

Parentesco Cosmológico e Morfológica Mbya Guarani

Paulo Roberto Homem de Góes¹

¹Jerivá Socioambiental, Matinhos, PR, Brasil

Resumo

O presente artigo busca problematizar alguns dos modos pelos quais os Mbya Guarani (Tupi-Guarani) constituem seus territórios de forma ao mesmo tempo tão dispersa geograficamente e tão homogênea linguística e culturalmente. Entre os povos Guarani, são os Mbya aqueles que produzem uma dinâmica intercomunitária mais vigorosa e uma endogamia étnica mais marcada. Neste artigo, busco compreender de que modo essa morfologia se constitui, prescindindo de estratificações políticas no nível interaldeão e, para tanto, mobilizo dados etnográficos, demográficos e genealógicos. Conforme será analisado, a organização social mbya se assenta na vida ritual (uma pedagogia xamânica), a qual está diretamente relacionada à categoria de idade dos *tuja*, dos velhos. Esse modelo gerontocrático, por sua vez, replica modos de relação estabelecidos nos planos celestes, onde habitam os *nhanderukuery*, origem e destino mbya.

Palavras-chave: Morfologia Social. Mbya (Tupi-Guarani). Territórios Étnicos.

Cosmological Kinship and Social Morphology Mbya Guarani

Abstract

The present article seeks to problematize some of the ways in which the Mbya Guarani (Tupi-Guarani) constitute their territories at one time a great geographically dispersed and linguistically and culturally homogeneous. Among the Guarani peoples are the Mbya who produce the most vigorous intercommunity dynamics and the most marked ethnic inbreeding. I seek to understand how this social morphology is constituted without political stratifications at the intervillage level, so I mobilize ethnographic, demographic and genealogical data. As will be analyzed the social organization Mbya is based on ritual life (a shamanic pedagogy) which is directly related to the age category of the *tuja*, the old. This gerontocratic model, in turn, replicates modes of relationship established in the celestial planes, where inhabit the *nhanderukuery*, origin and destiny of the Mbya people.

Keywords: Social Morphology. Mbya (Tupi-Guarani). Ethnic Territories.

Recebido em: 13/12/2019

Aceito em: 22/05/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução¹

*À memória dos xeramoi Francisco Kirimako (?- 2014) e
Bartolomeu Beliches Meliá (1932-2019).*

O xamã-pai, figura típica dos líderes político-religiosos entre os Guarani atuais, é também a forma mais arcaica e a mais estendida organização social entre os Tupi-Guarani. (MELIÁ, 1990, p. 42)

O presente artigo busca problematizar alguns dos modos pelos quais os Mbya Guarani (Tupi-Guarani) constituem seus territórios de forma ao mesmo tempo tão dispersa geograficamente e tão homogênea linguística e culturalmente. Entre os povos Guarani, são os Mbya aqueles que produzem uma dinâmica intercomunitária mais vigorosa e uma endogamia étnica mais marcada. Busco compreender de que modo essa morfologia se constitui prescindindo de estratificações políticas no nível interaldeão e, para tanto, mobilizo dados etnográficos, demográficos e genealógicos. Conforme será analisado, a organização social mbya se assenta na vida ritual (uma pedagogia xamânica), a qual está diretamente relacionada à categoria de idade dos *tuja*, dos velhos. Esse modelo gerontocrático, por sua vez, replica modos de relação estabelecidos nos planos celestes, onde habitam os *nhanderukuery*, origem e destino mbya.

Tais processos e modos de organização produzem uma territorialidade rizomática na qual cada *tekoa*² corresponde a um ponto de enraizamento de uma forma étnica que se estabelece e se reproduz a partir do parentesco cosmológico que os Mbya dessa terra possuem com os seres primordiais que lhes servem de modelo.

2 Yvy Rupa: a morada terrena mbya

Os Mbya constituem um dos ramos³ guarani com maior amplitude territorial contemporaneamente. Conforme mostra a Figura 1, os *tekoa* da etnia mbya se distribuem entre a bacia do médio Paraná (Paraguai, Argentina e Brasil) e o Litoral Atlântico (Brasil),

¹ O presente artigo é uma versão modificada de dois subcapítulos de minha tese de doutorado (GÓES, 2018).

² *Tekoa* é um conceito que os Mbya compartilham com vários outros povos tupi-guarani. Ao *tekoa* mbya corresponde o *teko* *hau* tenetehara. Podemos tomá-lo como sinônimo de “unidade territorial” ou aldeia, embora, como será discutido, não constitua exatamente uma “unidade”.

³ A noção de “ramos” deriva da linguística histórica e da metáfora dos troncos linguísticos. A ideia de “ramos” é amplamente utilizada pelos autores desta disciplina para propor modelos analíticos referentes às origens e à diversidade linguística internas aos troncos e às famílias linguísticas. A proposta do presente artigo dialoga com essas metáforas de origem botânica.

totalizando uma população de pouco mais de quarenta e uma mil (41.000) pessoas. Em contraste com os Kaiowá, observa-se uma grande mobilidade territorial e, em contraste aos Ñandeva, acentuada endogamia étnica. Entre os Guarani Orientais⁴, é a etnia com maior número de aldeias e, com isso, menor densidade de habitante/aldeia.

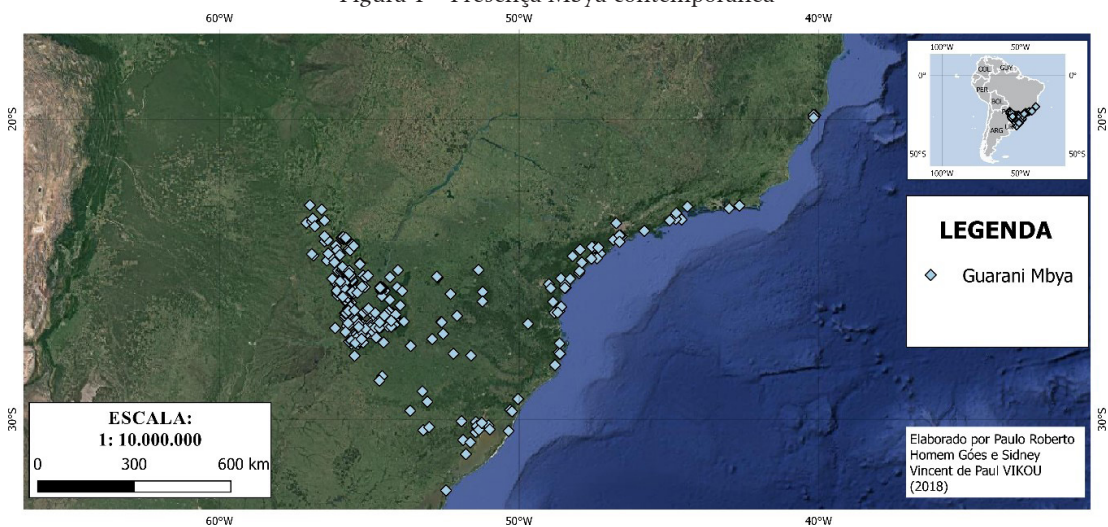
Há uma grande concentração de Mbya no Paraguai, onde mais da metade da população, vinte e duas mil, trezentas e oitenta e oito (22.388) pessoas, vivem em cento e oitenta e nove (189) aldeias. Informações de diversas fontes sugerem que há uma vigorosa expansão geográfica dos Mbya ao longo das últimas quatro décadas, por meio da qual têm recuperado áreas de antiga presença de seus ancestrais.

Al respecto sorprende la creciente fragmentación comunitaria que han sufrido los aborígenes en Misiones durante los últimos años, que se refleja entre otros aspectos en la multiplicación de comunidades: si bien todos los estudios ofrecen cifras estimadas, la mayoría de los textos de circa 2003 hablan de unas 50 comunidades guaraníes en Misiones, cifra que aumenta progresivamente según cada nuevo documento que aborda el tema, hasta llegar a las estimadas 100 comunidades actuales, según varias fuentes consultadas. (WORLD BANK, 2010)

Atualmente existem cerca de cento e quinze (115) *tekoa* mbya na Argentina (em sua maioria localizados na província de Misiones) e uma população de aproximadamente nove mil e trezentas (9.300) pessoas, porém minha sistematização dos dados alcançou um detalhamento demográfico apenas de setenta (70) *tekoa*. Embora incompletos, tais dados permitem propor uma relação média habitante/aldeia.

No caso dos *tekoa* em território brasileiro, os dados indicam a presença de oito mil e cinquenta e duas (8.052) pessoas distribuídas em sessenta e cinco (65) *tekoa*. Há acampamentos que não foram computados no mapa (Figura 1), assim como há certa imprecisão permanente nos dados decorrente da intensa mobilidade interaldeã mbya⁵.

Figura 1 – Presença Mbya contemporânea



Fonte: Góes (2018)

⁴ Os Guarani Orientais são constituídos pelos Mbya, Ñandeva, Chiripá, Avá e Kaiowá/Pa'ñ Tav'ñterá. Para mais informações, consultar Góes (2018).

⁵ A título de exemplo desta dinâmica: entre a sistematização destes dados e a escrita do presente artigo, dois novos *tekoa* estão em processo de constituição apenas no Litoral do Paraná. Um deles decorrente de uma cisão com um *tekoa* mais antigo e outro oriundo de uma migração de mais de 80 pessoas vindas da região Oeste do Rio Grande do Sul.

Esses dados referentes à territorialidade e à demografia permitem apontar alguns padrões que distinguem os Mbya dentro do universo Guarani. Tal afirmação é demonstrável por meio da densidade demográfica. Considerando os dados sistematizados para todas as aldeias (Brasil, Paraguai e Argentina), temos uma média aproximada de cento e cinco (105) habitantes/aldeia entre os Mbya, cento e cinquenta e sete (157) entre os Ñandeva e quinhentos e cinquenta (550) entre os Kaiowá.

A maior densidade Kaiowá com relação às demais etnias Guarani Orientais é referente à situação em território brasileiro (a média é de cento e oitenta e oito [188] hab./tekoa no Paraguai), mas também é representativa de uma forma de relação com seus territórios que difere muito daquela que observamos entre os Mbya. Há diferentes ênfases com relação ao peso dado ao pertencimento a um lugar em contraste com aquele dado ao pertencimento a, digamos, um modo de vida.

Esses dados demográficos, genealógicos e de distribuição territorial mbya fundamentam a análise subsequente naquilo que se refere aos *tekoa* mbya e suas consequências na produção da territorialidade e morfologia.

3 Mbya Arandu: pedagogia xamânica e gerontocracia

Como em outros contextos ameríndios, há um investimento significativo na formação da pessoa mbya que engloba desde a gestação, um cuidado continuado com a formação do bebê, dietas, banhos e resguardos. Porém, algo que se destaca entre os Mbya é o engajamento das crianças na vida ritual e em especial às atividades na *opy*, uma vez que, desde a tenra idade, eles entoam cantos em coro e praticam variedades de danças durante os rituais.

A pedagogia xamânica mbya envolve uma formação continuada. Não é trivial que as lideranças espirituais sejam chamadas de *xeramoi* ou *xejaray*, “meu avô” e “minha avó”, respectivamente. O sistema prevê que aquele que chegou à velhice dentro dos preceitos mbya se torna um sábio, um líder espiritual. Tal preceito se assenta na possibilidade e na ambição de se atingir um certo estado de maturação (*aguyje*⁶) que permitirá se tornar uma divindade (*nhanderu*) sem passar pela morte. A vida é uma busca e o tempo pode trabalhar a favor dessa ascensão. O *reko*⁷ mbya, essa busca pelo *aguyje*, orienta para uma vida e um corpo leve. Esse *ethos*, essa pedagogia⁸ produz uma relação também “leve” com a Terra.

A terminologia mobilizada para descrever as relações com as divindades/espíritos evoca o parentesco mbya com seres do plano cósmico. Se os grandes conhecedores são chamados de “avós”, mesmo quando não há relação direta de parentesco, às divindades e espíritos de planos celestes reservam a alcunha de *nhanderu(kuery)*, que literalmente seriam “nosso(s) pai(s)”.

⁶ *Aguyje* é uma forma de agradecimento, mas também um conceito de grande complexidade que envolve as relações entre os planos terrestre e cósmico e um ideal de vida plena. *Aguyje* informa sobre um estado de maturação que alguns Mbya atingiram em vida e que lhes permitiu ascender ao céu sem conhecer a morte.

⁷ *Reko* é um conceito mbya traduzido por “sistema” ou “modo de viver”.

⁸ Evoco *ethos* e pedagogia como sinônimo intencionalmente, na medida em que o segundo termo complementa o sentido do primeiro adicionando intencionalidade. *Ethos* como “sistema de disposições emocionais” (BATESON, 2008 [1958]) decorrentes de uma orientação e educação, não simplesmente do “costume”.

Esse parentesco cosmológico indica para, além de um elo direto entre a moradas celeste (origem e destino do *nheẽ*⁹) e a terrenal, uma centralidade dos velhos na constituição dos *tekoa* mbya.

Conforme aponta a indicação de Meliá (1990) que cito na abertura do presente artigo, possivelmente esse traço gerontocrático constitua uma das formas mais sólidas e amplas da organização social dos Tupi-Guarani. Pereira (1999) descreve a morfologia kaiowá destacando a ascendência dos velhos na constituição da parentela.

Hi'u [...] é o esteio da casa, geralmente um homem de idade avançada, generoso e sábio, que reúne sua parentela em torno de si. Mais próximo do sacerdote que do líder político, preocupa-se mais diretamente com as questões ligadas ao bem-estar moral, consideradas de importância fundamental para a existência do grupo. É discreto e sua atuação não é facilmente notada por estranhos à comunidade. [...] Entre os Kaiowá atuais é comum o cabeça de parentela *-hi'u* não querer incomodar-se com aborrecimentos diários (e principalmente com o trato com os "brancos"). Para isto, costuma nomear alguém de seu grupo, muitas vezes um filho ou um genro, para exercer a função de *mburuvicha*, sob sua supervisão. (PEREIRA, 1999, p. 116-117)

Entre os Mbya, podemos observar a operação desse sistema gerontocrático em diversos *tekoa*. Ao chegar à velhice, o esperado é que a pessoa tenha constituído um *tekoa*, ou seja, que tenha agregado uma família extensa, as três gerações a que se refere Benites (2009) para os Kaiowá, em uma unidade moral, política e territorial autônoma. Nem sempre isso é possível de ser plenamente realizado; o caso kaiowá, analisado por Benites (2009) e Pereira (1999), é um exemplo contundente dessa impossibilidade, porém é o que prevê a morfológica guarani (como macrounidade étnica¹⁰) e é o que observamos em todos os *tekoa* mbya nos quais a pesquisa etnográfica vem sendo realizada. Tal característica contribui para a ampla expansão territorial a que me referia no início deste texto.

Mas, antes de mais nada, é preciso relativizar a ênfase na figura paterna. Tal como afirmam Meliá (1990) e Pereira (1999), o peso sociológico das *xejary* na constituição e manutenção da parentela é muito significativo. Há uma centralidade sociológica da conjugalidade, nesse caso, do casal mais velho, do fogo mais antigo. Há *xejary* que comanda grupos de caminhada¹¹, há aquelas que estão à frente da *opy* (como os casos de Isolina e Jasuka) e da política (caso de Florinda Pará e Kerexu). Entre os Mbya há uma grande variedade de estilos de liderança de acordo com a comunidade, mas de modo geral e contrastando com alguns outros contextos ameríndios, opera uma distinção tênue das atribuições por gênero e que tende a ser ainda menor entre as pessoas mais velhas.

Tomemos por exemplo o *tekoa* Kuaray Haxa, localizado entre os municípios de Antonina e Guaraqueçaba, no Litoral do Estado do Paraná. Rivelino Verá Popygua era cacique da aldeia de Palmeirinha (Terra Indígena Rio das Cobras, município de Nova Laranjeiras, região Oeste do Estado do Paraná) e decidiu, com sua esposa Jasuka, buscar um novo lugar. A motivação era a dificuldade de estabelecer seu *reko* em Palmeirinha,

⁹ *Nheẽ* é traduzido como alma, espírito ou sopro vital pelos interlocutores mbya.

¹⁰ Para uma discussão sobre este conceito e sua aplicação aos Guarani, ver Góes (2018).

¹¹ Ver artigo de Ciccarone (2004) sobre a trajetória da *xejary* Tatati e seu grupo de migração.

pois ali estavam sempre em contato muito próximo com outros sistemas, dos *juruákuery*¹² e dos Kaingang.

Conhecendo a trajetória desse casal e as relações que passou a estabelecer com os vizinhos *juruakuery*, instituições e com os demais *tekoa* da região, tenho a convicção de estar acompanhando nos últimos anos um processo não apenas de constituição do *tekoa*, mas também de constituição de um *-tamoí* e de uma *-jaray*. E não me refiro apenas ao fato de Verá e Jasuka estarem se tornando avós, mas sim à posição e ao estilo de liderança que estão constituindo.

Aos poucos, Verá vem delegando a interlocução “para fora” a seu genro e foi buscar recentemente um filho com pouco mais de vinte anos no interior para que resida em Kuaray Haxa¹³. A própria constituição do *tekoa* em uma floresta que abriga muitos animais e plantas me parece tributária desse movimento¹⁴. A construção da *opy* esteve entre os primeiros esforços dessa família. Verá costuma dizer que ainda não foi escolhido pelos *nhanderukuery*, por isso ainda não realiza as curas, porém já presenciei algumas pessoas viajando de outras aldeias para tratar seus filhos com Jasuka.

Esse período da vida mbya em que começam a nascer os netos e, portanto, os filhos corresidentes têm idade para assumir algumas funções políticas possibilita uma maior introspecção, abrindo espaço para um cultivo da percepção intensiva (nos termos de Góes, 2012), o que possibilita a relação com os *nhanderukuery* e, assim, o desenvolvimento das capacidades xamânicas.

Florestan Fernandes (1970 [1951]) notara, para os Tupinambá, um processo semelhante de ascensão de prestígio de acordo com as categorias de idade.

[...] aqueles indígenas acreditavam que um homem alcançava o máximo de “poder” depois dos quarenta anos, aproximadamente, quando se incorporava à categoria dos *tujuaé*. Era em torno dessa época da vida anímica que se projetavam as tendências mais significativas de diferenciação da personalidade masculina: os indivíduos podiam ser chefes de maloca, de grupos locais, líderes guerreiros e pajés. (FERNANDES, 1970 [1951], p. 156)

O *tujuaé* tupinambá equivale ao *tuja* dos Mbya, ou seja, designa “velho”, mas um “velho” que é muito próximo de “sábio”, definitivamente não é um termo pejorativo dada a centralidade desta classe etária nesse sistema. Fernandes prossegue:

[...] a graduação social na transmissão dos conhecimentos não só seguia um ritmo social [...] mas repousava em todo um edifício social e se processava em moldes estritamente suprapessoais. [...] a dominação gerontocrática determinava, por sua própria natureza e essência, a valorização das ações e das ideias dos velhos. (FERNANDES, 1970 [1951], p. 172)

Participei, em 2015, de um *nhemongarai* na TI Morro Alto, localizada no município de São Francisco do Sul, Litoral do Estado de Santa Catarina. O ritual foi realizado por “jovens” (pessoas com até 40 anos) em todas as suas etapas. Não havia exatamente

¹² *Juruakuery* é como designam “os brancos”, sinônimo para os não índios.

¹³ Foi buscar literalmente. Embora seja seu filho, ambos conviveram pouco, mas, recentemente, o rapaz entrou em contato com Verá e mostrou interesse em residir em Kuaray Haxa. Esse foi, então, até Palmeirinha para buscá-lo.

¹⁴ Kuaray Haxa está localizada dentro dos limites da Reserva Biológica do Bom Jesus, na divisa dos municípios de Antonina e Guaraqueçaba, no Estado do Paraná. Essa unidade de conservação está entre as mais restritivas com relação à presença humana e há uma ação judicial movida pelo ICMBio contra a presença indígena.

uma figura central ao longo de todo o período, as músicas eram cantadas e tocadas por diversas pessoas, porém as curas e os batismos foram realizados por um rapaz de aproximadamente 30 anos. Algum tempo depois comentei com o cacique do *tekoa* Yvy Ju (também localizado no município de São Francisco do Sul-SC) que havia participado daquele *nhemongarai*. Para minha surpresa, ele não escondeu o descontentamento com relação às pessoas daquela aldeia. “Você viu algum *-tamoí* lá? São tudo criança ainda e estão mexendo com coisa séria”. Para Osvaldo Karaí Oliveira, eles não passavam de *xondarokuery*¹⁵.

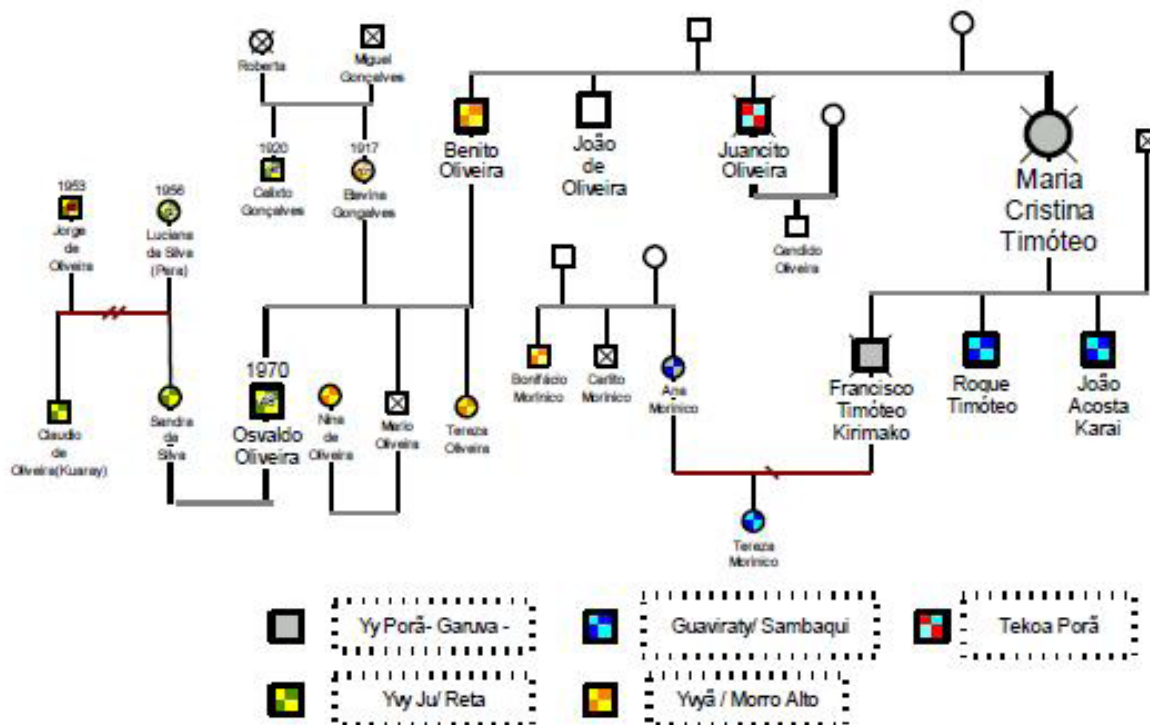
Retornando a Fernandes, retenho duas das características propostas para a organização Tupinambá que, creio, encontram ressonância no sistema mbya contemporâneo: dominação gerontocrática e divisões etárias.

Essa segunda característica deve ser modulada, pois, atualmente, entre os Mbya o “máximo de poder” não se alcança aos quarenta, mas depois. As pessoas mais respeitadas entre os Mbya que tive a oportunidade de conhecer eram bastante idosos, eram *-tamoikuery* admirados e/ou temidos em muitos lugares.

4 Sobre Caminhos Abertos pelos Xamãs

A história da família Oliveira/Timóteo é emblemática nesse sentido. Entendo que a trajetória dessas pessoas sintetiza muitos dos valores que o complexo xamânico-pedagógico mbya busca transmitir.

Figura 2 – Excerto do genograma Mbva. família de Juancito



Fonte: Góes (2018)

¹⁵ No sentido mobilizado por Karaí, os jovens adultos seriam “auxiliares”, não possuindo as prerrogativas para realização do ritual.

Os irmãos Maria Cristina Timóteo, Juancito e Benito de Oliveira (Figura 2) formaram com seus cônjuges um grupo de caminhada ao longo das décadas de 1970 e 1980. Vindos de *tekoa* localizados em Misiones (Argentina)¹⁶, foram responsáveis, junto com sua descendência, pela reconstituição de dezenas de áreas ao longo do Litoral Atlântico.

O casal Benito e Etelvina, por exemplo, ambos reconhecidos pelos Mbya como grandes xamãs, além de terem vivido em dezenas de lugares, sonharam muitos locais onde hoje se assentam *tekoa*. Para citar apenas alguns exemplos, foram responsáveis por constituir em Santa Catarina: Yakã Porã (município de Garuva), Yvy Ju (município de São Francisco do Sul), Pindoty (município de Araquari), entre outros.

Passagens desse grupo, que primeiramente foi liderado por Juancito de Oliveira, estão registradas em várias etnografias sobre os Mbya no Litoral Atlântico. Conforme registro de Litaiff (1996, p. 73):

Durante nossa estadia no Bracuí (RJ) o cacique também falou da existência de um grande Pajé Mbya. Seu nome Juanzito de Oliveira conhecido entre os Guarani como “Karái Major” (Karái = pajé, ou nome próprio), ou seja, o “maior dos Pajé”. [...] é costume entre os caciques deste subgrupo Guarani consultarem Juanzito buscando orientações para resolverem casos graves ocorridos entre as comunidades. Este dado foi posteriormente confirmado em outras aldeias pela Rio-Santos.

Há referências a Juancito também em Mello (2006) quando seu interlocutor lista alguns nomes dos principais “*nhanderu*” e “*nhandetchi*” (grafia da autora) nas aldeias do Litoral Atlântico: “Entre eles, os mais recentes falecimentos são Júlia Ara Takuá Moreira, Vicente Karai Okendá Pereira, Maria Candelária Tatãti, Juancito Karai Oliveira” (MELLO, 1996, p. 114).

Garlet e Assis (2002) registram uma narrativa de Amaurício Mezza (*tekoa* Barra do Ouro-RJ) sobre o encontro de Juancito e o *kechuíta*:

O *kechuíta* já apareceu pro Juancito. Foi lá no *tapyi* (local de moradia) dele (Barra do Ouro) que apareceu. Ele apareceu assim, de repente, do meio do mato. Ele parecia um homem velho, um andante, de roupa suja e rasgada. Ele chegou na casa do Juancito e disse *Aguyjevéte* (forma de saudação). Juancito estranhou, porque não era (o velho) Mbyá. Mas ele lembrou do *kechuíta*. Avisou prá esposa dele preparar chimarrão e *mbujape* (pão de milho assado na brasa). Tomou mate com o velhinho, conversou [...] Ele perguntou prá Juancito como tava vivendo, se tava seguindo como tem que seguir o Mbyá. Depois comeu *mbujape* e viu que era comida de Mbyá. Depois agradeceu pro Juancito e aí disse que ele era o *kechuíta*. Tava caminhando pelo mundo para ver qual o Mbyá que tá seguindo o sistema. Falou que o Juancito é Mbyá puro, que não tá se misturando, que não tá perdendo o jeito que nós devemos seguir. Depois se levantou prá seguir a viagem; disse pro Juancito que outro dia vai voltar prá levar ele junto na canoa dele prá passar desse mar. É certo que ele era mesmo o *kechuíta* que só passa prá provar o Mbyá. (GARLET; ASSIS, 2002, p. 103-104)

Considerando sua trajetória e de sua descendência (filho(a)s, filhos dos irmão(a)s, genros e noras), notamos que essa preocupação em viver em conformidade com um

¹⁶ Ainda não consegui precisar qual *tekoa* originou este movimento, pois as informações foram desconstruídas, possivelmente por terem também lá vivido em várias localidades.

“sistema” (*reko*) mbya esteve sempre presente. *Leitmotiv*, que impulsionou seu grupo a deixar os *tekoa* de Misiones, este compromisso com uma forma mbya “pura” foi transmitido em várias famílias.

A presença de Juancito permanece na memória de muitos Mbya de um vasto território e está registrada em Vietta (1992 *apud* DARELLA, 2004), Ganson (2003), Darella (2004) e Soares (2012). No trabalho de Pires (2007, p. 163 e seguintes), há um relato etnográfico sobre o falecimento e o velamento de Juancito em 2006 no Salto do Jacuí-RS, o qual durou cinco dias e mobilizou pessoas de várias aldeias.

Maria Cristina Timóteo, irmã de Juancito, e Benito, junto à sua descendência, foram, por sua vez, responsáveis pela reterritorialização mbya em vários pontos do Litoral de Santa Catarina e Paraná, tais como Kuaray Guata Porã (município de Guaraqueçaba, Litoral do Estado do Paraná), Guaviraty (município de Pontal do Paraná, Litoral do Estado do Paraná), Yakã Porã (município de Garuva, Litoral do Estado de Santa Catarina) e Pirai (município de Araquari, Litoral do Estado de Santa Catarina).

Francisco Timóteo Kirimako, filho de Maria Timóteo (Figura 2), fez parte desse grupo como *xondaro* de Juancito, ou seja, como alguém que dá suporte e proteção à liderança. Kirimako, então um auxiliar, como Juancito, se tornou um grande *-tamoi* que viabilizou a instalação de várias famílias em diversos *tekoa*. Kirimako também aconselhava lideranças de um amplo território em sua constante movimentação entre os fogos de diversas aldeias.

Kirimako faleceu em 2014 e seu corpo foi enterrado na TI Ilha da Cotinga. Mesmo com mais de noventa anos de idade e já cego, permanecia circulando por inúmeros *tekoa* em um amplo raio geográfico, acompanhado de um ou dois auxiliares. Encontrei-o em duas ocasiões, uma no *tekoa* Pindoty (TI Ilha da Cotinga, município de Paranaguá, Litoral do Estado do Paraná) e outra no *tekoa* Kuaray Guata Porã (TI Cerco Grande, município de Guaraqueçaba, Litoral do Estado do Paraná) e em ambas as ocasiões estava acompanhado de um jovem *xondaro* que o auxiliava nas tarefas cotidianas.

Roque Acosta Timóteo, seu irmão, atualmente com cerca de cem anos, permanece nesse movimento. Das últimas vezes que o vi, estava em Guaviraty (TI Sambaqui, município de Pontal do Paraná, Litoral do Estado do Paraná) e das últimas vezes que ouvi falar dele estava circulando em alguns *tekoa* do Paraguai, Litoral de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Seu movimento entre essas regiões se mantém intenso e esta é sua intenção: zelar pela ligação entre os parentes. Conforme aponta Roque, no Paraguai ainda há muitos velhos que vivem de acordo com o *reko*.

Vale destacar o papel seminal desse grupo de caminhada que possibilitou o enraizamento e o crescimento de tantos outros grupos ao longo do Litoral Atlântico. A partir dessa família extensa, em poucas décadas, foram instituídas literalmente dezenas de áreas desde o Rio Grande do Sul até o Rio de Janeiro onde essas pessoas podem viver seu(s) sistema(s). Conforme é recorrente na fala deles, os lugares são indicados e isso ocorre porque lá já estiveram antes os *nhanderukuery*.

Figuras como esses *-tamoi* e *-jary* são centrais para compreensão da dinâmica político-territorial mbya. Os “velhos” são o núcleo da parentagem que lidera pelo conselho e prestígio, sabedoria que, por sua vez, adquirem de seres ainda mais antigos que os

antecederam. A capacidade adquirida de se comunicar com esses seres primordiais é, pode-se dizer, a condição para a pessoa se tornar um xamã mbya.

Se analisarmos os *tekoa* no Litoral do Paraná, nota-se que opera um padrão na organização sociopolítica em que o cacique é filho ou neto do casal principal -*tamoi* ou -*jary*. Esse padrão morfológico está presente em cinco dos sete *tekoa*. Fogem desse padrão o *tekoa* Karaguatá Poty, localizado na TI Sambaqui, município de Pontal do Paraná, Litoral do Estado do Paraná e o único sem *opy*, o qual é formado por uma única família nuclear (casal e duas filhas) e o *tekoa* Kuaray Haxa, em que a liderança ritual e política é condensada em uma mesma pessoa¹⁷.

O *tekoa* Guaviraty foi constituído em torno do casal João Acosta e Rosalina Pará, além dos filhos de João com Juliana Hortega. Nos últimos anos, a função de cacique vem sendo exercida por descendentes diretos desse casal. Ao longo do ano de 2017, o cacique foi Lídio Acosta (filho de João-Rosalina) e, posteriormente, Mariano Acosta (filho da filha de João-Rosalina) assumiu essa posição.

Em reuniões que envolvem instituições e atores externos no *tekoa* e fora dele são os “caciques” que assumem a liderança da comunidade, o casal principal se resguarda dessa interlocução. No entanto, é evidente a ascendência dos “velhos” tanto na escolha de seus “representantes”¹⁸, quanto no cotidiano da aldeia. Uma figura também muito importante nesse *tekoa*, embora não seja considerado como desse *tekoa* (como citado acima), é Roque Acosta, irmão de João e do já referido Kirimako (todos filhos de Maria Cristina Timóteo, irmã de Juancito Oliveira).

A numerosa descendência do casal João-Rosalina junto à presença dos filhos de João com Juliana Hortega corresponde à imensa maioria de moradores. Uma tendência virilocal bastante marcada que expressa um ideal mbya e, possivelmente, guarani. Pereira (1999, p. 134) notara essa ênfase na relação pai-filho também entre os Kaiowá: “Entre os Kaiowá a relação pai e filho é vista normalmente como de maior proximidade em relação àquela entre tio e sobrinho”.

No *tekoa* Pindoty (TI Cotinga), os filhos de Cristino Karaí e Natalia Benite (ambos falecidos) vêm, sucessivamente, ocupando o cargo de cacique. Nilo, Jair e Dionísio, todos filhos desse casal, já exerceram essa função. Até seu falecimento em 2019, o próprio Karaí foi considerado cacique e seu filho o vice-cacique (Dionísio Kuaray¹⁹) era quem assumia grande parte da interlocução com os *jurua*. Após a morte de Karaí, Dionísio vem sendo considerado o cacique do *tekoa* Pindoty²⁰.

Até 2005, Faustino Karaí foi o principal líder dos rituais em Pindoty, porém, embora agregasse também uma parentagem, exercia pouca ascendência política nesse *tekoa*, uma vez que Cristino e sua ampla parentagem foram os atores fundamentais no processo de demarcação dessa TI e ali residem há mais tempo. Conforme a narrativa registrada

¹⁷ Parece estar em andamento um processo de transição da posição de “cacique” de Verá para seu genro, conforme supra, no entanto, muitas atribuições são ainda exercidas por Verá.

¹⁸ A ideia de “representante” é comumente utilizada para designar as pessoas do *tekoa* que fazem a interlocução com as instituições não indígenas.

¹⁹ Que é também diretor da escola e presidente da Associação.

²⁰ Após o falecimento de Karaí, houve uma cisão no *tekoa* Pindoty liderada por Juliana Kerexu Mirin e seu núcleo familiar que culminou na criação, dentro da Terra Indígena Cotinga, do *tekoa* Takuaty.

e transcrita por Gonçalves (2011, p. 27), Faustino se mudou para Kuaray Guata Porã a partir de um convite de Kirimako:

Da Cotinga eu saí pra Paranaguá, [...] daí um dia encontrei o Francisco (Kirimako) lá em Paranaguá. Daí ele disse pra mim: “Ó meu irmão, vamos deixar a aldeia aí. Se quiser ficar com sua família, eu dou pra você lidar”. Aí eu vim pra cá. E quando cheguei aqui com minha família ele já foi embora já. [...] Tinha bastante família dele aí, três ou quatro casas, mas aí depois eles saíram todos. Foram embora... alguns foram pra Santa Catarina, outros pra São Paulo, Rio de Janeiro, e o Francisco para o Rio Grande. Aí agora voltou o Francisco pra ficar aqui. Mas ele me deu pra mim aqui. Então é assim... agora eu vou ficando aqui mesmo né? Esse abril que passou, agora dia três de abril, fechou nove anos que eu estou aqui. Agora vamos ficar aqui mesmo né? (Faustino Karaí, TI Cerco Grande, maio de 2010)

Essa mudança do grupo de Faustino ocorreu em 2005, entre suas motivações está a existência de “muitos pajés” em Pindoty. Faustino faleceu em 2018, e até sua morte permaneceu à frente dos rituais e de sua parentagem. Como nas demais áreas aqui descritas, o padrão sociopolítico se mantém: a função de “cacique” foi exercida, sucessivamente, por filhos de Faustino.

O que observo é que, mesmo quando não há uma relação direta pai-filho na organização política de um *tekoa*, **as categorias de idade são estruturantes**. Nos *tekoa* em que se utiliza apenas a expressão cacique, essa função é ocupada por pessoas da geração +1 (Kuaray Guata Porã, Araça'i, Yvy Ju, Yvy Yvate) ou +2 (Guaviraty) em relação ao *-tamoi* principal. Há também o caso do *tekoa* em que é feita a distinção entre cacique e vice-cacique e, nesse caso, Karaí (geração 0) foi considerado cacique e Dionísio Kuaray (+1), vice-cacique. Era comum Karaí se referir a ele como seu “auxiliar”, que é um dos significados da categoria “*xondaro*”.

A existência de mais de um *-tamoi* no mesmo *tekoa* é, nesse modelo gerontocrático, uma fonte potencial de conflitos. Não apenas por disputas que podem ser originadas pelo exercício ritual, mas também porque os velhos constituem um ponto de gravitação de uma parentagem.

Retornando a Pindoty, conforme supracitado, embora apenas Faustino realizasse os rituais em sua *opy*, Karaí e Isolina também realizavam rezas (BONAMIGO, 2008, p. 174). A presença de várias parentagens de estatuto equivalente (tanto Faustino quanto Cristino agregavam uma parentagem significativa) originou disputas que culminaram na saída do grupo liderado por Faustino.

A *opy*, como espaço ritual, é liderada por um *-tamoi* ou *-jary* que agrega em torno de si os *xondarokuery* constituindo, assim, um *tekoa*. Essa configuração ideal pressupõe uma distribuição etária bem marcada, onde a posição de *tuja* é ocupada por um único casal. A existência de mais de uma liderança religiosa no mesmo *tekoa* tende a ser uma situação provisória sendo também a constituição de um grupo de caminhada uma forma de resolução desses conflitos.

Para compreender de forma mais fidedigna essa dinâmica morfológica mbya, é fundamental adentrar a *opy*. Se há algum centro socioterritorial, ele é instituído pela vida ritual.

5 *Opy ha Aguyje*: ascese e ascensão

Se eu vejo uma parede aqui na minha frente, eu enxergo. Se eu quiser ver do outro lado da parede com certeza não é através do meu olhar, é através do meu espírito. Então é dessa forma que os pajés enxergam, sempre enxergam dessa forma. Por isso que eles conseguem interpretar sua vida e ao mesmo tempo ensinar você como e pra onde ir, seguir seu caminho. Assim é o meu pai, ele pode enxergar, não com os olhos dele, mas com o espírito. Ele conversa com os *nhanderukuery*. Tudo neste mundo, para um *nhanderu*, é uma simples bolinha de gude, ele pode ver até lá no meio, e a gente tá dentro dela. E a gente não consegue enxergar, porque às vezes a nossa mente é tão fraca, nossos olhos não conseguem enxergar aquilo que é preciso ver. (MELLO, 2006, p. 215)

Opy, casa de reza, centro cerimonial e pedagógico mbya, é o principal espaço ritual de um *tekoa*. Poucas são as aldeias que não a possuem e a frequência com que os Mbya utilizam esse espaço faz do ciclo ritual, em vários lugares, uma atividade diária por meio dos *opyrejaikawã*, rituais noturnos de reza e cura. Tais rituais cotidianos são realizados pelo *opygua* (rezador/a), em geral o homem ou mulher (os avós) lideranças de família extensa. Todavia, há alguns *tekoa* em que tais rituais são ministrados por pessoas mais jovens que demonstram precoce desenvolvimento de suas capacidades xamânicas.

A *opy* mbya, via de regra, possui apenas uma porta de entrada, que é feita de modo que a pessoa deva abaixar sua cabeça para entrar no espaço ritual. Com isso, demonstra respeito. Quando bem-feita, dizem os *-tamoi*, tem sua entrada direcionada para o sol nascente, para Leste²¹. Não há janelas, de modo que a lenha queimada para esquentar água que servirá o mate e acenderá os *petyguá* (cachimbos) produz fumaça e um ambiente propício à prática ritual e ao transe.

Descrevo em linhas gerais o que pude reter a partir de minha participação em alguns rituais. Ao som dos instrumentos²² e cantos é formada uma roda de dançarinos que seguem sempre em sentido anti-horário, mimetizando o “belo caminho do sol” (*kuaray guata porã*) perfazendo um trajeto circular que tem no *amba* (altar) o seu ponto de referência, ao qual se destina a fumaça baforada pelos participantes da dança. No *amba* estão dispostas sementes, velas de cera de jataí e uma gamela com tiras de *yary* (cedro) imersas em água que é utilizada nos batismos quando ocorre o *nhemongarai*.

Os movimentos coletivos oscilam em conformidade com o ritmo dos cantos e instrumentos. Ascese e ascensão. Dança, suor, concentração, fumaça. Esforço, música e inspiração. É necessário um estado de êxtase, o suor purifica e torna leve o corpo para a (comunicação dos *nhanderukuery*).

O cantador, após horas de dança, precisa ser escorado, treme por inteiro, suas juntas estão rígidas como pedra. Segura o violão junto ao corpo, tem os olhos virados e a boca entreaberta. Um auxiliar bafora fumaça de *pety* sobre sua cabeça e massageia o ar em seu entorno. Lentamente começa a restabelecer os movimentos e é colocado

²¹ Embora esta orientação não pareça ser tão rígida. Já observei variações nessa orientação que vão desde a orientação inversa (entrada a Oeste e *amba* a Leste) até entrada ao Sul e *amba* a Leste. No entanto, o caminho do sol parece ser uma orientação importante para a edificação da *opy*, junto às características do terreno.

²² São utilizados *mbaraka* (violão), *ravé* (violino), *takuapu* (bastão rítmico), *angu apu* (tambor) e *mbaraka mirin* (chocalho).

em um banco lateral. Toda a dança se reinicia. É um êxtase necessário para revelar os nomes das crianças.

Se os movimentos dos *xondarokuery* (fora da *opy*) são designados pela expressão *jeroky*, as danças dentro da *opy* são chamadas *jerojy*. Há movimentos do entorno, nas bordas da *opy* e movimentos de dentro que apontam para “cima”. Apenas as danças de dentro da *opy* são também acompanhadas por cantos.

Dallanhol (2002) traz um importante registro, o de que essa distinção entre as danças de “fora” e de “dentro” da *opy* opera na própria afinação do violão utilizada para cada tipo de dança²³.

São notáveis as similaridades entre o “ritual de batismo” descrito por Nimuendaju (1987 [1914], p. 29-32) há mais de cem anos entre os Apapocuva e aqueles realizados pelos Mbya contemporaneamente. Dos elementos como a água de cedro, as velas de cera silvestre, os instrumentos e cantos aos procedimentos de apadrinhar e batizar as crianças e realizar o *jirojy* (grafia do autor) há muitas continuidades. A ausência do *petyguá*, no entanto, elemento ritual tão fundamental aos Mbya, nos traz indícios de que efetivamente os Apapocuva são outra etnia dentro do mundo Guarani²⁴ e que essas distinções não são transformações tão recentes.

Os Mbya consideram a *opy* (Figura 3) como sua verdadeira escola, espaço das boas palavras (*ayvu porã*) e da sabedoria (*arandu porã*). É onde os valores são transmitidos, os jovens são aconselhados e as curas realizadas. São os *-tamoi* e *-jary* canais de comunicação com os *nhanderukuery*, “nossos pais”, almas/palavras dos antigos que orientam e modelam o futuro.

O momento ritual em seu êxtase funde eixos espaçotemporais. Um movimento difícil de ser expressado graficamente, pois a um só tempo para “dentro” (da *opy* e de “si”) e para “cima” (articulação entre os planos terrestre-celeste), mas também para “trás” (presença daqueles que vieram primeiro, “nossos pais verdadeiros”) e “adiante” (como pedagogia xamânica que forma as crianças dentro do *reko*). A imperecibilidade dos *nhanderukuery* em seus *amba* celeste são a origem e o destino mbya.

Mello (2006, p. 181-182) apresenta uma relação de vocábulos²⁵ que designam várias funções rituais, todas diretamente relacionadas à *opy*. A quantidade de especialidades

²³ “Segundo seu Artur, a afinação que acompanha o *jerojy* assim como a batida do violão, são diferentes daquelas que acompanham o *jeroky*. Conforme as gravações que realizei, a afinação do violão para o *jerojy* é a seguinte: iniciando-se na primeira corda, do agudo para o grave, como é usado no nosso sistema, obedece a esta escala de notas: lá 3, fá 3, dó 4, fá 3, dó 3; e a batida é feita com todas as cordas soltas [...] fica evidenciada no *jeroky* tanto a presença do canto quanto a mudança na afinação do violão: a 4ª corda é modificada, ficando a escala das notas alterada para lá 3, fá 3, dó 4, sol 3 e dó 3. Além disso, a batida agora é executada com dois movimentos: primeiro recebe o auxílio do polegar, seguido do rasqueado” (DALLANHOL, 2002, p. 66).

²⁴ O uso do *petygua* é um dos elementos diacríticos mobilizados para marcar diferenças entre as etnias. Em uma visita de um casal *ñandeva* (TI Pinhalzinho) à TI Guarita, RS, fomos à aldeia guarani onde havia alguns Mbya. No retorno, D. Lourdes comentava que “se Deus nos tivesse feito para fumar, teríamos uma chaminé na cabeça” em uma alusão crítica ao uso de *petyguá* pelos Mbya.

²⁵ Reproduzo conforme grafia da autora. “*Nhanderu* ou *Nhandetchi* – termo genérico para os xamãs que acumulam as funções de *tcheramoi* ou *tchedjuaryi*, líder de família extensa e liderança política; *Karai vyvraidjá* ou *Cunhá karai vyvraidjá* – termo que se refere aos aprendizes desenvolvidos a ponto de ‘aguentar’ ajudar ao *karai nhe’e oikó* ou *cunhá karai nhe’e oikó* a realizar as curas; *Karai vyvraidjá tenondé* ou *Cunhá karai vyvraidjá tenondé* – termo que se refere ao aprendiz mais desenvolvido entre todos. É quem substitui o/a primeira/o *karai* em sua ausência; *Karai nhe’engarai* ou *Cunhá karai nhe’engarai* – rezadores comuns; *Karai nhe’engarai opyguá* ou *Cunhá karai nhe’engarai opyguá* – guardiões da *opy*, rezadores especialistas (detentores de maior poder e mais sabedoria). Em geral são pessoas idosas ou as mais velhas do grupo. Quando um *Karai nhe’engarai opyguá* ou *Cunhá karai nhe’engarai opyguá* está presente, mesmo numa *opy* em outra

xamânicas que a autora lista (dez ao todo) nos possibilita dimensionar a importância do ciclo ritual na vida mbya.

A *opy* costuma agregar grande parte da parentagem que está habitando o *tekoa*. Ao apontar para além, ao aconselhar e lembrar as palavras dos *nhanderukuery*, cantar e narrar os eventos exemplares para os humanos, é uma conduta que se transmite, um *ethos*. Um *tekoa* busca constituir uma comunidade moral intergeracional, cujo elemento coesivo são os xamãs.

O sistema *xondarokuery* associado à gerontocracia corresponde a uma organização que opera no plano celeste. Reproduzo a narrativa de Verá Tupã Popygua de (2016, p. 16-19):

Através de seu poder e sabedoria divina. Nhamandu concebeu seu filho de coração grande. Nhamandu py'aguaxu, Kuaray, o Sol, com seu grande poder de iluminação, para ser pai dos espíritos, dos nhe'e, de seus filhos e filhas, jeguaka e jaxukava porãgue'i, que irão nascer na Terra de Nhamandu.

Nhamandu Tenondegua, com sua sabedoria divina, gerou os seus filhos guardiões das fontes divinas:

Jakaira ru eterã, o futuro pai da neblina,

Karai ru eterã, o futuro pai das chamas,

Tupã ru eterã, o futuro pai do trovão, do vento e da brisa.

Em seguida, Nhamandu Tenonde, com amor infinito e sabedoria divina, criou Nhamandu py'aguaxu xy eterã, aquela que seria a mãe divina de Kuaray, o Sol, concedendo-lhe o mesmo poder divino e sabedoria infinita.

Jakaira ru eterã, pai da neblina, com amor infinito e a sabedoria divina que recebeu de seu pai Nhamandu Tenondegua, criou Jakaira xy eterã, a futura mãe divina dos filhos da neblina, concedendo-lhe o mesmo poder divino e sabedoria infinita.

Karai ru eterã, pai da chama, com amor infinito e sabedoria divina que recebeu de seu pai Nhamandu Tenondegua, criou Karai xy eterã, a futura mãe divina dos filhos da chama, concedendo-lhe o mesmo poder divino e sabedoria infinita.

Tupã ru eterã, pai do trovão, das chuvas e do vento, com o amor infinito e a sabedoria divina que recebeu de seu pai Nhamandu Tenondegua, criou Tupã xy eterã, a futura mãe divina dos filhos do trovão, das chuvas e do vento, concedendo-lhe o amor e a sabedoria infinita.

Nhamandu Tenondegua, depois de dividir a sabedoria das origens do amor, mborayu, do canto sagrado, mborai, e das belas palavras, ayvu porã, consagra os seus filhos como guardiões das fontes divinas. Ainda não existia a Terra, permanece a noite primitiva.

Antes de criar Yvy, a Terra, Nhamandu criou a morada celeste com seis firmamentos. Quatro pertencem aos seus filhos – Kuaray, Jakaira, Karai, Tupã. Apesar de possuírem poder divino, eles nada farão sem o aconselhamento de seu pai Nhamandu Tenondegua. Restaram dois firmamentos. Um deles ficou com Takua ru ete, pai da purificação dos espíritos, dos nhe'e. O outro pertence a Nhamandu ru ete Tenondegua. É onde fica o

aldeia, ele é chamado a participar da condução dos rituais; *Karai nhe'eoikó* ou *Cunhá karai nhe'eoikó* – termo restrito aos curadores. Todos os *karaikuery* são, em maior ou menor grau, *Karai nhe'eoikó* ou *Cunhá karai nhe'eoikó*. Ou seja, o *Karai nhe'engarai* ou *Cunhá karai nhe'engarai* realizam rituais de cura que, na maioria das vezes, acontecem durante o ritual de reza cotidiana, a *opyredjaikeawã*. Contudo, apenas os mais poderosos podem dar conta das doenças mais graves. *Karai nhe'engarai* ou *Cunhá karai nhe'engarai* menos poderosos devem trabalhar em conjunto com outros *karaikuery* ou ter vários *karai yvyraidjá* auxiliando na cura, pois ficam exposto/as a 'ataques' dos espíritos que estão causando a doença no paciente durante a cura; *Karai oporaiva* ou *Cunhá karai oporaiva* – cantores, receptores de músicas com várias funções xamânicas, como curas e adivinhações; *Karai mbodja'ua* ou *Cunhá karai mbodja'ua* – parteiras, especialistas em partos, gestações, doenças infantis. Função majoritariamente feminina, que pode vir associada às funções de recepção do *nhe'e* e nominação; *Karai nhe'eguá* ou *Cunhá karai nhe'eguá* – nominadores, receptores de nomes; *Karai Guaçú* ou *Cunhá karai Guaçú* – detentores de várias das especialidades acima, podendo reunir todas elas”.

assento divino, apyka, com jeguaka poty yxapy rexa, um cocar de plumagens enfeitado de orvalho das flores, que surgiu no meio da noite originária.

Nhanderu Nhamandu Tenondegua (Nhamandu, nosso primeiro pai) gerou seus filhos Kuaray, Karaí, Jakaira e Tupã. Conforme o *xeramoí* Cristino Karaí (Pindoty), entre os irmãos celestes, Kuaray (cuja denominação ritualística é também Nhamandu) ocupa a posição de irmão mais velho (-ryke) que iria cuidar e iluminar esta terra quando Nhamandu Tenondegua se afasta. Há um consenso de que, a partir de seu afastamento²⁶, coube a Kuaray/Nhamandu a atenção sobre o atual mundo, porém, há debates entre os Mbya sobre essa condição contemporaneamente.

Em cerca de três ocasiões diferentes ao longo de vários anos, Karaí retomou um assunto que me parece, portanto, ocupava muito seu pensamento. Karaí analisava as transformações que vêm ocorrendo entre os *juruakuery* e entre os próprios Mbya: muita violência, alcoolismo, inundações, ventos muito fortes e a redução das áreas de florestas seriam índices de que Kuaray/Nhamandu abandonou este mundo. Vivemos hoje, para ele, como animais sem espírito, pois o espírito que nos animou foi-se embora. Em uma dessas ocasiões, em 2009, ele refletia sobre o crescimento do porto de Paranaguá que está localizado a poucas centenas de metros da Terra Indígena Cotinga:

Eles podem continuar construindo assim. Eles não sabem, mas eu sei porque penso em Nhanderu. Eles vão continuar construindo, mas vai vir muita água e vai cobrir tudo. Podem construir isso, mas vão perder.

E uma tarde em 2015, Karaí comentava sobre um assassinato que havia sido noticiado na televisão e me explicou que essas coisas estão acontecendo muito hoje em dia: “Paulo, desde o ano 2000 que o espírito foi embora desta terra, agora estamos sozinhos e vamos ficar vivendo como bichos mesmo”. A distinção Guarani entre *nhe'e* e *ange* merece ser analisada aqui se quisermos compreender uma fala como essa. Para Karaí, o *nhe'e* deixou esta terra, seguimos apenas com o *ange* de cada pessoa.

O tema do fim deste ciclo na Terra é presente em muitas reflexões mbya. Um jovem do *tekoa* Yvy Ju em São Francisco do Sul-SC, durante o auge da epidemia de chinkungunya em 2014, se colocava a refletir se “[...] o fim do mundo sobre o qual os velhos falam não seria causado pelos mosquitos, afinal eles estão em toda parte e ninguém poderia detê-los”.

Embora recorrente no pensamento mbya, tal percepção não é compartilhada por todos os *-tamoi* e *-jary*. Em uma conversa de *pytygua* com João Acosta do *tekoa* Guaviraty (Terra Indígena Sambaqui, Pontal do Paraná), ele distinguia as diferenças entre a religião dos *juruakuery* e Mbya da seguinte forma:

Nhanderu fez tudo neste mundo, mas depois se cansou e foi para sua rede. Nhamandu, porém, falou para seu pai “se você não vai cuidar deles pode descansar que eu vou olhar eles”. Assim, para o juruakuery Deus deixou um filho e um livro para ele se lembrar do caminho. Nós não precisamos do livro, pois todo dia a gente vê Nhamandu subir no céu e se lembra. Apesar de tudo errado que fazemos a este mundo ele continua seu caminho bem tranquilo. A gente deve ser como Nhamandu e caminhar bem tranquilo, não importa o que aconteça.

²⁶ Um episódio bastante difundido entre os Guarani no qual o demiurgo se afasta do mundo atual após um conflito aparentemente trivial com seu cônjuge.

A “ética da tranquilidade”, como designou Pissolato (2007, p. 88), que deve orientar o convívio nas aldeias, mas também com os demais seres, é um valor. Alguns interlocutores mantêm o entendimento, como João, de que Kuaray/Nhamandu, ao se levantar no céu diariamente e nos trazer sua luz, mantém seu posto. Se para os brancos o Criador deixou um livro (a Bíblia) e seu filho (Jesus), para os Mbya basta olhar para o céu para saber que o filho do Criador ainda olha por este mundo, as palavras estão inscritas no próprio mundo.

Outros, porém, tal como Karaí, dizem que há alguns anos Kuaray cansou e, como Nhanderu Tenondegua, deixou de cuidar deste mundo. Em seu lugar ficou Tupã, demiurgo intempestivo que guarda relação com a origem dos brancos e tem por característica ser bravo e, por vezes, vingativo. Isso explicaria por que atualmente tem havido tantas tragédias, inundações e, principalmente, porque os Mbya estão vivendo tão perto dos brancos atualmente.

Em uma tarde após um almoço em Karaguatá Poty, Florinda Pará Timóteo me perguntou se às vezes eu sentia muita tristeza. Disse que sim, que é normal a gente ficar mais animado por um tempo, às vezes ficar menos alegre. Uma pausa e parece ter reformulado a questão me indagando se eu sabia por que tem havido tantos assassinatos e desastres atualmente. Sugeriu, de forma lacônica, que nunca houve tanta gente nesta terra; ela explicou, porém, que é Tupã quem manda agora e que ele não tem paciência como seu irmão. O tempo mudou. Pensando na conversa sobre as virtudes de Nhamandu que tinha tido com João²⁷, falei que embora haja muita violência nós devemos ser como Nhamandu, pacientes e constantes. Pará argumentou que mesmo Nhamandu está cansado desta Terra: “Você não sente que hoje em dia o sol queima muito mais do que antes?”.

Retomando a narrativa de Popygua, cada irmão divino tem um cônjuge em sua morada e cada um desses casais divinos gerados por Nhamandu Tenondegua é ele próprio um *-tamoi* e uma *-jary* em seu firmamento/morada, gerando filhos que replicam o modelo.

Quando Tupã manda os *xondaro* dele – são os *xondaro* que sempre vêm, quando dá aqueles ventos –, então, eles estão voando baixinho, olhando o que é que tem aqui na Terra, o que tem de ruim, essas coisas. Então, nesse momento, nós temos que ficar bem quietinhos e não podemos usar coisas que brilham, nada. E nem fumar não pode fumar, porque Tupã não quer ver. Na hora que os Tupã vêm com chuva, com vento forte, dando trovoada, não se pode brigar, tem que ficar bem quieto. Então, eles sabem que a gente está respeitando, e deixam mais saúde pra gente e nos fazem ficar mais fortes, nos fortalecem. (Augusto Karaí Tataendy – CTI, 2015, p. 13)

Tupã, que é um *xondaro* de Nhamandu Tenondegua, por sua vez, tem também seus *xondaro*. Relacionando com a organização mbya, é como se Nhanderu Tenondegua fosse o *xeramoi* e seus filhos os *xondarokuere*. Mais precisamente: os *-tamoi* e *xondaro* do plano terrestre buscam replicar a forma primordial estabelecida pelas divindades.

Esses primeiros irmãos divinos (Kuaray, Karaí, Tupã e Jakaira) são os *nhe'e ru ete* (verdadeiros pais dos espíritos) e de suas moradas (*amba*) vêm os espíritos das crianças mbya. Cada uma dessas divindades, que têm seus filhos e auxiliares, reproduzindo um padrão, se multiplica no plano celeste e se desdobra na Terra. Cada *nhanderu* em seu *amba*

²⁷ E que ocorrera alguns meses antes.

é um “comandante” com seus próprios *xondaro*. Mas cada *amba* celeste não é um território exclusivo, pois os deuses se visitam entre si constantemente como devem fazer os Mbya.

Opera uma lógica fractal em que, a partir de Nhamandu Tendonde, os casais divinos geram sua própria descendência, onde estabelecem também uma relação *-tamoi/-jary-xondaro*. Esses *xondaro*, por sua vez, ao estabelecerem seus próprios *amba* com sua própria descendência, tornam-se também *-tamoi/-jary*, replicando a estrutura potencialmente *ad infinitum*. Os primeiros estão mais próximos da plenitude. A anterioridade é índice de perenidade.

A coexistência dos princípios masculinos/paternos e femininos/maternos na Criação perpassa a geração dos demiurgos e mesmo a precede, conforme Chamorro (2008, p. 123):

O Ser Criador é uma figura masculina, identificada diretamente com os pais e os avós da sociedade guarani. O que é importante frisar aqui, porém, é que esse ser não é infinito, pois tem um começo e depende de algo anterior a ele: da substância criadora e mantenedora da vida, *Jasuka*.

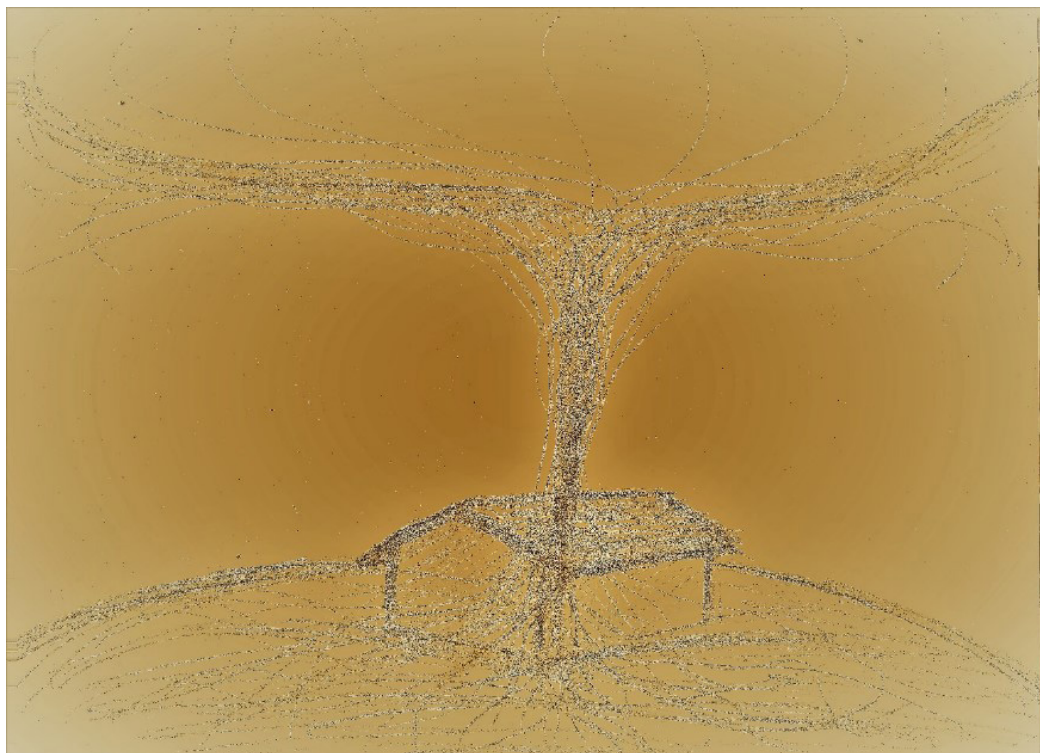
A própria origem de Nhanderu Tenondegua, o avô/pai originário se desdobra de *Jasuka* (nossa verdadeira mãe), princípio feminino relacionado ao seio, à flor e ao cedro (*ýgary*). De acordo com a leitura de Chamorro, Nhanderu cresce se alimentando dessa substância-Mãe *Jasuka*. Por meio desses demiurgos, o pensamento mbya vislumbra fractais cuja magnitude se amplia ao se aproximar das fontes originárias. Tais origens, no entanto, são sincrônicas e não apontam para limites definidos pelos Criadores originários/primordiais, mas tão somente para os limites de nossos espíritos. Há espaços no cosmo que nem mesmo os maiores *xeramo*i alcançaram.

A comunicação entre a esfera celeste, dos seres imperecíveis, origem e destino mbya, e o plano perecível (esta Terra) onde se constituem os *tekoa*, ocorre por meio dos *-tamoi* e *-jary* na *opy*. Cito uma passagem de Meliá que, ao enfatizar a centralidade da vida ritual e do espaço cerimonial para os Guarani, nos ajudará a compreender, pelo dito anteriormente, a importância da *opy* e do modelo gerontocrático/fractal:

Dos três espaços pelos quais se movimentam e nos quais habita o Guarani, talvez seja o “espaço cerimonial” a centralidade mesma da vida Guarani, onde o *nande reko* se estrutura em seus aspectos econômicos, sociais e políticos. (MELIÁ, 1990, p. 39)

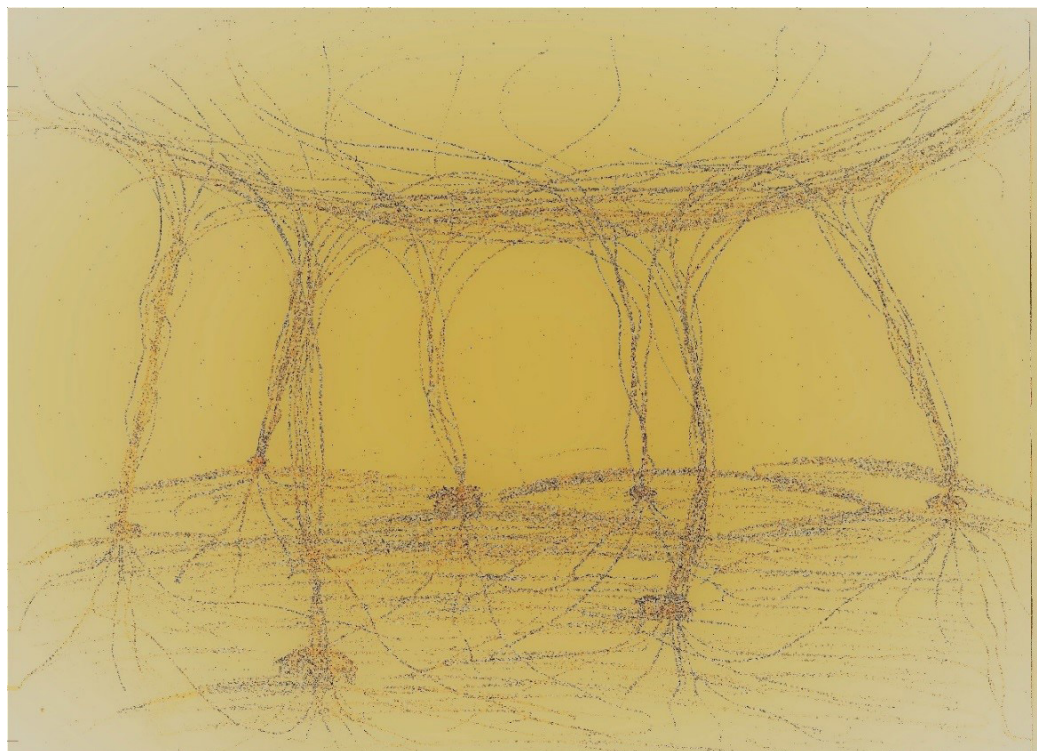
A *opy* é o “centro” territorial mbya. Se afastássemos o foco da Figura 3, teríamos uma imagem como a Figura 4, isto é, uma pluralidade de pontes constituídas por cada liderança espiritual para comunicação entre os planos e divindades celestes e a atual Terra. Em cada ponto onde ocorre essa articulação há um “centro” territorial mbya, em cada *opy* se enraíza um *tekoa*. Sistema multicêntrico que provém de alhures.

Figura 3 – Opy, xeramoi ha nhanderukuery



Fonte: Góes (2018)

Figura 4 – Múltiplas opy: múltiplos tekoa – plano nahnderukuere: plano yvy rupa



Fonte: Góes (2018)

6 Rizoma Mbya

“Nosso território, *yvy rupá*, foi cortado, várias vezes, por fronteiras entre países e estados. Fizeram guerras para roubar nossas terras. Por isso nosso povo ficou dividido entre Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai e Bolívia. Para nós não existem fronteiras. Continuamos visitando nossos parentes e tentando andar livremente, como fazíamos em tempos passados. No entanto, percebemos que cada vez mais estes países desenvolvem políticas que nos impedem de viver ao nosso modo. Em alguns países, nos chamam de estrangeiros, forasteiros, e dizem que não podem reconhecer o direito a nossas terras porque elas não nos pertencem. Mesmo assim nós continuamos lutando por nosso território e pelo fim de todo tipo de fronteira que nos impede de vivermos livremente”. (ALAI, 2007 *apud* MORELLO; SEIFFERT, 2011, p. 80)

Rizoma é uma categoria da Botânica que designa uma forma de desenvolvimento de certas espécies vegetais. Em espécies rizomáticas, o caule, componente da planta que liga raízes e folhas, é horizontal. Sejam subterrâneos ou aéreos, caules horizontais têm por característica viabilizar que as gemas e raízes possam brotar em vários pontos de sua extensão. Pelo exposto no presente artigo, esta categoria se apresenta como uma analogia fértil para a caracterização da territorialidade e da dinâmica social mbya, que se constituem por meio de mecanismos sociológicos que orientam e impulsionam a mobilidade interaldeã.

O parentesco se constitui como um dos elementos centrais da dinâmica social e da mobilidade interaldeã mbya. O cruzamento de dados relativos à análise da terminologia de parentesco, do padrão de assentamento e da observação de práticas matrimoniais sugere um padrão de exolocalidade modulado pela endogamia étnica (tabu do *outcest*).

Os Mbya possuem uma forte tendência estatística de casamento com outros Mbya (o que é o mesmo que afirmar que operam restrições para casamentos fora da etnia) e isso, muitas vezes, impulsiona a mobilidade aldeã, pois o potencial cônjuge, via de regra, mora em outra aldeia. Retomemos os dados de densidade demográfica por unidade territorial (cf. item 2) e acrescentemos uma terminologia de parentesco que expande a germanidade para os primos paralelos e cruzados. Não seria forçoso afirmar que, entre os Mbya, o parentesco é movimento e que esse movimento produz o território.

Na geração de EGO (geração 0), a terminologia de parentesco mbya (bastante próximo às terminologias kaiowá e ñandeva) denomina, para ego feminino, RYKE as irmãs e primas bilaterais mais velhas que EGO, KYPY'I as irmãs e primas bilaterais mais novas que EGO e KYVY os irmãos e primos bilaterais (sem distinguir classe etária). Com isso, a terminologia “consanguiniza” e amplia a família extensa, justamente aquela que constitui, idealmente, a aldeia mbya, projetando os possíveis cônjuges para fora do espaço aldeão.

A classe de consanguíneos de G0 (geração 0), ou “superclasse de irmãos” (PEREIRA, 1999), tem dimensões sociais evidentes. Nas relações cotidianas, promove inicialmente uma solidariedade intensa entre pessoas da mesma idade, que juntas nas diversas fases da vida, dividem as responsabilidades sociais concerníveis a cada uma delas. Outra decorrência disso é a produção de um grande número de restrições a casamentos e

relações sexuais entre pessoas de uma mesma aldeia, o que promove a circulação de jovens em idade de se casar por distintas aldeias em busca de cônjuges.

Se operasse de forma exclusiva, esse mecanismo sociológico impeliria os Mbya ao casamento interétnico. No entanto, há uma modulação nesse padrão inferida pela endogamia étnica. Entre os Mbya, os casamentos interétnicos são pouco usuais e sofrem restrições, em contraste com, por exemplo, o padrão que pode observar entre os Ñandeva.

Segundo dados do Inventário da Língua Guarani Mbya, estudo organizado por Morello e Seiffert (2011), em sessenta e nove (69) aldeias mbya no Brasil, dos mil quatrocentos e trinta e dois (1.432) moradores nas aldeias mbya no Paraná, apenas 1 é não indígena, o que equivale a 0,1% do total de moradores. Nos demais estados em que a pesquisa foi realizada, a proporção de não indígenas residentes em aldeia mbya oscila do mínimo de 0% (RS e RJ) ao máximo de 0,4% (SC). A média total é 0,2%, ou seja, havia dez moradores não indígenas vivendo nas aldeias pesquisadas cuja população indígena era de cinco mil, setecentos e trinta e cinco (5.735) pessoas na época da pesquisa.

Os dados são referentes à relação indígena x não indígena. O mesmo estudo faz um levantamento das “línguas faladas nos lares”. Foram entrevistadas 596 pessoas e organizada uma distinção por língua onde se considerou “Guarani” o Guarani Mbya. Vários entrevistados afirmaram falar mais de uma língua em seu lar, de modo que a soma total de línguas é maior do que a de entrevistados.

Os dados de Morello e Seiffert são utilizados pelas autoras para demonstrar a vitalidade da transmissão da língua mbya. Chamo atenção também para a proporção de falantes mbya em contraste com as demais línguas Guarani (cf. autoras Chiripá, Paraguaio, Tupi e Ñandeva²⁸). Mesmo entre as demais etnias Guarani, observamos um acentuado fechamento étnico nas aldeias mbya.

A mobilidade mbya viabiliza a operação concomitante de dois mecanismos, endogamia (ou tabu do *outcest* – conforme aponta Wagner (2010)) e exolocalidade. A classe de “superirmãos” (como vimos na terminologia de parentesco), o padrão demográfico e político centrado na família extensa impulsiona a pessoa para fora quando em busca de cônjuge. As narrativas e práticas rituais, as especificidades da língua, a pedagogia e as classes de idade limitam, no entanto, esse “fora” orientando essa mobilidade para outros *tekoa*. Exogamia territorial e endogamia étnica geram a territorialidade mbya.

As investigações etnográficas, genealógicas e históricas que empreendemos entre os *tekoa* mbya do litoral paranaense e norte catarinense, juntamente ao estudo de considerável bibliografia especializada, demonstram que opera entre os Mbya uma forte e territorialmente ampla dinâmica social pautada na mobilidade e em determinados mecanismos genealógicos. Compreender a territorialidade mbya, dessa forma, por intermédio de um modelo rizomático, implica considerar que as redes de parentesco interaldeãs constituem conexões sempre passíveis de serem atualizadas para assim reconfigurar cada uma das aldeias relacionadas.

Os fortes elos de parentesco entre aldeias geograficamente distantes e sua atualização constituem o que há de específico na territorialidade mbya. Essa territorialidade rizomática

²⁸ A distinção entre as línguas chiripá, tupi e ñandeva merece ser problematizada, embora não seja o foco das autoras e não haja espaço para desenvolver esta questão preeminente aqui. Seriam distintas línguas ou distintas denominações regionais para a mesma língua?

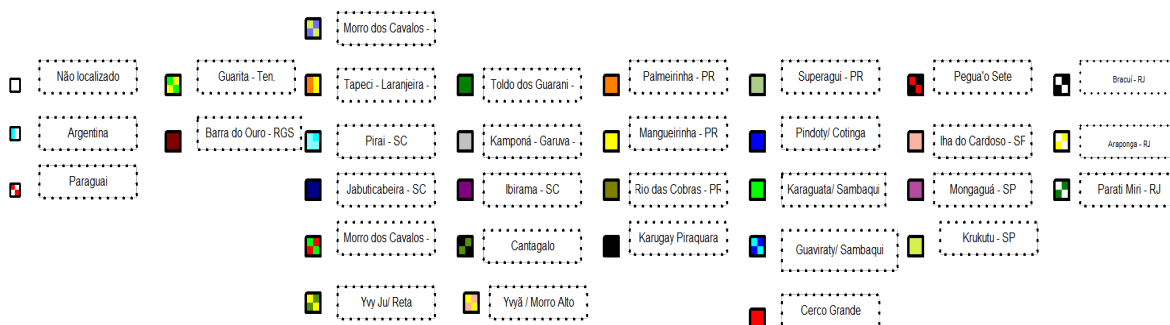
é, por vezes, denominada na literatura etnológica como “padrão multilocal de ocupação territorial”, no entanto, opto pela analogia com a morfologia vegetal para:

- Destacar a relação visceral dessa cultura com determinados ambientes: tal como uma planta necessita de terra, o modo mbya necessita do ambiente florestal como substrato.
- A analogia permite ressaltar os modos de crescimento e reprodução das aldeias. O modelo rizomático possibilita caracterizar a dinâmica sociológica por meio da qual operam e são produzidos os padrões territoriais mbya.
- Destacar os vários sentidos da mobilidade, em contraste com a tese das migrações para Leste. A observação etnográfica demonstra que a mobilidade e a reterritorialização são multidirecionais.

Tal padrão se verifica em termos sociológicos. Segue abaixo um excerto do “Mapa genealógico Mbya”. Tal mapeamento genealógico vem sendo elaborado desde 2010 – até o momento, a partir das aldeias do litoral paranaense e catarinense. Nesse excerto, estão identificadas duzentas e trinta e seis (236) pessoas divididas em setenta e cinco (75) famílias. Ao todo, são contemplados trinta e um (31) tekoa localizados em Misiones na Argentina, sudeste do Paraguai e estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro.

As cores identificam as aldeias que a pessoa habitava no momento da pesquisa, conforme legenda abaixo (Figura 5). Traçar um mapa genealógico mbya é um trabalho de Sísifo, pois a intensa mobilidade interaldeã produz a necessidade de contínua atualização. No entanto, embora certamente defasado com relação às ocupações atuais, esse esforço permite visualizar algumas constâncias.

Figura 5 – Legenda do excerto do mapa genealógico Guarani Mbya parcial

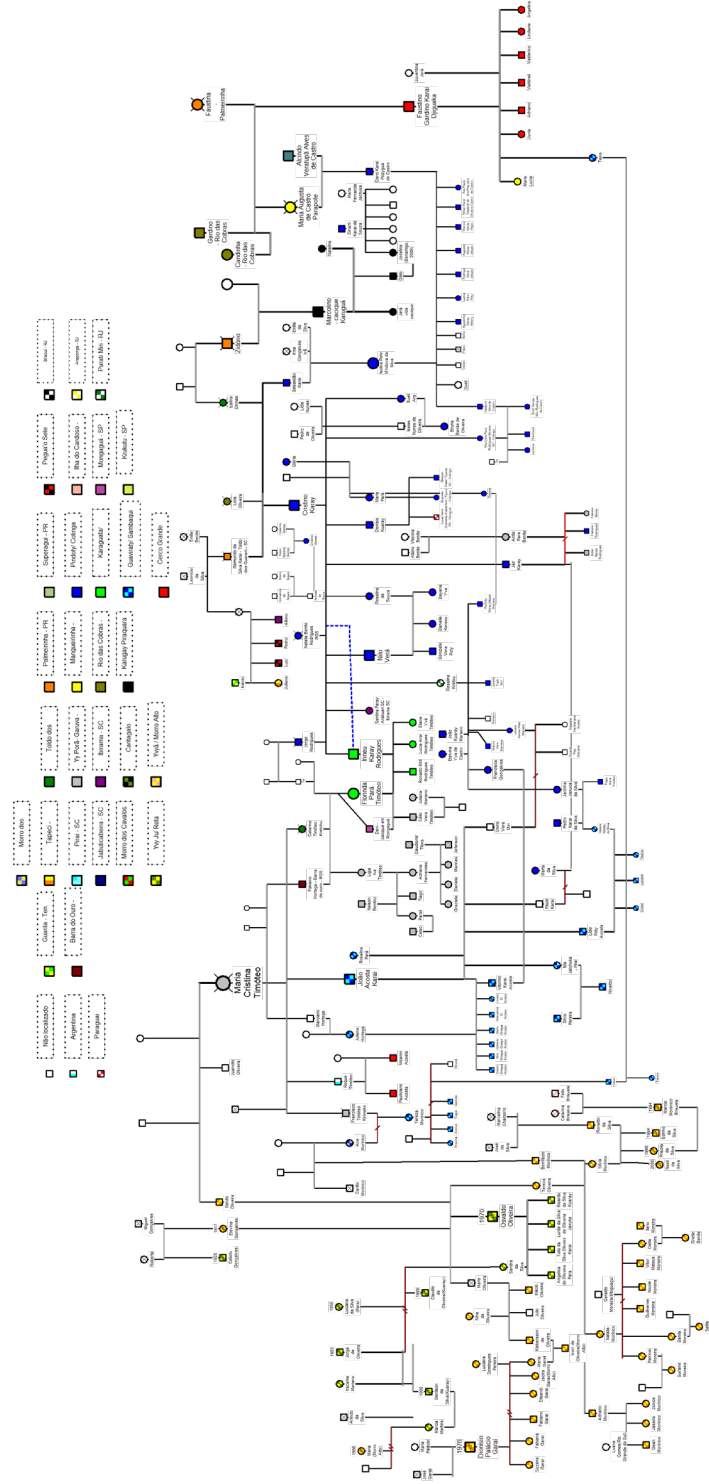


Fonte: Góes (2018)

Conforme pode ser verificado no mapa genealógico (Figura 6), é comum que irmãos adultos residam em aldeias distintas. Embora, como afirmado, uma aldeia seja comumente constituída por famílias extensas, a análise da dinâmica supralocal sugere que basta um recuo geracional para que se visualize a multilocalidade também dessas famílias extensas. Aqueles casais centrais que conduziram uma aldeia, com o passar do tempo, tendem a se constituir como matriz de várias outras famílias extensas, cada qual constituindo seu próprio *tekoa*.

Na Figura 6 estão relacionadas trinta e oito (38) pessoas que habitam quatorze (14) aldeias localizadas entre Misiones na Argentina e os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Tais diagramas de parentesco evidenciam, quando lidos a partir de um modelo rizomático conforme exposto acima, traços fundamentais dos modos de gerar territórios.

Figura 6 – Excerto de mapa genealógico Guarani Mbya parcial a partir dos tekoa do litoral do Paraná



Fonte: Góes (2018)

7 Parentesco Cosmológico: a replicação multissituada dos *tekoa*

O presente artigo não tem por objetivo propor uma comparação entre distintas morfológicas produzidas nas chamadas Terras Baixas da América do Sul, experimento comparativo que busquei sistematizar em Góes (2018). O objetivo aqui é tão somente buscar caracterizar e analisar os modos de produção territorial dos Mbya pela perspectiva etnológica que emerge do entrecruzamento de dados históricos, etnográficos, demográficos e genealógicos.

Conforme se buscou demonstrar, a centralidade da vida ritual e o parentesco cosmológico entre os Mbya e os *nhanderukuery*, o cultivo de uma pedagogia xamânica que envolve e constitui a pessoa mbya desde seu nascimento e uma organização gerontocrática que replica fractalmente as formas de relações entre as divindades, cria uma territorialidade rizomática ao mesmo tempo geograficamente ampla e culturalmente homogênea prescindindo de centros institucionais ou políticos.

Cada *tekoa* é, portanto, um ponto no qual o rizoma mbya é enraizado, territorializado, e onde os padrões éticos são atualizados (Figura 7). As aldeias são fundamentais para a constituição da territorialidade mbya, no entanto, são pouco significantes se consideradas como espaço sociogeográfico único, uma vez que jamais se fecham em si mesmas²⁹. Dessa forma, em termos sociológicos, as conexões interaldeãs não são posteriores à constituição de cada *tekoa*, uma aldeia mbya existe **a partir dessas conexões**.

O ponto a ser enfatizado é justamente este: um *tekoa*, *i.e.*, o espaço onde famílias extensas agregadas em torno de um casal-chefe atualizam o modo de vida mbya é consolidado e mantido a partir de e em relação a vários outros *tekoa*.

A história de uma aldeia, dessa forma, sempre remete à história de várias outras, assim como remete às múltiplas relações de parentesco multicomunitário sem as quais a própria noção de *tekoa* não existe. Antes do enraizamento nesta morada terrena, há um parentesco cosmológico que serve de modelo e inspiração aos Mbya.

²⁹ A difundida ideia de que os Tupi-Guarani são sociologicamente “fluidos” ou “amorfos” talvez seja antes uma decorrência e implicação do método. Se a etnografia de uma única aldeia é a única forma de descrever a morfologia e a organização TG, cria-se uma ilusão de simplicidade, pois muito, senão o essencial, da organização social está **entre** as aldeias.

Figura 7 – Morfológica Mbya: Rizoma



Fonte: Góes (2018)

Referências

- BATESON, Gregory. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: Edusp, 2008. 384p.
- BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. 2009. 112 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- BENITES, Tonico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando)**: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. 2014 269p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- BONAMIGO, Zélia Maria. Comunidade Mbya-Guarani: Economia e relações com a sociedade “atrevida”. **Tellus**, Campo Grande, ano 8, n. 14, p. 145-170, 2008.
- CHAMORRO, Graciela (Chamorro Arguello, Cándida Graciela). **Terra madura, yvy araguayje**: fundamento da palavra guarani. Dourados: Editora da UFGD, 2008. 368p.
- CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres Mbyá. **Revista de Índias**, [s.l.], v. LXIV, n. 230, p. 81-96, 2004.
- CTI – CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (coordenação). **Guata Porá – Belo Caminhar**. Coordenação editorial Maria Inês Ladeira. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista (CTI), 2015.

- DALLANHOL, Katia Maria Bianchini. **Jeroky e Jerojy**: por uma antropologia da música entre os Mbya Guarani do Morro dos Cavalos. 2002. 150p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.
- DARELLA, Maria Dorotéia Post. Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina. **Tellus**, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 79-110, 2004.
- FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 2. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 1970 [1951].
- GANSON, Barbara. **The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata**. California: Stanford University Press, 2003.
- GARLET, Ivo; ASSIS, Valéria. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbya-Guarani. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 7, n. 2, p. 99-114, 2002.
- GÓES, Paulo Roberto Homem de. Ciência boa: modos de aprendizado, percepção e conhecimento entre os Katukina/Pano. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v. 55, n. 1, 2012.
- GOÉS, Paulo Roberto Homem de. **Morfológicas**: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialeto Paraná) e os Mbya (Litoral Sul). 2018. 500p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- GONÇALVES, Marcelo Abreu. **Ethos e movimento**: um estudo sobre mobilidade e organização social Mbya Guarani no litoral sul do Brasil. 2011. 139p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.
- LITAIFFE, Aldo. **As divinas palavras**: identidade étnica dos Guarani-Mbya. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- MELIÁ, Bartolomeu Beliches. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.
- MELLO, Flávia Cristina. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retará**: entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 2006. 295p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- MORELLO, Rosângela; SEIFFERT, Ana Paula. (org.). **Inventário da Língua Guarani Mbya – Inventário Nacional da Diversidade Linguística**. Florianópolis: IPOL: Editora Garapuvu, 2011. 184p.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1987 [1914].
- PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowa**. 1999. 235p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- PIRES, Daniele de Menezes. **Alegorias etnográficas do Mbya reko em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007)**: Discurso, prática e holismo Mbya frente às políticas públicas diferenciadas. 2007. 189p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani). São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. **Yvyrupa**: a terra uma só. São Paulo: Editora Hedra, 2016.

SOARES, Mariana de Andrade. **Caminhos para viver o Mbya reko**: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir da pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. 2012. 319p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

WAGNER, Roy. **Coyote Anthropology**. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2010.

WORLD BANK. **Plan con Pueblos Indígenas 2010 – Plan Nacer Provincia de Misiones**, 2010. Disponível em: <http://documents.worldbank.org/curated/en/845231468221981671/pdf/IPP4350v50SPAN10MISO0ANUAL020100PPI.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2016.

Paulo Roberto Homem de Góes

É antropólogo, bacharel em Ciências Sociais (2005), mestre (2009) e doutor (2018) pelo Programa de Pós-Graduação de Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). É membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) desde 2008. Tem ampla experiência em pesquisa, assessoria e consultoria entre diversos povos indígenas na Amazônia (Katukina, Ashaninka e Karitiana), Cerrado (Ramkokámekra, Apayekrá, Krahô e Apinajé) e Mata Atlântica (Mbya, Ñandeva e Kaingang). Coordenou a elaboração de Relatórios de Identificação e Delimitação de três comunidades quilombolas no Estado do Paraná e atualmente integra o Projeto Território Caiçara do Laboratório de Geoprocessamento e Estudos Ambientais da UFPR. Desde 2014 trabalha na implantação de sistemas agroflorestais em uma pequena propriedade em Morretes – Paraná, a qual possui certificado de produção orgânica desde 2016.

Endereço profissional: Av. Guarapuava, n. 233, Caiobá, Matinhos, PR. CEP: 83260-000.

E-mail: prhgoes@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9170-5724>

Como referenciar este artigo:

GOÉS, Paulo Roberto Homem de. Parentesco Cosmológico e Morfológica Mbya Guarani. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e70621, p. 90-115, maio de 2022.