaça deve ser expirada nos instrumentos musicais que são usados nos *tarova* (cantos-rezas) – *mbaraka* (violão), *mbaraka mirĩ* (chocalho), *takua pu* (bastão de ritmo

feminino) –, na *karena* (a mencionada canoa sobre uma forquilha) e outros objetos que estejam dispostos nesse local, que podem incluir amostras de milho (*avaxi ete'i*) e erva-mate (*ka'a*), assim como na própria parede para onde estarão voltados os participantes dos *tarova*.

Aqueles que estão fumando com frequência também soltam fumaça circulando pela *opy* e no topo da cabeça das outras pessoas presentes, de modo a fortalecê-las e aumentar sua proteção contra agenciamentos patogênicos e outros infortúnios. Por sua vez, um doente pode sentar-se em um banco colocado à frente do *amba* e receber tratamento do *opita'iva'e*, “aquele que fuma”, um dos nomes para xamã. A expulsão de agentes agressores dos corpos se dá pelo que chamam *-moatafĩ*, “soprar fumaça”, acompanhada de *-pyxy*, o esfregar de mãos nas partes afetadas. A doença pode ser extraída com a fumaça do *petyngua* e a sucção do xamã.

No que diz respeito aos cantos (*mborai*, na modalidade *tarova*) e danças (*jeroky*) de interlocução com *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, que os Guarani Mbya traduzem como reza, o fortalecimento do corpo também se efetiva pela conexão de corpos, incluindo próximos e distantes, visíveis e invisíveis. Há que se destacar o engajamento físico demandado nos cantos, em razão do volume crescente e do timbre da voz, que parece querer transcender o limite da capacidade humana – isso tanto por parte do *oporaiva*, que lidera o canto, quando por seus acompanhantes masculinos e principalmente femininos. O mesmo se passa na dança que acompanha o canto. Inicialmente pouco se sai do lugar, alternando passos de modo ritmado, na direção lateral para os homens e frontal para as mulheres. Parte delas usa o *takua pu* e os homens usam o *mbaraka mirĩ*, enquanto o *oporaiva* pode se valer do *mbaraka mirĩ* ou do *mbaraka*, o violão posicionado verticalmente e usado como marcador de ritmo, com a manipulação das cordas apenas na região central.

Com a evolução do canto, conforme ele for se fortalecendo, os passos podem se intensificar em saltos e por vezes culminarem na formação de um grande círculo, ou de dois círculos concêntricos, tendo o *oporaiva* no meio. De mãos dadas, as pessoas se deslocam no círculo por pulos laterais contínuos, não devendo interromper o movimento

até que o *oporaiva* pare de cantar, o que pode durar dezenas de minutos. O movimento dos corpos e o suor que deles saem promovem uma radiância que outrora ocasionou a ida de alguns *karai*, com suas *opy* e todos que dançavam nela, para *yvy marã e'y*, no patamar celeste acima das montanhas, onde vivem como *Nhanderu Mirĩ*, como são chamados os humanos que adquiriram imortalidade¹¹. Mesmo que esse seja hoje um horizonte improvável de alcançar em vida, os cantos e as danças fortalecem o corpo ao aumentarem o despojamento de sua porção perecível.

Entre os Guaraní Mbya, a composição de um corpo mais potente está associada à produção de um corpo leve. Como disse um *karai* no filme “Bicicletas de Nhanderu” (Ortega; Ferreira, 2010), “*Jajerojy rovy nhanderyai rupi ha’e py onhembo vevui*” [Nós dançamos e buscamos que nosso suor nos faça leves]. Um Mbya comentou comigo que tem *karai* que na hora da reza consegue fazer o corpo tão leve que até sobe pelas paredes. A seu turno, a leveza vincula-se à verticalidade. Como destacado por Clastres (1978), a verticalidade permite ao *nhe’e* circular no corpo, podendo se afastar quando o corpo está na horizontal, dormindo, ou doente, e causar a morte se o *nhe’e* não voltar mais, abandonando de vez o sujeito. As práticas na *opy* em geral remetem a essa verticalidade, na sua produção de leveza. Assim, os cantos se desenvolvem nas regiões mais altas da voz, os movimentos do corpo buscam deslocamentos em intensidade mais do que em extensão, os instrumentos musicais também remetem à verticalidade (a exemplo do violão usado na posição vertical) e a fumaça do tabaco é soprada no alto da cabeça dos presentes, bem como nos objetos que operam a conexão com os que estão nos patamares celestes.

Antecedendo, ou em alternância com os cantos, o *xeramõi* (“meu avô”, outro nome com que são chamados os xamãs) responsável pela *opy*, bem como outros presentes, pode se dirigir ao centro da *opy* e iniciar uma fala, que pode versar sobre assuntos conjunturais, ou relatar sonhos e visões, desdobrando-se, por vezes, em reflexões e em comentários que podem vincular o que se viu ou se viveu a *ymaguare*, o tempo e os seres primordiais. As falas também podem ser dirigidas diretamente a um *Nhanderu* ou ao conjunto de *Nhanderu* e *Nhandexy*,

tendendo, nestes casos, a ter uma cadência enunciativa singular, em que a pronúncia das palavras pode ser acelerada e se valer de expressões apenas usadas na *opy*. Seja qual for a modalidade enunciativa, as falas comumente se efetivam com o corpo em movimento, em que o sujeito anda em círculos ou de um lado para outro, podendo não encarar diretamente os presentes e atingir um grau de exaltação correspondente ao que se alcança nos *tarova*.

Em tais falas na *opy*, como mencionado, está sempre presente a demanda por *mbaraete*, “fortalecer”, ou *-mombaraete*, “ser fortalecido”. *Mbaraete* é uma palavra do dialeto Mbya, e no Guarani falado no Paraguai diz-se *mbarete*. Os Guarani com quem conversei não reconheceram a possibilidade de decomposição dessa palavra em *mba* (como variação do causativo *mbo*) e *rete* (corpo), de modo a ser traduzida como “fazer corpo” ou “corporificar”. Mas afirmaram que o fortalecimento do corpo é o que se busca por meio de práticas como cantar, dançar, falar, fumar e soprar.

Porãete e *aguyjevete* são outras expressões recorrentes na *opy*, geralmente traduzidas pelos Guarani Mbya como saudações e agradecimentos. *Porã* remete a uma qualidade do que é bom e belo e *ete* atua aqui como intensificador, de modo que *porãete* pode ser pensado como potencialização da bondade/beleza. Já *aguyjevete* pode significar plenitude ou maturidade (*aguyje*) cada vez mais intensa.

As afecções experimentadas na *opy* efetuam, portanto, o que Espinosa chamou de “bons encontros”, investindo os corpos de plenitude (*aguyjevete*), beleza (*porãete*) e força (*mbaraete*). Meus interlocutores mbya associam tais afecções a um despojamento da sujeira do corpo, *ndaetei ky'a vei*, “o corpo não está mais sujo”. Tal sujeira vai ao encontro do *tekoaxy*, a condição de perecibilidade. Nesse sentido, a leveza é o oposto do sujo, fazendo com que um corpo não defina.

Quanto mais forte a conexão do sujeito e seu *nhe'e*, maior a sua capacidade de transitar pelo mundo e pelos outros. Inclusive, quanto mais forte a conexão, mais o *nhe'e* pode se afastar do corpo, em sonhos, cantos e visões, ampliando capacidade xamânica do sujeito. O fazer ou fortalecer o corpo, contudo, deve ser uma busca reiterada porque há sempre o perigo do corpo ser desfeito. Daí o perigo sempre eminente dos adoecimentos e dos encantamentos como o *jepota*.

3 Maus Encontros

Ouvi na aldeia do Silveira algo que também fora registrado por Maria Inês Ladeira (2007), que dependendo da incidência da luz uma pessoa pode ter várias sombras (ã) desdobrando-se de seu corpo, e que elas correspondem aos muitos “anjos” que podem habitá-lo ou atravessá-lo. *Nhe'e porã* corresponde à sombra mais clara. Já as sombras mais escuras se desprendem quando o sujeito morre sob a forma dos *ãgue*, que buscam se vingar e agredir os vivos. Os *ãgue* correspondem ao princípio agentivo da porção perecível do corpo, sendo identificados por suas modalidades de afecção, podendo ser *yro'yxãva'e*, “aquele que faz esfriar”, causando calafrios e no limite a morte, ou *petun rupigua*, “o que vive no escuro” e não deixa a pessoa dormir, entre outros. Aos *ãgue* também chamam *yvy regua*, “os que vieram da terra” ou que “fazem parte da terra”. Eles se movem na escuridão porque se enfraquecem na presença de *Kuaray*, o sol.

O corpo também está sujeito a afecções de donos-afetos, entre os quais *poxyja* (dono da raiva), *takãte'yja* (dono do ciúme), *tavyreija* (dono do sexo, ou “da sacanagem” como me explicou um Mbya), entre outros agentes que podem atravessar ou mesmo olhar um corpo e promover variações em sua potência de agir. Parece-me bastante significativo que para os Guarani os próprios afetos, ou desejos e disposições, como ciúme, preguiça, raiva, libido, sejam associados a donos. São outros habitando ou atravessando os corpos, em sentido próximo ao que disse Deleuze e Guatari (1997b, p. 49): “[...] cada um passa por tantos corpos em cada um”.

O *nhe'e*, nessa cartografia do corpo, também remete a uma relação de dono. Ele é enviado por um *Nhanderu*, que é também chamado *Nhandeja*, em Mbya, ou *Nhandejara*, no dialeto Nhandéva, significando “nosso dono”. Ele investe o sujeito de capacidades cognitivas e agentivas, ou um afeto alegria. Mas a vida também é feita de maus encontros, dentro e fora dos corpos. Para além dos donos-afetos e das sombras dos mortos, donos de diferentes domínios desta terra podem protagonizar esses maus encontros, como *ka'aguyja kuéry* (donos da mata), *yakãja kuéry* (donos das nascentes dos rios), *itaja kuéry* (donos das pedras), entre muitos outros.

Um dono pode adoecer uma pessoa destruindo parte das relações que constituem seu corpo, ao afastar ou enfraquecer o *nhe'e*. Mas os humanos também afetam os domínios-corpos de donos e podem destruir ou reconfigurar suas partes. Assim me explicou Papa Mirĩ Poty:

Cada ser que existe no mundo onde a gente vive hoje, cada lugar, cada pedrinha tem o seu dono. E se você tem um relógio bem valioso, não gosta que mexam. Ou até mesmo a carteira, só você que pode mexer. Então às vezes sem saber a gente pode pisar em cima da pedra, ou mexer, ou pegar a pedra, ou passar onde não devia. Então o dono fica bravo, não se sente bem. Só isso pode te adoecer porque eles são muito fortes. Só de fazer um gesto, nosso corpo, nossa carne, é sensível e sofre doença espiritual [nhe'e mba'eaxy]. Tem lugar que o espírito é bom, tem lugar que não. Tem uma pedrinha que ele joga e adoce nosso corpo. E essa pedra é invisível, e só o pajé pode tirar do nosso corpo. Às vezes a doença é dor de cabeça, ou tosse, febre. E aí você vai ao médico e ele não descobre, fala que está tudo bem, mas você sente dor, mal-estar. Ou até mesmo pode chegar a certa loucura. Tem pessoa que não sente nada e não consegue dormir, tem algum problema, que pode ser pensativo ou algo que está incomodando.

Da mesma maneira como os donos podem atingir um corpo humano com uma pedra invisível (uma pedra molecular), um corpo humano pode agredir ou desrespeitar um domínio. Essa fala atenta para a interface entre o agenciamento agressivo/patogênico do dono e o agenciamento agressivo/abusivo dos humanos, ambos *sujeitos de e sujeitos a* afecções.

Papa diz que *tem lugar* em que o espírito é bom, e outros não. A expressão “tem lugar” parece recusar uma substantivação da maldade e da bondade, pois tudo depende da configuração em jogo. O depoimento pondera que o dono reage a uma agressão sofrida – assim como a gente reage quando roubam ou mexem em nossas coisas indevidamente –, de modo que a doença ou infortúnio resulta antes de um mau encontro do que de uma maldade intrínseca ao dono. Por vezes, os Guarani se referem às onças como *xeramõi ka'aguy pygua* (“meu avô/xamã da mata”), mas um encontro com onça na floresta pode ser um mau encontro, incorrendo em *jepota* e demandando uma intervenção xamânica para que a pessoa recobre a configuração que a individuava, tendo de volta o *nhe'e*.

Meus interlocutores Guarani costumam traduzir *jepota* por “se encantar em”, vinculado a um “se encantar por”, convergindo o desejo pelo outro com o desejar como outro. Muitas das narrativas sobre *jepota* são tramas de namoros, ou desejos envolvendo sujeitos de diferentes sexos e “espécies”, em sua maioria animais, como onças, antas, peixes ou sereias¹².

O sujeito que *ojepota* frequentemente sente um incontornável desejo de carne, e quase sempre de sexo. Por sua vez, o desejo pela carne do outro (seja dos parentes convertidos em presas; seja do sexo do animal convertido em afim) é reconhecido como efeito do desejo daquele que se tornou dono de seu corpo. *Pota* é “querer” e *je* pode ter aqui função de partícula passiva, permitindo uma interpretação de *jepota* como uma afecção decorrente do “ser desejado” por outro, e assim ser agenciado por ele. Mas o *je* também pode operar como partícula reflexiva, caso em que *jepota* seria “desejar-se”, o que pode ser lido como uma alteração do ponto de vista, de modo a não reconhecer os parentes e desejar sua carne. No léxico mbya de Dooley (2006, p. 66) o termo é traduzido como “virar animal”. Já Cadogan (1959, p. 161) o traduz como “prender-se”, isto é, “enamorar-se”; e Schaden (1974, p. 84) o define como “vítima de encantamento sexual”.

Uma das histórias de *jepota* que ouvi é protagonizada por um jovem e teria se passado na aldeia da Barragem (hoje oficialmente chamada Tenonde Porã, na capital paulista) no final da década de 1970. Naquela época, a cidade ainda ficava longe da aldeia e os Guarani extraíam palmito na mata, seguindo na direção da aldeia Rio Branco (no litoral sul de São Paulo). Por vezes acampavam na floresta e voltavam pegando o trem que vinha de Santos até a estação Barragem. Numa dessas vezes, um rapaz deixou de voltar. Sua mãe mandou quatro *xondáro* (geralmente traduzidos como “guerreiros”, “guardiões”, “mensageiros”)¹³ atrás dele e não o encontraram. Depois mandou seu sobrinho e ele o viu, mas o rapaz não queria ir embora, dizendo estar à espera de uma moça que vira na margem do rio Cubatão, acenando pra ele. Passou cerca de um ano vivendo na mata, até que uma noite sua mãe ouviu alguém bater na porta levemente. Era ele, com o cabelo bastante crescido. Os *xondáro* amarraram o rapaz e o levaram para a *opy*. Dizem que ele urrava como um lobo e arranhava

as paredes com uma força sobre-humana. Mas um xamã conseguiu curá-lo, extraindo de seu corpo aquilo que o estava transformando e trazendo de volta seu *nhe'e*.

Esse rapaz era *kunun*, jovem recém-saído da infância. Segundo os Guarani, a puberdade é um período de maior suscetibilidade a *ojepota*, já que o corpo está se reconfigurando e por isso é mais sujeito a afecções que podem incorrer na desconfiguração do corpo como humano para seus parentes. O encantamento do rapaz por aquela que ele via como uma moça, mas os outros supunham que não fosse humana, fez com que ele preferisse viver na mata como os animais, deixando o cabelo crescer, urrando como um lobo e com a força de uma fera.

A pessoa que *ojepota* percebe as coisas como seu novo dono, mas tal transformação não implica necessariamente uma manifestação fenotípica. Nesse caso, o cabelo do rapaz cresceu, a força aumentou e o comportamento mudou. Sua potência de agir, seu corpo-afeto era de um animal, mas não deixou de ter forma humana. Tal descrição vai ao encontro do comentário de Deleuze e Guatari (1997a, p. 18) de que “[...] o devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou”. Nessa mesma direção, assim me disse o mbya Karai Tupã:

Por causa dos espíritos da mata, atraídos pelo cheiro da carne, espíritos animais penetram no corpo de um jovem e ele começa a se alimentar de outro jeito. Não come carne bem frita, bem assada. Ele se alimenta do jeito do animal, come carne crua, não quer mais arroz e feijão. O anjo [nhe'e] dos Guarani não vai para o céu se morre com espírito da mata. Ele amarra o anjo.

Enquanto no relato anterior é a força descomunal que é destacada, aqui são os hábitos alimentares, com preferência para carne crua. O contato com o sangue dos animais deve ser evitado pelos que transitam na mata, de modo a evitar afecções. Como destacado por Mello (2006, p. 229), os caçadores guarani se valem, sobretudo, de mundéus como armadilhas, alegando que o animal só é preso quando o dono já o deu para o caçador. A autora também aponta que essa técnica permite neutralizar os perigos advindos do sangue da caça. Mesmo entre aqueles que usam arco e flecha para caçar pássaros, tomam todo cuidado para que o sangue da presa não entre em contato com o corpo do caçador.

Outra história de *kunun* que *ojepota* que me foi contada é justamente sobre um homem que sempre fazia armadilhas para caçar tatu e outros animais. O filho dele estava crescendo e passou a caçar junto com o pai. Quando ele começou a mudar a voz, sinal de sua puberdade, a mãe disse para o esposo não levar mais o filho. Mas um dia o pai ficou doente e pediu para o filho ir visitar os laços. Ele foi longe, quase duas horas andando na mata. Em uma armadilha pegara um tatu e em outra um quati. O rapaz retirou as caças, amarrou-as e foi carregando-as pela trilha na floresta. Em uma encruzilhada ele viu uma moça bem bonita, com longos cabelos. Mas não havia aldeia por perto. Conversou com ela e voltou para casa, sem contar nada ao pai. Quando este ficou bem de saúde, disse que iria ele mesmo visitar o laço, mas o filho fez questão de ir. Toda vez ele via a moça, muito bonita e cheia de colares. Passaram a namorar.

O rapaz, que antes era forte e alegre, começou ficar triste, sem vontade de fazer nada, só querendo deitar na cama e dormir. Ele só pensava na hora de visitar o laço. Quando chegava em casa, vindo da mata, estava diferente. Um dia, ele assim falou sobre sua irmã menor: “a criancinha já está gordinha, já dá pra comer”. O pai quis saber o que estava acontecendo, já que o filho voltava do laço sem caça, dizendo sempre que a onça tinha comido tudo na armadilha. Resolveu ir atrás do filho, que retirou um tatu do primeiro laço. Quando chegou à encruzilhada, o pai viu uma onça bem grande. Ela ficou em pé e começou a abraçar o rapaz, então os dois começaram a rolar e namorar. Ambos comeram o tatu ali mesmo, sem fogo. O pai viu que o filho *ojepota*, mas não foi capaz de matá-lo. No dia seguinte, o pai e outros foram novamente atrás do rapaz na mata. Ele vinha trazendo o tatu e a onça correu para abraçá-lo, quando atiraram uma flecha e a mataram. O rapaz ficou louco, chorando com a morte da namorada. Um xamã, porém, passou três dias tentando recuperá-lo e conseguiu.

Tanto neste caso como no que teria se passado na Barragem, um rapaz na puberdade, embrenhado na mata, é sujeito ao encantamento de um extra-humano do sexo oposto. Convergindo caça e sexo, justapondo animal e afim, nesta última história o rapaz enlaça o tatu e é abraçado pela onça. Come o tatu e faz sexo com a onça. Ainda, é digno

de nota que esses casos de maus encontros acontecem em trilhas ou caminhos, interseccionando experiências, saberes e afecções, ou, em versão deleuziana, deslocamentos em intensidade e em extensão. O rapaz na Barragem tinha ido para a mata cortar palmito, e o rapaz da última história fora para a mata verificar as armadilhas de caça. Ao sair da aldeia, o sujeito se afasta do coletivo e atravessa outros domínios (ou corpos), incorporando recursos e capacidades, porém ficando mais suscetível a maus encontros.

Mas as histórias de *jepota* não contam apenas com vítimas masculinas. O sangue menstrual das moças é também atrativo para *ka'aguy pygua*, os seres da mata. Schaden (1974, p. 84) relata uma história que se passa com uma jovem menstruada que *ojepota* em anta por não cumprir o resguardo. Mello também se reporta a uma história de *jepota* que ouviu na aldeia Mbiguaçu, em Santa Catarina. Uma jovem de 15 anos que não encontrava cônjuge em sua aldeia foi seduzida por um homem muito bonito que apareceu próximo a um rio onde ela lavava roupas. A menina começou a mudar o comportamento e um dia brigou com seu irmão, arranhando-o no braço. As marcas eram de unha de anta. O irmão contou a seu pai, que era xamã. Então o pai subiu até uma árvore alta com a filha e colocou a mão dela em uma colmeia, já que própolis de abelha pode proteger as jovens contra agenciamentos de donos animais. Porém, a menina estava muito apaixonada e voltou ao rio, onde namorou novamente a anta e foi viver com sua sogra anta, jamais retornando. (Moreira, 2002 *apud* Mello, 2006, p. 171)

A justaposição entre afinidade e alteridade animal também se apresenta em outra narrativa que ouvi, sobre um rapaz que foi vítima de *piragui*, mulher-peixe ou sereia, pelo desejo desmedido de sua mãe grávida e posteriormente pelo gesto inconsequente de sua própria esposa. Uma mulher grávida expressou ao marido o desejo de comer peixe. Ele foi ao rio e viu muitos peixes, mas durante todo o dia não conseguiu pescar nenhum. Segundo aquele que me contou a história, Karai Tataendy, se “*a mulher está desejando alguma coisa quando está grávida pode acontecer de você se encantar. Para ir pro mato, tem que ter uma regra*”. O marido contou à esposa sobre o azar na pesca, mas ela não acreditou e ficou brava, reiterando que queria peixe. No outro dia o

marido foi novamente ao rio e o mesmo ocorreu. Então ele ouviu uma voz: “Se você quiser comer peixe, vamos fazer uma troca: eu te dou peixe e você me dá seu filho que vai nascer”. Ele chegou em casa e contou à mulher. Ela ficou brava, achando que ele estava mentindo, e continuou insistindo. Por isso, o homem voltou ao rio e trouxe dois sacos de peixe. A mulher ficou alegre. Toda vez que ele ia ao rio a voz perguntava se o filho já tinha nascido, ao que ele respondia que não. A voz falou que levaria o filho dele quando fizesse dez anos.

Quando estava próximo dessa idade, em sonho o menino viu uma mulher querendo pegá-lo. Ele contou o sonho ao pai, o qual disse que não era nada. Então o menino sonhou com alguém dizendo para correr quando a mulher vir, e se ele escapasse nunca deveria entrar no rio, tampouco morar perto do rio. Naquela noite, ouviu uma voz feminina e saiu correndo. O rio que ficava perto da sua casa transbordou e levou toda a família, sobrando apenas ele com vida. Tempos depois, o rapaz se casou. Um dia a mulher dele o convidou para tomar banho no rio, ao que ele recusou. Ela não entendia o porquê, e pediu para ele ficar apenas na beiradinha. Ele aceitou e ela o empurrou na água de brincadeira. Na mesma hora veio a sereia, abraçou o rapaz e o levou com ela para sempre. A esposa só viu o rabo de peixe mergulhando na água.

Parece haver, nessa história, uma homologia entre a mãe (esposa do pai), a sereia (que queria desposar o rapaz) e a esposa do rapaz como portadoras de um desejo desmedido – a mãe por peixe, enquanto a sereia e a esposa pelo rapaz (ambas o querem sob a água, como o peixe). Tais desejos acabaram incorrendo no afogamento dos pais em uma inundação e depois o mergulho sem volta do próprio rapaz com a sereia. Cadogan (1959, p. 170ss) e Ladeira (2007, p. 149ss) também registraram versões dessa história. O depoimento ouvido por Ladeira ainda relata a origem da *piragui*, em que um grupo estava em uma ilha tentando atravessar o mar, mas havia uma mulher muito fraca que não conseguiu passar pelas provas (jejuns, abstinência sexual, dança etc.). Nas palavras do mbya Davi à Ladeira, “[...] o corpo dessa pessoa, que virou outra coisa, foi deixado naquele lugar. Esse corpo foi comprado pelos peixes para ser sua ‘rainha’. E se chamou *Piragui*” (Ladeira, 2007, p. 149). É possível reconhecer aqui um paralelismo com

a narrativa mítica (Cadogan, 1959, p. 57ss) da mulher que cometeu incesto com o filho de seu irmão e foi proibida de deixar a primeira terra quando esta foi inundada. Nessa ocasião, os imortais que nela habitavam partiram para outras moradas em patamares superiores do cosmos. Os que não foram autorizados a partir pelo demiurgo se transformaram em animais como pássaros, rãs e escaravelhos. Mas a mulher e o sobrinho-marido conseguiram ascender às novas moradas celestes por meio de jejuns, danças e cantos.

Os afetos nessas duas mulheres, a variação em sua potência de agir, tiveram vetores inversos. No caso da *piragui*, na expressão do mbya Davi à Ladeira, a mulher “não teve força” e “virou outra coisa”, sendo “comprada” pelos peixes para ser sua “rainha”. O uso da tradução “comprada” provavelmente tem como referência a expressão *-joguata*, que é usada como verbo para comprar coisas no cotidiano e, na *opy*, como correlato ao *jepota*. Ou seja, ela sucumbiu ao mau encontro com os peixes, perdendo a perspectiva de humana para sua gente. Já a tia paterna e seu sobrinho, por meio das danças, cantos e jejuns, foram investidos do afeto alegria, que atuou com um trampolim¹⁴ para que ela não sucumbisse à animalidade. Assim, ambas as mulheres encontraram-se numa mesma condição, diante do mar ou de uma inundação, mas uma experimentou o devir-animal e a outra o devir-divino/imortal.

Para aqueles que vivem nesta terra, além da gravidez e da puberdade, o período da couvade (*imemby pytã'i*) é também perigoso porque o *nhe'e* da criança nascida ainda não está próximo ao seu corpo, e sim junto aos seus pais. O *nhe'e* pode se perder ou sofrer danos, caso os pais se afastem muito do filho, ou comam de modo inadequado, ou ainda façam trabalhos que demandem muito esforço ou perigo. A caça, por exemplo, deve ser evitada, sob pena de atingir o *nhe'e* da criança ou do próprio pai. Schaden (1974, p. 84), a esse respeito, comentou que “sofre *odjepotá* quem não resiste à tentação de sair para a caça quando a esposa teve um bebê. O primeiro animal que encontra afigura-lhe como gente, atrai-o e torna-o *odjepotá*”. O autor cita o comentário de um Guarani Nhandéva da aldeia do Bananal (no litoral sul paulista): “o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho toda a vida”. (Schaden, 1974)

Em 2012, o Coletivo de Vídeo Tekoa Tenonde Porã Pygua fez um filme chamado “*Ojepota rai va’e regua - Sobre aquele que quase se transformou*”. Nessa história, um rapaz recém-casado vai verificar suas armadilhas na mata e é assediado por sua cunhada. Ao chegar em casa, conta o que ocorrera e seu sogro avisa que a moça não tinha saído de casa, de modo que o que ele vira foi um ser da mata (*ka’aguy pygua*) que adquirira o aspecto da cunhada. O sogro o aconselha, dizendo que existem três momentos na vida em que é preciso se resguardar, pois se está mais suscetível a esses seres: quando se tem irmãos recém-nascidos, quando se está tornando adulto e quando nascem os próprios filhos. O sogro pede então ajuda aos *xondáro* e dois deles vão à mata com o rapaz. Eles conseguem flechar a moça, que então se mostra como onça (a despeito da câmera não mostrar sua figura e só ouvirmos seu ruído).

Aqui, portanto, o sujeito não sucumbe à perspectiva do animal, o que não é o caso de outra história filmada uma década antes. O mbya Carlos Papa Mirĩ Poty roteirizou e protagonizou um filme chamado “Manoa” (“A morte”, ou “O lugar da morte”) em 2002. Um rapaz vai caçar a despeito de a esposa ter acabado de parir. Ele então encontra um grupo de mulheres lindas na mata, que o levam embora. Tais mulheres são na verdade queixadas, que são *xerimbabo* (animais de estimação) de *Nhanderu Mirĩ kuéry*. O caçador vai ao encontro de Tupã Mirĩ, mas pede para voltar à terra. Quando retorna, não é bem recebido pelos parentes e acaba morrendo sozinho na mata, com um raio de Tupã Mirĩ.

Em ambos os filmes, o animal ocupa a posição de afim “ilegítimo”, em um caso na figura da cunhada/onça e no outro do grupo de amantes/queixadas. Em “Manoa”, é de se notar que apenas essas mulheres não humanas não são indígenas entre os atores. Elas são brancas com adereços indígenas e tentando falar guarani. Em uma ocasião em que se comentava sobre o filme “Manoa”, a mãe de Papa, Kunhã Tata, disse que a história é de um quase *jepota*, já que o rapaz não se transforma definitivamente e acaba fulminado por Tupã Mirĩ.

Em muitos casos, apenas após a morte da pessoa alguém sonha e percebe que ela *ojepota* e está atentando os vivos. Nesse caso, é preciso observar sua sepultura, que pode estar afundada caso ela esteja saindo

durante a noite, horário mais propício para sua predação. É preciso então desenterrar a pessoa e queimar todos os seus ossos ou atravessar uma flecha em seu coração. Contaram-me sobre uma experiência de desenterramento de uma mulher cujo corpo foi encontrado imune à putrefação, com as mandíbulas e mãos já em forma de fera. Um deles me disse: “A pessoa que está encantada, ela morre primeiro, depois que vira bicho. Porque troca. Nunca vira bicho se *nhe'e* está na pessoa. A pessoa tem que morrer para ele entrar de vez. *Nhe'e porã* pode estar longe, mas ainda está brigando com espírito ruim. Se *nhe'e porã* perder, a pessoa vai morrer. *Nhe'e* larga ele e vai embora”¹⁵.

Os xamãs são aqueles que podem expulsar o dono animal do corpo do sujeito e trazer de volta seu *nhe'e*, mas são também suscetíveis a *ojepota*. Soube de um xamã que *ojepota* com *piragui*, mas conseguiu recuperar a perspectiva humana pelo trabalho de outros xamãs. Contaram-me que depois de “curado” (com a volta de seu *nhe'e*) ele comentou que o rabo de peixe é só uma roupa, que a *piragui* tira e vira uma mulher normal, só que não fala *nhandepy* (“em nós”, como os Guarani chamam sua língua), de modo que só se comunicavam por gestos. Aqui talvez a transformação não tivesse se efetivado plenamente, já que a língua de ambos ainda era diferente, de modo ter sido possível a reversão.

Para além das tramas de *jepota*, em muitas situações mesmo a paixão de um humano por outro humano pode ser decorrência de agenciamentos xamânicos. Os Mbya chamam de *mbovy'a va'e* o feiticeiro que faz alguém se apaixonar. Sua tradução literal é “aquele que faz alegria” (*mbo*: causativo; *vy'a*: alegria; *va'e*: aquele), flagrando a paixão como uma afecção que pode aumentar a potência de agir¹⁶. Quem está encantado por outro é capaz de tudo por aquele que deseja, mas torna-se apático a tudo mais. Soube de um xamã que se apaixonou pela filha de outro xamã com quem ele nunca teve boas relações (ambos viviam em diferentes aldeias ou núcleos habitacionais de uma mesma Terra Indígena). Ele não tinha mais disposição de fazer nada que não fosse pensar e desejar a moça, e acusou o pai dela de feitiçaria por isso.

A respeito da suscetibilidade dos xamãs, um *karai* fez o seguinte comentário no filme “Bicicletas de *Nhanderu*”:

Nde karai va'eri Nhandejara re renhembo'e va'eri ha'e rami reiko. Oĩ ta reprojuka xea; oĩ ta repovyvy xea; oĩ ta renhembyay remaxo'ore rejepotata, reo porã ãguare mirami renhembo'e va'e kuéry rejepota, opa mba'e oĩ opuã va'erã karai kuéryre [“Ser *karai* é uma coisa muito difícil. Por que se você sentir vontade de matar, ou de transar, ou de comer demais, se comer muita carne, você pode virar onça. Mesmo se preparando para ir à morada de deus”] – tradução para o português feita pelos diretores, que são Mbya, Ortega e Ferreira (2010).

Como destaca o *karai*, o desejo desmedido de carne (de matar, de transar, de comer) incorre no perigo do *jepota*. Isso pode acontecer “mesmo se preparando para ir à morada de deus”, ou, em tradução literal, “reverenciando/aprendendo com/rezando para Nosso Dono”, *nhandejara re renhembo'e*, por meio dos cantos, danças e demais práticas na *opy*. O contrário também é verdadeiro. O mbya Karai Mirĩ me contou que justamente aqueles que viviam de modo mais afastado da *opy* e do *nhandereko* (“nosso modo de viver”) por vezes eram os que conseguiam superar sua condição e *ijaguyje*.

Como vimos, hoje em dia é quase impossível *ijaguyje*, mas as práticas na *opy* visam *mbaraete*, fortalecendo o corpo para durar nesta terra e não sucumbir aos maus encontros. Quando alguém *ojepota*, dizem que o dono animal *onhemboete*, que os Guarani geralmente traduzem por “impôs respeito”. Outra tradução que apareceu em nossas conversas foi “toma forma de humano”, já que é assim que a pessoa passa a ver o animal que a encantou. Dooley (2006, p. 40) inclui em seu dicionário duas acepções para essa expressão, considerando que – *ete* pode ter o sentido de corpo e de intensificador. Com sentido de corpo, o autor traduz *-nhemboete* por “ressuscitar-se”, enquanto *-mboete* é “ressuscitar” ou “formar o corpo de alguém”. Já quando *ete* constitui um intensificador, *-mboete* é traduzido “comportar-se com respeito na presença de alguém; honrar, respeitar”; e *nhemboete* ganha significado de “ficar sério, grave” (Dooley, 2006, p. 40), mas, considerando o prefixo reflexivo *nhe*, pode ser considerado como “se fazer honrar, respeitar”. Em dicionários de Guarani no dialeto paraguaio, a palavra é grafada como *ñembohete*. Em Canese e Alcaraz (2006, p. 76) e em Maldonado (2004, p. 163), por exemplo, *lhe* é atribuído o sentido de “encarnação”. A despeito

de seu viés cristão, as traduções por “encarnação” ou “ressuscitar-se” remetem a um “fazer-se corpo”, impondo-se como sujeito, ou, como me traduziram os Guarani, impondo respeito¹⁷.

Vimos que *-mombaraete* é “ser fortalecido”, experimentando uma afecção em que as forças do sujeito e do outro têm o mesmo vetor, compondo um corpo mais potente. Já *-nhemboete* pode remeter, nos casos de *jepota*, à conexão de corpos heterogêneos em que o que está em jogo é assegurar sua perspectiva na interação com o outro – daí a tradução dos Guarani por “impor respeito” ou “tomar forma de humano”.

A vida nesta terra implica a apropriação de recursos e a incorporação de capacidades de uma multiplicidade de outros, cujos domínios são cruciais para “fazer corpo” e durar nessa terra, mas que podem também “desfazer o corpo”, ou fazê-lo outro. Daí o desafio de *onhemboete*, reiterando a perspectiva de sujeito.

Além de seu uso nas narrativas de *jepota*, me chamou a atenção a expressão *-nhemboete* no comentário de um *karai* após o sucesso da apresentação de seu grupo de coral, em que eles impuseram respeito pela beleza do canto à plateia de brancos (Macedo, 2012). Tendo a Constituição de 1988 como divisor de águas, a proliferação recente de projetos e eventos pautados pela valorização cultural tem sido percebida por muitos Guarani como um modo novo e desafiante de continuar vivendo conectado e diferenciado dos *jurua*, os brancos. Os corais e outras iniciativas trazem à cena a enunciação de singularidades guarani, contrastando com a “invisibilidade cultural” predominante até então entre essas populações. Se outrora a diferença era fonte potencial de humilhações, conflitos e adversidades, dada a proximidade das aldeias com *jurua tetã* (as cidades e lugares dos *jurua*), agora a enunciação dessa diferença pode constituir um meio de impor respeito, *nhemboete*.

Como atenta Marcela Coelho de Souza (2010, p. 112), em seus enunciados sobre a cultura, os povos indígenas não estão objetificando aspectos de sua vida por meio do nosso conceito, e sim sua *relação* conosco por meio do conceito deles. Esse me parece ser o caso de um episódio com o qual concluo este texto.

4 Último Encontro

Hoje em dia, nas aldeias Guarani do Estado de São Paulo, muitos projetos têm se voltado para os *xondáro*, como são chamados os auxiliares dos pajés, ocupando as já mencionadas posições de “mensageiros”, “guardiões” e “guerreiros”, de acordo com meus interlocutores (Macedo, 2011). Os *xondáro* em geral são aqueles que hoje estão na linha de frente nas relações institucionalizadas com os brancos. Além de ocuparem posições de liderança política, esses jovens têm formado grupos de *xondáro* para organizar atividades conjuntas, em muitos casos no âmbito de projetos, oficinas e eventos de fortalecimento cultural.

Foi para participar de um encontro de *xondáro* que estive na Terra Indígena do Ribeirão Silveira no feriado da Páscoa de 2013. Contaram-me que os jovens ouviriam histórias, ensinamentos e conselhos dos mais velhos. Quando cheguei à *opy* onde ocorreria o encontro, lá havia uma equipe de filmagem e só então vim saber que o encontro era parte de um projeto do Programa de Ação Cultural, da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo. O objetivo era registrar uma oficina de *nhemongarai*, em que se ensinaria aos mais jovens os significados e as práticas dessa modalidade ritual que os Guarani traduzem por “batismo”, já que o pajé toma conhecimento e comunica aos pais da criança qual o nome de seu filho, identificando assim de que domínio celeste provém seu *nhe’e*.

Há também *nhemongarai* de celebração do milho, do mel, da erva-mate, entre outros itens considerados dádivas de *Nhanderu*. Exemplos desses produtos são levados para a *opy* e seu batismo pode ser considerado a atualização de sua conexão com os domínios celestes. Os cantos-rezas e a fumaça do *petyngua* atualizam essa conexão, de modo a fortalecer e aumentar a leveza dos corpos que consumirem o *mbojape* (pão feito com o milho), o *ei* (mel) ou o *ka’a* (erva mate), a depender do que está sendo batizado. O mesmo se passa com o nome do sujeito, cuja conexão com seu *nhe’e* é fortalecida quando objetificada pelo nome. Um sujeito que não sabe seu nome, ou cujo nome está incorreto, tende a provocar um desconforto ao *nhe’e*, que pode se afastar e adoecer o sujeito. O xamã pode ter se equivocado na escuta do nome, sendo preciso recorrer a outro para que ele encontre o nome

correto da pessoa, de modo a fortalecer o *nhe'e* e, concomitantemente, sua saúde.

Estávamos no início do *ara yma*, “tempo velho”, como os Guarani chamam o período que corresponde aproximadamente ao nosso outono e inverno, quando as rezas escasseiam e todos ficam mais recolhidos, inclusive *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, até a chegada do *ara pyau*, “tempo novo”, quando o mundo se renova e todos se fortalecem com as chuvas de Tupã. Aquele não era um período em que se faz *nhemongarai*, mas a liberação de recursos para a oficina tardou e só então foi possível realizá-la.

Várias aldeias foram chamadas e um dos principais convidados do encontro era o *xeramõi* Vera Mirĩ, que fez cem anos em 2012 e que muito se aproxima do ideal de corpo leve entre os Guarani, reunindo vigor, destreza, humor, gentileza e serenidade. Há alguns anos, precisamente no final de 2005, eu participara de outro encontro, sobre Medicina Tradicional (patrocinado pela Secretaria de Vigilância em Saúde, VIGI-SUS, do Governo Federal), que também fora filmado. Naquela ocasião, esse *xeramõi* apresentara muitas ressalvas a filmar ou registrar em livros ou cartilhas os saberes dos mais velhos. A circulação de tais saberes não deveria ser irrestrita entre os *jurua* e mesmo entre os Guarani, já que não se trata de um conhecimento que possa ser dessubjetivado, sob pena de perder sua eficácia. As propriedades das plantas e raízes precisam ser ativadas, é preciso “saber rezá-las”, o que não pode ser ensinado em filmes ou livros. (Macedo, 2012)

Em meados da década de 1990, esse mesmo *xeramõi* também questionara a iniciativa, então pioneira, de comercializar em CDs os cantos guarani. Ele receava que isso pudesse enfraquecê-los, já que os cantos implicavam uma conexão com *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, que não poderia ser compartilhada pelos *jurua*. Ao final, ele acabou cedendo ao apelo dos mais jovens, que alegavam a importância da veiculação dos cantos para todos conhecerem e respeitarem mais os Guarani nas cidades. Mas o *xeramõi* não permitiu que os cantos fossem gravados na *opy*, como se pretendia, exigindo que a gravação fosse realizada na escola¹⁸.

Já nesse encontro de 2013, passados vários anos em que muitos projetos sob a rubrica da valorização ou do fortalecimento cultural foram implementados nas aldeias, Vera Mirĩ aceitou a proposta de uma oficina para mostrar como se faz um *ka'a nhemongarai* (batismo da erva mate). Foi com os jovens à mata recolher a erva-mate, fizeram os maços da planta e os levaram à *opy*. Todos ali se reuniram e ele começou a falar e orientar algumas pessoas a fazerem certos procedimentos próprios do ritual. Em razão de meu limitado conhecimento da língua, não consigo entender muita coisa no fluxo de falas na *opy*. Mas fui percebendo que aquele “mostrar como se faz” foi efetivando-se como um fazer. O que deveria constituir uma *representação* do ritual para a oficina e o filme subvertia-se por meio da *presentificação* de *nhe'e kuéry*, cujos efeitos se podia sentir pelo estado de concentração e alteração dos presentes, em meio à fala efusiva de Vera Mirĩ.

Quando saímos da *opy*, uma amiga mbya, moradora do Silveira, contou que ele teve naquela hora uma visão e anunciou que alguma coisa ruim iria acontecer, não sabia quando nem em qual aldeia, mas iria acontecer.

Havia ali o que Marcela Coelho de Souza (2010a) chamou de *tecnologias de comunicação* (emprestando o termo de Hirsh e Strathern, 2004), em referência ao aparato jurídico e midiático de promoção da cultura, por meio das câmeras e do enquadramento do projeto, que implicou a participação em um edital do governo do Estado e implicará a apresentação de um produto: o filme. Mas o canto, a fumaça do *petyngua* e a fala guarani também são tecnologias de comunicação, de modo que *nhe'e kuéry* vieram dos patamares celestes e se fizeram presentes na *opy*, mesmo que não fosse possível captá-los pelas câmeras, dada sua invisibilidade para os não são providos da visão ilimitada (*-exa marã e'y*) dos xamãs.

Esse episódio traz à cena uma configuração relacional envolvendo Guarani e *jurua* que já pude presenciar muitas outras vezes, levando-me sempre à expressão: *nhemboete*. Impuseram respeito. Desde as tentativas de sedentarização empreendidas pelo SPI e depois pela Funai, até as atuais iniciativas de circunscrição da cultura por meio de um aparato jurídico, burocrático e midiático, os Guarani não se deixam

capturar. Não sucumbiram ao Um. Mas esse Um se anunciou na visão do *xeramõi* como um mal eminente. Uma visão que as lentes das câmeras *jurua* ali presentes não puderam captar. E que talvez, nessa visão, fossem elas mesmas que estivessem sendo captadas¹⁹.

Notas:

- ¹ Parte das questões e do material etnográfico de que resulta este texto constitui reelaborações de trechos de minha tese de doutorado, defendida no PPGAS/FFLCH/USP em 2010, acrescida de material advindo de leituras e trabalhos de campo posteriores. A pesquisa que resultou na tese foi realizada durante a Pesquisa Temática Redes Ameríndias, financiada pela Fapesp, instituição que também financiou meu projeto individual.
- ² Professora de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da EFLCH-Unifesp e pesquisadora associada ao Centro de Estudos Ameríndios – CEstA/USP. Rua Caropá, 512, CEP 05447-000. São Paulo (SP).
- ³ A maioria das palavras na língua guarani é oxítona e com pronúncia aberta nas vogais “e” e “o”, de modo que estão acentuadas apenas as que não forem.
- ⁴ Além de *nhande*, usam-se também os pronomes de primeira pessoa do singular (*xeru*, *xexy*) ou o “nós” que não inclui todos no contexto enunciativo (*oreru*, *orexy*). Ainda, tais designações podem se referir a esse conjunto de seres ou podem ser acompanhadas de um nome que os especifica, como *Nhanderu Tupã*, *Nhanderu Ete*, entre outros.
- ⁵ A Terra Indígena Ribeirão Silveira está localizada no litoral paulista, incidindo nos municípios de Bertioga e São Sebastião. Ali vive em média 600 pessoas, divididas em cinco núcleos habitacionais. A população inclui falantes do dialeto Mbya e os Tupi, como se chamam os falantes de um dialeto Nhandéva no Estado de São Paulo. Em razão dos muitos intercassamentos, atualmente boa parte dos habitantes é composta de filhos ou netos de membros de ambas as parcialidades.
- ⁶ Cadogan (1959, p. 14) traduz *yvára* por “divino”.
- ⁷ *Yvy*: terra; *marã*: estragar, perecer; *e’y*: negação.
- ⁸ A conexão do Estado à égide do Um é desenvolvida por Clastres no texto “A Sociedade contra o Estado” (2003b), e não em “Do Um sem o Múltiplo” (2003).
- ⁹ Um caso de *jepota* com árvore é relatado na etnografia de Heurich (2011).
- ¹⁰ É preciso ressaltar a assimetria entre essas três seções, sendo a primeira e a última menos desenvolvidas. O cerne do artigo constitui a alteridade experimentada no *jepota*, tendo como contraponto o fortalecimento dos corpos pelas conexões ensejadas nos cantos, danças, falas e sopros na *opy*.
- ¹¹ A morada dos *Nhanderu Mirĩ* fica abaixo dos domínios dos outros *Nhanderu* e *Nhandexy* que nunca experimentaram a condição humana: o demiurgo *Nhanderu Ete* e aqueles que ele engendrou, *Jakaira*, *Tupã*, *Nhamandu/Kuaray* e *Karai*, bem como seus irmãos e irmãs, providos de outros nomes, mas habitantes de alguma das regiões celestes dos primeiros.
- ¹² A afinização de animais e o jogo de perspectivas implicado na caça são temas ameríndios por excelência. Não há espaço para estabelecer comparações neste artigo, mas há que se destacar o texto de Lima (1996) sobre os caçadores *yudjá* (e a guerra na perspectiva dos porcos caçados) como uma referência crucial.

- ¹³ Expressão polissêmica derivada de “soldado”, que nesse contexto diz respeito a auxiliares do *xeramõi* voltados para atividades que implicam incursões na mata, caça e lutas (Macedo, 2011).
- ¹⁴ O trampolim é uma imagem deleuziana (1978) para discorrer sobre a alegria segundo Espinosa.
- ¹⁵ De acordo com a etnografia de Mello (2006, p. 174), apenas nos casos de contágio com sangue ou carne crua que o *jepota* se efetiva após a morte da pessoa.
- ¹⁶ Outra designação para aqueles que os Guaraní traduzem como feiticeiros é *mbavyky va'e*, “aquele que brinca”.
- ¹⁷ Sobre a relevância da noção de “respeito” – designado tanto como *nhemboete* quanto por *nhembojerovia* – em diferentes escalas da socialidade Mbya, ver Heurich (2011).
- ¹⁸ Agradeço a Maurício Fonseca o relato deste episódio, em recente comunicação pessoal. Fonseca participou ativamente do processo de gravação deste CD pioneiro, “Ñande Reko Arandu” (1996), que reuniu corais de diversas aldeias no Estado de São Paulo.
- ¹⁹ Agradeço imensamente a Íris Morais Araújo e a Eduardo Soares Nunes pela cuidadosa leitura e pelos comentários a uma versão anterior deste texto, sendo este conteúdo de minha inteira responsabilidade.

Referências

- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: FFLCH-USP, 1959.
- CANESE, Natalia K.; ALCARAZ, Feliciano A. Ñe'eryru: Diccionario Guaraní-Español, Español-Guaraní. Asunción: Ediciones y Arte, 2006.
- CHAMORRO ARGUELLO, Graciela. O rito de nomeação numa aldeia mbyá-guarani do Paraná. *Diálogos*, Maringá, v. 2, n. 2, p. 201-216, 1998.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los Guaranies*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 1993 [1974].
- CLASTRES, Pierre. Do um sem o múltiplo. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosak Naify, 2003a [1974].
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosak Naify, 2003b [1974].
- COELHO DE SOUZA, Marcela. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, Marcela; LIMA, Edilene Coffaci. (Org.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília, DF: Athalaia, 2010.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. *A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial*. Anuário Antropológico, 2009/1, p. 149-14, 2010a.

- DELEUZE, Gilles. Cours Vincennes. 24 de janeiro de 1978. Disponível em: <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>>. Acesso em: 12 out. 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. 10.1730 – Devir-intenso, Devir-animal, Devir-imperceptível. In: DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 1997a [1981]. v. 4.
- DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. 1914 – Um Só ou Vários Lobos? In: DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 1997b [1981]. v. 4.
- DOOLEY, Robert A. *Léxico Guarani, Dialeto Mbyá*. Brasília, DF: Sociedade Internacional de Linguística, 2006.
- ESPINOSA, Bento. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEURICH, Guilherme O. *Outras alegrias: parentesco e festas mbya*. 136p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.
- HIRSCH, Eric; STRATHERN, Marilyn. Introduction. In: HIRSCH, Eric; STRATHERN, Marilyn. *Transactions and creations: property debates and the stimulus of Melanesia*. New York: Berghahn Books, 2004.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: o território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Unesp, 2007.
- LIMA, Tania S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, v. 6, n. 2, 1996.
- LIMA, Tania S. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, São Paulo: PPGAS/USP, v. 54, n. 2, p. 601-646, 2011.
- MACEDO, Valéria. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. 322p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS USP, São Paulo, 2010.
- MACEDO, Valéria. Vetores *porã* e *vai* na cosmopolítica guarani. *Tellus*, Campo Grande: UCDB, n. 21. 2011.
- MACEDO, Valéria. Dos cantos para o mundo: invisibilidade, figurações da cultura e o se fazer ouvir nos corais guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo: PPGAS/USP, v. 55, n. 1, p. 357-400, 2012.
- MALDONADO, Olga. *Ñe'eryru mangaratu: gran Diccionario Guaraní-Español, Español-Guaraní*. Asunción: Pegasus, 2004.

MELLO, Flávia Cristina. *Aetchá nhanderu kuery karai retará* – entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 298 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS UFSC, Florianópolis, 2006.

MENDES, José Alberto. *Manoa: a lenda das queixadas* (Filme), 2002.

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

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

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

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

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

TEKOA TENONDE PORÁ PYGUA, Coletivo de Vídeo. *Ojepota rai va'e regua: sobre aquele que quase se transformou* (Filme), 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosak Naify, 2002.

Recebido em 08/08/2013

Aceito em 21/11/2013