



NC

Não vamos errar o bom caminho: notas para uma estética mbya guarani

Vicente Cretton Pereira¹

Resumo

O presente trabalho busca entender o que os Mbya Guarani consideram ser uma caminhada pelo “bom caminho” (tape porã), explorando as possibilidades de compreensão oferecidas pelo conceito stratherniano de estética (entre outros). Primeiramente investiga-se as disposições tanto pessoais quanto corporais para uma bela caminhada. Disposições que se traduzem numa certa escuta ou modo de percepção que se faz com o corpo, captando os sentidos de objetos e sujeitos que afetam a pessoa positivamente ou negativamente. Em seguida, sugere-se que há entre o “bom caminho” e o “errar à toa” (nhembotavy rei, isto é, os desvios em relação ao mesmo) uma relação de complementaridade, como se para se chegar àquele fosse preciso experimentar aquilo que seria um “mau caminho”, ou os “erros” (-javy) do caminho. Busca-se mostrar que trilhar um caminho bom ou belo é algo que, a princípio não excluiria as passagens pelos caminhos ruins ou maus, mostrando que nestas passagens reside inclusive a possibilidade de criação de uma nova moral e um novo corpo.

Palavras-chave: Mbya Guarani; Etnologia indígena; Estética

Abstract

The present work aim to understand what the Mbya Guarani indigenous people consider to be a walk through the “good way” (tape porã), by taking into account the possibilities of comprehension by the strathernian concept of aesthetics. At first we investigate the personal and corporal dispositions for a beautiful walk. Dispositions which can be translated into a certain way of listening or perceiveing through the body, catching the senses of objects and subjects which can affect the person positively or negatively. We also suggest that there is a complementary relationship between the “good road” and the “wandering by chance” (nhembotavy rei, that is to deviate from that road), as if to arrive to the first one, one must experimentwith the “bad road” or the “mistakes” of the road. At last, we look to demonstrate that taking the path to a good or beautiful way doesn’t exclude the path through bad or evil ways, showing that in this path one can find the possibilities of creation of a new moral and body.

Keywords: Mbya Guarani; Indigenous Ethnology; Aesthetics.

¹ Professor da Universidade Federal de Viçosa (UFV) e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: vicente.cretton@ufv.br.





Introdução

*Vamos todos andar por um mesmo bom/belo caminho, não
erremos o bom/belo caminho²
(Hino popular entre os corais mbya)*

Como em alguns *locus* antropológicos a pergunta “o que pode um corpo?” ficou bastante conhecida nos últimos anos, podemos conceber a questão central do argumento de Marilyn Strathern em *O gênero da dádiva* (2006) formulando a seguinte pergunta: “o que podem as relações?”. Ou seja, trata-se de focalizar nas capacidades e possibilidades que as relações apresentam na Melanésia para desta forma compor uma teoria da ação social a partir do que os melanésios dizem (e fazem) sobre o assunto. Lá, a autora nos diz, pessoas e coisas possuem o *valor de pessoas*, e tal valor é estimado mutuamente, ou seja, tanto os objetos possuem identidades sociais quanto as relações sociais tomam a forma de objetos trocados. Ela nota que, em oposição às economias de mercado nas quais a forma externa dos objetos é o que define seu valor, nas economias da dádiva as regras estéticas de acordo com as quais algumas coisas são reconhecidas como valiosas e outras não tendem a se tornar invisíveis.

Contudo, ela nos diz muito pouco acerca de como esses códigos estéticos são produzidos e reproduzidos (ibidem: 271), como explica Graeber “it is one thing to say that women at a market in Papua New Guinea are likely to see two lumps of apparently identical fish as different it’s quite another to say why, as a result, a given woman will want one and not the other” (GRAEBER, 2011:43). Strathern evita propor uma teoria geral da dádiva, ou mesmo das economias da dádiva, sendo muitas vezes frustrante tentar aplicar os conceitos strathernianos fora dos contextos específicos a partir dos quais foram desenvolvidos (ibidem: 43), ainda assim é o que tentaremos fazer com a noção de *estética* desenvolvida por ela, procurando mostrar de que forma, certas concepções melanesianistas sobre o assunto poderão nos ajudar a tratar o material mbya guarani com o qual trabalharemos na investigação que se seguirá.

Na Melanésia, segundo Strathern, o trabalho se define por ser um *trabalho de produção de relações sociais*, por exemplo de relações entre gêneros – mulheres cuidam das roças e dos porcos enquanto homens, ao trocarem os produtos destas atividades, na esfera pública, geram riquezas. A ação social se volta para pôr em evidência ou tornar visíveis relações específicas (STRATHERN 2006: 272), no exemplo citado, entre pessoas de mesmo sexo e pessoas do sexo oposto, para usar a terminologia da autora. Haveriam modos apropriados através dos quais as pessoas na Melanésia, por meio de certas performances, personificam relações fazendo aparecer sua forma (e inversamente, se tais performances forem “realizadas de maneira inapropriada, as relações não aparecerão, ibidem: 274), e talvez isso seja o mais próximo que podemos chegar de uma definição stratherniana de estética. Assim, para ela, distinções manifestadas de formas

² *Jajeói jaguata tape porã meme, jajavy eme tape porã, jajavy eme tape porã.*

específicas como entre mesmo sexo e sexo oposto, porcos para comer e porcos para trocar e etc, seriam criações a compor convenções sociais fundamentalmente estéticas (ibidem: 285). O leitor atento pode ter percebido aqui ressonâncias das ideias de Roy Wagner, e é exatamente o caso, como a própria autora explica “a relação entre invenção e convenção assemelha-se à relação entre pessoa e coisa” (ibidem: 266), o que resumidamente significa dizer que os dois termos envolvidos na *dialética* funcionam simultaneamente como figura e fundo um do outro. Essa será nossa porta de entrada para a experimentação dos efeitos que a etnografia melanesianista pode ter no material mbya guarani.

Além de ser um experimento com as ideias strathernianas, o texto a seguir também está orientado por uma perspectiva mbya guarani, que trago de meu trabalho de campo com essa população indígena, realizado de 2008 a 2013 em algumas aldeias do estado do Rio de Janeiro, principalmente. Apesar da importância dos objetos trocados para a análise de Strathern, aqui buscaremos explorar mais as relações e o modo como são evidenciadas, valorizadas e construídas. Particularmente tentaremos chamar a atenção para a estética mbya como uma forma de compor relações com os deuses, trilhando assim um bom caminho (*tape porã*), em oposição ao afastamento desse caminho, algo tão indesejado quanto corriqueiro.

A argumentação estará pautada, em grande parte, na impossibilidade em se considerar a vida dos Mbya Guarani a partir exclusivamente do que os mesmos *falam* sobre ela. Concordo, em certo sentido com Celeste Ciccarone (2004: 82), a qual afirma que o fascínio do racionalismo ocidental pelo pensamento indígena [guarani], pela sua retórica e pela poética da sua linguagem esotérica, contribuiu para desconectar o olhar da dimensão concreta da vida coletiva. A autora sublinha, assim, que ao mesmo tempo em que os pesquisadores são seduzidos pelos Guarani, estes se transformam, para os primeiros, em figuras das aspirações ocidentais – teólogos, poetas, filósofos, etc:

Se em estudos mais recentes, alguns efeitos de ocultamento já foram detectados, entre eles a ideologização da categoria nativa da Terra Sem Males, e o esvaziamento dos significados políticos e sociais das migrações, a marginalização do interesse sobre as formas sociais mbya ainda persiste, trazendo uma visão desencarnada desta sociedade (CICCARONE, 2004: 82).

Indo ao encontro dessas impressões, Elizabeth Pissolato chama a atenção para a reificação, na literatura, do conceito de *teko*, enquanto um “sistema” (religioso, econômico, social) bem delimitado e deixado pelos antepassados do qual os Mbya fariam apenas seguir e atualizar nos mais diferentes contextos da vida: “estando o *teko dado*, é como se os Guarani buscassem maneiras de lhe dar continuidade nos diferentes contextos que se apresentam” (PISSOLATO, 2007: 108). Como a própria autora mostra em sua etnografia, não é exatamente o que ocorre, e em linhas gerais é sobre isso que trataremos a seguir.





Corpo e aprendizado

*Guerreiros e guerreiras nosso corpo vamos fazer caminhar
na casa de reza, vamos fazer ouvir os cantos-reza³.
(Trecho de hino cantado pelo coral de Araponga)*

Na aldeia onde fiz a maior parte de meu trabalho de campo – Camboinhas, na cidade de Niterói(RJ) – não havia a instituição dos *xondáro kuéry*, coletivo de guerreiros (que às vezes tem funções corretivas, preventivas ou mesmo de segurança nas aldeias mbya guarani). Ali qualquer pessoa tinha não somente o potencial, mas também o dever de exercer esta função, principalmente em relação às crianças, cujos comportamentos eram foco constante da atenção dos adultos e pessoas mais velhas. Neste sentido, qualquer casal adulto, por exemplo, podia colocar-se em relação aos filhos tanto como *xondáro* (impondo limites para as brincadeiras, ameaçando, admoestando, etc) quanto como *tamói* ou xamãs (cantando rezas, soprando a fumaça do cachimbo, cuidando, aconselhando, etc). Dado o estado latente das disposições guerreiras e xamânicas em cada pessoa mbya em geral⁴, ambas podem ser atualizadas (ou acionadas) de acordo com contextos específicos. Mesmo crianças pequenas que ora recebam uma admoestação dos pais, no momento seguinte irão fazer o mesmo ao irmão menor, por exemplo, podendo inclusive para este fim se utilizar das figuras reconhecidas de autoridade: *mamae nderembopi ta* (“mamãe vai bater em você[se você fizer isso]”).

Por outro lado, mesmo figuras de autoridade “incontestável” – caciques e xamãs – podem não ter seus desejos satisfeitos. Certa vez, após aconselhar-nos na casa de reza sobre uma briga (entre cunhados) que havia ocorrido recentemente em Camboinhas, Lidia (que além de xamã era também mãe, avó ou sogra da maioria dos moradores da aldeia) se dizia assustada e pediu para que não fossem embora da casa de reza logo depois da utilização dos cachimbos – o que naquela época vinha acontecendo seguidamente. Ela disse para permanecermos sentados durante um pouco mais de tempo, para cantar, dançar, etc. Porém, mal acabou de dizê-lo, e as pessoas começaram a sair, de modo que ela, sem outra opção, seguia-os logo atrás comentando comicamente: “os que são minha defesa já saíram todos...” (*xejekupe kuéry oemba ma...*). Tudo se passa como se o mais interessante fosse a tentativa de fazer valer o próprio desejo (ou o aquele para o qual se serve de passagem, no caso da xamã, o desejo divino) e perceber, com isso, até que ponto se pode chegar com tal ou qual pessoa ou grupo de pessoas. Comecei a perceber isso ao reparar que até crianças pequenas se arriscavam a me mandar fazer ou buscar algo, reproduzindo fielmente o tom ríspido utilizado pelos próprios pais para com eles.

Muitos dos desejos que soam como ordens são satisfeitos justamente por terem sido

3 *Xondáro'i, xondária'i nhanderete'i jaroguata'i, nhanderopy'i re, nhanderopy'i re, nhamonhendu tarovai'i.*

4 Pissolato (2007) fala em uma função xamânica distribuída entre pessoas mbya, enquanto Vicente Cretton Pereira (PEREIRA, 2014; 2017) fala em uma função xondáro igualmente espalhada.

originados em outra fonte que não a pessoa que o emite, mas sim nos deuses, “donos” do mundo (cf. PEREIRA, 2016) por assim dizer, do ponto de vista dos Mbya⁵, mas isso depende da disposição pessoal de cada um em atualizar sua relação com o coletivo de seres divinos. De certa forma, levantar e cantar (ver nota 5), ainda que “vontade de Nhanderu” e exortação constante dos xamãs mbya, é uma *obrigação* apenas na medida em que a pessoa sinta a disposição para fazê-lo, e se, idealmente, os Mbya dizem que os cantos “alegram” (*-mbovy'a*) e “fortalecem” (*-mombaraete*) as pessoas, na prática eles podem desaparecer da aldeia por longos períodos.

Talvez seja exatamente por essa razão que os Mbya costumavam classificar certas crianças que “escutavam” (*-endu*) o que diziam os mais velhos (isto é, executando tarefas a elas delegadas, atendendo pedidos etc) como “sábias” (*iarandu*)⁶. Essa observação vai ao encontro do que sugere Montardo (2009, p.254) sobre a audição – e sua focalização no verbo *-japyxaka* (“escutar atentamente” ou “prestar atenção” – como sentido privilegiado do aprendizado e do xamanismo entre os Mbya. Certa vez havia uma viagem marcada para Paraty Mirim (aldeia que fica em Paraty, RJ), para um jogo de futebol, e os Mbya de Camboinhas tinham alugado um ônibus para ir. Já tendo fechado com a empresa que alugava o veículo restava saber quantas pessoas iriam realmente, pois era preciso juntar determinada quantia em dinheiro, o que fez com que houvesse uma certa pressão no ar para que todos fossem. Nesse contexto, conversava com Joaquim e perguntei-lhe se ele iria. Sua resposta foi que não sabia ainda e que costumava sempre esperar a fim de *saber por um sonho* se viajaria ou não. Nessa e em muitas outras ocasiões observei um certo regime de “espera” (um “saber esperar”, *-arõ kuaa*; ou um “saber ficar simplesmente”, *-iko rive kuaa*) que pode ser associado tanto a uma etiqueta de comportamento relativa às matérias mais corriqueiras do cotidiano como à “atenção” no sentido xamânico que mencionamos. Esse mesmo regime também implicava deslocamentos do tipo “ir simplesmente”, sem objetivo definido, ir para ver o que se encontra no caminho, para ver o que está acontecendo em outro lugar, “ir para olhar” (*jaa nhamaë*), como se dizia comumente.

Parece haver uma certa abertura para “o que virá” nas atitudes cotidianas dos Mbya, e uma acepção do verbo *-exakã*⁷ pode reforçar essa hipótese e estendê-la para os contextos rituais. Certa vez, enquanto voltávamos Karai (de 15 anos na época, morador de Paraty Mirim) e eu andando de um batismo *nhemongarai* em Araponga, perguntei-lhe como ele sabia a hora certa de se levantar e pegar o violão para executar o canto-reza (o que ele efetivamente havia feito na noite anterior):

5 Um dos primeiros hinos de coral que aprendi a cantar versa sobre esta vontade divina, e nele os Mbya dizem o seguinte: “muitas crianças, vamos nos levantar, vamos cantar, Nhanderu Primeiro é quem quer” (*kyringue reta nhapu'ã japorai, Nhanderu tenonde oipota va'e*).

6 Para mais sobre o assunto ver Pereira 2014.

7 Comumente traduzido como “brilhar”, como em Nhamandu *rexakã* (“o brilho de Nhamandu[o Sol]”) também possui o significado de “clarear” como em *Nhanderu omoexakã nhanderopy'i* (“Nhanderu clareou/iluminou nossa casa de reza”) ou ainda “explicar melhor” *emoexakã xevype* (“clareie para mim”).





Eu: *Ndee ae repu'ã kuee, terã pa nhanderamói ojerure* (“Você mesmo levantou-se ontem, ou foi nosso avô[o xamã] que pediu”)?

Karai: *Xee, xepy'a gui aendu* (“Eu, senti do meu coração”).

Eu: *Mba'e xa gua* (“De que forma”)?

Karai: *oexakã...*

(Diálogo entre o autor e Karai, Araponga, 2013)

Ele explicou-me então, em português, que *-exakã* é quando *as coisas conspiram a seu favor*, é um *momento propício*⁸. Talvez fosse nesse sentido que Lidia explicava-me a razão pela qual não entrava na casa de reza todo dia, só o fazendo quando *deus manda*, e não segundo sua própria vontade: *é como uma voz que fala pra mim*, dizia ela. De qualquer modo o *-exakã* parece traduzir justamente a importância da sensibilidade pessoal para a agência humana. Antes de pensar ou fazer é preciso, como disse Karai, “escutar do coração”.

Duplo movimento, portanto, o que perfaz a vontade dos deuses: ao mesmo tempo em que é o suporte do modo de vida mbya, tal como idealizado pelos mesmos, é também causa ou princípio de abertura para a dinâmica de mudanças que a vida lhes apresenta. Atualizar a relação com Nhanderu não é somente seguir regras e preceitos deixados pelos deuses para a “vida futura” (*-eko rã*) dos Mbya, mas, para além disso, é estar disposto a escutar e sentir⁹ um movimento capaz de mudar tudo, desde o clima (como quando se sente a chuva e os relâmpagos como efeito do caminhar dos seres divinos, Tupã *kuéry*) até o coração das pessoas (como a percepção de um momento propício para a execução da reza ou para partir em uma viagem, por exemplo).

Os deuses caminham e seus passos mostram aos Mbya a trilha por onde devem seguir: se está relampeando (*overa*) deve-se sentar em silêncio; se ameaça uma tempestade, joga-se um pouco de erva-mate (*ka'a*) no fogo¹⁰; se chove muito, mas sem relâmpagos, é bom que as crianças pequenas se banhem na chuva, para adquirirem mais “coragem” (*mby'a guaxu*). Certa vez, quando voltávamos de Paraty Mirim para Camboinhas numa van, estava chovendo muito, de modo que até a estrada começava a ficar inundada. Alguns dos filhos de Lidia, sentados no banco de trás conversavam e riam normalmente, ao que ela admoestou: “fiquem quietos, vejam a caminhada de Tupã!” (*pekyriri, pe maë ke Tupã roguata!*). Até que a chuva passasse a viagem se fez em silêncio.

Há, nesse sentido, a necessidade de uma atenção especial às sensações e afetos que atingem os corpos mbya a cada dia, e a cada momento do dia: “sinta do seu corpo” (*eendu nderete'i gui*), dizia Lidia em muitas de suas falas de aconselhamento na casa de reza em Camboinhas. Não se

8 Algumas semanas depois observei novamente, em Camboinhas, esta forma de uso do verbo em questão quando perguntei para Tupã se ele iria em determinado evento na cidade, e ele respondeu *exakã py ndaikuaái*, ou seja, “não sei [se] vai haver um *momento propício*”.

9 Ambos são traduções possíveis para *-endu*.

10 Outra medida muito comum para amansar tempestades é, com um machado, desenhar uma cruz no chão de terra, ou seja, um traço vertical e outro horizontal, e bem no meio fincar a ferramenta, deixando-a ali até que passe o mau tempo.

escuta a caminhada dos deuses apenas com os ouvidos, mas sim *com o corpo*, de modo que essa “escuta” atualiza-se numa postura particular, colocando os sentidos a disposição do que virá a acontecer. Assim, Lidia dizia frequentemente: “busquem ouvir/sentir a vontade de Nhanderu, a vontade das almas” (*peendu pota ke Nhanderu potaa, nhe’ë kuéry potaa*). Os seres divinos tem desejos, e é preciso desenvolver modos de escuta específicos para ouvi-los.

Saber o que são exatamente os afetos que atravessam os corpos mbya é sempre uma tarefa difícil, digna muitas vezes de um especialista (o xamã, entenda-se), pois se trata de uma multiplicidade de “corpos” outros, nomeados de diversas formas: *teteregua* (“do corpo”), *pyáugua* (“da noite”), *angue* (“espírito de morto”), *tavy ja* (“dono do erro”), *topey ja* (“dono do sono”), *ãtey ja* (“dono da preguiça”), e outros, os quais frequentemente subsumem-se na categoria de seres que são imperceptíveis à visão ordinária dos Mbya: “aqueles que não vemos” (*jaexa e’y va’e*)¹¹, dizem eles, achando por bem traduzir, muitas vezes, a expressão para o português como “alguma coisa de ruim”. O contexto aqui é bem semelhante àquele descrito por Pedro Cesarino, ao comentar a pessoa na melanésia a partir de textos de Marilyn Strathern e Donna Haraway: “a pessoa não se encerra em uma totalidade ou em indivíduos; seus limites são compostos pelas conexões entre corpos que se singularizam em posições marcadas por acoplamentos e extensões transespecíficas” (CESARINO, 2017: 12).

A experiência dos Mbya com esses conjuntos de sujeitos que povoam o mundo adquire, neste sentido, a forma de um “intenso engate” entre corpos, isto é, entre “a inteligência do corpo humano e aquela dos corpos que o circundam” (SANT’ANNA, 2001: 111). O corpo é melhor percebido então como “elo” que conecta um corpo a outro: um “lugar de recebimento, de transmissão, em suma, de passagem de entidades e forças não-humanas” (ibidem: 105). Este modo de experimentação do corpo, segundo Sant’Anna, guarda a potência de uma ética que recusa o indivíduo absoluto (ibidem: 94) em favor da composição entre os corpos, o que faz realçar a diferença entre eles. A ressonância de outros corpos no nosso, intensifica a vivência do presente em uma reflexão tal que elimina a distinção entre mente e corpo, como um surfista sobre uma onda: “para surfar é preciso aprender a estar com o meio” (ibidem: 98). Minju, um dos filhos de Lidia, de modo análogo, explicava-me que para aprender algo, “você tem que só pensar naquela coisa (...), se quiser aprender a dirigir, tem que pegar o carro e pensar só naquilo, não desviar nem um pouco”. Ele ensinava-me sobre o aprendizado nos seguintes termos:

Porque para nós [os Mbya] é assim, se a gente aprende alguma coisa é porque Nhanderu que colocou para a gente aprender. Então, por exemplo eu, eu aprendi rápido a dirigir, então agora eu vou tirar a carteira, aí eu sei que vou passar na prova, porque foi Nhanderu que colocou para mim (...). Tenho certeza que vou passar na prova porque eu sou tranquilo. Se não fosse para eu passar eu não tava dirigindo (Minju, Camboinhas, 2009)

11 Este foi um tema central de minha tese, ver Pereira (2014). Mas dei especial atenção em Pereira (2016) e Pereira (2019).





Ao encontro desse comentário, sempre me chamou a atenção nos contextos de aprendizado que envolviam crianças, seja na escola da aldeia¹², mas principalmente fora dela, o papel fundamental do desejo pessoal. O desejo de aprender era o que justamente me chamava à atenção nas crianças que, por exemplo, aprendiam a ler com mais rapidez e facilidade, isto é, seu interesse e gosto pelo objeto do aprendizado, mas também a disciplina com que se dedicavam às atividades propostas. O desejo de aprender exige uma postura pragmática, que implica em se colocar à disposição para *praticar*, tradução possível, para o verbo comumente utilizado com o sentido de “estudar”, *-nhembo 'e*¹³. Se escutar é o sentido privilegiado do aprendizado, como vimos, praticar é o seu modo principal de atualização, e isso serve tanto para os contextos de “reza”, para contextos escolares, mas também para exercitar-se fisicamente (jogando futebol, ou dançando *xondáro* por exemplo).

Em resumo, vimos até aqui que os Mbya privilegiam uma postura xamânica de escuta e abertura para o tempo e os movimentos inesperados que ele pode executar. No entanto, tal abertura não prescinde de uma necessidade de agir de acordo com a percepção do que orientam os deuses, em detrimento de ações que possam estar orientadas por “aqueles que não vemos”. O próprio aprendizado é resultado de uma percepção individual sobre aquilo que Nhanderu “colocou para” a pessoa, aliado ao investimento pessoal na prática constante daquilo que se deseja aprender. Assim, aprender é primeiramente perceber e escutar, para então personificar uma relação com os deuses: se Nhanderu “colocou para” alguém aprender a dirigir, ao investir na prática de dirigir a pessoa está se conectando com os seres divinos – trata-se de uma atitude xamânica, por assim dizer. Podemos perceber a ressonância entre estas ideias e a teoria melanésia da ação social, já que aparentemente estamos diante do modo mbya de personificar relações, ou seja, de fazer aparecer, de um jeito apropriado, a forma de certas relações particulares em determinados contextos (STRATHERN, 2006: 273), nesse caso a relação apropriada com os seres divinos. Adiante tentaremos explorar mais este ponto.

A oposição entre “se fazer errar à toa” e “bom caminho”

A relação entre a vida real e a imagem ideal da mesma produzida pelos Mbya possui, muitas vezes, certo descompasso, principalmente em contextos nos quais seu “modo de vida” (ou sua “cultura”) está sendo apresentado aos brancos. Certamente há um uso generalizado pelos Mbya do conceito de *teko*, *nhandereko* ou *heko rã* como uma tradição exclusiva da qual não se quer desviar. A partir desse uso generalizado observamos na literatura a reificação destes conceitos como um

12 Onde trabalhei como professor durante todo o ano de 2009.

13 Arriscando-nos novamente na etimologia, poderíamos sugerir que *-nhembo 'e* divide-se em *nhe*, partícula reflexiva “se”, e *-mbo 'e*, verbo “ensinar”, o que compõe “ensinar a si mesmo”. Além do sentido já explicitado no texto, *-nhembo 'e* pode significar “praticar”, “exercitar-se”, “rezar” entre outros.

conjunto de “preceitos” ou “normas” (ver CADOGAN 1959 e H.CLASTRES [1975]1978, entre outros). Ocorre que, talvez até de maneira mais frequente do que poderíamos esperar, as pessoas se desviam desses preceitos, trilhando caminhos outros que não aquele considerado como bom/belo (*porã*).

É comum, e de fundamental importância, que em falas rituais dentro ou fora da casa de reza se faça referência aos “modos antigos” em termos de um modo de vida ou uma tradição valorizada e até idealizada: referências ao estilo de vida como um “bom/belo caminho” (*tape porã*) que os Mbya herdaram dos seus ancestrais permeiam um certo tipo de discurso, muitas vezes denominado como uma fala de “aconselhamento” (*-nhemongeta*). Em minha experiência com os Mbya, os enunciadores de tal discurso variavam de acordo com os contextos¹⁴, mas em suas falas o então cacique e pajé da aldeia de Araponga (Paraty-RJ), Augustinho investia de maneira especial no inventário dos “costumes” antigos, sempre os contrastando com os “costumes” dos tempos atuais.

Apontando para os tornozelos amarrados com *tetymakua*, fios feitos com os longos cabelos de meninas púberes, o velho xamã afirmava sua identidade – “esse é documento do índio”, dizia. Em sua cabeça o *akãpyxia*, adorno feito de algodão, o diferencia dos demais índios que utilizam cocares de penas, *akãregua*, o qual ele diz utilizar apenas durante eventos na cidade, ou seja, ocasiões de apresentação para os brancos. Ele me aponta o violão encostado em lugar de destaque no “altar” de sua casa de reza, para explicar que antes os guarani não tinham aquilo, e que nas rezas eram utilizados apenas *mbaraka mirim* (chocalhos) e *takuapu* (instrumento feminino feito de bambu). De modo geral Augustinho se fazia notar por uma performance que colocava em contraste os tempos antigos e a atualidade, na qual os jovens *não são mais como antigamente*: pintam seus cabelos, usam brincos, escutam forró, frequentam bailes, possuem celulares, etc – costumes modernos que o xamã não cansava de criticar em suas falas na casa de reza. Como na Melanésia, temos aqui uma compreensão da ação social como efeito ou apresentação que busca mudar aspectos da realidade social de forma criativa: “os Mianmin agem num contexto de incerteza quanto ao resultado, o que faz de cada performance também uma improvisação” (STRATHERN, 2006: 265). De fato, a aparente ortodoxia de Augustinho não corresponde à de um constante e impecável respeitador e mantenedor das “regras” mbya, pois se seus conselhos de “não pintem seus cabelos” ou “não usem brincos” parecem surtir pouco efeito entre os jovens, talvez seja porque ele mesmo, durante sua juventude, foi um notável apreciador de bailes e tocador de gaita.

Da mesma forma, seu filho Nino me contava sobre uma época em que abandonou a esposa grávida e se mudou para uma aldeia no Paraná, apenas tendo visto a criança uma vez, quando estava muito pequena ainda. Nino se referia a esse período de sua juventude como “quando eu apenas me fazia errar à toa” (*anhembotavy rei jave*), acrescentando que hoje em dia ele não seria mais assim, sabendo pensar melhor sobre seus atos e as consequências destes. Assim como as

14 Na maioria das vezes tratou-se de pessoas “mais velhas”, mas observei também jovens tomarem a palavra para “aconselhar”, ocasiões em que a temática geral de seu discurso pouco diferia da dos primeiros.





trajetórias de Augustinho e Nino, inúmeras outras apontam para a alternância entre períodos em que se trilha o “bom caminho” e outros em que a pessoa “se faz errar à toa”, se desviando do primeiro¹⁵.

Ao que parece, o caminho e os desvios do mesmo parecem situar-se de forma emparelhada e se o discurso sobre a vida “dos antigos” serve muitas vezes para falar das condições ruins da vida atual, “se fazer errar” pode servir também para legitimar ainda mais o “bom caminho”, razão pela qual seria uma atitude indispensável. Aparentemente poderíamos generalizar a impressão de Pissolato em relação aos casamentos ideais, isto é, de longa duração: “se há um discurso que o defende há igualmente um tratamento que aceita e confirma a união pouco duradoura” (2007: 177). Se há um discurso que valoriza, defende e mesmo idealiza o modo de vida dos antigos e a tradição mbya, existe igualmente um tratamento que aceita o afastamento em relação a eles.

Reflexões recentes não apenas de antropólogos, mas também de cineastas mbya guarani, têm buscado levar em conta essa parte mais concreta da vida, deixada de lado por vários autores em prol de um determinado modo de enxergá-los enquanto povo, dentre os ameríndios, mais “religioso” ou “espiritualizado”. Por essa razão, cenas do filme *Bicicletas de Nhanderu* (2011), que mostram um baile com pessoas embriagadas dançando e jogando causaram certo mal-estar entre os habitantes das aldeias da região¹⁶. Numa brilhante metalinguagem, a reflexão sobre este mal-estar pode ser encontrada no próprio filme: há uma cena em que uma anciã questiona aos cineastas se eles haviam filmado o baile da noite anterior e, diante da negativa deles, confirmou que aquele tipo de coisa não era mesmo para ser mostrada. E os Mbya são, efetivamente, bastante hábeis em fazer uma imagem de si para os brancos, a qual, muitas vezes, coincide com a imagem idealizada que têm de si próprios – *o guarani é assim, só vive para Nhanderu mesmo*, dizia-me Lidia, em Camboinhas, certa vez. Mas, decerto, nem só de casa de reza vivem os Mbya, e em Camboinhas, mesmo o fato de *só viverem para Nhanderu*, não impedia a periodicidade semanal dos forrós, ocasiões permeadas pela presença abundante de brancos na aldeia e pelo consumo excessivo (para os meus padrões) de bebidas alcoólicas.

A diferença entre o discurso e a prática mbya foi tratada por Macedo (2009) a partir das idéias de Wagner (2010), e baseada, em grande parte, na apropriação, pelos Mbya, do conceito de “cultura”. A *cultura guarani* é parte do reino do inato – foi dada aos Mbya pelos deuses¹⁷ –, por isso é responsável por uma conexão diferenciante com os brancos, bem como com outros povos indígenas: ela torna visível, por assim dizer, a diferença Mbya/brancos/outros índios – cada qual possui sua cultura particular. Pensado nos contextos do parentesco e do xamanismo mbya,

15 A alternância entre estes períodos pode ocorrer mesmo ao longo de um dia, como observou Heurich (2015) em relação ao consumo de cachaça entre os Mbya do Rio Grande do Sul. Aqui um dos sentidos de se afastar do bom caminho é a desconstrução do parentesco, como por exemplo no caso de um jovem mbya que, embriagado, agride a própria mãe (ibidem: 532-3).

16 São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul. A observação foi feita por duas antropólogas que trabalhavam na região – Maria Paula Prates e Mariana de Andrade Soares – em comunicação pessoal.

17 A autora chama isso de *coletivização e xamanização da cultura* (MACEDO 2009: 295).

Macedo sugere que este “discurso da moralidade” pode ser visto como um recurso retórico para que as *nhe'ë* (“alma” ou porção divina da pessoa) gostem desta terra, afirmando, para as mesmas, um estatuto de sujeito. Mas este estatuto não abre mão de *outros desejos*, ou de “satisfazer outros ‘anjos’ de *tekoaxy*” (ibidem: 290), ou seja, a alma imortal e divina se vê enredada em uma teia de desejos alheios a ela mesma: bailes, sexo, bebidas alcoólicas, comida de brancos e assim por diante. Essa é a condição humana e a condição da vida na terra, dita pelos Mbya *tekoaxy*.

O *teko* – a vida, o costume, o sistema, etc – na experiência cotidiana corresponderia menos a um conjunto de normas e preceitos e mais a um comportamento ético, no sentido de Spinoza (cf. MACEDO, 2013), e estético, no sentido de Strathern (o que tentamos ora sugerir). Pois o que observamos é um jeito de viver embasado em um “saber ouvir” (*-endu kuaa*) enquanto dispositivo primeiro de “sabedoria” (*iarandu*) implicando atualizações pessoais e rotineiras na relação com os deuses¹⁸, com os “seres que não vemos” e com as pessoas com quem se convive diariamente. De fato, trata-se aqui de limitar a forma dessas relações tornando capacidades generalizadas visíveis para os outros por meio de relações particulares (STRATHERN, 2006: 418), como ânimo, calma, companheirismo em detrimento de desânimo, raiva e solidão.

Se, como escreve Strathern (2006: 405), critérios estéticos são critérios morais, o discurso dos Mbya busca esquadrihar uma moralidade e uma conduta que seriam singulares a eles enquanto povo: observar frequentemente os rituais na casa de reza, ter casamentos duradouros, manter a calma evitando discussões e brigas, evitar portar-se ou vestir-se ao modo dos brancos, evitar comer comida dos brancos, etc. A partir dele, as pessoas são julgadas através do modo pelo qual ativam suas relações (ibidem). Ao que parece, tal discurso tem por objetivo trazer as moralidades desviadas (que estão a “errar à toa”¹⁹) sempre de volta para o bom caminho, para as relações de boa convivência, o que se traduz em um cuidado corporal. Não por acaso os contextos em que os discursos do tipo “aconselhamento” são enunciados, pelo menos na maioria das vezes em que os observei, eles são entremeados por momentos de intensa prática xamânica.

Para Celeste Ciccarone, os Mbya cultivam “uma responsabilidade de controlar e cuidar do próprio corpo e dos demais” (CICCARONE, 2004: 92). Nesse sentido a autora comenta, sobre Tataxi²⁰, uma importante liderança feminina mbya do século XX, que seu estilo gestual remetia

18 Questão trabalhada também por Pierri, quando ressalta que, os contextos de reza “referem-se a toda uma gama de exercícios corporais que visam a proteção contra (...) agressões sobrenaturais” (2014: 22), o que acaba por sublinhar, como é a intenção do autor, o caráter horizontal do xamanismo guarani. Para Pierri, as relações que implicam “amor”, “reciprocidade”, “piedade”, colocadas no plano de um xamanismo vertical, são elicitadas pela predação generalizada, no plano horizontal.

19 Os maus devires a que se refere Lima (2011), ao comentar Clastres por meio dos Mbya Guarani.

20 Maria Tataxi Yvy Rete foi uma importante liderança xamânica que se destacou na retomada de territórios indígenas no litoral sul/sudeste a partir do início do século XX. Fugindo das afrontas do exército paraguaio, Tataxi e sua família seguiram para o Brasil por trilhas estratégicas que passavam por antigos aldeamentos jesuítas. O início do deslocamento se dá a partir do Posto Indígena de Guaritas (Rio Grande do Sul) na década de 1940, quando Tataxi tinha por volta de 40 anos de idade. O primeiro ponto do litoral alcançado pelo grupo que acompanhava Miguel Benites (liderança xamânica então, com quem Tataxi se casaria após a morte de seu primeiro marido) foi a cidade de Pelotas (Rio Grande do Sul), e a partir daí, observando sempre o mar, seguiram até chegarem a São Paulo, onde foram recolhidos pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Recolhidos por 10 anos a uma localidade interiorana, de nome





a um código cultural expressivo, a uma liturgia corporal. Tal código seria característico de um investimento por parte dos xamãs mbya no controle e na expressão do corpo, já que é no corpo que “se reproduzem e se representam os deuses e a sociedade”, razão pela qual ela designa ao xamanismo a função de restituir a “dimensão humana total” (ibidem: 94). Se esta dimensão pode ser lida nos termos de uma busca pela ordem e pela moral que singulariza os Mbya enquanto povo originado nas divindades, das quais herdaram toda “boa ciência” (*arandu porã*), então veremos no xamanismo um dispositivo que exerce um papel *coletivizante* (WAGNER, 2010: 153): ele reproduz os contextos convencionalizados, e o faz contra-inventando forças dinâmicas e contrárias como os espectros dos mortos, os “donos” de animais e de lugares, as feitiçarias, entre outras, nas quais a “moral” e a “honra” irão encontrar resistência, evidenciando o *teko* por contraste com as forças de *tekoaxy*, pelas quais os Mbya se sentem ameaçados.

Os diversos perigos que caracterizam a vida na terra podem ser entendidos como resistências motivadoras de uma moralidade ou de um sistema de vida coletivamente idealizado e convencionalizado. Nesse sentido, de fato, como já observamos acima, é preciso desviar-se do “bom caminho” (ou “perder a alma” indo além dos limites da moral interna, para falarmos como Wagner, ibidem: 144) para melhor trilhá-lo posteriormente (reencontrado a alma e “fazendo poder”). Esse seria, ao meu ver, o mote principal de uma estética mbya lida com lentes da Melanésia, isto é, a habilidade de pôr em relevo as relações com os parentes e com os deuses consideradas uma das formas moralmente mais adequadas para os contextos determinados. Aqui também “trabalhar, comer e vestir fazem parte de uma estética, um conjunto de performances que gera modos de vida, socialidades, relações”, como escreve Pires (2017: 559) para os Saamaka de Guiana e Suriname. Como destaca Strathern (2006: 410), cabe aos agentes manterem o andamento das performances, de modo que períodos de se “errar à toa” revelam afastamento em relação aos deuses e aos próprios parentes e conexões com “maus espíritos”. Esses fatores por sua vez servem como pano de fundo para o retorno da pessoa ao bom caminho, se reconectando com o xamanismo, com os deuses e com os parentes.

Inventando um novo corpo

Sendo ao mesmo tempo convenção e matéria de invenção, os discursos sobre o “bom caminho” são revertidos em momentos de crise, durante a busca por um novo equilíbrio entre invenção e convenção. Ciccarone (2004: 87) destaca que Tataxí, nos momentos de crise, incitava

Tariri, alguns Mbya acabaram por abandonar os hábitos xamânicos, por assim dizer, e se decidiram por permanecer ali quando Miguel Benites se pôs novamente a caminhar “em busca da Terra Sem Males”, acompanhado, desta vez, apenas por 20 pessoas, seus parentes mais próximos. O xamã termina por falecer tão logo o grupo consegue alcançar o litoral na cidade de Silveira, em São Paulo. Porém, antes de seu falecimento, Miguel passa para sua esposa, Tataxí a missão de conduzir seu povo e dar continuidade à caminhada sagrada. O próximo ponto de permanência do grupo seria então na cidade de Paraty, já no estado do Rio de Janeiro, e o final da jornada se daria alguns anos depois, quando D.Maria e sua família alcançam a cidade de Aracruz, no Espírito Santo (cf. PELLON, 2008).

à retomada de “antigos hábitos” na forma de migração e busca por lugares melhores para se viver, algo que a xamã, e o grupo que conduzia, não cansou de fazer durante sua vida. Assim, o “equilíbrio ortodoxo” para os Mbya não teria, a princípio, nada a ver com uma volta a uma fixidez anterior, ou com a recuperação de dogmas perdidos, mas “voltar à tradição” se mostra como um processo de retomar um movimento, algo que se faz a partir de um certo tipo de escuta, de um “sentir (com) o corpo”. Saber escutar (perceber, sentir²¹) a vontade dos deuses, das “almas” bem como os demais afetos que se lhes atravessa os corpos, é o que orienta as passagens dos Mbya pelos devires possíveis, cujas formas limite são: a “transformação em animal” (*-jepota*) e a “transformação em deus” (*ijaguyje*), ambos temas frequentes na literatura sobre esse povo. Podemos sugerir que a progressiva divinização se dá através de atitudes cotidianas de atenção e cuidado, da mesma forma que a animalização só se efetiva completamente na morte, e se pode estar “virando bicho” durante anos a fio. Nesse sentido, as associações dos Mbya com animais, com os brancos ou com Tupã *kuéry* seriam relações potencialmente desterritorializantes, transformando os corpos e o “modo de vida”: podem ser lidas como as “alianças demoníacas”²² de Viveiros de Castro (2007), isto é, devires fundamentais para a construção de um corpo mbya alterado pela passagem entre relações intersubjetivas diversas e pela predação enquanto condição imanente à vida nesta Terra.

Este plano de imanência (*sensu* Deleuze & Guattari, 2012[1997] vol.4: 79) em que transcorre a vida a partir de devires, agenciamentos e afetos sensíveis e sentidos nos corpos, se caracteriza por ser justamente o plano da experimentação no qual novas morais e novos corpos podem emergir. Se, por um lado, “desafiar a moral” contribui para a transformação da pessoa, também funciona como dispositivo de alteração da própria sociedade, já que os momentos de crise dão sentido à “tradição” enquanto um movimento de *desterritorialização*. Em uma palavra, ao desafiar-se a moral, inventa-se uma nova. O casamento com branco pode servir de exemplo para o que queremos dizer com uma nova moral ou um novo corpo.

Maria Paula Prates (2013) dedica um item de sua tese à morte de crianças recém-nascidas em casos em que o bebê é visto como fruto de algum tipo de união perigosa – com animais, com brancos, etc. Tratariam-se de crianças cujos corpos já nasceram “transformados” de modo que se deve proceder, assim que nascidas, ao seu assassinato: “Kerechu teve seu primeiro filho morto por um xamã assim que o bebê nasceu. Ela era jovem, ainda não estava casada e engravidou de um homem *juruá*. Assim que deu à luz, sua mãe entregou o bebê para o xamã que enterrou a criança ainda viva” (ibidem:227). Interessante notar que, se os desdobramentos dessas mortes na tese de Prates vão no sentido de enfatizar a relação entre a morte de recém-nascidos e gemelaridade, esse relato fala de uma criança que é resultado da união com brancos. Uma união que, justamente, é

21 As três palavras seriam traduções possíveis para *-endu*.

22 Em vez de aliança extensiva, aliança intensiva, “anti-natural e cosmopolítica. Se a primeira define filiações, a segunda confunde espécies, ou melhor, contra-efetua por síntese implicativa as diferenças contínuas que são atualizadas no outro sentido (...) pela síntese limitativa da especiação descontínua. Quando um xamã ativa um devir-onça, ele não ‘produz’ uma onça, tampouco se ‘filia’ à descendência dos jaguares. Ele faz uma aliança” (Viveiros de Castro, 2007: 119).





índice de uma alteração em nível corporal, na medida em que o tema do casamento com brancos aparece nas falas dos discursos dos Mbya como um risco de morte devido à mistura de sangue, durante a relação sexual, que acarretaria a morte do portador do sangue mais “fraco”, isto é, a pessoa mbya (cf. MACEDO, 2009; HEURICH, 2011; PRATES, 2013, por exemplo).

Lidia, de Camboinhas possui um casamento duradouro com branco²³ sem sofrer tais consequências, estabelecendo, para dizermos o mínimo, que seu corpo (e os de seus filhos e netos) é composto por afecções novas, em relação ao corpo dos Mbya de forma geral, para os quais a união sexual com os brancos é muito perigosa. De fato, Lidia chegou a comentar comigo que ela e sua família haviam se “transformado em brancos” (*jurua are rojepota*), claro que ironicamente. O que acontece de fato é que ao se casar e ter muitos filhos – todos *mbya ete* (“índios verdadeiros”) e não mestiços²⁴ – com um homem não-Mbya sem sofrer as consequências desastrosas esperadas pelo senso comum cria-se uma nova moralidade, na qual casamentos como esse podem ser uma possibilidade. Inventam-se um novo corpo que não sofre com a mistura de sangue com os brancos²⁵.

Considerações finais

Vimos acima que no estilo de criatividade mbya uma certa “escuta” corporal é fundamental tanto em matérias menores do cotidiano como em contextos xamânicos, isto é, os Mbya devem dar a devida atenção tanto à caminhada sem rumo pela aldeia como à caminhada cósmica dos Tupã *kuéry*. Através de uma forma prática de aprendizado o corpo é posto em evidência enquanto *locus* de uma receptividade positiva ao conhecimento, e este processo se dá de forma semelhante tanto em contextos xamânicos, como no aprendizado dos afazeres comuns e cotidianos. Assim, a escuta (a percepção, o sentir) desdobra-se em aprendizado, e o faz através de práticas corporais, de elos e composições entre corpos humanos e não-humanos. Ouvi, em campo, a seguinte frase de Augustinho, em Araponga, que sintetiza muito do que tentamos estudar acima: para *saber ter o corpo*, é preciso antes saber ouvir o próprio corpo.

Na segunda parte deste texto vimos que uma dita “tradição guarani”, sua cultura, por assim

23 Pedro, marido de Lidia desde seus 14 anos de idade, vem de uma família de pequenos agricultores gaúchos que arrendavam terras dos Mbya para fazerem suas lavouras. Com a morte de seu pai o cacique de uma destas aldeias acabou por adotá-lo, e foi nesse contexto que ele conheceu Lidia e se casou com ela. Apesar de estar há tanto tempo entre os Mbya e falar fluentemente a língua, Pedro não deixa de mater uma certa distinção, seja pelo modo como se veste, por seu comportamento ou mesmo por muitas vezes preferir se comunicar em português com os próprios filhos (que o respondem então em mbya).

24 Apesar de serem considerados mestiços pelos Mbya de outras aldeias (que mesmo assim muitas vezes assumiam-nos como parentes ou como “cunhados”) o pessoal da aldeia de Camboinhas considerava a si mesmos como autênticos indígenas guarani. Contudo tal classificação é muito mais contextual do que absoluta.

25 Mesmo aquelas pessoas que em Camboinhas acabaram se casando com um(a) branco(a) e tiveram filhos, as crianças eram tidas igualmente como mbya, por terem “pego o sangue” do progenitor indígena em detrimento do sangue não-indígena. Evidentemente, isso também deve muito ao fato de essas crianças estarem sendo criadas na aldeia e não fora dela.

dizer, não prescinde daquilo que é o seu oposto, isto é, a condição imperfeita e perecível desta terra, mas nela se apoia para, digamos, se colocar em relevo. Por meio dos trabalhos principalmente de Strathern, Wagner, Macedo e Pissolato percebemos aspectos delineadores do estilo e da criatividade mbya guarani menos como um repertório de hábitos e costumes e mais como uma *dialética* entre criatividade e convenção que resulta no que poderíamos chamar de *estética mbya*, isto é, seu modo particular de definir quais relações devem ser postas em evidência da maneira adequada. Tal estética pode ser entendida como a versão mbya do Bem Viver, como definido por Acosta (2016), ou seja, uma *visão alternativa de vida*: alternativa ao progresso tecnológico, ao crescimento econômico, ao discurso do desenvolvimento, ao capitalismo, ao neoliberalismo e assim por diante. Por fim chegamos à possibilidade de criação de uma nova moralidade e um novo corpo, quando algo que era considerado “desviante” ou “fora da norma” acaba se integrando ao modo de vida.

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Autonomia literária, Elefante, 2016.

CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá. *Revista das índias*, v.230, n.64, p.81-96, 2004.

CADOGAN, Léon. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbya-Guarani Del Guaira*. São Paulo, Ed. USP, 1959.

CESARINO, Pedro. Conflito de pressupostos na antropologia da arte: relações entre pessoas, coisas e imagens. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 32(93), pp.1-17, 2017.

CLASTRES, Hélène. *A terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, [1975]1978.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo, Ed. 34, [1997]2012.

ESPINOZA, Benedictus. *Ética*. Em Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

GRAEBER, David. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. Nova York, Palgrave, 2001.

HEURICH, Guilherme. *Outras alegrias: parentesco e festas mbya*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu nacional. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2011.





_____. Cachaça e cauim: cachaça e cauim na embriaguez mbyá-guarani. In *Mana* 21(3), pp.527-552, 2015.

LIMA, Tania Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. In *Revista de Antropologia de São Paulo*, USP, v. 54, n. 2, 2011.

MACEDO, Valéria Mendonça de. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Antropologia. São Paulo, 2009.

_____. De encontros nos corpos guarani. In *Ilha*, 15(2), pp.181-210, 2013.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

PEREIRA, Vicente Cretton. Nosso pai, nosso dono: relações de maestria entre os Mbya Guarani. Em *Mana* 22(3):737-764, 2016.

_____. *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFF, 2014.

_____. Nos transformamos em brancos: notas sobre a cosmopolítica Mbya Guarani. Em *Ñanduty* 5(6), pp.53-79, 2017.

_____. O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani. In *Revista de Antropologia*, 62(2), pp.323-349, 2019.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani mbya*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2013.

PIRES, Rogério Brittes W.. Dinheiro, tecidos, rum e a estética do eclipsamento em saamaka. In *Mana* 23(3), 545-577, 2017.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade e parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

PRATES, Maria Paula. *Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros – Cosmopolítica mbyá-guarani (Lago Guaíba/RS, Brasil)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Porto Alegre, 2013.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. *Corpos de Passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo, Estação Liberdade, 2001.

STRATHERN, Marylin. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora da Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. In *Novos Estudos*, 77, pp. 91-126, 2007.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo. Cosac & Naify, 2010.

