

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS**  
**SOCIAIS**

**JOVANE GONÇALVES DOS SANTOS**

**ENTRE HOMENS E DIABOS: UMA ETNOGRAFIA DOS GUARANI**  
***NHANDÉVA* ACOMETIDOS PELO *-JEPOTÁ***

**TOLEDO**  
**2012**

**JOVANE GONÇALVES DOS SANTOS**

**ENTRE HOMENS E DIABOS: UMA ETNOGRAFIA DOS GUARANI  
NHANDÉVA ACOMETIDOS PELO –JEPOTÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste, Campus de Toledo, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Professor Orientador: Dr. Erneldo Schallenberger

**TOLEDO  
2012**

**JOVANE GONÇALVES DOS SANTOS**

**ENTRE HOMENS E DIABOS: UMA ETNOGRAFIA DOS GUARANI  
*NHANDÉVA* ACOMETIDOS PELO *-JEPOTÁ***

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Erneldo Schallenberger (UNIOESTE)

---

Prof. Dr. Lucio Tadeu Mota (UEM)

---

Prof. Dr. Allan de Paula Oliveira (UNIOESTE)

Para Cecília, minha mãe, que, na  
minha infância, pobre e encantada,  
ensinou-me a escrever antes que eu fosse  
à escola.

Para Lucinéia, minha irmã, meu  
exemplo

## **AGRADECIMENTOS**

A trajetória do mestrado foi difícil; teria sido impossível não fossem esses que me seguraram, me acalmaram, me orientaram, me deram carinho e um pouco de dinheiro. Resta-me agradecer-lhes para sempre.

Agradeço a CAPES, que me concedeu a bolsa durante os anos deste estudo. Sem ela não haveria pesquisa de campo, nem etnografia, nem dissertação, e eu, sendo “apenas um rapaz latino-americano sem dinheiro no banco”, jamais poderia tornar-me mestre.

Ao meu orientador, Professor Doutor Erneldo Schallenberger, que sempre teve paciência para respeitar minhas omissões e sempre soube fazer o silêncio necessário para que as vozes (minha e dos sujeitos estudados) ganhassem força e se transformassem nos escritos que agora apresento. Nos meus “devires-lobo”, Dr. Erneldo sempre me compreendeu, mais e melhor do que eu mesmo.

Ao Professor Doutor Silvio Antonio Colognese, pelo incondicional apoio acadêmico e pessoal. Sua intelectualidade inspiradora e suas palavras de conforto fizeram minhas trajetórias mais aprazíveis nos momentos difíceis e vivíveis nos momentos insuportáveis.

À Professora Doutora Yonissa Marmit Wadi, que sempre apostou nas “loucuras” que eu ansiava pesquisar; sem o apoio dela, meus parcos ditos e escritos jamais se tornariam um trabalho de mestrado.

Ao Professor Doutor Evaldo Mendes da Silva, quem primeiro me orientou nos anos de graduação, sentou comigo para revisar meus textos, contou-me histórias vividas com os Guarani e, junto de sua filha Ana, algumas vezes, ofereceu-me café da tarde em sua casa. Minha gratidão, que é infinita, não cabe nas palavras que são tão limitadas.

Ao Marcos Alvito e ao Robson Laverdi, que não economizaram nos votos de apoio aos “papos de índio” que eu apresentava em encontros de historiadores.

A todos os professores do PPGCS-UNIOESTE, em especial ao Doutor Allan de Oliveira e Doutor Paulo Henrique Barbosa Dias, que foram minha banca de qualificação e sempre se mostraram prontos a me ajudar nas intrigas da pesquisa. Também à Sandra e à Mariluci, secretárias do PPGCS.

Ao Célio Escher pela revisão atenta deste trabalho e pelas mensagens de incentivo deixadas nas entrelinhas dos e-mails que trocamos.

Aos meus colegas da turma do Mestrado e, de forma especial, ao Tiago Leite (que abriu as portas de sua casa pra me receber com um carinho singular), Maria Cecília Ferreira (com quem troquei café, sofrimentos e poesias), Thais Damaris Thomazine e Janete Krack Magnagnagno (minhas companheiras dos meio-dias risonhos, minhas amigas, “minha maloca querida” com quem eu sempre me senti livre para falar de tudo e de todos, inclusive de nós. Se os frutos da pesquisa não fossem saborosos já teriam valido a pena os morangos da nossa amizade. “Saúdosa maloca”, Deus lhe pague).

À Silvana Carolina Trevisan, que esteve comigo nos últimos anos; nos momentos mais e nos menos acadêmicos, foi (e continua sendo) ela quem sempre me entendeu de verdade.

À Joselaine Gabiatti, Eliane Lunardi, Fernanda Maria Coleoni, Myrian Siqueira e Karoline Vitorino de Paula; eu pouco sabia sobre cumplicidade até elas aparecerem para mim. O apoio dessas pessoas foi fundamental para o desenvolvimento do meu trabalho.

Aos meus ex-professores: Angela Dondoni, Neredi, Cenir Stein, Marinez Cassanego, Neuza Dallabrida, Tania da Costa Gubert, Inajara Gasparin, Marilena Matana, Vanusa de Souza, Rosana Souza, Gelsa Parizoto, Marcia Souza e Eliane Maske, que contribuíram largamente na minha formação durante os anos da educação básica.

À Fernanda, minha sobrinha-amiga que me reconhece como “índio” e me dá uma alegria enorme. Suas fantasias de criança e seus afagos em meus cabelos me confortaram nas dificuldades da pesquisa.

Aos meus irmãos Luciano e Juliano que, embora distantes, me apoiaram no que puderam.

Aos Guarani da comunidade *Tekohá Añetete*, que me acolheram com paciência e, em tantos momentos, cuidaram de mim. A eles espero, um dia, poder retribuir com um pouco mais do que apenas com palavras sinceras de gratidão.

À minha irmã, Lucinéia, e à minha mãe, Cecília, cujo amor é que me inspira e me impulsiona a viver.

A Jesus Cristo, que, desde sempre, caminha comigo.

Se o escritor é um feiticeiro é porque escrever é um devir, escrever é atravessado por estranhos devires que não são devires-escritor, mas devires-rato, devires inseto, devires-lobo etc.

Gilles Deleuze e Félix Guattari

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. **Entre homens e diabos: uma etnografia dos Guarani Nhandéva sofreadores do -jepotá.** 2012. Dissertação (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná/Campus Toledo.

## RESUMO

Esta dissertação é produto de meu trabalho etnográfico desenvolvido entre os Guarani *Nhandéva* da aldeia *Tekohá Añetete* localizada no município de Diamante do Oeste – PR. O estudo tem como tema o -jepotá, um mal que transforma os homens em animais e os fazem ser reconhecidos, pela maior parte da sua comunidade, como pessoas que encarnam o diabo. Meu objetivo é investigar se as formas pelas quais os *Nhandéva* entendem e convivem com o -jepotá são, ou não, elaboradas a partir da mitologia.

**Palavras chave:** -jepotá, Guarani, Mitologia.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. **Entre homens e diabos: uma etnografia dos Guarani Nhandéva sofreadores do -jepotá.** 2012. Dissertação (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná/Campus Toledo.

### **ABSTRACT**

This work presents my ethnographic research developed between the Guarani Nhandéva Indians from *Tekohá Añetete* Village. The village is located in the city of Diamante do Oeste – Paraná State. The study has as its main theme the “-jepotá”, considered by the natives as a evil that turns men into animals and make them be recognized by their community, as people who embody the devil. In this context, the research aims to investigate if the ways how the Nhandéva understand and live with the “-jepotá”, are or are not formulated/ created from the mythology.

**Keywords:** -jepotá, Guarani, mythology.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	12
1- O Tema .....	12
2- A Pesquisa: trajetórias e método .....	19
3- Aspectos Históricos e Contemporâneos da Aldeia e de seus Moradores .....	26
4- Estrutura da Dissertação .....	32
CAPÍTULO I - Quando os homens se transformam em bicho: O –jepotá para os Guarani Nhandéva .....	35
1- Um primeiro contato com o –jepotá .....	35
2- Almas que seduzem os humanos.....	39
2.1- Encontrando-se com os mortos .....	44
2.2- Encontrando-se com os bichos .....	47
3- Corpos que se transformam em bichos .....	51
3.1- Mudando de perspectiva: o perspectivismo.....	54
4- Produzindo o parentesco com os animais .....	58
5- Homens e diabos.....	61
5.1- O que o diabo diz sobre os Guarani? .....	64
5.2- As doenças para os Guarani.....	66
6- O -jepotá e a feitiçaria.....	71
6.1- O –jepotá: um perigo para os Guarani.....	76
CAPÍTULO II - Os Lugares para Quem tem –Jepotá: Etnografando a vida social dos homens-bicho.....	80
1- “Enquanto não acha outra mãe”: família, parentesco e -jepotá .....	80
2- O –jepotá na esfera do trabalho .....	85
3- O –jepotá e a atividade religiosa.....	96
4- Curar e aliviar: pajelança e medicina dos brancos no tratamento do -jepotá.....	102
CAPÍTULO III - Os mitos explicam as vidas, as vidas se transformam em mitos .....	109

1– Os mitos para os Guarani .....	109
2- Anhã e –jepotá nos mitos Guarani .....	118
2.1- Mito dos gêmeos.....	119
2.2- Mito de <i>Anhã Paopë</i> .....	128
2.3- O Mito de <i>Anhã Jaguar</i> .....	132
3- Histórias de homens, “causos” de bichos .....	135
Considerações Finais .....	141
REFERÊNCIAS.....	145

# INTRODUÇÃO

## 1- O Tema

O que se segue a partir daqui é uma pesquisa realizada entre os Guarani do subgrupo *Nhandéva* moradores da aldeia *Tekohá Añetete*, localizada no município de Diamante do Oeste. Foi junto deles que vivenciei a maior parte de minha “aventura antropológica”, movida pelo calor de momentos como este que descrevo: Era início de uma tarde de sábado, primavera de 2008. Eu ia de bicicleta até a casa do cacique lhe fazer uma visita quando me deparei com *Yvy*<sup>1</sup>. Ao avistá-lo, reduzi minha velocidade e, apesar de não o conhecer, saudei-o na língua Guarani, ao que ele nada respondeu; seguiu cabisbaixo, introspectivo, sem me mirar nos olhos, sem me dar uma só palavra, a me ignorar completamente; perguntei se, por acaso, ele sabia se o cacique estaria em casa. *Yvy*, sem reduzir seus passos, seguiu sua caminhada como quem não tivesse me visto. Seu comportamento, incomum entre as pessoas da aldeia, fez-me questionar: quem é esse “estranho” Guarani? Um tempo depois soube que esse jovem era portador de um mal relativamente raro nessa sociedade, denominado *-jepotá*<sup>2</sup>, e que sua recusa em me dizer qualquer palavra naquele encontro fora, provavelmente, motivada por essa doença, que faz das pessoa que a tem uma “questão” para esse grupo, de maneira que a pergunta que me fiz acima não é apenas minha, mas uma elaboração dos próprios nativos.

Esta dissertação é uma tentativa de compreender a existência dessa interrogação entre os Guarani, bem como, de investigar se as formas pelas quais os *Nhandéva* entendem e convivem com *-jepotá* são, ou não, elaboradas a partir da mitologia.

O *-jepotá* é, no saber nativo, uma força capaz de desumanizar a pessoa e transformá-la física e psiquicamente em bicho (*vixo*), estado em que o indivíduo passa a

---

<sup>1</sup> Os nomes dos sujeitos sofredores do *-jepotá* ou envolvidos em questões sobre as quais os Guarani evitam falar foram substituídos por codinomes.

<sup>2</sup> Este é o modo como os Guarani da aldeia *Tekohá Añetete* que dominam a escrita me ensinaram a grafar a palavra. É também dessa forma que o termo aparece em dicionários da língua Guarani. Dooley (1998) explica que o uso do hífen – tracinho – antes ou depois de algum termo significa que este pede complemento na fala. Meus informantes ensinaram-me que, em geral, os verbos no infinitivo devem vir acompanhados do hífen.

representar para os indígenas um *Anhã*, isto é, um diabo, sendo por isso comum que se refiram a ele como alguém que encarna o demônio.

Por outro lado, a “medicina dos brancos”<sup>3</sup>, presente na aldeia através de uma unidade de saúde com atendimento médico diário, entende os sujeitos portadores desse mal como sendo sofredores de transtornos psíquicos, uma categoria que, até o momento, não tem ganhado expressão no entendimento indígena; afirmo isso baseado no fato de que inúmeras vezes falei com meus informantes a respeito de transtornos mentais, loucura, esquizofrenia..., ao que eles sempre afirmaram não conhecer. Dizem que, assim como o câncer, são doenças de branco que não afetam ao Guarani.

Diante disso, o *-jepotá* não será discutido aqui como sofrimento psíquico; defendo que, se assim o fizesse, estaria tentando achar soluções para um problema da cultura do antropólogo na cultura do nativo, o que, segundo Viveiros de Castro (2002), não corresponde à arte da antropologia (pelo menos não dessa antropologia que eu escolho fazer). Esses transtornos não são questões sobre as quais os nativos pensam, portanto, não existem entre eles.

Ao afirmar isso, não estou buscando dizer que os Guarani permanecem indiferentes em face da sociedade nacional e dos ensinamentos que esta lhes apresenta – ‘somente sendo um louco’<sup>4</sup> para acreditar nisso. Busco dizer que não é dessa forma que meus informantes teorizam esse problema e, passar por cima disso seria o mesmo que não “levar a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) o que eles sabem; procedimento que, a rigor, inviabilizaria todo o meu trabalho, quiçá, todas as etnografias.

Isso não significa que não falarei, ao longo da dissertação, sobre o posto de saúde e suas relações com o *-jepotá*. Abordar esse tópico é necessário, pois os sujeitos que sofrem desse mal recorrem, algumas vezes, à unidade para consultar, buscar remédios, etc. Farei isso, entretanto, com o propósito de entender os sentidos dos quais estão investidas essas ações que, ao que tudo indica, não são os mesmos que “nós brancos”<sup>5</sup> daríamos a elas.

---

<sup>3</sup> Para me referir a ela também usarei “medicina nacional”.

<sup>4</sup> Essa expressão é usada por Helene Clastres (1978) ao se referir sobre as possibilidades contemporâneas de os Guarani caminharem à procura da terra sem mal.

<sup>5</sup> Tenho consciência de que o termo “brancos” assim como “índios” é impróprio. Ambos reduzem inúmeras particularidades das sociedades a uma única designação; todavia, utilizo-me deles para poder facilitar a diferenciação entre indígenas e não indígenas.

Como afirmei acima, aqueles que têm *-jepotá* são entendidos pelos seus conterrâneos como indivíduos que encarnam o diabo, como sujeitos que tem a alma distante, como pessoas “doentes” (as aspas aqui têm seu peso) e são tratados por eles, nas práticas cotidianas, de forma ambígua: ao mesmo tempo em que são acolhidos, são evitados. Suspeito que esses modos de entender e tratar sejam derivados da mitologia, cuja principal figura disseminadora é o pajé: “[...] o mito é para o homem deus o que é o texto duma peça para o ator que a representa” (METRAUX, 1979).

Paulo Henrique Barbosa Dias, em minha banca de qualificação, provocou-me perguntando se essa hipótese seria falsificável (POOPER, 1973). Advogo que sim e, para isso, utilizo-me de dois argumentos: 1- As coisas se definem nos seus limites; nesse caso, se tudo na vida de uma sociedade for mitologia, então nada o será. 2- Minha hipótese mostra-se insustentável na leitura da dissertação de Vendrame (2009), realizada nessa mesma comunidade. Trechos, a exemplo deste abaixo, põem por terra a suspeita que levanto:

As *Opy* (casas de reza) deixaram de ser o lugar da renovação do espírito; perderam espaço para as salas de estar e para o brilho dos monitores. **Os *chamoy* (velhos) da aldeia já não exercem liderança**, a autoridade é jovem e com olhos para fora da reserva (VENDRAME, 2009, p. 6; grifo meu).

Por outro lado, ela ganha sentido em estudos como os de Aldo Litaiff. Na palestra “Resistência Guarani: mito e práticas” (s/d), esse pesquisador demonstra como a mitologia pode orientar as práticas diárias da vida desses indígenas. Minha hipótese é que isso também aconteça quando o assunto é o *-jepotá*.

O que meu estudo traz de novo é, portanto, a abordagem sobre como os Guarani convivem com os sujeitos afetados por esse mal, relacionando essas formas à mitologia. Se a literatura é pródiga em definir e conceituar o *-jepotá*, ainda não existem estudos que tenham se dedicado suficientemente a descrever e a analisar o modo como essa sociedade se comporta diante dos sujeitos que vivenciam esse sofrimento. Deve-se observar também que, até o presente momento, foram poucos os estudos realizados nessa comunidade<sup>6</sup> fato que confere a essa pesquisa um importante papel na construção de uma literatura regional sobre os Guarani.

---

<sup>6</sup> Eis os acessados por mim: Zeila Costa (2002), Evaldo Silva (2007) e Sonia Vendrame (2009).

Schaden (1962) afirma, ao falar sobre a grande variabilidade cultural existente entre os grupos Guarani, que ela pode ser ocasionada também porque cada aldeia apresenta situações específicas: de condições naturais, de relação com os brancos, etc. Ciente disso, proponho estabelecer um diálogo entre o que traz a literatura Guarani sobre o *-jepotá* e o saber que meus informantes partilham, observando que, às vezes, há desencontros entre eles.

Alguns autores clássicos na etnologia (leia-se Schaden, Cadogan e Nimujendaju) tenderam a associar o desencadeamento do *-jepotá* ao período da couvade<sup>7</sup> e da adolescência, apresentando-o como uma conseqüência e manifestação da alma animal ou daquela de origem telúrica que o homem carrega junto de si desde o momento em que nasce e que é responsável pelos maus comportamentos deste, sendo oposta à sua porção divina, representada por outra alma. Minha pesquisa traz informações que divergem dessa em dois pontos:

**Primeiro** – é fundamental esclarecer que, para os indígenas onde desenvolvi a pesquisa, o *-jepotá* não se trata de algo restrito aos “períodos de crise” (SCHADEN, 1962) da vida humana, mas, sim, de algo que pode acometer o sujeito em qualquer momento de sua existência. As fases da adolescência e couvade necessariamente trazem ao sujeito características (a principal é o fato de o corpo estar quente – *aku*) que o colocam como alvo fácil desse mal. Basta, todavia, que o homem deixe de observar certas regras para que ele fique igualmente vulnerável a essa enfermidade, possibilitando que ela avance sobre ele.

**Segundo** - no entendimento dos Guarani dessa comunidade, o princípio do *-jepotá* não está associado ao domínio de uma outra alma sobre o homem (*avá*), pois este não tem duas, apenas uma; esta é divina e boa, é ela quem dá ao *avá* o poder da fala e da escuta, sendo por isso uma alma palavra (*nhe'e*).

Não estou com isso negando o “dualismo espiritual” que Silva (2007) afirmou ser uma chave para entender os Guarani. Vejo que esse dualismo continua presente nessa sociedade, porém, de modo um pouco distinto daquele que Hélène Clastres (1978) verificou.

Essa autora, numa obra fundamental e esclarecedora sobre muitos aspectos da cosmologia Guarani, entendeu a condição humana desses indígenas como algo que

---

<sup>7</sup> O período da couvade é aquele pelo qual passa o pai nos primeiros dias após o nascimento de um filho ou filha.

se equilibra num eixo intermediário entre a animalidade na “terra imperfeita” e a divindade na “terra sem mal”. O aspecto duplo da vida desses indígenas em si mesmo teria gerado uma “dupla ética”: a que busca evitar a regressão animal da pessoa (-*jepota*) e aquela que busca superar a condição humana e atingir a divindade (*aguyje*). A “condição humana”, explica Héléne Clastres, “se situa entre duas negações possíveis da sociedade”: uma que a situa “do lado da natureza e da animalidade” (que) “consiste em ignorar as exigências da vida social” (o *nhanderekó*) e uma outra que “consiste, não em desconhecer a ordem social (...) mas ultrapassar essa condição (*aguyje*)” (CLASTRES, 1978, p. 95). Meus informantes tendem a associar o *aguyje* como um fenômeno que era possível no passado, mas que atualmente este não figura como uma possibilidade real, tampouco, como desejo constante dos homens. O desafio deles, a exemplo daqueles Guarani pesquisados por Pissolato (2006), parece ser o de “fazer a vida durar aqui na terra”. Não vejo anseio da parte deles em se tornarem deuses (o que não significa que não haja alguma vontade). O que visualizo é um intenso desejo de continuarem sendo humanos, em face dos riscos de se degradarem em bicho.

O “dualismo espiritual” aparece então reformulado: Existe, de um lado, a possibilidade de esses sujeitos viverem em paz e na forma plenamente humana. Basta que cultivem os hábitos constituintes do que chamam de *nhanderekó*; mas, de outro, há grande probabilidade de deixarem de serem humanos para assumirem a animalidade (-*jepotá*) que, muito embora não esteja presente junto ao indivíduo na forma de alma, é sempre um destino possível, pois o espírito dos bichos pode seduzir, encantar e se juntar ao homem quando este possibilita o afastamento de sua *nhe'e*. Os homens vivem, portanto, entre a dupla possibilidade: a de ser humano e a de ser animal, sendo que ambas ganham expressão a partir do corpo.

Ao chamar a atenção para o corpo não estou minorando a participação e influência da alma nesse processo; vimos que seu afastamento é condição *sini qua non* para o início do -*jepotá*, todavia, sabem esses nativos que, uma vez iniciado esse mal, a alma do sujeito afetado será apreendida pelo dono do bicho que vinha mantendo relações com o homem e que todos os efeitos que recaem sobre ele a partir daí não decorrem diretamente dela, pois esta encontra-se aprisionada, mas sim do corpo, que

passa por um processo de metamorfose. O *-jepotá* se configura então como um “fenômeno”<sup>8</sup> de alteração do corpo, não da alma.

O conceito de corpo a que aqui me refiro e que orienta todas as análises presentes nesta pesquisa é o mesmo que vem sendo abordado na literatura recente das terras baixas da América do Sul (LIMA, 2002; VILAÇA, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Tais autores têm demonstrado que o corpo, no pensamento ameríndio, não corresponde à concepção ocidental de corpo biológico, antes, é um dispositivo “[...] constituído pelos diversos tipos de tratamentos a que as pessoas são submetidas segundo o ciclo de vida, o gênero, a etnicidade e o calendário ritual” (LIMA, 2002). Não se trata, portanto, de um atributo fixo, imutável, mas uma “roupa” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) que os indivíduos vão agregando e modificando ao longo da vida, num processo constante de fabricação que se realiza através das danças, do trabalho, do que se come, do que se ouve, etc. Esses Guarani falam, por exemplo, na existência de corpos leves e corpos pesados. Ao afirmarem isso não estão falando em fisiologia. Um corpo leve não é propriamente uma estrutura fisiológica magra, com pouca massa, mas sim um conjunto de bons hábitos (fumar o cachimbo, rezar, dançar, evitar certas comidas, cozinhar bem os alimentos, ouvir os conselhos dos mais velhos), pelos quais se conduz a vida. O corpo pesado é o oposto disso. Para os Guarani, é pela corporalidade que os sujeitos se diferenciam entre si: há quem tenha corpo leve (este vive o *nhanderekó* e é então um Guarani autêntico –*Guarani etê*) e quem tenha corpo pesado (este vive de uma forma ruim, com hábitos ruins, contrários ao *nhanderekó*); há quem tenha corpo de bicho e quem tenha corpo de homem. O *-jepotá* é, portanto, uma força que atua igualando esses corpos e, nisso, iguala suas perspectivas. Essas não são representações, mas formas de enxergar (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Uma pessoa que tem o *-jepotá* é, portanto, alguém que vê como os bichos veem.

Esses pontos em comum com a literatura ameríndia poderiam (e talvez devesse) conduzir meu trabalho a estabelecer um diálogo constante com ela, que se mostra bastante esclarecedora sobre as transformações de humanos em animais em grupos indígenas, sobretudo, amazônicos. Se fizesse isso talvez pudesse contribuir para

---

<sup>8</sup> Bartolomeu Meliá chamou-me a atenção para ter cuidado no emprego deste termo ao me referir ao *-jepotá*, visto que ele (o termo) poderia sugerir um caráter esporádico e breve para esse mal. As aspas aí visam, portanto, aliviar essa conotação. Mantenho a expressão para aludir ao caráter avassalador e transformador desse mal na vida daqueles que o têm ou que convivem de forma direta com seus portadores.

aproximar as questões Guarani daquelas presentes em outras sociedades do continente, ajudando a romper o “isolamento” existente entre a etnologia Guarani e aquela dos demais povos (CALAVIA SÁEZ, 2004, p. 10). Dois motivos me afastaram um pouco disso: 1- obras como a de Pissolato (2006), Silva (2007), Mendes Junior (2009) e Albernaz (2009), em alguma medida, já o fizeram. Como elas são aportes fundamentais de meu trabalho, proponho não aprofundar certos temas que já foram centrais nesses estudos, tais como a caça, a consubstancialidade, a consanguinidade, a permanência na terra e outros, onde os diálogos com a literatura sul-americana seriam imprescindíveis. 2- minha falta de fôlego, para quem não encontro outra justificativa além de minhas eventuais fraquezas para explorar a literatura (há que se observar que o Guarani é o grupo indígena sobre quem mais existem documentos escritos), associada ao tempo exíguo de que nós, mestrandos, dispomos para dar conta de tantas atribuições: cumprir créditos, participar de eventos, escrever, publicar, trabalhar... Deste modo a “interface” com outras sociedades ameríndias será estabelecida no texto apenas de forma breve ou através de notas de rodapé.

Além do conceito de corpo, que é fundamental para entender o *-jepotá* e os sentidos que ele têm dentro dessa sociedade (sua existência enquanto questão), figura também como central a noção de *parentesco*, *diabo* e *doença*.

Não estou me referindo ao parentesco como categoria dada ou como conceito extrínseco a esse grupo, que seria possível ao pesquisador formular antes mesmo de penetrar nesse universo social, defini-lo, fazer apontamentos generalizados ou saber antecipadamente a posição dos sujeitos numa parentela a partir de estruturas regulares que o sustentam. Aprender o *-jepotá* a partir do parentesco exige entender primeiro o que significa ser parente dentro dessa sociedade, pois trata-se de algo não apenas vivido de forma bastante singular, marcado pela presença de gradações e níveis, mas também de algo teorizado de maneira excêntrica pelos próprios nativos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), possibilitando, por exemplo, a existência de casamentos entre “parentes próximos”, como apresentarei no capítulo II.

O mesmo acontece com “diabo” e “doença”, termos que parece terem sido incorporados ao idioma nativo, mas cujos sentidos atribuídos a eles são extremamente diversos desses que “nós, brancos”, frequentemente usamos; portanto, desvesti-los das noções ocidentais é fundamental, não apenas para evitar o etnocentrismo, mas para tornar possível a compreensão desses “nativos” e, até mesmo, a leitura deste trabalho.

## 2- A Pesquisa: trajetórias e método

No ano de 2008, envolvido no projeto de pesquisa “Assistência Psiquiátrica no Paraná”, participei do encontro “Gerando Saúde Mental”, promovido pela Itaipu no município de Foz do Iguaçu. Nesse evento tomei conhecimento da existência de um hospital-dia<sup>9</sup> que desenvolvia tratamento com alguns indígenas da aldeia *Ocoy*, de São Miguel do Iguaçu, entendendo-os como sofredores de transtornos mentais.

Interessado pelo tema, fui até a comunidade na tentativa de conhecer os sujeitos portadores desses transtornos; entretanto, nenhum dos moradores sabia dizer quem eram. Procurei pela existência de loucos, doidos, perturbados do juízo, alienados, doentes mentais, esquizofrênicos..., mas eles não existiam ali. Eu estava falando em “doenças” simplesmente desconhecidas pelos Guarani.

Foi então que uma pessoa ligada à “medicina dos brancos” informou-me quem eram os indivíduos tratados pelo hospital-dia. Procurei por eles e, para minha surpresa, não eram, naquele contexto, portadores de transtornos mentais, tratavam-se de pessoas que tinham o *-jepotá*, um mal que os estava transformando em bichos.

Em janeiro de 2011, ao visitar alguns amigos na aldeia *Tekoha Añetete*, soube que ali havia três sujeitos que também sofriam do *-jepotá*. Considerando que essa comunidade fora menos pesquisada do que o *Ocoy*, resolvi fazer dela o espaço para o meu estudo.

O início da pesquisa me reservou algumas dificuldades. A principal delas era o fato de eu estar pesquisando um tema tabu, sobre quem as pessoas têm, frequentemente, medo de falar, porque, entre outras razões, temem serem acusadas de feitiçaria. Ocorre que, entre os Guarani, está autorizado a falar aquele que mais sabe, e esse saber profundo – que autoriza a fala –, quando se trata do *-jepotá*, só pode ser elaborado a partir da experiência concreta ou do poder xamânico; nesse caso, deve ter conhecimento sobre o mal aquele que sofre dele, alguns de seus familiares bem próximos ou o pajé. Se algum outro sujeito demonstra publicamente conhecimento sobre o assunto, então poderá ser um feiticeiro que envia doenças e faz a alma das pessoas se afastarem delas. Diversas vezes, quando eu procurava conversar com alguém

---

<sup>9</sup> Modalidade de tratamento psiquiátrico onde o paciente permanece sob cuidados médicos durante o dia e retorna à sua casa no período da noite.

sobre o assunto, ouvia como resposta: “Sobre isso eu não sei falar, quem vai saber é fulano, ele é pajé, ele sabe”.

O conhecimento dos pajés sempre me interessou muito, pois, como diziam meus informantes: “eles sabem”; interessava-me, porém, também o saber daqueles que não “entendiam tanto” do assunto, especialmente porque o objetivo central de minha pesquisa era o de compreender como os sujeitos que sofrem do *-jepotá* são tratados no seu dia a dia por todas as pessoas do seu ciclo de convivência, não apenas pela autoridade religiosa. Só conseguiria isso se conseguisse fazer com que meus informantes confiassem a mim segredos, fofocas, compartilhadas diariamente no âmbito da família nuclear.

Em campo, meu desafio não podia ser reduzido àquela máxima de tentar fazer “o nativo esquecer que está diante de um pesquisador”; via-me diante da necessidade de me tornar, para o nativo, alguém como um membro da família, pois, nesse espaço, as conversas sobre a feitiçaria, sobre almas, sobre mortos e sobre os indivíduos que tem *-jepotá* acontecem fervorosamente.

Por outro lado, sabia que, caso viesse a ser incorporado por alguma família, poderia perder a abertura inicial que tinha com as outras, pois, a exemplo do que observou Pissolato (2006) e Mendes Junior (2009), parece haver uma espécie de ciúmes ou de disputa da atenção do pesquisador entre elas. Minha opção foi então por ficar alojado no galpão da comunidade e não ir morar em nenhuma residência. Cheguei, algumas vezes, a tomar banho em uma ou outra casa enquanto que a refeição do almoço eu procurava fazer junto de famílias diferentes ao longo da semana. Já a janta eu mesmo preparava e dividia com as pessoas que, frequentemente, me visitavam onde eu estava instalado.

Não me tornei membro de nenhuma família, nem fui batizado com nome Guarani, mas consegui abertura e intimidade suficiente com meus informantes ao passo em que eu aceitei falar de mim ao invés de somente querer saber deles.

Na medida em que comecei a partilhar com os indígenas os meus problemas, algumas angústias particulares, alguns medos, eles começaram a partilhar os problemas deles comigo e a me aconselhar as coisas que eu deveria fazer pra resolver as minhas questões a partir do que eles sabiam sobre o mundo. A confiança de que eu precisava ganhei na medida em que vários deles puderam perceber as minhas falências. Durante os primeiros tempos eu era um pesquisador, fazendo senso, entrevistas,

perguntando coisas, “escrevendo livros”<sup>10</sup> ... Nessa época eu era procurado por eles para me contarem histórias que eles achavam dignas de um livro (mas que eram alheias ou meu objeto de estudo); afinal, era isso o que eu demonstrava estar fazendo lá. Quando eu comecei a demonstrar que tinha outras preocupações (com minha mãe, com a volta para casa feita por um caminho longo e cansativo, com os ratos que estavam fazendo ninho no meu colchão, com a escrita da dissertação, com as manchas que eu tinha na pele e que pioravam quando eu me expunha ao sol, com a minha solidão vivida entre os brancos, com a depressão que me abatia...), eles começaram a falar das deles ainda que essas envolvessem questões “complicadas” como a feitiçaria, as brigas, o adultério, o – *jepotá*. Disso resultaram inúmeras confidências particulares, deles pra mim e de mim pra eles.

Foram longas as conversas, por exemplo, com Dona Virgínia Katu, mãe de uma jovem que estuda e mora no Mato Grosso. Senti que ela encontrava em mim alguma coisa da sua filha que estava fora de casa estudando. Eu via nela algo da minha mãe, que estava em casa enquanto eu estudava fora; nisso falávamos da saudade, dos esforços, das recompensas, do parentesco que, mesmo longe, não se perde com visitas esporádicas, com a reza que se faz por aquele que não está perto. Com seu José partilhava as histórias sobre as estradas; ele frequentemente era requisitado a levar alguém para a cidade como “moto taxista”; enfrentava chuvas, problemas com a moto, com o gado solto, com animais que cruzavam a estrada... Eu fazia os mesmos caminhos que ele, porém de bicicleta, nisso falávamos sobre os perigos do caminho, o medo de se andar tarde da noite, as rotas que outros seres (às vezes invisíveis) também fazem pelas mesmas estradas que nós percorríamos. Com Dona Francisca, cujo primeiro marido a abandonou, eram boas as prosas sobre seus filhos que, assim como eu, cresceram na “ausência” do pai, mesmo quando este residia na mesma casa. Com professor João trocávamos as impressões sobre “os tempos que mudam”, sobre “os alunos que não gostam de estudar”, sobre o casamento, a juventude; descobri nele um grande amigo e também meu informante-chave, meu “Doc” (FOOT WHITE, 2005).

Além desses tive proximidade com vários outros sujeitos e, em geral, tinha temas específicos com quem eu encontrava mais afinidades para conversar com cada

---

<sup>10</sup> Vários de meus informantes diziam que eu estava escrevendo um livro e me perguntavam, às vezes, quando meu livro estaria pronto; minhas tentativas de explicar que “não era bem” um livro nem sempre pareceram frutíferas. Lembro-me que Evaldo Silva contou-me ter vivido situações semelhantes entre os Guarani.

um deles. Não sei se chegaram a se acostumar comigo e se esqueceram que eu estava fazendo uma pesquisa; mas sei que o trabalho só começou a render quando eu “esqueci” que era um pesquisador. Não estou dizendo com isso que estive em campo fazendo terapia, fofoca ou lazer entre os Guarani; estou afirmando que o diálogo sobre esses temas tabus só me foi possível à medida que eu os procurava menos para falar de minha pesquisa e mais para dividir um problema, uma angústia ou uma alegria.

Não aprendi o idioma Guarani; meu domínio da língua foi totalmente elementar, consegui apenas conhecer uma série de palavras que me permitiam identificar os assuntos quando eles falavam entre si. Minhas tentativas de pronúncias no idioma quase sempre os levavam a rir muito; nesses momentos em que eu arriscava a elaborar e verbalizar frases, alguns deles – talvez pensando que eu já estivesse conhecendo bem o idioma – aceleravam o ritmo da fala, de modo a não me permitir entender o que estava sendo dito. Tive a impressão de que não era, para eles, confortável me ver falar Guarani; gostavam de me ver tentando justamente por ser engraçado o modo “torto” de dizer as coisas; mas comigo eles queriam falar em português. Afinal, eu era um branco, não um indígena. Achei importante respeitar e, mesmo sabendo dos limites que isso me dava, não vi grandes prejuízos para o desenvolvimento da minha pesquisa, primeiro porque são raras as pessoas Guarani que não entendem bem o português, mesmo os mais velhos o compreendem e se sentem à vontade para conversar nessa língua, especialmente se estão tratando com brancos; e segundo porque, mesmo se meu aprendizado do Guarani tivesse sido mais avançado, eu não conseguiria participar das rodas de conversas tampouco entender o que estava sendo dito nelas, porque eles dispunham de outros recursos para manter a comunicação restrita, tal como o ritmo com que proferem as palavras.

Todavia o trabalho de campo não foi, apenas, de dificuldades ou fragilidades; devo enfatizar, por exemplo, que não me esbarrei em um “muro de silêncio” cerceando aspectos da cosmologia dessa sociedade, conforme afirmou Pierre Clastres (1978); do mesmo modo não enfrentei resistência das pessoas da comunidade em se relacionar comigo enquanto pesquisador; penso que devo isso à gentileza e ao cuidado que tiveram dois de meus informantes: João e José.

Assim que estabelecemos que eu iniciaria minha pesquisa, seu José, usando sua moto, levou-me em todas as residências da comunidade, me apresentando àqueles que eu ainda não conhecia e me pedindo para falar, brevemente, sobre o meu trabalho.

Foram cinco dias fazendo minha visita de apresentação nas 67 residências então existentes, momento em que também aproveitei para realizar uma espécie de “senso” populacional; nesse momento seu José aconselhou-me a evitar falar que estava ali para pesquisar o *-jepotá*. Sugeriu que eu dissesse que queria saber mais sobre as doenças e sobre a vida dos índios hoje em dia. Todos aprovaram minha pesquisa e achavam importante que tivesse mais um trabalho escrito sobre eles. Além disso, sempre elogiavam e se mostravam felizes pelo fato de um jovem pesquisador se interessar e se “embrenhar” entre eles. Por fim, devo enfatizar a amabilidade, a gentileza e a cordialidade que havia das pessoas para comigo; é claro, não estou afirmando que os Guarani são os “bons selvagens” (estão longe de serem bonzinhos e, mais ainda, de serem selvagens), no início também cheguei a passar fome por falta de alguém que me oferecesse comida – depois entendi porque isso aconteceu: não se come com quem não se confia –, todavia, não posso deixar de colocar em relevo a facilidade que tive em me tornar amigo das pessoas, de compartilhar com elas alguns de meus problemas e possibilitar que elas, igualmente, se abrissem comigo em temas muito diversos.

Como venho demonstrando, o método que utilizei para realizar a pesquisa foi a observação participante. Procurei, ao longo de aproximadamente cinco meses, conviver de forma íntima com os sujeitos da comunidade pesquisada, tanto com aqueles que sofrem do *-jepotá* e seus familiares, quanto com os demais integrantes do *Tekohá Añetete*. Sei que o tempo de permanência junto a qualquer grupo não significa o êxito do trabalho antropológico, todavia é fato que, entre esses indígenas, não se pode realizar uma pesquisa com sucesso prescindindo de um período razoável.

Não estou defendendo que essa temporalidade cronológica seja importante para fazer os nativos se acostumarem com a presença do etnógrafo e deixarem de fazer *performances*, comportando-se mais normalmente. Nesse ponto concordo inteiramente com Marcio Goldman (2005) ao dizer que isso é uma banalidade. Advogo, entretanto, que, em campo, existem muitas questões para se dar conta e que vão desde se apresentar aos moradores da comunidade – minha experiência demonstra que isso evita rumores negativos sobre o pesquisador e dá abertura para contatos posteriores – até conseguir chegar às falas e convívio com aqueles que sabem “menos” sobre determinados assuntos. No meu caso, por exemplo, se ficasse em campo por apenas um mês, não teria conseguido mais do que falas dos pajés (porque, para os Guarani, são os pajés que mais sabem sobre o assunto, portanto, são eles que devem falar), coletadas sob o

procedimento que Malinowski já condenava sob o nome de “método de pergunta e resposta” – o que seria um despropósito frente aos meus objetivos. Além disso, por estar interessado no comportamento desses sujeitos frente à questão do *-jepotá*, fazia-se necessário observá-los não apenas por alguns momentos restritos, mas pelo máximo de tempo possível, de modo a também poder captar possíveis transformações (FOOTE WHYTE, 2005, p. 320).

O período permanecido entre eles não foi ininterrupto, mas dividido em etapas. Se essa fragmentação da convivência com os Guarani poderia causar alguma preocupação ao ler o trabalho de Malinowski (1978) – que esteve permanentemente entre os nativos das ilhas Trobriand –, o inverso parece acontecer na leitura do trabalho de Goldman (2003), cujas pesquisas ele sempre as realizou em “ritmo descontínuo e visitas mais ou menos curtas” (RAMOS, 1990) nos terreiros de Candomblé de Ilhéus. Muito importante, no meu caso, foi nunca perder o contato com esses indígenas, pois sabem eles que não é problemático estar longe. Desde que se reze e se visite essa(s) pessoa(s) esporadicamente, a intimidade e a proximidade serão mantidas.

Para além dessas questões do tempo e de minha organização em campo, é importante refletir sobre o modo como vi os Guarani.

Lévi-Strauss escreveu: "Enquanto a sociologia se esforça em fazer a ciência social do observador, a antropologia procura, por sua vez, elaborar a ciência social do observado" ([1958] 2008, p. 33). Dando o devido peso à expressão “elaborar a ciência social do observado”, vê-se que a tarefa é extremamente complexa; para mim, de modo particular, o difícil era saber o que é a ciência do observado, se ela, obviamente, não pode ser aquilo que o observador pensa ou diz, porque isso é a ciência do antropólogo. Foi em Viveiros de Castro (2002), expoente da chamada *teoria perspectivista*, que encontrei suporte para pensar esse meu problema. De acordo com tal autor, o que diferencia as sociedades humanas não são as respostas que elas dão aos mesmos problemas; ao contrário, são as perguntas que elas se colocam, estas, sim, são variáveis. Nesse caso, fazer antropologia – que não é fazer sociologia, nem psicologia – consiste na “arte de determinar os problemas postos por cada cultura” (p. 117). A partir disso, minha pesquisa foi guiada pela tentativa de encontrar as interrogações nativas, as perguntas que eles se fazem, os problemas que eles se colocam. Essas interrogações são motivadoras das ações cotidianas e estão presentes no processo de reflexão, de ciência e de conhecimento que os Guarani, a exemplo de nós pesquisadores, também fazem.

Os sujeitos que têm *-jepotá* são uma questão para os Guarani; sobre eles essa comunidade pensa e dá respostas cotidianamente; o mesmo não acontece, por exemplo, com os transtornos mentais, daí a possibilidade de falar sobre eles neste trabalho etnográfico ser inexequível.

Essas questões não estão propriamente implícitas nas ações dos sujeitos, de modo que nem eles saibam ou tenham consciência de que elas existem, como parecem acreditar alguns estruturalistas; elas estão presentes “explicitamente” entre eles e, às vezes, ganham expressão na forma de “táticas” (SANTOS, 2011a), elaboradas em reuniões comunitárias e em tantos outros lugares da vida social; captá-las, para então fazer antropologia, exige que o antropólogo “leve a sério o nativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002); procedimento que, para mim, corresponde àquele que levou Peter Gow a sublinhar:

“O que imagino é que devemos repensar radicalmente todo o problema da crença, ou ao menos deixar de dizer preguiçosamente que "os fulanos crêem que os mortos tocam tambores" ou que "os beltranos acreditam que os espíritos do rio tocam flautas". "Eles não 'acreditam': é verdade! É um saber sobre o mundo." (GOW, 1998 apud GOLDMAN, 2005).

Uma vez tendo clareza que meu foco deveria ser as preocupações e o saber que os Guarani desenvolvem e não as suas “crenças” ou as coisas que eles não sabem, a trajetória tornou-se rentável. Em alguns momentos do trabalho utilizei-me de entrevistas abertas que, conforme Minayo (1993), possibilitam ao pesquisador obter o maior número possível de informações sobre determinado tema, segundo a visão do entrevistado; elas foram realizadas, especialmente, com alguns familiares dos três sujeitos afetadas pelo *-jepotá* e com os pajés; todas foram gravadas e delas transcrevo alguns trechos ao longo da dissertação. Todavia, esse procedimento deu-se em poucos momentos. A maior parte do tempo foi ocupada para conversar abertamente com os informantes, falando de mim e deles, sem, no entanto, gravar esses diálogos, apenas registrando posteriormente informações e impressões em diário de campo.

Foi então, pela via de uma observação participante, levando à sério o nativo e procurando pelas suas questões, que construí esta pesquisa.

### 3- Aspectos Históricos e Contemporâneos da Aldeia e de seus Moradores

Os povos Guarani estão no Oeste do Paraná desde tempos imemoriais. A frente de expansão brasileira que avançou sobre esse território nos idos do século XIX e XX utilizou a mão de obra desses sujeitos para desbravar a região e fez com que eles fossem se “espremendo” junto às margens do Rio Paraná de onde, posteriormente, o Estado Nacional tenta expulsá-los para viabilizar a construção da Hidrelétrica de Itaipu. É a partir desse contexto que se inscreve a formação da aldeia *Tekohá Añetete*.

Fontes documentais dos primeiros tempos da conquista da América pelos europeus já atestam a presença de indígenas no Oeste do Paraná. O território do Guairá Antigo<sup>11</sup> era pontilhado, conforme Susnik (1979), por inúmeras povoações denominadas “províncias” pelos colonizadores. Os relatos do explorador espanhol Cabeza de Vaca, elaborados ao longo do Caminho de Peabiru ainda no século XVI, também dão prova da existência de indígenas Guarani já ocupando essa região. Do mesmo modo, o trabalho arqueológico coordenado por Igor Chimyz na década de 1980 confirma a existência dessas sociedades nos domínios do Oeste do Paraná desde tempos muito remotos.

Esses povos indígenas foram utilizados, no século XVII, como mão de obra para a construção da infraestrutura dos diversos núcleos populacionais no Guairá. Números apresentados por Schallenberger (2007) estimam que cerca de 300 mil índios foram empregados nesse processo de colonização da referida área. Susnik (1979) e Cadogan (1952) falam que nessa época coexistiram dois núcleos de povos Guarani, aqueles que estavam no interior das reduções (denominados *pueblo*) e os que permaneceram no interior das matas, especialmente nas regiões do médio Paraná (denominados Monteses ou *Kaigua*). Com o fim das reduções, os Guarani dos *pueblos* retornaram às matas; esses que haviam permanecido no convívio dos cristãos seriam, segundo os dois autores supracitados, os antepassados dos atuais *Nhandéva*, enquanto os Monteses ou *Kaigua* seriam os antepassados dos *Mbyá e Kaiowa* ou *Pai Tevyterã*.

---

<sup>11</sup> O Guairá Antigo compreendia, segundo Schallenberger (1998), a região localizada entre os Rios Paraná, a oeste, Paranapanema, ao norte, Iguaçu ao sul e, a leste, linha imaginária do Tratado de Tordesilhas.

Com o fim desse período o Oeste do Paraná continuou sendo habitado pelos Guarani; o etnólogo Evaldo Silva afirma que essa região “[...] manteve-se ‘viva’ ao longo dos séculos como rota de passagem e assentamentos de diversos grupos que vão e vêm em direção ao litoral Atlântico ou para o interior em direção à bacia platina e médio Paraná” (SILVA, 2007, p. 57).

Após a Guerra do Paraguai, findada em 1870, definiram-se os limites geográficos entre Brasil, Paraguai e Argentina e se iniciaram os projetos estatais de ocupação nacional das três Fronteiras. Nesse contexto, os Guarani desempenham um importante papel trabalhando nas indústrias extrativas das frentes colonizadoras que vinham tanto do lado brasileiro quanto do argentino.

A presença dessas frentes colonizadoras já interferiu na organização do espaço Guarani, e fez com que boa parte dessa população “nativa” viesse habitar cada vez mais próxima da margem brasileira do Rio Paraná, nas extensões ainda não afetadas pelos brancos. Data desse período (fins do século XIX e início do XX) a formação de um território mais compacto para os indígenas, denominado Vila Guarani, situado no atual Bairro Três Lagoas, município de Foz do Iguaçu. Todavia, foi a partir da década de 1930, com a crise no ciclo da erva-mate, que os impactos passaram a ser ainda mais fortes sobre esses índios, pois as frentes da colonização agrícola chegaram ao território Guarani. Várias levas de colonos oriundos dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul vinham povoar e nacionalizar a tríplice fronteira. Eram descendentes de alemães e de italianos, voltados à prática de uma agricultura familiar e impulsionados pelo afã do Estado Novo Getulista, a essa altura preocupado com essa área, que representava um “vazio demográfico” e que, portanto, necessitava de ser povoada por brasileiros.

Ante o seu propósito de uma nação homogênea, feita exclusivamente por brasileiros, não faltaram iniciativas do Estado para tentar expulsar os Guarani do seu território tradicional; logo no início da chegada dos colonizadores, a Vila Guarani foi disponibilizada para o assentamento e trabalho desses colonizadores, desfez-se a aldeia. Com isso, os indígenas do Oeste passaram a morar, a partir dos anos de 1950, cada vez mais próximos da margem brasileira do Rio Paraná e dispersos ao longo dela, de Foz do Iguaçu até Guaíra.

No início da década de 60 a situação é tensionada pela presença do INCRA, que objetivava retirar os Guarani dessa região para, definitivamente, abrir espaço ao advento da modernização da fronteira, conforme nos contam Ribeiro (2005) e Silva

(2007). As informações são de que o INCRA atuou pressionando essas famílias e expulsando-as para outras áreas, sobretudo para o Paraguai, visto que, na opinião do estado Brasileiro, esses sujeitos eram paraguaios. Sobre esse quadro, a tese de Silva é esclarecedora. Em suma, as aldeias do Oeste foram varridas pela colonização, mas isso não “livrou” o entorno da presença indígena. Vários desses sujeitos que foram levados para Rio das Cobras, por exemplo, retornaram à região, penetrando em lugares ainda não ocupados pela frente de expansão, a saber, a aldeia Jacutinga e as beiradas do Rio Paraná.

Localizada na área entre os atuais municípios de Foz do Iguaçu e São Miguel do Iguaçu, Jacutinga era o último reduto Guarani no Oeste paranaense. Havia várias outras famílias *Nhandéva* e *Mbya* morando isoladas às beiras do Rio Paraná sem, no entanto, constituir uma aldeia. Mesmo sendo a última parcela de terra que restara ao grupo Guarani do lado brasileiro do Rio Paraná, Jacutinga seguia perdendo território e começava a figurar como uma pequena ilha em meio a tantas propriedades rurais, até que, em 1977, conforme nos atesta Almeida (1995), um ato do governo disponibiliza a área para assentamento de colonos.

Nesse momento o INCRA continuava usando de violência para intimidar e expulsar os Guarani de Jacutinga. Amedrontados, boa parte deles fugiu em direção ao Paraguai, mas outra parcela continuou do lado brasileiro, resistindo e afrontando as pretensões do Estado Nacional.

Na década de 1980 começou o trabalho de desocupação das terras às margens do então curso do Rio Paraná para a construção da Hidrelétrica de Itaipu. A falta de um trabalho sério para apurar o número de guaranis que perderiam suas terras com a inundação levou a empresa, juntamente com o INCRA e FUNAI, a oferecer pouco mais de 50 ha para recompensá-los. Insatisfeitos, os índios recusaram e escreveram cartas às autoridades nacionais e até mesmo ao Banco Mundial, que financiava o projeto da Barragem, denunciando as injustiças que vinham sofrendo. Em razão dessas pressões, a Itaipu se viu obrigada a oferecer um território maior, uma área com pouco mais de 200 ha, localizada no município de São Miguel do Iguaçu, denominada *Ocoy*.

O *Ocoy* nunca correspondeu às exigências culturais dessa sociedade; antes mesmo de receber esse território, a comunidade indígena já manifestava isso. Mesmo assim, no entanto, na falta de um espaço melhor, terminaram aceitando e foram









campo e em fontes bibliográficas de autores como: Schaden, Silva e Nimuendaju, referentes ao “fenômeno” do *-jepotá* e à figura de *Añha* (traduzido pelos Guaraní como diabo). Falo também sobre a forma como os pajés (rezadores) se relacionam com os mitos e com a comunidade pesquisada, verificando o espaço que as representações emanadas dessas duas fontes (pajés e mitos) têm no imaginário e na simbologia da comunidade.

Por fim, encerro com algumas considerações e com a análise de minha hipótese.



















































































O feitiço nem sempre resulta na morte, pois algumas vezes ocasiona outros danos ao sujeito, danos tais como o desenvolvimento de uma má maneira de viver, onde a *nhe'e* da pessoa afasta-se dela, criando condições para que seja afetada, por exemplo, pelo *-jepotá*. A feitiçaria surge então como resposta para explicar por que alguém que vivia bem – feliz, contente com os seus parentes, rodeado de amigos, disposto ao trabalho e às atividades físicas – repentinamente passa a recusar essa forma de vida.

Boa parte dos Guarani com quem tive contato ao longo dos anos sempre afirmou que querem e gostam de viver do jeito certo (*nhanderekó*); mesmo aqueles que apresentam comportamentos desviantes disso, tais como atitudes agressivas, consumo frequente de comidas industrializadas, alcoolismo e desavenças familiares, afirmam que desejam voltar a viver como e com os seus. Viver entre parentes, como observa Levi Marques Pereira (1999), é uma condição para ser Guarani e, portanto, para existir como pessoa. Vários daqueles que admitem viver diferente disso afirmam não gostar ou não querer continuar levando a vida do jeito que levam. Ora, se os Guarani gostam e, em geral, querem viver como e com os demais, respeitando as normas do *nhanderekó*, um dos poucos motivos que podem conduzi-los às práticas contrárias a isso é a feitiçaria<sup>44</sup>, vista, algumas vezes, como sendo a porta de entrada para o *-jepotá*, à medida que é responsável por tirar a alma de perto do seu dono.

Não estou afirmando que o *-jepotá*, em si, seja causado por um feitiço. Nunca observei meus informantes fazerem essa relação direta. O que eles afirmam é que a perda da vontade de viver do jeito certo e, daí, o afastamento da *nhe'e* do homem – condição para o *-jepotá* – pode ser desencadeada por um feitiço; reside aí um dos motivos para o medo de falar sobre isso. Se alguém está com o *-jepotá* é porque não estava vivendo do jeito certo e se a origem disso estiver em um feitiço, então aquele que fala sobre o assunto, se não é um parente bem próximo da pessoa afetada e nem rezador, poderá ser tomado como principal causador da feitiçaria.

Outro fato que leva os Guarani a terem medo de falar sobre o *-jepotá* é a ideia de que o mal pode se atraído por aquele que o pronuncia e, por estar se tratando de algo extremamente perigoso, os indígenas evitam comentar a respeito.

---

<sup>44</sup> Até que o pajé comprove a ocorrência do feitiço, não há um consenso sobre o que poderia motivar o indivíduo a viver de forma ruim; os familiares e os amigos tendem a afirmar que é a feitiçaria – até porque, seria ruim para o prestígio da família, se todos soubessem que um de seus membros perdeu a vontade de viver como vivem os Guarani – já os desafetos destes tendem a dizer que isso é produto da vontade do sujeito.







que o jovem não é mais seu parente – embora, biologicamente, tenha o mesmo sangue. Para os indígenas, hoje em dia Aurélio não é mais Guarani. Dizem que ele era, mas transformou-se num branco, desapareceu.

Ao falar na possibilidade de desaparecimento desses indígenas, não busco reafirmar ou fazer “pessimismo sentimental”, tampouco transformá-los em “eternos fugitivos, pessimistas e desgraçados” (MELIÁ, 1990, p. 41); não estou tratando de uma (pre)visão da antropologia ou do antropólogo sobre o futuro desses sujeitos; estou falando sobre o modo como eles (os Guarani) entendem e como se sentem diante das chances reais de transformação da pessoa que é, enfim, um perigo para a existência desse grupo; se o processo de transformação se generaliza, como não há uma cura certa para ele, os Guarani se acabarão.





que batem nas mulheres e nas crianças ou, até mesmo, feiticeiros<sup>52</sup>. Todavia esses comentários raramente ganham ampla repercussão. Trata-se mais de rumores que vão sendo ditos em baixo tom (de um vizinho para o outro, de um parente para o outro ou, mais frequentemente, no seio da família nuclear) do que de opiniões escancaradas.

Não estou afirmando, com isso, que os comentários negativos em relação ao *-jepotá* só aconteçam a partir da família que não tem nenhum membro vivenciando esse “fenômeno” de transformação. Dentro das famílias extensas dos sujeitos afetados por ele surgem, também, comentários jocosos, anedotas e críticas, porém, nesse caso, tendem a ser ainda mais discretos.

Os dois homens que têm *-jepotá*, por serem da mesma família extensa, antes de estarem com essa doença eram considerados como “parentes bem próximos” entre si; já a mulher se inscrevia entre os “parentes próximos” dos dois. Para aclarar esses termos “nativos”,<sup>53</sup> esclareço:

- a) Todo Guaraní, de qualquer subgrupo, é tido como um parente. Silva (2007) chama isso de “parentesco original”. Dá-se em razão da origem divina que lhes é comum e se expressa no termo *-etarã* (parente). “O *-etarã*, como expressão do nível mais amplo do gradiente da consangüinidade, é o próprio ‘parentesco humano’ que identifica todos os Guaraní onde quer que estejam” (SILVA, 2007, p. 96). Entre os *Nhandéva* da aldeia *Tekohá Añetete*, parente (*-etarã*) é usado para designar os Guaraní *Kaiowa* que habitam o Estado do Mato Grosso e alguns grupos de *Mbyas* moradores do Paraguai, a quem também se referem como sendo os “falsos Guaraní”.
- b) “Parentes próximos” (*etarã ae'i*) refere-se àqueles que vivem “do mesmo jeito que nós”. É dentre esses que devem encontrar um cônjuge. Aqui, o parentesco não é determinado pela dimensão consanguínea,

---

<sup>52</sup> Essas acusações fazem “[...] os mais velhos, algumas vezes, aconselharem os jovens a evitarem casamentos ali, sob o risco de agregarem parentes que não se comportam da forma que entendem ser correta e, assim, terminarem desvirtuando os seus valores e o seu jeito de viver” (SANTOSA, 2011, p. 349).

<sup>53</sup> Essa distinção baseada nos graus de proximidade entre os sujeitos gera, portanto, uma gradação de parentesco, tema detalhado por Viveiros de Castro em “Pensando o parentesco Ameríndio” (1995). Silva (2007) também observa esse sistema de “classificação” dos parentes entre os Guaraní, no entanto os sentidos que cada um desses termos tem difere um pouco do que observo agora.

mas, sim, pela vivência do mesmo “tipo” de vida. Todo aquele que vive do mesmo jeito é um “parente próximo”. Parente, nesse caso, é quem é parecido, que é par, que vive do mesmo modo, que segue os mesmos hábitos, que compartilha do mesmo jeito de ser.

c) “Parentes bem próximos” (*etarã ae’ive va’e*) são aqueles com quem convivem quase diariamente, com quem dividem a casa, a cama, as roupas, o fogo, com quem existe comensalidade e consubstancialidade.

Como demonstrei anteriormente, o *-jepotá* altera as configurações de parentesco, de modo que aqueles que eram parentes deixam de ser. A mãe de *Yvy* me disse que, se seu filho continuar desse jeito, ele vai deixar de ser filho dela para ser filho dos animais, “*Yvy* vai procurar outra mãe”.

Nenhum desses indivíduos é casado. *Yvy*, de 19 anos, mora com seu pai, mãe e 3 irmãos; é primo distante de *Cauim*, de 32 anos e reside juntamente com seu pai, mãe, avô, irmã e cunhado. *Chicha*, de 28 anos, mora com pai e mãe, 2 irmãos e 3 irmãs.

A relação deles com os membros de suas famílias nucleares é marcada pelo silêncio e pela recusa em estar próximo. Mesmo a cama, que nos três casos era partilhada por eles e seus irmãos(ãs) solteiros(as) deixou de o ser após o desencadeamento da doença. Ocorre que esses sujeitos não raramente dormem fora de casa – no mato, na área, na vivenda de palha, etc.. As vestes do dia a dia que, em geral, são compartilhadas pelos irmãos, continuam a ser compartilhadas, porém soube que *Cauim* certa vez se irritou com o cunhado porque este teria vestido uma de suas camisetas. Os que convivem na mesma casa com os que portam o *-jepotá* não têm ressentimento de dividir talheres, copo ou qualquer objeto; sabem que esse mal não é contagioso e que eles jamais o desenvolverão pela proximidade com aqueles que o têm.

Os irmãos, irmãs, primos e primas de *Yvy*, *Cauim* e *Chicha*, com quem sempre costumavam conversar, dançar, fumar e falar da vida, reclamam da situação e dizem sentir falta do contato que tinham com o(a) parente(a). Eram amigos, sabiam muitas coisas um do outro e hoje em dia afirmam não saber mais nada. Não sabem o que se passa. Se perguntados, não dão respostas, tornando-se sempre mais estranhos:

“Um dia eu peguei e falei assim: o *Yvy*, o que que você tem que tá quieto? Tá aí no canto, tá com a cara brava... Eu falei alguma coisa que você não gostou? O que que aconteceu? Daí ele disse assim que não queria mais falar comigo. Daí eu peguei e disse assim: Você tem







Outra atividade de trabalho de que se ocupam os Guarani é o cultivo de horta, embora na comunidade pesquisada essa prática aparece de forma muito tímida. Localizada, em geral, próxima à moradia, é cuidada quase sempre pelas mulheres. Elas plantam vegetais como couve e cebola; poucas vezes vi outras verduras sendo cultivadas. Os Guarani afirmam que é muito difícil manter a horta, uma vez que seus animais – galinhas, patos e perus – costumam comer o que é plantado ali. Dizem que: “pra ter horta tem que acabar com os bichinhos; daí não compensa; ou então cercar, só que já é mais difícil” (JULINHO. Depoimento em 06.10.2012). Além disso, o consumo de hortaliças quase não faz parte da dieta desses indígenas.

Os indivíduos que têm *-jepotá* não se interessam pelo cultivo e cuidado dessas pequenas hortas. Certa vez a mãe de um deles, lamentando o estado do filho, me disse que ele não quer fazer mais nada além de ir para o mato e que reclama até se ela lhe pede para regar um “pezinho de verdura”. No caso dos homens, a recusa deles em executar essa tarefa não se deve ao fato de ser uma atividade mais ligada às mulheres; há que se observar que outras atribuições tipicamente femininas (como manusear o *takua*) às vezes são desempenhadas por eles. No que se refere à horta, é possível que seja mesmo um desinteresse motivado, talvez, pelo cansaço físico que o *-jepotá* tende a desencadear na pessoa.

A produção de armadilhas de caça é uma atividade de trabalho comum na aldeia, desempenhada pelos homens que desejam capturar animais selvagens. As armadilhas que verifiquei entre eles foram o *mondepi* e o *monde*. O *mondepi* consiste em um pequeno cercado semicircular construído de galhos cortados e envolvidos por folhagens. Na entrada é montado um dispositivo por meio de uma vara que, envergada, desarma quando a presa tenta adentrar o cercado. Destina-se às presas pequenas como o gambá, *anguja guaxu* (rato do mato), inhambu, jacu, etc.; já o *monde* é construído com duas fileiras paralelas de galhos, entre as quais se coloca uma madeira pesada, presa por um dispositivo que é desarmado quando o animal pisa dentro do *monde*. Essa madeira cai sobre a presa, matando-a. Destina-se a animais de porte maior, como: quati, tatu, cotia, lagarto (MENDES JÚNIOR, 2009). Tanto um quanto o outro são instrumentos de caça feitos diretamente no mato. Não há como fazê-lo em casa para depois transportá-lo. A montagem de uma dessas armadilhas ocorre no tempo de, aproximadamente, meio dia e envolve poucas pessoas – frequentemente apenas o caçador, mas também não



















Meu propósito aqui não é ampliar o quadro descritivo sobre a religião. Interessa-me elucidar como os sujeitos que têm *-jepotá* são (ou não) inseridos no contexto de três práticas religiosas, quais sejam: as rezas coletivas realizadas na Casa de Rezas, os rituais de cura e as danças para o fortalecimento do corpo.

No *Tekohá Añetete*, as cerimônias nas Casas de Rezas (*opy*) acontecem, ordinariamente, todos os fins de semana, nas noites de sábado e domingo. Iniciam-se por volta das 18h00 e prolongam-se até a madrugada. Quem as conduz é o pajé – também chamado de rezador, xamã ou *nhanderu* –. Nas três Casas de Rezas que existem nessa comunidade, os rezadores são homens idosos e moram perto da *opy* que é circundada por um enorme pátio onde não se percebe nenhuma vegetação. No sábado, quando o dia vai se findando, o rezador põe seus colares e cocar, toma seu cachimbo e, quase sempre acompanhado de sua mulher, se dirige à *opy*, onde é comum que já existam pessoas aguardando a reza iniciar.

No interior da *opy* os homens costumam ficar separados das mulheres e crianças. Enquanto eles se acomodam nos bancos que existem encostados nas paredes da Casa de Rezas, elas sentam-se junto com seus filhos no chão, sobre toalhas, tapetes e lençóis estendidos próximo ao fogo, aceso por quem primeiro adentrou no recinto. Somente em uma das *opys* vi as mulheres sentarem-se nos bancos, porém, longe de seus maridos e dos demais homens que acompanham a cerimônia.

O ritual inicia-se com o pajé fumando seu cachimbo (*petenguá*) e baforando fumaça sobre os instrumentos musicais (violão, violino, tambor, chocalho, *takua*) e sobre outras peças existentes ali, entre elas o *ambá* – espécie de altar – e o *tukambi* – linha adornada com penas através da qual estabelecem contato com o Deus *Nhanderu*. Logo em seguida, os rezadores auxiliares, e outros homens e mulheres que desejam, repetem o mesmo ato, não apenas sobre os elementos materiais, mas também sobre a cabeça, a nuca e as costas das pessoas que vão circulando no espaço central da *opy*.

Após esse momento inicial os homens, se dirigem individualmente ao centro da *opy* e proferem longos discursos; falam sobre o tempo passado, sobre como viviam os antigos, contam histórias, narram mitos... Não fazem isso “apenas” no propósito de conversarem com o Deus. O objetivo de quem fala é exteriorizar algum problema que vem enfrentando; impasses quase sempre vividos com parentes e vizinhos. Ao contar histórias do passado, o sujeito está buscando despertar uma reflexão, quiçá, sensibilizar a comunidade para a situação que ele tem enfrentado, outras vezes objetiva – ainda que

não diretamente – fazer um apelo para que aquele que o tem prejudicado – com desavenças, agressões, traições – pense sobre seus atos e reveja suas ações.

Certa vez, o pai de *Yvy* pronunciou-se. Fez uma fala breve contando a história de um feiticeiro antigo cujos poderes malignos terminaram matando a própria mãe. Sua mensagem era para que as pessoas nunca se envolvessem com práticas de feitiçaria, pois elas terminam, um dia, se voltando contra aqueles que as fazem. Ao longo do tempo, percebi que, embora ele em nenhum momento tenha feito referência a *Yvy*, sua fala estava diretamente relacionada à situação vivida por seu filho. Na semana em que antecedeu a essa cerimônia, a família de *Yvy* havia trazido em sua casa um rezador vindo de Guaíra, o qual lhes dissera que o jovem não poderá mais ser curado e que a origem de seus maus comportamentos, desencadeadores do *-jepotá*, está em um feitiço enviado contra ele.

Nem todos os homens se sentem à vontade para narrarem histórias e, implicitamente, socializarem problemas na casa de rezas. Esse ato exige concentração, inspiração e sensibilidade. À medida que se fala é preciso persuadir o ouvinte, de modo que este concorde com o que o depoente vem dizendo e manifeste, quase em coro, a expressão *anhetekó* – que significa “é verdade” ou “tem razão”. A tarefa de falar não é tão fácil, por isso são poucos os que aceitam o desafio. O que se vê é que, frequentemente, os oradores se repetem. O grupo, no entanto, nunca se desagrada com isso. Gostam de ouvir histórias e de pensar sobre a forma como têm conduzido suas vidas.

Após as falas desses homens é a vez do pajé. Posiciona-se diante do *tukambi*, profere sua “boa reza”, suas boas palavras, conversa com o *Nhanderu*, pede, agradece e se emociona. Depois, quando ele faz soar o seu chocalho – feito com porunga –, as crianças se juntam, dão as mãos e vão para próximo do rezador. As mulheres, que estavam sentadas no chão, tomando chimarrão, tererê ou fumando seus cachimbos, rapidamente pegam os seus *takuas* e, uma ao lado da outra, preparam-se para cantar e dançar. Ao som do violão e das batidas do tambor marcadas pelo chocalho, o pajé dança quase ininterruptamente, soa, toma goles de água e de *chicha*<sup>69</sup>, fuma o cachimbo, cospe, aspira fumaça e segue dançando noite a fora. Frequentemente

---

<sup>69</sup> Bebida fermentada de milho que eles dizem ser a “bebida dos índios”. Ela é depositada para fermentar em potes de madeira.

dois ou três pajés participam da mesma cerimônia<sup>70</sup>. Os instrumentistas, empolgados com a pajelança, executam com afinco os seus instrumentos e a música pode ser ouvida de longe:

Podem-se ouvir nitidamente a mais de meia légua de distância, dentro do silêncio noturno da mata, os sons estridentes dos cantos de pajelança, que evocam clarins, e as pancadas retumbantes da taquara de dança. (NIMUENDAJU, 1987, p. 29).

Nem todas as famílias nucleares participam das rezas na *opy*, fato que os rezadores costumam lamentar muito. Verifiquei, entretanto, que os grupos nucleares de *Yvy*, *Cauim* e *Chicha* frequentam assiduamente as cerimônias, costume que os três sujeitos já abandonaram há um tempo, comparecendo nelas de modo muito esporádico.

A família desses e a comunidade entendem que eles não vão às cerimônias porque já não ouvem *Nhanderu*, já não se interessam em fazer as vontades desse Deus e, muito menos, em ouvir as palavras do rezador. Uma vez que estão ligados a outro dono (*Jara Vixo*), essas pessoas se preocupam apenas em atender às vontades dele e, provavelmente, sigam a religião dos bichos<sup>71</sup>. Já os sujeitos, invariavelmente, alegam aos seus familiares que não vão aos encontros religiosos por falta de disposição e por sofrerem de cansaço, fato que os impediria de dançar na *opy*.

As danças, de modo geral, cumprem o importante papel de fazer os indivíduos ficar com o corpo leve, isto é, chegarem ao estado de prazer e felicidade, função também desempenhada pelos cantos executados de forma simultânea às coreografias.

Na casa de rezas todos podem dançar: homens, mulheres, idosos, crianças. Há, no entanto, algumas delas que são específicas para os homens; cito, por exemplo, a dança do *xondaro*<sup>72</sup>, cujo objetivo é trazer leveza, agilidade e destreza para os rapazes,

---

<sup>70</sup> Isso acontece sempre que duas famílias extensas resolvem se encontrar em uma mesma Casa de Rezas ou quando algum pajé de outra aldeia vem até o *Tekohá* para visitar ou curar.

<sup>71</sup> Meus informantes acreditam que os animais também tenham religião e que, tal como os homens, realizam cerimônias de rezas; todavia, nenhum deles me demonstrou ter isso como certeza, apenas como suspeita.

<sup>72</sup> Nessa dança: “Os integrantes se posicionam em círculo. Embora mais suaves, seus movimentos lembram a capoeira afro-brasileira. Os dançarinos alternam o apoio de seus corpos sobre cada uma das pernas. O tronco é levemente inclinado ora para frente, ora para os lados, ora para trás. O corpo revela suas habilidades. Os braços, as pernas, o tronco, a cabeça, os ombros, com muita leveza, são dirigidos em direção ao alvo: o corpo do outro. Semelhantemente, com a mesma destreza, cada *xondaro* tenta evitar que seu corpo seja alcançado pelo ataque daquele que é seu “inimigo”. Durante a dança, o líder

que a reconhecem como sendo a “dança da guerra”. Guerra, nesse caso, tem um sentido metafórico e performático (ALBERNAZ, 2009), pois, embora *xondaro* seja uma variação guaranizada do termo português *soldado* (CHAMORRO, 2008), estamos falando de uma dança que busca despertar a atenção dos participantes e alegrar os espectadores para que *Nhanderu* os veja felizes, sem nenhum propósito de briga ou violência.

Quem sofre *-jepotá* não participa das danças. A pessoa diz: “estou cansado(a), não tenho ânimo, por isso não danço!”. Já a comunidade afirma o inverso: “ele(a) não dança, por isso está cansado(a) e sem ânimo”. Sempre que perguntava aos dançarinos sobre a participação de tais sujeitos obtinha como resposta frases do tipo: “ele(a) não quer dançar” ou “ele(a) não gosta de dançar como nós, Guarani, gostamos”. Entretanto, nas poucas vezes que vi tais sujeitos na Casa de Rezas, observei que nunca o grupo lhes dirigia o convite<sup>73</sup> para participar como dançarino na cerimônia.

O rezador, em geral, se preocupa com as pessoas que não participam das cerimônias religiosas, mas tende a preferir que os sujeitos que têm *-jepotá* fiquem mesmo afastados dos momentos de reza, não admitindo que eles presenciem, por exemplo, o *nimongaraí* – ritual de festejos do milho e batismo das crianças. Dizem os pajés que, nesses momentos, mais até do que durante as danças, é preciso ter muita concentração, pensar muito em Deus para que ele possa ouvir o que está sendo pedido. Dizem, ao mesmo tempo, ser necessária muita sensibilidade da parte do rezador para poder enxergar além das aparências e poder ver, por exemplo, a alma das pessoas, os problemas que elas têm e as suas doenças.

O indivíduo afetado por essa doença está acompanhado, todo o tempo, pelo seu dono, que é também o seu Deus. A presença de uma outra divindade tende a atrapalhar o trabalho do pajé e a confundir as suas visões. Disseram-me que a presença de uma pessoa que ouve a outro Deus e cujos comportamentos são imprevisíveis – às

---

do grupo enfrenta várias vezes o desafio dos dançarinos que, um a um, sem sair do círculo, se aproximam dele e iniciam uma luta corporal nos passos da dança. A dança fica mais interessante, como se em cada gesto progredisse uma história. O líder esquivava-se com facilidade dos movimentos que procuram alcançá-lo. Nesse sentido, a dança dos *xondaro* se assemelha a um folgado, cuja trama consiste em o líder não ser “ferido” e manter-se, assim, invencível” (CHAMORRO, 2008, p. 251-252).

<sup>73</sup> A mim que, embora adotando o método da observação participante, continuava sendo um “branco” no meio deles, sempre me dirigiam o convite. Do mesmo modo, ao longo da dança, é comum que o líder toque o maracá nos sujeitos que estão sentados nos bancos da *opy*, convidando-os para integrarem o grupo. Esse gesto nunca fora feito para aqueles que sofrem do *-jepotá*.

vezes até perigosos para os filhos de *Nhanderu* –, faz com que o pajé veja tudo embaçado. Compararam essa sensação àquela de quando se é acordado repentinamente: nos primeiros instantes, não se reconhece bem as coisas. Ainda assim os pajés admitem a presença de tais indivíduos nas cerimônias “normais” da *opy*. Não os aceitam em momentos excepcionais, como o batismo.

Ocorre que, em momentos como o *nimongaraí*, o rezador precisa olhar para a criança, colocá-la de pé e ouvir os sons ou palavras que ela pronuncia. A partir disso, o xamã irá sonhar e, neste sonho, enxergar o caminho que essa alma-palavra (*nhe'e*) está fazendo para vir habitar a terra. O local de onde emana a *nhe'e* determina o nome a ser dado a esse Guarani. Se a pessoa afetada pelo *-jepotá* presenciara o batismo, o pajé terá o sonho perturbado e, ao invés de avistar a alma vindo, ele a enxergará indo para o dono dos bichos, ocasionando a nomeação equivocada do menino ou menina e, daí, a sua morte.

A presença de pessoas que não são consideradas filhas de *Nhanderu* durante esse ritual nem sempre representa um problema para os pajés. Alguns indígenas relataram, por exemplo, já ter visto pesquisadores acompanhando o *nimongaraí* em outras aldeias onde eles estiveram. O problema está mesmo em quem tem *-jepotá*. Eles representam indivíduos que encarnam *Anhã* e são, portanto, sujeitos que tendem a atrapalhar, perseguir, agredir, fazer coisas horrorosas, despertar o medo, quiçá até matar os homens. Os Guarani sabem, igualmente, que os indivíduos possuídos por esse mal são pessoas que negaram a *Nhanderu* e renunciaram a ele. Assim, se algum portador de *-jepotá* estiver presentes ali, nas primeiras manifestações da alma da criança, esta irá sentir essa presença e, desagrada com aqueles que a recebem, vai querer retornar para o local de onde vem.

Situação semelhante se dá durante os rituais que o pajé empreende para tentar curar alguém. A presença desses indivíduos “embaça” a visão do xamã e fica difícil para ele perceber qual é o mal que determinada pessoa tem. A mãe de *Cauim* sofria muito com dores nas costas e uma forte dor de cabeça que a deixava tonta. Era comum ter que recorrer ao rezador. Em todos esses momentos, a senhora, de idade avançada, se deslocava a pé até a casa do pajé – cerca de 4 km; não poderia solicitar que o xamã viesse até ela, pois a presença de *Cauim* atrapalharia a cura. Mesmo que nesse momento o filho estivesse ausente, a senhora jamais permitiu que o pajé fosse até ali

para curá-la, pois a chegada inesperada de *Cauim* interromperia o rezador e a cura não seria feita, agravando sua enfermidade.

Ismael, um jovem rezador que morava no *Tekohá Añetete* e que hoje mora em Guáira, cura as doenças sugando o corpo da pessoa, consistindo no que Helene Clastres (1978) identificou como “pajé chupador”. Ismael olha para o doente, reza, fala com *Nhanderu* e então consegue ver a enfermidade que o indivíduo está carregando, logo em seguida ele consegue enxergar em que parte do corpo está localizado o objeto (pedrinha, madeira, espinho, lagarta, etc.) que desencadeou a doença, retirá-lo através da mordida é promover a cura. Segundo esse rezador, se o sujeito que tem *-jepotá* estiver por perto, o “pajé chupador” conseguirá ver claramente a doença que se apossou do enfermo, mas terá dificuldade em ver em que parte do corpo está alojado o “quid malignum”<sup>74</sup> e, por não visualizá-lo, não consegue concretizar o ato da cura.

Se a presença dos portadores do *-jepotá* tende a dificultar ou “embaçar” a visão do pajé quando este tenta curar uma terceira pessoa, o mesmo não acontece quando o rezador se dirige ao próprio sujeito afetado; nesses momentos, o xamã consegue ter clareza sobre o estado da alma do indivíduo, embora dificilmente consiga curá-lo.

Ainda assim, a cura e o alívio dos sintomas desse mal são buscados constantemente pelos familiares de quem tem essa doença. Alimentam a esperança de que, um dia, seu parente possa voltar a ser como era: alegre, disposto, feliz, Guarani. Sabem que é um processo difícil, mas insistem nele através da pajelança e, até mesmo, da “medicina dos brancos”.

#### **4- Curar e aliviar: pajelança e medicina dos brancos no tratamento do -jepotá**

É comum a família daqueles que têm *-jepotá* solicitar ao rezador que venha à sua residência empreender tentativas de curar o doente ou, então, o levarem à Casa de Rezas para a concretização desses rituais. Em geral, fazem isso quando a pessoa afetada

---

<sup>74</sup> É dessa maneira de Schaden (1962, p. 132) denomina o objeto que adentra no corpo das pessoas e lhe causa moléstias.

se torna impaciente ou agressiva. Nesses momentos, floresce na comunidade a certeza de que aquele sujeito realmente está se metamorfoseando em diabo.

Durante minha permanência em campo acompanhei a alguns desses rituais, entre os quais, este que descrevo a seguir.

Era noite de outubro. Não conseguia dormir porque os ratos do galpão onde eu estive alojado haviam entrado em meu colchão. Sem muitas alternativas, resolvi acender um fogo e cochilar sentado na única cadeira de que dispunha. O galpão, com suas laterais abertas, me permitiriam enxergar boa parte da aldeia não fosse o escuro tão denso daquela noite. Já era madrugada, calculo que por volta das 02h30, quando ouvi gritos que vinham das margens do rio, distante dali cerca de 300 m. Olhei atentamente na direção, mas nada podia ver. Os gritos eram longos (uuhuhuhuhuhuhuhuhuh...). Imaginei, inclusive, que pudesse ser alguma ave noturna cantando. Algum tempo depois, avistei, passando pela estrada que há em frente ao galpão onde eu estava, o vulto de uma pessoa: caminhava, parava, retornava alguns metros, avançava outros. Imaginei que se tratasse de algum indígena alcoolizado, o que é comum de se ver no *Tekohá*. Embora os Guarani afirmem ser muito perigoso andar nesse horário, sempre há quem desafie essa regra, especialmente aqueles que voltam embriagados da cidade para suas casas. Associei o vulto a um bêbado e a este, os gritos que ouvira momentos antes. Voltei a cochilar sentado na cadeira.

No outro dia, bem cedo, seu José foi até o galpão onde eu estava e disse também ter ouvido os tais gritos; mas, diferente de mim, ele não acreditava que os mesmos pudessem ter sido de alguém embriagado. Não demorou muito para que fôssemos surpreendidos pela chegada de um menino, irmão de Yvy. Seu pai ordenara que viesse ali chamar José para ir de moto até sua casa, afim de que pudesse levar Yvy ao pajé. O rapaz não estava bem.

Acompanhei José até a casa dessa família. O pai do rapaz nos contou que o jovem, à noite, havia discutido com seu cunhado e saiu a vagar pela aldeia, quase sem roupa, “gritando como um bicho” (eram dele os gritos que eu tivera escutado). Não havia dormido e estava impaciente. Naquele momento se encontrava no rio, tomando banho. Pouco tempo depois chegou até nós. Não reparei nenhum comportamento estranho nele, estava tão calado quanto em qualquer outro dia. José brincou dizendo que estava ali para levá-lo até a casa de uma moça bonita que queria namorá-lo. O rapaz nada respondeu. Alguns minutos depois vestiu uma camiseta e disse a José para que o

levasse então. Seguiram os dois na moto e eu de bicicleta. Fomos à Casa de Rezas do pajé Jerônimo. Os dois chegaram lá bem antes do que eu. Quando cheguei, Yvy estava sentado em um banco de madeira, no centro da *Opy*. Seu José conversava do lado de fora Casa de Rezas com o pai do jovem, que fora para o local de cavalo.

Jerônimo, dentro da *Opy*, iniciava a cura fumando seu cachimbo e expirando a fumaça em torno do jovem, que permanecia imóvel. Era uma fumaça muito forte e estonteante, oriunda da queima do fumo e de outras ervas adicionadas ao cachimbo (*petengua*). Dando voltas circulares em torno do rapaz, o pajé proferia palavras que os demais presentes (José e o pai de Yvy) disseram-me não saber traduzir. São expressões que somente o rezador entende. Nessa fala, Jerônimo, como me contou depois, descrevia ao *Nhanderu* o estado da alma do rapaz: afastada, perdida, seduzida pelos bichos. Via a alma de Yvy saltitando junto de uma alcateia de tigres<sup>75</sup>, cuidados pelo seu dono (*Jara Vixo*). A partir do que ele viu, começou então a executar os cantos, pedindo ao Deus para trazer de volta a alma da pessoa e resgatá-la de junto dos animais. Pelo canto, o rezador afirma ter ido até o mundo de *Jara Vixo* – localizado no espaço celeste – e falado para ele libertar a alma do jovem, pois sua família estaria sofrendo muito aqui na terra. *Jara Vixo*, segundo o rezador, teria dançado com ele e decidido atender ao seu pedido, foi até a alma de Yvy e ordenou que ela deixasse o mundo dos tigres e voltasse para a terra; no entanto, a *nhe'e* do jovem se recusou a fazer isso. Os outros tigres, igualmente, não quiseram que ela viesse e ameaçaram o pajé mostrando-lhe os dentes.

O pajé seguia cantando; o ritmo da canção era acompanhado com batidas fortes do pé e com a mão chacoalhando o maracá. Era para intimidar os tigres. Toda a alcatéia fugiu do rezador e ele começa então as tentativas de erguer, puxar a alma daquele rapaz, trazê-la do meio das feras. Soprava com força a fumaça sobre a cabeça do rapaz. A boca do xamã expelindo o vapor produzia um som alto. O pajé voltava a falar, colocava a mão sobre o peito do jovem e depois a levava sobre o seu peito – gesto para tirar o mal, que fez a alma da pessoa se afastar dela, e passá-lo para o corpo do pajé.

De frente para o *tucambi*, flexionava os joelhos seguidamente como quem tivesse recebendo um peso sobre as costas. Sua expressão facial parecia ser de cansaço e dor; já o rapaz continuava sentado no banco, sem se mexer, com os olhos fechados.

---

<sup>75</sup> Animais que os brancos designam como onça e lobo os Guaraní os reconhecem todos por “tigre”.

O pajé voltou-se para Yvy e colocou a mão sobre sua cabeça; nesse momento todo o corpo do rezador começou a estremecer e ele proferia palavras que mais pareciam gemidos altos...; estava em transe. Em seguida sentou-se no chão, com sua respiração ofegante, continuava trêmulo. A mulher de Jerônimo, que chegara ao recinto momentos antes, dava voltas circulares em torno dele e do rapaz. Estava cumprindo o papel do rezador auxiliar, que é o de ajudar o pajé e lhe dar forças na sua caminhada pelo universo sobrenatural, onde os perigos são eminentes. Entre uma pitada e outra no cachimbo, ela proferia baixinho uma reza, seguindo assim até o pajé se levantar e entoar mais um canto; este, entretanto, não fora dançado pelo rezador; enquanto o executava, Jerônimo estremecia o maracá em torno do corpo do jovem. Voltou a andar em círculos e, flexionando novamente seus joelhos diante do *Tukambi*, encerrou o ritual e nos disse que voltássemos todos para casa. O pajé estava visivelmente cansado e em transe. Sua mulher armou a rede ali dentro da *Opy* e ele iria então continuar a cura através do sonho.

Yvy foi embora a pé. Recusou-se a voltar com José. Chegando lá disse para sua mãe que estava muito cansado e que iria dormir. Nos três dias seguintes, o jovem esteve bastante fragilizado e, em um deles, por exemplo, permaneceu deitado à sombra de uma moita de bambu. Estado semelhante viveu o pajé. Nos dois dias seguintes ao ritual descrito, procurei-o em sua residência, mas ele não quis me receber; seguia “repousando” na rede.

No terceiro dia que sucedeu ao ritual encontrei Jerônimo sentado na área de sua casa. Tratou-me com indiferença, fato que me levou a não fazer nenhuma pergunta sobre o caso de Yvy. Somente alguns dias depois voltamos a falar do assunto, ao que ele me relatou não ter conseguido salvar a alma do rapaz. *Jara Vixo* autorizou essa alma a retornar à terra, “mas ela não vem, não pode vir, não se sente mais no mundo dos homens”. Para me explicar como isso é possível, Jerônimo falou dos animais selvagens que vêm morar com os humanos (a exemplo do quati apresentado no capítulo anterior); passado um tempo, se o Guarani o soltar e falar “vá embora”, ele não vai, porque a alma dele não se sente mais no mundo dos bichos, e, se você forçar o animal a ir para o mato, provavelmente, ele irá morrer. É assim com o homem que tem *-jepotá*.

Jerônimo esteve muito triste. Disse que Yvy terá que ir morar de vez no mato ou, então, ele começará a agredir sua família e esta não terá alternativa a não ser matá-lo. Não soube ao certo se foi realmente isso o que ele comunicou aos familiares. O que

estes me relataram é que *Yvy* precisa continuar indo até o pajé, pois, depois que vai, fica mais calmo, passa uns dias bem e, embora continue freqüentando a mata e distante dos parentes humanos, seus pais parecem acreditar que ele será curado.

Os vizinhos, diante desses episódios, reforçaram a certeza que já tinham: aquele sujeito encarna mesmo o *Anhã*. Vários deles comentaram comigo que *Yvy* não tem mais cura e que ele, se não desaparecer no mato acompanhando os tigres, poderá devorar sua própria família. Esses comentários não chegam a se dar em espaços públicos: reuniões, casa de rezas, etc.; entretanto, marido e mulher sentados na área de casa falam sobre isso; os pais, aconselhando seus filhos, comentam o caso; um irmão brinca e assusta o outro com a história. É na “casa”, no espaço privado que essas falas e imagens vão sendo reproduzidas.

*Cauim* também vai ao rezador passar por esse ritual de cura e o diagnóstico do pajé é muito semelhante. *Chicha* é o único caso para quem os pajés se mostram mais convencidos sobre possibilidade de reversão do quadro. O motivo é que ela está há menos tempo com este mal e, portanto, sua alma ainda não se encontra tão familiarizada ao universo dos bichos. Um pajé de Guarapuava já teria convencido *Jara Vixo* a permitir que a *nhe'e* dela regressse – fato que parece ser raro acontecer quando a pessoa está há “pouco” tempo com a doença – agora necessita que os outros xamãs empreendam esforços no sentido de puxá-la, erguê-la, trazê-la para junto dos humanos. Só então a cura será alcançada.

Para os Guarani não há outra forma de curar esses sujeitos a não ser com a intervenção do pajé. Como a maioria das doenças, o *-jepotá* é um mal que acomete ao sujeito em razão do estado em que se encontra a sua alma; nesse caso, necessita da intervenção mágica que possa alegrar, controlar, aproximar ou afastar espíritos, coisas que a farmacologia, por si só, é incapaz de fazer. Ainda assim, pude observar que, muitas vezes, as pessoas afetadas por essa enfermidade, ou mesmo os seus familiares, recorrem ao posto de saúde<sup>76</sup> para buscar tratamento. Se a magia é quem cura, por que fazem isso?

---

<sup>76</sup> O Posto de Saúde está em funcionamento na aldeia desde abril de 2001. A solicitação foi feita pelos Guarani, que, desde que vieram do *Ocoy*, estavam sendo precariamente atendidos, pois só havia uma auxiliar de enfermagem que comparecia na comunidade uma vez a cada 15 dias. O Posto de Saúde, atualmente, conta com o trabalho de médico, odontologista, enfermeira, auxiliar de enfermagem e agente comunitário de saúde. Quando precisam utilizar um hospital, são atendidos em Diamante d'Oeste e, em casos mais graves, recorrem primeiro ao Hospital Bom Jesus, no município de Toledo. Quando o problema não pode ser solucionado ali, vão até Curitiba.

Como já afirmo no capítulo anterior, os remédios – oriundos da medicina Guarani ou da medicina dos brancos – têm o importante papel de aliviar os sintomas das doenças, não de curá-las. Procurar pelo posto de saúde é uma forma de ter acesso aos medicamentos dos “brancos”, bem como saber do médico uma forma para aliviar os sintomas que estão sentindo. Não à toa que quase todas as pessoas, ao se sentirem mal, procuram o xamã, ou alguém mais velho que entenda das expressões da alma, para lhe dizer o que está ocorrendo com ela; somente depois é que vão ao posto de saúde.

Observa Cadogan:

“[...] los medicamentos para combatirlos fueron divulgados a la humanidad por los dioses. Ñande Ru Pa'i Reté Kuaray – nuestro Padre, el señor del cuerpo resplandeciente como el sol – hijo del creador de la tierra en que vivemos y de mujer Mbya-Guarani, al abandonar la tierra y dejar al hombre para que labrara su propio destino, divulgo a sus hijos los hombres las virtudes terapêuticas de todas las yerbas medicinales y otras sustancias medicamentosas, como tambien todos los elementos racionales de la terapêutica Mbya-Guarani” (CADOGAN, 1959, p. 25).

Dizem, no entanto, os Guarani, que esses remédios divulgados pelos deuses foram desaparecendo ao longo do tempo das poucas matas que restaram. A medicina dos brancos passa a ser então algo extremamente necessário na vida dessa sociedade; não para curar ou explicar as suas doenças, mas para aliviar os seus sintomas, para lhes fornecerem os medicamentos que não se encontram mais onde os deuses os deixaram.

O uso que esses Guarani fazem do posto de saúde me fez lembrar a experiência vivida por Laraia (1997) entre os Kaapor. Em campo, tal antropólogo fora procurado por uma mulher daquela sociedade que precisava de um remédio dos brancos, pois teria visto um fantasma. Ela não estava interessada em saber como Laraia e a sua medicina explicariam o que ela viu; ela sabia o que tinha visto e sabia o que isso significava; só precisava do remédio que eles poderiam lhe dar.

Não busco afirmar com isso que esses indígenas não levam a sério a fala dos médicos e que só queiram deles o remédio; pelo contrário, a medicina da sociedade envolvente é muito respeitada nessa comunidade. A questão reside em “o que dizem as falas dos brancos”. Para os Guarani, essas vozes trazem importantes explicações a respeito de como curar as dores, mas é a fala do pajé quem explica o que há por trás das dores sentidas.

Nesse caso, quando as pessoas que têm *-jepotá* vão à enfermaria, estão mais interessadas em saber o que devem fazer e tomar para que suas dores, cansaços e irritações cessem, do que descobrir que doença têm, pois isso eles já sabem. Situação semelhante parece acontecer com os brancos que, eventualmente, encomendam e compram “garrafadas”, produzidas pelo Guarani João, para o tratamento dos rins. Nunca, nenhum deles, perguntou a João que doença tem, pois já sabiam que estavam com pedra no rim e contra isso o remédio indígena é eficaz. Se João lhes dissesse que as pedras entraram nos rins a partir de um feitiço e que somente o pajé chupador poderá curá-las, a maioria deles, provavelmente, iria rir. Os Guarani que têm *-jepotá* fazem o mesmo. Ouvem os médicos falando sobre transtornos mentais, mas riem. Sabem que são portadores de outra coisa.

## **CAPÍTULO III - Os mitos explicam as vidas, as vidas se transformam em mitos**

Este capítulo pretende demonstrar como o *-jepotá* e a figura que ele representa entre os homens – *Anhã* – aparecem nos mitos contados pelos Guarani do *Tekohá Añetete*. Espera-se, com isso, poder verificar se os modos como eles estão nas narrativas mitológicas são semelhantes às formas como estão presentes no cotidiano dessa aldeia.

O objetivo, entretanto, não é mostrar que existe uma relação mito-cotidiano, pois essa relação há tempos fora mostrada<sup>77</sup>. A novidade está em evidenciar a presença de mitos que se atualizam para explicar e para orientar os comportamentos das pessoas em relação ao *-jepotá*, no momento em que uma parte da comunidade científica demonstra pouco ou nada saber sobre a existência disso, enquanto a outra<sup>78</sup> parece duvidar que tais procedimentos “ainda” estejam acontecendo.

Na primeira seção do capítulo, mantendo um diálogo entre meus dados e alguns títulos da etnologia, faço uma breve exposição do que são os mitos para os Guarani. Em seguida, apresento algumas histórias mitológicas que me foram contadas ao longo da pesquisa de campo e tento verificar proximidades entre elas e os entendimentos e comportamentos assumidos no dia a dia por esses indígenas em relação ao *-jepotá*; a última seção é dedicada a fazer uma análise dos casos de pessoas afetadas pelo *-jepotá* que se transformaram em referências para os comportamentos nessa comunidade.

### **1- Os mitos para os Guarani**

Os mitos são histórias que pululam no cotidiano da aldeia *Tekohá Añetete*. Narrados por crianças, jovens e, principalmente idosos, contam passagens de um “tempo onde os humanos e os animais ainda não eram diferentes” e “quando os deuses

---

<sup>77</sup> C.f. Schaden (1976), Schaden (1974), Litaiff (s/d), entre vários outros.

<sup>78</sup> C.f. Vendrame (2009).

ainda estavam na terra”. Sua função é de despertar o riso e orientar os comportamentos daqueles que ouvem.

Em campo, a primeira vez que vi um mito sendo contado, estranhei o comportamento das pessoas que participavam daquele “ritual”. Doze indivíduos – entre adultos e crianças – que, à sombra de uma árvore, sentados em pequenos bancos de madeira, fumavam cachimbo, olhavam para o chão, cuidavam de seus filhos, tomavam tererê e, às vezes, conversavam alto entre si, falando de assuntos aleatórios enquanto um velho pajé narrava, compassadamente e em baixo tom, a história mítica de um xamã que teria ficado bêbado enquanto sua mulher tentava dar a luz ao seu 12º filho<sup>79</sup>.

À medida que a história foi se desenrolando começaram a surgir episódios cômicos (o xamã não sabia mais quantos filhos tinha; o xamã confundia um de seus filhos com o jaguar que estaria tendo relações sexuais com sua esposa, etc.), despertando o riso em todos os presentes; aos poucos, os ouvintes – que em princípio me pareceram apáticos à narrativa – começaram a interagir com a história, comparando as personagens dela com pessoas da comunidade.

Lembro-me, por exemplo, que um dos filhos do xamã apresentado pelo mito, ao ter tomado cauim na casa de rezas pensando ser água, foi comparado a um jovem da comunidade. Este, dias antes, havia sofrido um pequeno acidente por dirigir sua moto embriagado. Uma série de outras comparações foram feitas e agregadas ao mito, algumas – sobretudo as que caçoavam de pessoas com destaque na comunidade: o professor, a mãe solteira, o *xondaro*, etc. – eram mais risíveis do que as outras.

Compreendi, ao longo do tempo, que tais comparações não devem ser vistas como meras ilustrações produzidas por esses sujeitos, mas, sim, como uma forma de gerar novas experiências e sentidos à história. É que o mito, entre esses indígenas, é uma expressão da vida que levam; reflete, portanto, suas singulares experiências<sup>80</sup>:

---

<sup>79</sup> Aquele foi o único momento em que ouvi essa história sendo contada; também não encontrei em fontes bibliográficas essa narrativa, de modo que não sei dar maiores informações a respeito dela.

<sup>80</sup> Deve-se também a isso a existência de variadas versões para um mesmo mito. Certa vez confessei a Imanuel que a história que ele me contara era apresentada com muitas diferenças na tese de Albernaz (2009), ao que ele me respondeu: “*é que depende... depende de quem contou pra ela também; quem falo pra mim assim foi o meu vovô quando eu era criança ainda, né, e daí eu fui crescendo e fui vendo que a vida do Guarani é assim mesmo. Já tem outro que pode ter visto diferente, de repente alguma coisa que ele viu, ou que aconteceu com ele, ou o próprio Deus que falou que aquela história não é daquele jeito, daí a pessoa já conta diferente. [...] É a mesma história. É que a história mesmo de como foi tudo só o Deus sabe, a gente vai sabendo os pouquinho. Tinha um mito que falava que era lá no mar. Daí um Guarani me falou assim que aquele Deus que tava no mito falava lá do Paraguai, daí eu fui crescendo e vi que lá no Paraguai não tem mar, e daí eu falei, então não pode ser lá; daí eu já*”

Por eso quien cuenta un mito, experimenta la Palabra heredada del Padre para sí mismo y renueva su versión particular del mismo, como un poder generador de lo que él mismo es. En realidad el mito narrado por la palabra guaraní es una versión que el hombre hace de sí mismo, y la forma como él resalta algunos trechos más que otros, de forma que muestra como él se siente en ellos narrado. La narración del mito es pues la narración de la propia experiencia humana. (MATIENZO, 2009, p. 260).

Esse momento, que chamei de “ritual” da narrativa mitológica, cuja narração pude acompanhar na aldeia *Tekohá Añetete*, durou cerca de uma hora. Depois desse tempo, as pessoas foram aos poucos se dispersando dali. O próprio pajé, que narrava a história, saiu da roda sem dizer ao certo qual era o desfecho “original” dela, que, àquela altura, havia sido reinventada pelos participantes; cada pessoa tomou seu rumo, inclusive eu mesmo. Não observei mais episódios como esse sendo feitos em torno da contação dos mitos, fato que me ajudou a perceber que aquilo não poderia ser chamado de ritual como eu inicialmente pensara – se fosse, provavelmente teria voltado a acontecer durante a minha pesquisa de campo e, principalmente, meus interlocutores teriam me falado a respeito.

Aquilo não é era um ritual<sup>81</sup> porque os nativos em questão não o viam dessa forma<sup>82</sup>; tal prática, no saber Guarani, não constitui um evento especial, diferente; trata-se de uma rotina. A rotina aqui não é, propriamente, o sentar em círculo em torno do pajé à sombra de uma árvore – essa excepcionalidade foi mais fruto do acaso do que de qualquer outra coisa –, rotina é falar dos mitos.

---

*conto diferente* (ISMAEL. Depoimento em 28.09.2012). Essa atividade de “reinvenção” dos mitos a partir da experiência é, às vezes, um processo individual e que envolve o sonho e a reflexão da pessoa; todavia, não há que se desconsiderar a importância dos momentos coletivos na reelaboração dessas histórias.

<sup>81</sup> Rituais são os modos de ação e de comportamento dos sujeitos que seguem e repetem regras especiais previamente determinadas. Os ritos representam um tema bastante caro na antropologia; antropólogos funcionalistas consideravam-nos uma espécie de observatório do mundo religioso, de maneira que a ausência de ritos seria, por conseguinte, a ausência de religião. Radcliffe-Brown afirmava que, para se produzir o entendimento de uma religião, o pesquisador deveria concentrar-se mais na análise dos ritos do que na das crenças. Durkheim destacava nos ritos sua importância simbólica e sua relação de dependência com o universo social em que estavam inseridos. Os Guarani, sendo sociedades baseadas na execução e reflexão da palavra, deixaram um vazio (não total) na execução de rituais, fato que algumas vezes lhes garantiu o título de bárbaros.

<sup>82</sup> Meu posicionamento em relação a isso é baseado em Mariza Peirano (2006). Essa autora afirma que sua posição é por não fazer a distinção *a priori* do que é ritual daquilo que não o é; adverte a autora que essa classificação precisa ser feita pelos nativos pesquisados, não pelo antropólogo; este, por sua vez, deve ter o ritual como um instrumento, uma ferramenta de estudo, - olhando para os eventos em geral de uma sociedade do mesmo modo que se olha para um ritual - não como um objeto.

De modo nada ritualizado, contar mitos é um hábito dessa sociedade e não assume nenhum formato fixo. Nos momentos mais (in)esperados alguém se põe a narrar algum deles. Todos contam: os jovens, as mulheres, os velhos, as crianças. *Nhamandu Mirin*, um menino com cerca de 6 anos de idade, disse-me que seu nome Guarani está ligado ao Sol, “um Deus irmão de Lua que subiu para o céu depois de ter matado os jaguares aqui na terra”. Sua fala revelou-me que ele conhecia, pelo menos uma parte, do mito dos gêmeos, analisado adiante. As mulheres também são conhecedoras dos mitos; Lourença, enquanto fazia artesanatos ao lado de duas jovens, contou-me partes de alguns deles, sendo que, frequentemente, sua fala era complementada pelas outras indígenas, que demonstravam também conhecer tais histórias. Albernaz (2009) nos fala dos mitos que Ilda, mulher Guarani da aldeia *Ocoy*, lhe contara durante sua pesquisa; nesses e em vários outros momentos as narrativas míticas são mencionadas e vividas pela comunidade; ao longo do trabalho de campo testemunhei isso acontecendo inúmeras vezes: enquanto nos alimentávamos, enquanto estávamos em torno do fogo, enquanto trabalhávamos, dançávamos, assistíamos a um jogo de bola, tomávamos banho de rio, íamos ao mato ver uma arapuca... os mitos floresciam nos discursos e nas práticas, às vezes em narrativas demoradas, às vezes em falas breves e quase imperceptíveis, evidenciando que essas histórias perpassam o cotidiano dos diversos sujeitos moradores de uma aldeia. Não obstante, são os idosos – e, de modo especial, os pajés – que mantêm uma relação mais estreita com a mitologia.

Alfred Metraux (1979) afirma que os mitos representam uma fonte onde os rezadores buscam seus saberes, sendo que suas falas, seus ensinamentos e até mesmo a cura que promovem são expressões do que essas histórias trazem. De modo semelhante, afirma Hita:

[...] el Ñhande Ru (o pajé) recibe el saber de los dioses por medio de los sueños [...] A su vez, utiliza su conocimiento para efectivizar la curación por medio del ritual, utilizando el otro comunicador que es el humo del tabaco. El acto de curación en sí mismo cumple reiteradamente este ciclo de conexões sagradas, determinadas y convalidadas por los mitos. (HITA, 1994, p. 85).

A maioria das pessoas, ao narrarem o trecho de um mito, costumavam me dizer algo como: “quem me contou isso foi fulano”, “sicrano sempre falava desse mito” ou “beltrano uma vez me contou essa história”; no *Tekohá Añetete* ‘fulano’, ‘sicrano’ e ‘beltrano’ quase sempre são os rezadores da comunidade. Isso não significa que o ato de

contar ou interpretar os mitos seja uma atividade exclusiva dos pajés, mas isso evidencia que um dos principais pontos de origem – dentro de uma aldeia – dessas histórias disseminadas no dia a dia são, de fato, esses xamãs.

Léon Cadogan (1959) divide os mitos Guaraní em duas categorias: “sagrados” e “não sagrados”<sup>83</sup>. Os primeiros – que reúnem histórias da criação de *Yvy Tenonde*, a “primeira terra” e *Ne’eng*, a “palavra alma” ou “espírito humano” – não são conhecidos inteiramente pelos membros “comuns” da comunidade pesquisada, somente os pajés sabem contá-los na íntegra, todavia, nunca o fazem, narram apenas partes; se perguntados por que fazem assim, costumam dizer que é pelo fato de os mitos serem muito extensos e que levariam muitos dias e muitas noites para contá-los; todavia o contato com esses “homens-deus” mostrou-me que o segredo feito acerca de algumas partes do mito se justifica também pela necessidade de manterem o controle do saber; quando lhes afirmei, por exemplo, que Cadogan havia transcrito alguns desses mitos, a resposta que obtive de um velho xamã foi que “[...] aquilo ainda não era o mito por inteiro, isso, só quem é pajé conhece”, pois trata-se de algo revelado individualmente pelo Deus *Nhanderu* e mantido em segredo a partir daí<sup>84</sup>.

Se a circulação dos mitos que Cadogan identificou como “sagrados” ocorre com certa restrição entre as pessoas da comunidade, o inverso acontece como os “não sagrados” que, no *Tekohá Añetete*, compreendem as narrativas de criação da “segunda terra” – a atual – e as histórias de pessoas que conseguiram algum feito prodigioso – ressuscitar, atingir a terra sem mal em vida (*aguyje*), etc. Essas histórias míticas não podem ser confundidas com os relatos históricos. Tais relatos correspondem às narrativas apresentadas de modo linear pelos Guaraní – histórias da chegada dos brancos, de fuga pelas matas, de deslocamento para alguma área, etc. – e tratam de episódios sucedidos em períodos não tão distantes e, quase sempre, aparecem bem demarcadas na cronologia ocidental. Os mitos, ao contrário, falam de um tempo que não pode ser identificado pelos marcos das sociedades brancas.

---

<sup>83</sup> Trata-se da clássica obra “*Ayvu Rapyta*”, esta reúne textos que foram ditados por um grupo de Guaraní a Cadogan, sendo uma transcrição literal, em gratidão por sua intervenção favorável, que deu fim a um processo de prisão e julgamento de um Guaraní acusado do homicídio de um paraguaio.

<sup>84</sup> Tal fato, obviamente, não minora o valor inquestionável da obra de Cadogan, mesmo porque, a discussão de serem aqueles mitos (in)completos não faz muito sentido do ponto de vista da etnologia; eles nunca estarão completos uma vez que são, a todo o tempo, recriados e atualizados pelos seus narradores de acordo com as experiências de cada contexto vivido.

Levi-Strauss observou<sup>85</sup> que, para um indígena americano, provavelmente, um mito é uma “[...] história do tempo em que os homens e os animais não eram diferentes”. Albernaz (2009) nos fala que a mitologia remete ao tempo “[...] em que os deuses ainda estavam na terra”; tais definições são procedentes entre os Guaraní estudados. Deve-se, todavia, ter clareza de que esse tempo (de homens iguais aos animais e de Deuses na terra) não cessa na contemporaneidade, pois ele incorpora e é incorporado aos eventos recentes dessa cultura; os mitos não se restringem a abordar o passado, pois colocam formas de compreender também – quiçá, principalmente – o presente e o futuro desse grupo:

Por ello (os Guaraní), las narrativas míticas son paradigmas que explican la permanencia de las sociedades guaraní, en medio de los procesos de globalización, como una alternativa viva y válida que la humanidad tiene de relacionarse y de explicarse como morador de la tierra. (MATIENZO, 2009, p. 257).

Mesmo sem tentar estabelecer um conceito preciso do que é um mito, pude verificar que, no *Tekohá Añetete*, ele se diferencia dos “relatos históricos” e está ligado: a) aos animais que têm características de pessoas e às pessoas que têm características de animais; b) aos deuses e suas trajetórias pela terra; c) a um tempo que transita entre o passado e o presente, falando de certas coisas longínquas e de outras extremamente atuais. Recuso qualquer definição que tenda a caracterizá-los como sendo narrativas fantasiosas ou imaginárias: no saber dos brancos, tal significado tem pertinência, no saber Guaraní, não. Ao falarem, os seus mitos não estão contando ilusões, fantasias... estão tratando do real, disse-me Ismael, após narrar um trecho do Mito dos Gêmeos: “foi assim **mesmo** que **aconteceu**” (ISMAEL. Depoimento em 22.09.2012).

Os mitos têm funções específicas dentro dessa sociedade. Fazer rir e orientar os comportamentos daqueles que os ouvem são as principais. Essas funções, quase sempre, estão intimamente ligadas entre si.

Os Guaraní do *Tekohá Añetete*, não raramente, contam mitos no intuito de despertar o riso naqueles que os escutam. São histórias que versam sobre temas específicos – a criação da terra, o fim do mundo, a criação do fogo, etc. –, mas que, no seu desenrolar, vão agregando outras questões – o casamento, a traição, o parentesco,

<sup>85</sup> Trata-se da entrevista concedida a Didier Eribon e publicado no Brasil sob o título de “De Perto e de Longe” (1990).

etc. O riso tende a surgir quando o personagem mítico sofre penalidades, comete equívocos, tem dificuldades para o ato sexual ou, de modo geral, passa por situações vexatórias e ridículas (CLASTRES, 1990); também, a exemplo da situação descrita no início do capítulo, quando ele é comparado a pessoas moradoras da comunidade.

Essas narrativas, em geral, aparecem em momentos onde há mais de duas pessoas. Somente uma vez vi duas mulheres fazendo artesanato e contando um mito no intuito de descontrair – tratava-se do mito que falava sobre a namorada do Sol e que, no seu desenrolar, suscitou também o tema do adultério, era disso que riam –. É, portanto, nos grupos – de jovens, de mulheres, de adultos e de crianças – que o riso, frequentemente potencializado em gargalhadas, acontece.

A presença dos pajés não intimida que seja aguçado o senso de humor. Várias vezes<sup>86</sup> os testemunhei contando breves passagens de algum mito, especialmente para os homens, que passavam a rir com enorme empolgação. O conteúdo dessas narrativas quase sempre esteve ligado às questões da sexualidade, algumas vezes, da impotência sexual, sobre o que há um temor dos homens mais velhos. O motivo das intensas gargalhadas deve-se tanto pelo conteúdo da história – ligado a um tema que causa sofrimento e preocupação –, quanto ao seu narrador: acham cômico ver um velho pajé – respeitada autoridade religiosa – zombando de suas próprias limitações sexuais.

A função que os mitos têm de desencadear a hilaridade é, portanto, facilmente perceptível entre os Guarani; geralmente, quando se interroga alguém sobre o porquê de contarem mitos, afirmam que é somente<sup>87</sup> para se divertirem. Meu contato com a comunidade mostrou-me, entretanto, a outra dimensão<sup>88</sup> dessas narrativas: orientar o comportamento dos sujeitos.

---

<sup>86</sup> Isso aconteceu em momentos como: no início da manhã, quando os homens se concentravam no galpão da comunidade antes de irem trabalhar, durante o trabalho no plantio de mudas de árvores, nos momentos anteriores a uma reunião convocada pelo cacique, etc.; como afirmei anteriormente, não há um ritual formalizado para se ouvir os rezadores contando os mitos.

<sup>87</sup> Penso que esse comportamento dos Guarani se deve mais ao seu desânimo em explicar um tema tão complexo a um “branco” – quase sempre sem tempo para ouvir e despreparado para entender essas histórias – do que a um propósito de fazer *performances*, esconder informações ou trair o pesquisador.

<sup>88</sup> Estudos como os de Litaiff (2004), Pimentel (2008), entre vários outros também apontam para isso.

É pelos mitos que os mais velhos ensinam<sup>89</sup> os mais novos sobre como devem entrar no mato, sobre o que devem ou não comer, quais comportamentos devem assumir, quais devem evitar, etc.

Tomemos, por exemplo, o episódio da narrativa de um mito descrito no início deste capítulo. Tal evento aconteceu no dia do índio – 19 de abril –, quando a comunidade realizava uma grande festa, oferecendo carne assada e bebida a todos os participantes. O mito contado na ocasião falava sobre os perigos da alimentação e da ingestão de álcool, capaz de levar o mais respeitado dos homens Guarani – o pajé – a perder sua capacidade de discernimento – não reconhecendo seus próprios filhos – no momento em que a esposa mais precisava de sua atuação. A história narrada buscava, além de divertir, orientar os ouvintes quanto aos excessos – na alimentação, na ingestão de álcool –, que nunca devem ser praticados, sob pena de retaliações.

Não estou dizendo com isso que os mitos querem, “na verdade”, orientar os sujeitos ao invés de fazê-los rir. Estou afirmando que um sentido é tão sério quanto o outro e que ambos são reais. O que se deve ter claro é que essas histórias, mesmo quando despertam o riso, falam em comportamentos que são – e que devem ser – realmente assumidos pelos homens; poucas vezes ouvi histórias que falassem em coisas que as pessoas (pelo menos uma parte delas) não conheciam ou não faziam em seu cotidiano, fato que os diferencia, por exemplo, de sociedades como a dos *Chulupi*, que “[...] faz, ao nível do mito, aquilo que lhes é proibido ao nível do real” (PIERRE CLASTRES, 1990 p. 101); entre esses Guarani, o mito traz sempre um modelo para as relações internas e externas do grupo (c.f ALBERNAZ, 2009).

Isso não significa que, entre os Guarani, não existam histórias mitológicas que falem em comportamentos reprovados e não praticados por esses indígenas; sim, elas existem! Mas as pessoas que assumem essas más atitudes nas histórias quase sempre são punidas, trazendo uma moral aos ouvintes: aquilo não deve ser feito!

---

<sup>89</sup> Tais ensinamentos são feitos, segundo Litaiff (2004) utilizando uma técnica mnemônica baseada na divisão dos mitos em unidades mínimas, isto é, em “cenários” que resumem os episódios da narrativa, assim, o mito dos gêmeos, por exemplo, seria composto por 10 unidades mínimas; a informação levantada por Litaiff, ao longo de seus 20 anos de estudos, mostra-se bastante pertinente também entre os Guarani do Oeste do Paraná, todavia entre esses indígenas é comum também observar-se uma grande diversidade de versões para o mesmo mito, sendo, algumas vezes, difícil reconhecer quais são as unidades mínimas operadas por eles em uma narrativa.

As punições se dão tanto no enredo da própria narrativa, onde a personagem que executa tais atos é castigada/ridicularizada, quanto na atitude daqueles que a ouvem, marcada, sobretudo, pelo riso. Rir, nesse caso, é punir.

Não estou buscando afirmar que o riso, no contexto dos mitos, seja sempre uma forma de castigo. Se assim o fizesse estaria, talvez, incorrendo no erro já criticado por Pierre Clastres (1990), qual seja o de tomar “muito a sério<sup>90</sup>” os mitos e avaliar mal suas dimensões, neste caso, a dimensão cômica. Rir, entre esses Guarani, é uma forma de expressar sentimento de alegria e descontração, mas nem sempre é “apenas” isso. Há a necessidade de se estar atento a diferenças sutis como essa levou Matienzo (2009) a afirmar que:

[...] difícilmente un estudioso puede aproximarse a la comprensión de la narrativa guaraní pues se corre el riesgo de que esos relatos pudieran ser convertidos, por el desconocimiento del horizonte de sentido que orienta las narrativas guaraní, en simplemente leyendas o cuentos del folclore. Para evitar esos problemas interpretativos, serían necesarios oídos entrenados en la tradición guaraní para entender su verdadero sentido. ( p. 259).

A dificuldade mencionada por Matienzo é uma constante nas pesquisas com a mitologia desses povos. Superá-la exige que o pesquisador esteja atento aos gestos e às falas e que se disponha a um diálogo sincero e aberto com os nativos<sup>91</sup>.

A sociedade Guarani não possui um *corpus* mitológico tão vasto quanto os demais povos indígenas da América; Pierre Clastres (1990) afirma que isso ocorre em razão de se estar tratando de uma cultura altamente reflexiva, calcada mais no pensamento do que no mito; se, por um lado, a hipótese de Clastres tem o mérito de negar a suposta incapacidade poética Guarani para criar histórias mitológicas, por outro, tem a desvantagem de sugerir uma oposição entre mito e reflexão, o que é totalmente improcedente entre os sujeitos pesquisados por este estudo.

Na *Tekoha Añetete* mito e pensamento encontram-se intimamente ligados. Esses indígenas se caracterizam pela reflexão feita, inclusive, na mitologia. Não são

---

<sup>90</sup> A expressão aqui, diferentemente dos demais contextos em que a empreguei, significa ausência de humor e comicidade.

<sup>91</sup> Algumas vezes, ao ouvir mitos, perguntava para quem estava a narrar: “então isso significa que...?” e daí, não raramente, surgia uma longa explicação feita pelo narrador.

sujeitos “usados” por ela, eles é que a usam. À medida que narram um mito refletem, pensam, (re)criam, ensinam...

Não tenho dados que me permitam levantar uma hipótese para explicar essa relativa “pobreza” mítica Guarani, mas é notável o espaço que os mitos, ainda que não sejam muitos, ocupam no dia a dia dessa sociedade, sendo, algumas vezes, vistos como elementos fundantes dela. Schaden (1962), Hèlène Clastres (1978) e Nimuendajú (1987), por exemplo, viram no mito da Terra Sem Mal<sup>92</sup> a chave-mestra para a compreensão dessa cultura.

A propósito disso, devo ressaltar que a Terra Sem Mal não será objeto deste estudo. Silva (2007) nos mostra que hoje a compreensão dos grupos Guarani pode, sim, ser feita longe dessas histórias sagradas, longe das casas de rezas e “[...] longe do caminhar ansioso e apressado de busca pela Terra Sem Mal” (p. 29). Em concordância com o autor, não tratarei aqui dos mitos referentes a esse paraíso; meu estudo concentra-se nas histórias em que o *-jepotá* e *Anhã* aparecem como fato e personagem, respectivamente.

## 2- Anhã e -jepotá nos mitos Guarani

As histórias narradas a seguir são versões resumidas por mim dos mitos que me foram contados ao longo do trabalho de campo. Na aldeia cada uma delas possui

---

<sup>92</sup> Diversos etnólogos já pesquisaram o tema entre os Guarani, sendo também diverso o modo como perceberam e descreveram as percepções da Terra Sem Mal nessas sociedades: **Cadogan (1965)**, que estudou por muitos anos a mitologia e a religião Guarani, indica que o paraíso, ou a Terra sem Mal, se encontrava na direção do amanhecer, além do Oceano Atlântico, onde não haveria morte, enfermidade, feras ou serpentes, mosquitos ou estrangeiros. Local onde poderiam receber seus deuses protetores e férteis terras para cultivar livremente. O cruzamento do grande mar se daria através de exercícios espirituais e jejuns que livrariam o corpo das imperfeições humanas e as pessoas da prova da morte. Colocava, todavia, que as migrações após 1.500 teriam se dado para fugir à conquista. **Hèlène Clastres (1978)** identificou o ethos migratório Tupi-Guarani como um movimento profético e não messiânico como apontara Métraux (1979), que traduzia o pessimismo de uma cultura que se sabia sem retorno possível. **Branislawa Susnik (1975)** passou a tratar o tema da dispersão (migração) territorial pré-histórica dos Tupi-Guarani de maneira a abarcar seu dinamismo e sua complexidade. Seu modelo de análise baseou-se em informações arqueológicas, etno-históricas e etnográficas, aliando o enfoque social ao ecológico, para estabelecer novas hipóteses para a expansão: a. crescimento demográfico; b. busca de novas terras para plantio; c. guerras de conquista de territórios; d. divisões através de diferenças pessoais e de poder no sistema de parentesco; e. esgotamento ecológico das terras (solo e vegetação). **Bartomeu Melià (1990)** vê, entre os Guarani, uma resignificação do mito, sendo resultado da redução de seu campo de ação, decorrente da história de opressão que os teria obrigado a ritualizar o que não podiam mais transformar em realidade.

outras versões<sup>93</sup>, mas que, em geral, acrescentam somente alguns detalhes aos textos aqui apresentados.

Etnólogos como Pierre Clastres (1978), Nimuendaju (1987), Litaiff (2004) também coletaram esses mitos entre os Guarani; suas versões diferem, em algumas passagens, largamente desta que trago; tais autores, neste caso, não serão levados em conta, uma vez que interessa ao presente estudo compreender como os “nativos” do *Tekohá Añetete* contam e vivem essa mitologia.

Reitero o fato de que os Guarani fazem usos dos mitos: acrescentam a eles suas experiências, comparam os personagens mitológicos aos sujeitos presentes no seu dia a dia, riem... Esses momentos criados em torno da narrativa não aparecerão agora. Busco aqui contar a versão social, que está presente no coletivo e que pode ter alguns aspectos recriados cada vez que alguém se põe a narrá-la.

## **2.1- Mito dos gêmeos<sup>94</sup>**

*Nhandecy*, a esposa de *Nhanderu*, tinha duas crianças em seu ventre (Sol e Lua). Um dia, quando *Nhanderu* retornava cansado da roça, ela resolveu lhe contar que apenas *Kuaray* (Sol) era seu filho. A outra criança que ela carregava no ventre, em avançado estado de gestação, era filho do irmão de seu marido. Decepcionado, *Nhanderu* pegou sua rede, deitou-se nela e refletiu durante um longo tempo. Inicialmente não tomou nenhuma iniciativa. Depois de dois dias refletindo, sem comer, sem dormir, resolveu tomar seu arco e flecha e ir embora. Enquanto caminhava, ia marcando sua passagem com penas de arara. Não demorou muito e *Nhandecy* disse às crianças: “Vamos atrás de seu pai”. Tomou sua rede, seu chocalho e saíram tentando segui-lo. No caminho *Nhandecy* foi seguindo e recolhendo as penas de arara que avistava. As crianças falavam com a mãe de dentro de sua barriga; na verdade, eram elas que a orientavam. Os gêmeos eram tagarelas; tudo que viam no caminho pediam

---

<sup>93</sup> Sempre que eu via algum mito sendo contado com algumas diferenças em relação ao que eu já tivera visto, procurava confrontar, com o próprio narrador, a outra versão conhecida por mim, pedindo-lhe explicações sobre tal variação. Esses diálogos sempre me renderam valiosas informações a respeito do uso que os Guarani fazem da mitologia.

<sup>94</sup> O modo como a narrativa me fora contada é muito semelhante à forma como os informantes de Silva (2007) lhe contaram.

para si. Uma das crianças pediu uma flor muito linda que avistara na margem da estrada, esta fora colocada no chocalho de sua mãe. Mais à frente viram uma flor de maracujá que exalava suave e delicioso perfume; Sol pediu para que sua mãe a buscasse, mas, quando foi apanhá-la, terminou sendo mordida por uma mamangava, um terrível marimbondo. Irritada, a mãe bateu forte na barriga, dizendo que não atenderia mais aos pedidos das crianças. Ressentidos, os gêmeos se calaram e na estrada fez-se um grande silêncio. Chegando numa encruzilhada, não havia mais penas de arara sinalizando a rota de *Nhanderu* e a mãe não sabia qual direção deveria tomar. Insistiu sete vezes para que as crianças a ajudassem na escolha do caminho, mas elas estavam tão tristes com os tapas recebidos que resolveram não falar mais nada. Por mais que a mãe insistia na pergunta, as crianças permaneciam caladas. Ela então decide seguir caminhando. Mais adiante ela encontrou outra encruzilhada: um dos caminhos era bem largo o outro estreito. Voltou a perguntar aos gêmeos que caminho seguir; desta vez falava com ternura acariciando a barriga, mas eles nada respondiam. A mãe então decidiu seguir o caminho mais largo, que lhe pareceu mais bonito. Logo avistou uma casa onde havia fogo e vivia uma idosa. A idosa era a avó dos jaguares. Naquele tempo os jaguares tinham a forma de gente (*ava*). Quando a mulher chegou à idosa logo perguntou: “O que você está fazendo aqui? Você sabe que lugar é esse? Aqui é a casa dos jaguares e eles são muito perigosos”. A idosa aconselhou *Nhandecy* a retornar antes que fosse tarde. Os jaguares estavam no mato à procura de caça, mas logo chegariam e a comeriam se a vissem. Mesmo ciente dos perigos, *Nhandecy* não quis voltar. Ela estava cheia de desgostos e tristezas na vida e não quis mais retornar à sua morada. Vendo que *Nhandecy* ia mesmo ficar, a idosa virou um cesto em cima dela para escondê-la dos seus netos jaguares. À tardinha eles foram chegando. Primeiro chegaram os pequenos e foram logo dizendo: “Avó, tem carne? tem carne?”. E avó dizia: “Como teria carne aqui se eu não fui no mato caçar? Vocês é que devem ter carne! Trouxeram carne para mim?”. Os jaguares maiores foram chegando e perguntavam a mesma coisa. A avó dava sempre a mesma resposta. Quando por fim chegou o mais velho dos jaguares, ele foi logo afirmando: “Aqui tem carne!”. Virou o cesto onde estava *Nhandecy* e repartiu seus pedaços com a família. A avó, vendo que não poderia mais evitar a morte de *Nhandecy*, reivindicou então a placenta para fazer seu banquete. A avó disse: “Vou assar essas crianças”. Ela pôs no fogo, mas o fogo apagou. Resolveu então ferver, mas quando mergulhou as crianças na fervura, a água se esfriou. Então a avó pensou: “Vou socar no

pilão”, mas socar as crianças era impossível, elas pulavam de um lado para outro e a idosa não conseguia acertá-los. Ela resolveu então que as espetaria num pau, mas o espeto não furava suas carnes. Então ela resolveu colocá-los numa peneira para secar e criá-los como seus *guaxos* (animaizinhos de estimação). Os gêmeos secaram, levantaram e saíram andando. O Sol era um pouco maior; a Lua, primeiro engatinhou, depois começou a andar. Eles não sabiam que os jaguares tinham comido sua mãe. Os dois estavam sempre juntos, brincando no terreiro da casa. Quando a Lua via qualquer coisa, uma borboleta voando, o Sol dizia: “Essa é uma borboleta”. É assim que ele começou a dar nome para tudo. O Sol pediu ao seu avô que fizesse um arco e uma flecha. O avô – aquele que havia virado o cesto onde estava *Nhandecy* – fez duas pequenas flechas para que eles matassem passarinhos. Eles sempre traziam passarinhos para seus parentes jaguares comer. As crianças foram crescendo e pedindo flechas cada vez maiores. Um dia o Sol convidou a Lua para ir caçar mais longe. Não ouviram os conselhos de sua avó: “Eu não quero que vocês entrem naquele lado do mato”. Era um mato bonito, vistoso, bem fechado. Mesmo assim, o Sol convenceu a Lua a segui-lo para ver o que tinha ali. Chegando lá viram, um monte de papagaios coloridos comendo frutos da guabiroba. O Sol, ao contrário, era um excelente caçador. A Lua não caçava muito bem, sempre errava o alvo. Quando ela tentou flechar um papagaio, este lhe falou: “Vocês estão alimentando aqueles que comeram sua mãe”. A Lua gritou para o irmão Sol: “Venha aqui um pouco”. O Sol chegou perto e a Lua falou: “Aqui tem um papagaio que está falando uma coisa que eu não entendo”. Tentando ouvi-lo falar, o Sol disse à Lua que atirasse mais uma vez a flecha no papagaio. De novo a Lua não acertou. Outra vez o papagaio repetiu: “Vocês estão alimentando aqueles que comeram sua mãe”. Imediatamente, o Sol caiu ao chão em prantos. Explicou ao seu irmão o que o papagaio estava dizendo e os dois choraram sem parar o dia todo. À tardinha, eles se levantaram e enxugaram as lágrimas. Com um sopro, o Sol devolveu a vida aos passarinhos que havia juntado para alimentar os jaguares. A cada pássaro que saía voando ele dava um nome. Foi assim que surgiram os pássaros que conhecemos hoje. Para não chegar de mãos vazias em casa, os gêmeos resolveram levar apenas um pequeno beija-flor. Ao chegar, os jaguares foram logo perguntando por que não trouxeram alimentos, afinal, não deveriam ter matado passarinhos? As crianças disseram que haviam sido picados por marimbondos, isso explicava a ausência de caça e o fato de estarem com os olhos inchados – mas era de tanto chorar. Os jaguares

prometeram que, pela manhã, iriam para o mato queimar a caixa de marimbondo. Eles desconfiaram que as crianças pudessem ter descoberto que foram eles que comeram a sua mãe. Logo que chegou a casa, o Sol começou a procurar os ossos de sua mãe no terreiro, mas acabou encontrando-os à beira do mato. O Sol chamou seu irmão e falou: “Eu encontrei os ossos da nossa mãe todos espalhados, vamos juntá-los”. O Sol avisou a Lua de que, quando os juntasse, jamais dissesse: “Eu quero mamar! Eu quero mamar!”. Três vezes o Sol juntou os ossos da mãe, três vezes a Lua pediu para mamar. Na última tentativa, sua mãe ressurgiu intacta... E a Lua foi logo dizendo: “Eu quero mamar”. E o corpo da mãe se transformou novamente em ossos. O Sol resolveu tentar mais uma vez e a mãe novamente surgiu e, mais uma vez, a Lua disse: “Eu quero mamar”, mais uma vez a mãe se transformou em ossos. Foi assim por mais três vezes. Então, mais uma vez, o Sol juntou os ossos e, ao invés de eles se transformarem em *Nhandecy*, deram origem a uma paca, que correu para o mato. Sol e Lua ficaram muito tristes e revoltados; resolveram então fazer uma armadilha para pegar os jaguares bem na entrada do caminho pelo qual eles passavam todos os dias. Queriam se vingar dos jaguares por estes terem comido sua mãe. Quando os jaguares viram os gêmeos fazendo a armadilha, perguntaram o que era aquilo. O Sol respondeu: “É uma armadilha para pegar ratos”. Os jaguares riram dizendo que, sendo feita de sabugo de milho, não ia pegar nada. Então o Sol falou para um jaguar: “Entra aqui para experimentar”. Rindo, o jaguar entrou e morreu preso na armadilha. O Sol e a Lua retiraram seu corpo e o jogaram num poço. Várias vezes os irmãos repetiram essa ação até que quase todos os jaguares fossem mortos. Ocorreu, no entanto, que o último jaguar macho viu quando um deles foi morto. Quando o Sol pediu-lhe que entrasse na armadilha, ele recuou e foi embora. Todos os jaguares morreram. Restou apenas o mais velho e as mulheres-jaguar. O Sol voltou para casa, deitou-se na rede e ficou pensando em como matar os outros jaguares que sobraram. Precisava elaborar um plano com urgência, pois o jaguar que havia escapado da armadilha, provavelmente, contaria às fêmeas o que havia testemunhado e as alertaria sobre os perigos das armadilhas de Sol e Lua. De manhã os gêmeos foram para o mato e trouxeram guabiroba para alimentar as jaguares. As jaguares comeram e gostaram. A avó disse-lhes que fossem buscar mais guabiroba no mato, levando junto todas as jaguares que haviam restado a fim de poder coletar muitos frutos. O Sol falou: “A guabiroba fica do outro lado do rio, para coletá-la temos que fazer uma ponte”. Quando se aproximaram das margens do rio, o Sol pegou seu arco e

esticou sobre o rio. O Sol segurou numa das extremidades e a Lua na outra. Quando as jaguares começaram a passar sobre o arco em forma de ponte, o Sol deu um sinal para a Lua e viraram o arco para que as jaguares caíssem na água. Aquelas que caíram na água se transformaram em *ypo* (“animais aquáticos”). O jaguar macho também caiu, no entanto, como a Lua virou muito devagar seu arco, uma das jaguares agarrou-se nele e caiu em terra. Era uma jaguar grávida. Um dos seus filhotes era um macho, este copulou com sua mãe e irmãs e é por isso que eles existem até hoje. Como retaliação pelo fato de terem cometido incesto, os jaguares passaram a sofrer no mundo, sobrevivendo com restos de comida deixados pelos Guarani ou por outros animais. Além disso, perderam o poder sobre o fogo e passaram a ter que comer carne crua.

O Sol ficou muito bravo com a Lua. Deixou-a numa margem do rio e seguiu caminhando na outra margem, mas, mesmo em margens opostas, eles continuavam conversando. No caminho, a Lua achou uma palmeira carregada de frutos aguái. “Que fruta amarela é essa?”, perguntou a Lua. “É o aguái”, disse o Sol. O Sol disse para a lua juntar as sementes de aguái e pôr fogo. As sementes começaram a explodir como pipoca e a Lua passou para o outro lado do rio. Os dois irmãos passaram a caminhar juntos. No caminho, margeando o rio, o sol balançava as varas de bambu e quando as folhas caíam se transformavam em peixes (*pyky*). Continuaram andando e viram o *Anhã* (o diabo) pescando solitário. “Fica aqui”, disse o Sol à Lua, “eu vou enganar o *Anhã*”. Então o Sol entrou devagarzinho na água, retirou a isca e puxou o anzol de *Anhã*. O *Anhã*, assustado, tentou puxar, mas o Sol, esperto, conseguiu escapar. A Lua quis fazer o mesmo, mas o Sol avisou: “Cuidado, não coloque o anzol na boca”. A Lua fez como o Sol, mergulhou devagarzinho e chegou até o anzol do *Anhã*. No entanto, quando a Lua foi tirar a isca o *Anhã* puxou e a trouxe para fora da água. *Anhã* pôs a Lua no cesto pensando que era um peixe e se foi. No outro dia cedo, o Sol foi para a casa de *Anhã* e, ao chegar lá, o avistou comendo a Lua. *Anhã*, vendo-o, pediu que entrasse e lhe ofereceu comida. O Sol agradeceu, dizendo que só queria os ossos completos de seu irmão com *mbaipy* (massa de milho). Depois de devorar a carne, *Anhã* deu-lhe os ossos com *mbaipy* com o qual o Sol formaria o miolo da cabeça da Lua. Juntando os ossos e o *mbaipy*, o Sol refez o corpo da Lua. O corpo que surgiu já não era mais aquele fruto da traição de sua mãe, era um corpo novo, “sem mal”. Os irmãos continuaram andando pelo mato seguidos por *Anhã*. A intenção de *Anhã* era caçá-los e devorá-los, fato que deixava os gêmeos amedrontados; por outro lado, o Sol estava

grato a *Anhã* por lhe ter devolvido a ossada de seu irmão. Esses fatos faziam com que os gêmeos ficassem sem saber ao certo como se comportar diante do diabo. Ele era terrível, mas, ao mesmo tempo, benevolente.

O Sol disse então a *Anhã*: “Vou fazer um animal de caça para você comer”. O Sol pensou num cedro e um cedro cheio de frutos apareceu. O Sol subiu na árvore e pediu para *Anhã* que o aguardasse embaixo da árvore. O Sol balançou seus galhos e os frutos de cedro caíram em forma de quatis. *Anhã* devorou alguns ali e tratou de encher seu cesto com os demais e continuou andando com os gêmeos.

A caminhada era longa e, no seu decorrer, Sol foi criando as coisas que existem no mundo até hoje. Depois de ter feito tudo o que existe, Sol sentiu vontade de procurar seu verdadeiro pai. Antes de subir para o céu, de um cesto, Sol fez uma mulher para ser sua irmã. Depois, emendou uma flecha na outra para poder alcançar o céu e pediu que sua irmã subisse. Quando ela subiu, Sol ficou olhando e desejando sua genitália. Envergonhada, ela desceu. Tentou três vezes e três vezes ele a desejou. Então Sol pediu que *Anhã* e Lua subissem. Assim o fizeram tranquilamente. Em seguida, ele próprio subiu. Enquanto subia ia retirando as flechas. Sem poder subir, sua irmã ficou embaixo. Dizem que é o urutau, um pássaro que grita à noite como uma pessoa. É sua irmã se lamentando por não ter subido.

\*\*\*

O Mito dos Gêmeos faz parte dos mitos não sagrados contados no *Tekohá Añetete* e difundidos em quase todo o continente Americano entre os diversos subgrupos Guarani. Trata-se de uma história que explica como tudo surgiu e acontece num tempo em que os Deuses estavam na terra e em que os animais também eram gente.

Na narrativa, Sol e Lua (dois filhos homens, gêmeos) aparecem, a todo o tempo, como modelo de boas e más ações para os Guarani. Os heróis representam o que deve ou não ser feito pelos homens aqui na terra; ações positivas e negativas.

Entre os principais modelos positivos de ações trazidos pelo mito deve-se destacar: a reflexão<sup>95</sup>, a recusa de se viver próximo àqueles que traem, a criação de

<sup>95</sup> A reflexão é algo que caracteriza os Guarani, devendo estar presente na vida de todo e qualquer sujeito da comunidade; sempre que algo inesperado (especialmente se for ruim) acontece com alguém a pessoa deve pensar. No *Tekohá Añetete*, ao homem que agrediu seu cunhado com golpes de facão foi determinado que pensasse; à família, cujos animais escaparam e comeram boa parte da plantação,

filhos “guaxo”<sup>96</sup>, a vivência do luto, a construção de armadilhas nos caminhos dos bichos, a vingança sobre aqueles que matam, a caminhada coletiva, entre outros. Quanto aos modelos negativos destacam-se: a surra nos filhos, o incesto, o erro durante a caçada, etc. Todos são orientações que esses Guarani têm em seu dia a dia e, sobre cada um deles, seria possível desenvolver uma longa discussão; entretanto, interessa-nos aqui compreender quais são esses modelos de ação trazidos pelos mitos quando se trata do – *jepotá*.

Na primeira “cena” em que *Anhã* aparece no mito dos gêmeos, ele é encontrado sozinho, pescando. Sabem esses Guarani que a pesca é uma atividade não aconselhada para se fazer solitariamente, sobretudo porque e quase sempre exige a entrada na mata; algo que reserva perigos ao homem. À beira do rio a pessoa, se não estiver com sua alma bem próxima de si, poderá ver e ouvir os espíritos causadores, inclusive, da morte<sup>97</sup>. No *Tekohá Añetete* somente aquele que é um *Anhã* se dispõe a pescar sozinho; os demais evitam ao máximo que isso aconteça. Um *Anhã* é alguém que não teme aos espíritos – dos bichos, dos mortos –, pois ele já tem sua alma retida junto a esses, daí, não é espanto para os demais moradores da comunidade vê-lo pescando silencioso à margem do rio em meio ao mato fechado ou andando solitário pelos trajetos onde também caminham as almas dos mortos.

---

recomendou-se pensar sobre o porquê daquilo; à esposa cujo marido só queria beber, coube pensar; aos adolescentes, que não querem trabalhar para ajudar seus pais, pensar é sempre a primeira tarefa; a mim, quando me mostrava triste, quando me mostrava preocupado com as manchas que haviam surgido em minha pele, várias vezes sugeriram que eu pensasse.

<sup>96</sup> Albernaz (2009) chama a atenção para um ponto muito importante que se inscreve acerca disso: se o parentesco é relacional, C.F Silva (2007) e Santos (2011), como explicar o fato dos filhos guaxos terem matado, no mito dos gêmeos, os jaguares? Teriam eles matado os próprios pais e parentes? O que dizem os Guarani é que os gêmeos, neste caso, não eram bem parentes dos Jaguares, porque eram deuses. Não desenvolveram com eles a consubstancialidade porque seus corpos quase não partilhavam as mesmas substâncias; os gêmeos não estavam bem inseridos dentro dessa família, prova disso é que quem cuida de Lua (apresentado como irmão mais frágil) é o Sol e não os Jaguares. A sociabilidade é desenvolvida entre os gêmeos: eles, desde muito cedo, caminham sozinhos, se alimentam sozinhos, tratam os jaguares, acendem seu próprio fogo e em torno dele os dois descansam. Apenas esses são parentes um do outro. Neste caso, os gêmeos não mataram seus pais, mataram aqueles que haviam comido a sua mãe e que, portanto, são merecedores de algum castigo, devem sofrer uma vingança.

<sup>97</sup> Viveiros de Castro, em sua palestra “A morte como um quase acontecimento”, mostra-nos que isso é comum à quase todas as sociedades indígenas das Terras Baixas da América; a morte, em geral, deriva de momentos como este: a pessoa está só, ouve um espírito chamar (é a morte), se engana pensando que é um outro indígena, responde a ele e morre. Morre por engano.

Logo em seguida, narra o mito, *Anhã* conseguiu pescar a Lua e, pensando que esta fosse um peixe, colocou-a no cesto e a levou para casa a fim de comê-la. Tal episódio ilustra muito bem a imagem que os Guarani fazem da pessoa que tem *-jepotá*: ela é alguém que, ao longo do tempo, poderá comer os seres humanos; não porque queira comer gente, mas porque vê as pessoas como sendo bichos (estes podem ser comidos) e vê os bichos como sendo gente. *Anhã* viu a Lua como se fosse um peixe, por isso a levou para casa e fez dela seu alimento. Deve-se ter clareza de que a Lua **não apenas pareceu** ser um peixe. A Lua era um peixe na visão de *Anhã*. Ele não estava enganado. Era o que o seu corpo via. Se voltasse a pescá-la, novamente, a comeria.

O próximo episódio da trajetória dos gêmeos mostra Sol observando o *Anhã* devorar a carne de seu irmão sem tê-la preparado; eis aí outra característica da pessoa que tem *-jepotá*: ela come os alimentos, em especial a carne, sem cozinhá-los. Tal hábito é repudiado pelos demais Guarani. Sempre que falam nisso demonstram completa aversão. Todas as vezes que me contaram os episódios em que as pessoas afetadas pelo *-jepotá* no *Tekohá Añetete* comeram algum animal vivo, sem prepará-lo, os indígenas não escondiam seu horror. Para os moradores dessa comunidade, a carne precisa ser bem cozida, do contrário, o “calor” do bicho faz com que o homem desenvolva hábitos terríveis, entre eles, a agressividade. Somente um *Anhã* para comer os animais vivos, e todo aquele que se comporta dessa forma é alguém que já não é um Guarani.

Em seguida, *Anhã* dá ao Sol a ossada de Lua, permitindo a reconstituição deste que havia sido comido. O diabo, nesse caso, mostrou-se gentil em relação aos gêmeos, que passam a não saber mais como se comportar diante dele; ao mesmo tempo em que este lhes representava o perigo (sendo capaz de devorá-los a qualquer momento), também era alguém que havia sido generoso. Tais atitudes caracterizam os sofrendores do *-jepotá* no *Tekohá Añetete*. Eles tanto são capazes de ações terríveis: agredir, comer carne crua, devorar animais e, quiçá, outros homens, quanto de ações benevolentes<sup>98</sup>: ajudar um pouquinho no trabalho doméstico, trazer algum presente do mato – uma semente, uma madeira para fazer artesanato, um feixe de lenha, entre outros.

---

<sup>98</sup> Deve-se observar que essas são praticadas por todos os sujeitos que têm *-jepotá*, porém, de modo muito esporádico. Como já apresentei no primeiro capítulo, o processo de troca e reciprocidade é quase inexistente em se tratando dessas pessoas.

Desses comportamentos ambíguos desempenhados por *Anhã* resulta que Sol e Lua passaram a lhe dispensar um tratamento marcado, igualmente, pela ambiguidade: às vezes pensavam em matá-lo, às vezes em protegê-lo; às vezes pensavam em abandoná-lo, mas logo em seguida criavam árvores para lhe fornecer alimentos – quatis; Um de meus informantes narrou que os gêmeos teriam, inclusive, feito uma armadilha para pegar *Anhã*, mas logo em seguida teriam desistido dela. Esse tratamento ora de repulsa, ora de aproximação é o mesmo que as pessoas que encarnam o *Anhã* recebem aqui na terra. Os Guarani da comunidade pesquisada, tal como no mito, alternam agrados e desagradados para com elas.

As pessoas que têm *-jepotá* são alimentadas pela sua família nuclear – e às vezes até por alguma que não é sua – são recebidas pelos pajés para a cura, brincam com as crianças, mas, por outro lado, são evitadas em alguns rituais, afastadas das rodas de tererê, do jogo de futebol e das danças nas Casas de Rezas, conforme mostrei no capítulo anterior. Vê-se, portanto, que a dualidade presente na mitologia é reproduzida no cotidiano dessa sociedade ou a dualidade presente na sociedade é reproduzida nessa mitologia.

No final do mito, *Anhã* sobe para o céu junto com os gêmeos e passa a morar muito próximo deles; a irmã de Sol, por representar o perigo do incesto, é impedida de subir ao paraíso; por outro lado *Anhã*, que representava o perigo de devorar os gêmeos, é autorizado a seguir sua trajetória junto com os deuses. Ora, essa relação é a mesma que a comunidade mantém com as pessoas que encarnam o demônio aqui na terra; elas poderiam ser afastadas, tiradas do seu grupo a exemplo dos sujeitos que perturbam a ordem ou representam algum tipo de perigo à comunidade<sup>99</sup>; todavia não o são. Menos ou mais inseridas nas redes de sociabilidade, elas permanecem ali.

Segundo meus informantes, no céu *Anhã* mora sozinho, afastado dos gêmeos e de outras divindades. Ele se socializa mais com os bichos; mantém estreita relação com os pássaros pretos (anus) que o ajudam a vigiar o caminho por onde passam as almas que tentam chegar ao paraíso. Algumas versões me disseram que Lua, às

---

<sup>99</sup> Vários são os casos de pessoas que, por terem cometido algum desagrado à comunidade ou se envolvido em confusão, foram “expulsas” da aldeia *Tekohá Añetete*. Essas são mandadas para outra comunidade. Há casos também de indígenas Guarani que vieram de outras aldeias para se instalar ali, pois onde viviam estavam dando problemas ao grupo. Essa mobilidade acontece, em geral, compulsoriamente, mas há casos também em que a pessoa, vendo que não é mais aceita pelo grupo com quem convive, resolve, “voluntariamente”, procurar outro espaço para viver.

vezes, sai a brincar ou a caminhar com *Anhã*, mas sempre termina ferido ou magoado. Por conta disso, os gêmeos ainda têm medo desse ser. No entanto, não se esquecem de que Lua só existe porque *Anhã* aceitou dar sua ossada ao seu irmão. Há, portanto, um compromisso dos gêmeos para com o diabo, por isso ele é mantido ali; assim também são com as pessoas que têm *-jepotá* aqui na terra, cujo compromisso dos indígenas é o de fazer a pessoa afetada voltar a ser o que ela era antes: Guarani.

## 2.2- Mito de *Anhã Paopë*

Logo no começo do mundo havia uma floresta muito densa, provavelmente onde hoje é o Paraguai, habitada pelos Guarani antigos. Um dia um jovem recém-casado e pai de um menino com poucos dias de vida saiu da casa de seus pais para construir sua residência próxima ao mato. O jovem, por não ter irmãos homens que pudessem ajudá-lo, foi solitariamente. Trabalhou até o início da noite. Quando ia retornar para junto de sua família, foi raptado por *Añha Paopë*, também chamado de “Unha Comprida”.

Era a *Anhã Paopë* fêmea e levou o rapaz para morar junto com ela, num buraco dentro da terra. *Anhã* era semelhante a uma enorme minhoca e comia pessoas. Quando o rapaz adentrou na morada, ficou assustado com a enorme pilha de ossos humanos que havia lá dentro. Havia também um forte cheiro de sangue.

Unha Comprida não maltratou o rapaz, fez dele o seu amante. Ela cuidava e protegia o jovem, mas não queria que ele a deixasse. Ele planejava fugir, mas não conseguia, sequer, sair do buraco.

*Anhã Paopë* ficou grávida e teve um filho do jovem. Assim que o menino nasceu, o rapaz pediu que Unha Comprida fosse levá-los para ver a avó, mãe do jovem. *Anhã* não podia imaginar que aquilo era um plano para seu marido abandoná-la. Quando caiu a noite, seguiram os três pelo meio da floresta. O jovem indicou a direção em que ficava a casa de seus parentes; e eles começaram a caminhar. Quando chegaram à metade do caminho havia um grande rio para transpor. *Anhã* não sabia nadar. Seu marido propôs que ela e seu filho lhe esperassem ali, ele iria atravessar e construir uma pinguela com cipós, ligando as duas margens do rio.

O rapaz atravessou o rio e, ao chegar do outro lado, fugiu sem demora. *Anhã* ficou desesperada. Gritava, chorava, se debatia contra o chão, mordida seu próprio corpo, arrancava suas unhas até que, de desespero, atirou-se na água morrendo afogada. O filho deles, entretanto, sobreviveu e continuou vivendo do outro lado do rio.

\*\*\*

O mito de *Anhã Paopë*, assim como o Mito dos Gêmeos, traz aos indígenas modelos de bons e maus comportamentos. A narrativa inicia mostrando uma ação reprovável do ponto de vista Guarani: um jovem que, estando em período de couvade, resolve trabalhar e ir ao mato. Como retaliação termina sendo raptado por um *Anhã*, nesse caso, uma fêmea que o leva para o mundo subterrâneo. Os ensinamentos contidos nessa parte são os mesmos que estão presentes no dia a dia da comunidade pesquisada.

Os Guarani do *Tekohá Añetete* sabem que o homem, logo após ter sido pai, necessita fazer o resguardo. Nessa fase, alguns deles tomam tantos cuidados que evitam, inclusive, sair de casa; consideram que conversar com muitas pessoas é algo inapropriado. A não observância do repouso expõe o sujeito – e também o/a seu/sua filho/a – a vários riscos; e então o que o mito narra pode tornar-se um fato.

Outro ponto presente, tanto nesse trecho da narrativa quanto no cotidiano dessa sociedade, é a relação entre os seres habitantes da terra e as suas atribuições malignas. Alguns de meus informantes afirmaram que os animais que rastejam são os que, em geral, querem se aproximar dos humanos para seduzi-los e copular com eles. Minhocas e cobras oferecem grande perigo, sobretudo para as mulheres durante o período da menstruação; tais animais sentem o cheiro do sangue e vêm em busca das pessoas. Estas, se não estiverem vivendo dentro do que ensinam as tradições (*nhandereko*), poderão se encantar pelo animal e desejá-lo sexualmente. Não à toa que algumas famílias costumam construir camas altas do chão para que suas filhas adolescentes possam dormir com maior tranquilidade, isto é, menos expostas aos perigos dos animais que vivem na terra.

O mito também reforça que *Anhã* é um ser devorador de humanos; tal representação perpassa todas as narrativas onde essa personagem aparece; ao mesmo tempo, na aldeia, o que as pessoas mais temem quanto àqueles que encarnam o *Anhã* é, justamente, que venham a comê-las. Ao longo do trabalho de campo alguns sujeitos me disseram já terem, inclusive, sonhado com um dos indivíduos que tem *-jepotá* comendo

algum de seus parentes; nunca associaram isso a nenhuma premunição; todavia, sabem que é algo inscrito entre as coisas que realmente podem acontecer.

O mito, por outro lado, ameniza essa característica no desenrolar da narrativa. Surpreendentemente *Anhã* não devora o jovem raptado, mas, sim, enamora-se dele, fato que faz de Unha Comprida não ser absolutamente horrível, mas alguém digno da piedade dos Guarani.

Para se ter uma ideia, quase todos os informantes que conhecem essa narrativa me disseram sentir dó de Unha Comprida, pois ela amava o rapaz que a abandonou. Esses sentimentos de horror e piedade em relação à *Anhã* são muito semelhantes aos que as pessoas que têm *-jepotá* inspiram nos moradores do *Tekohá Añetete*, um misto de temor e consideração, resultando sempre no não abandono do sujeito afetado.

Num primeiro momento a narrativa parece contrastar com a realidade indígena no que se refere às questões do parentesco. Conforme apresentei anteriormente, nessa sociedade a convivência é que define o nível dos parentes de um sujeito (SANTOS, 2011b); a julgar por essa lógica, no mito o jovem deveria ter se familiarizado a Unha Comprida, ter se tornado parente dela de modo a não querer mais abandoná-la, já que conviveram durante algum tempo. Há que se observar, no entanto, que o jovem em questão não estava sofrendo propriamente do *-jepotá*; se tivesse, provavelmente teria visto *Anhã* como uma mulher bonita, alvo do seu desejo e não como um bicho. Estar com Unha Comprida foi, para esse sujeito, uma experiência forçada. Ele não queria estar com ela, daí sua insistente procura pela fuga. Alguns narradores chegaram a comentar sobre como era a rotina do jovem vivendo no buraco de *Anhã* e o descrevem como alguém triste, que estava sempre pensando na família que fora obrigado a deixar.

Nesse caso, o que se verifica é que o rapaz, mesmo longe, se manteve ligado aos seus parentes humanos (pensando, imaginando, falando neles...) e que, embora perto de *Anhã*, estava sempre se furtando desta, evitando comer junto, recusando os mesmos alimentos, privando-se da vivência próximo ao fogo, etc. Nesse caso, o que o mito demonstra – contrariando as primeiras impressões – é a mesma lógica de parentesco que está presente entre os Guarani do *Tekohá Añetete*: há pessoas que, embora vivendo próximas de outras, pelas suas práticas diárias, terminam se distanciando destas para irem se assemelhar e estabelecer parentesco com outras.

O que a narrativa está tratando não é, portanto, da transformação de uma pessoa em animal<sup>100</sup>. O que ela enfatiza é, justamente, o contrário: uma pessoa foi capturada por ter desrespeitado uma norma (a da couvade), todavia, sua ligação aos Guarani era tamanha que ela, mesmo tendo tudo para encarnar o diabo ou se metamorfosear em *Anhã*, não o fez. Após contar-me essa história, refletia João:

Por isso que o Guarani, quando tá assim, no mato, precisa tá sempre pensando na sua família, nos filhos, na esposa. Vê um bicho assim já pensa: vou caçar pra minha família; vê uma semente assim daí já fala: esse aqui vou levar pra minha esposa pra ela fazer assim, um colar, uma bolsa, um artesanato. Daí pensa no Deus e o bicho não chega perto e, se ele chega ele já vê que a pessoa tem parente, né, então ele vê que se ele fizer alguma coisa contra aquele caçador os parentes dele (do caçador) vão lá e vão matar (o bicho). É assim. (JOÃO. Depoimento em 16.10.2012)

O mito, no seu desfecho, chama a atenção para uma característica de Unha Comprida: ela não sabia nadar. Perguntar sobre isso para os Guarani levou-me a identificar a existência de múltiplos *Anhã*, alguns fêmea, outros macho; uns vivendo no céu, outros na terra; alguns com capacidade para nadar, outros que morreriam se pulassem na água. Para esses indígenas, há uma diversidade de criaturas que podem ser *Anhã*<sup>101</sup>. O que todas elas têm em comum, independente do seu hábitat ou de suas características físicas, é a transição entre a humanidade e a animalidade, o uso de comportamentos idênticos aos dos animais selvagens e a prática de ações terríveis, entre elas, a de comer carne humana; resulta daí que qualquer *Anhã* é, invariavelmente, uma criatura temida, mas que, apesar disso, nunca é tirada de perto dos Guarani.

---

<sup>100</sup> Provavelmente, no passado, Unha Comprida também havia sido gente, no entanto, o foco da narrativa não é a transformação desse sujeito, mas, sim, do jovem.

<sup>101</sup> Egon Schaden (1988) já constatava uma diversidade de figuras que corresponderiam a *Anhã*. Em sua obra, o autor apresenta duas imagens desse ser; a primeira – inspirada nas leituras de Nimuendaju – o mostra como sendo um indígena que andava com cordel prendendo o pênis à cintura; provavelmente, seria um membro da etnia Kaingang (visinho dos Guarani que também usavam o cordel) ou pertencente a qualquer outro grupo inimigo. A segunda imagem associa *Añha* a um antepassado dos Guarani atuais, provavelmente, que praticava o canibalismo. No mito dos Gêmeos contado por Cadogan, *Anhã* é denominado *Charia*.

### 2.3- O Mito de *Anhã Jaguar*

Uma linda jovem Guarani encantou-se por um rapaz estranho que vivia na mesma aldeia que ela. Esse rapaz andava sozinho pelos matos, até que, após ter passado sete dias e sete noites sob uma forte chuva, ele se transformou em um Jaguar. Todos tinham medo dele. Numa noite, a comunidade se reuniu e resolveu que iria matá-lo assim que ele retornasse do mato. A jovem, no entanto, estava cada vez mais encantada pelo sujeito.

Quando ele voltava da floresta, todos os Guarani da aldeia apontaram para ele suas flechas; neste instante, a jovem pediu a seu pai – um cacique guerreiro – que não matasse *Anhã Jaguar*, pois ela desejava casar-se com ele. O pai da jovem a aconselhou para que não fizesse isso, mas ela estava decidida. O cacique resolveu então intervir na situação e pedir aos demais Guarani para que não matassem *Anhã Jaguar*, pois este passaria a ser esposo de sua filha. A comunidade atendeu ao pedido e fez-se o casamento.

*Anhã Jaguar*, contra sua vontade, passou a ter que ir caçar junto de seu sogro. Durante as caçadas, o cacique ficava muito assustado com o número de animais que *Anhã* matava e, principalmente, pelo fato de ele comê-los ainda na floresta, sem cozinhá-los e sem, ao menos, lhes tirar os pelos ou deixar escorrer o sangue. O cacique também ficou muito assustado no dia que viu *Anhã Jaguar* comer um homem branco que havia encontrado no mato; tal episódio se repetia cada vez que eles se deparavam com algum caçador branco.

Em casa, *Anhã* era calmo, quieto e não falava com ninguém; entretanto, uma noite ele chegou da floresta muito agitado e quis devorar sua esposa. Foi aí que o cacique resolveu levá-lo para o mato no intuito de que se acalmasse. Chamou seu genro para ir caçar, dizendo que havia na floresta carne quente e sangrenta. Seguiram os dois. No mato, encontraram um caçador branco. *Anhã* o matou e o comeu ali mesmo. Esse caçador carregava junto de si uma espingarda. *Anhã* não sabia manusear essa arma. O cacique a pegou para si e seguiram caminhando. Mais à frente, ouviram barulho de alguns Guarani tirando mel do tronco de uma árvore. *Anhã* disse que iria devorá-los. Seu sogro tentou impedir, mas ele estava decidido a comer os indígenas.

O cacique resolveu então que era preciso ferir seu genro. Sacou a espingarda e disparou um tiro acertando a perna de *Anhã* Jaguar; ele caiu no chão e começou a rolar e uivar; o cacique correu para avisar os outros Guarani, mas eles não acreditaram, pois o cacique jamais tivera contado a alguém que seu genro comia carne humana durante as caçadas.

Não demorou muito, *Anhã* apareceu na aldeia e comeu todos os Guarani.

\*\*\*

Esse mito reforça o aspecto terrível de *Anhã* e ensina os Guarani sobre os perigos que a pessoa que o encarna representa para sua sociedade.

A narrativa caracteriza *Anhã* como alguém que era gente. Esse alguém, à medida que se afasta da companhia dos demais humanos e passa a vagar sozinho pelas matas, termina se transformando em animal; tal processo é o mesmo que as pessoas da comunidade pesquisada afirmam estar acontecendo com os sujeitos afetados pelo – *jepotá*. Eles eram gente, viviam normalmente entre os demais, até que algo relativamente inusitado aconteceu e eles passaram a ficar cada vez mais sozinhos, até começarem a se transformar em bicho.

Os marcos que assinalam essa separação do sujeito em relação ao seu grupo e daí o início do –*jepotá* são muito diversos; o mito nos fala de um intensa chuva pela qual o indivíduo passou, todavia outros fatos podem ser tomados como referência: A perda de um parente, uma viagem ao Paraguai, um desentendimento amoroso, um susto... são alguns dos diversos episódios usados pelos Guarani do *Tekohá Añetete* para sinalizar o momento a partir do qual o indivíduo começou a se isolar.

Essa variabilidade de fatores tem uma explicação muito simples: Os Guarani não estabelecem uma relação direta entre o fato ocorrido e o desencadeamento do –*jepotá*. Tais fatos são antes, embora nem sempre somente, marcos cronológicos<sup>102</sup>: “Foi depois que ele voltou do Paraguai que começou a ficar assim”. Deve-se ter clareza de que não foi a viagem a causadora da enfermidade. O distanciamento da alma

---

<sup>102</sup> Essa sociedade, por não contar o seu tempo do mesmo modo que os brancos, toma alguns episódios como pontos de localização temporal. O tempo é marcado a partir de acontecimentos, não raramente subjetivos e individuais; por isso as tentativas de precisar a idade de um indígena bastante vivido são, quase sempre, improdutivas; eles falam em marcos como: “eu nasci depois que meu pai e minha mãe já tinham se separado” ou, “quando eu nasci meu pai ainda estava no Paraguai”.

associado ao encontro com um animal é que está na origem do processo. Nesse caso, a viagem ao Paraguai pode, no máximo, ter oportunizado o contato da pessoa com o bicho que, por sua vez, levou ao início da doença; porém, se o sujeito já não vivia corretamente, cedo ou tarde, aqui, ali ou acolá, isso iria acontecer.

Logo após a metamorfose do homem em jaguar, o mito evidencia que os habitantes da comunidade resolvem matar *Anhã*. A decisão, no entanto, é interrompida pela jovem que deseja casar-se com o rapaz. A situação da ambiguidade no tratamento, sobre que já falamos no Mito dos Gêmeos, aparece nesse momento: o cacique, que também planejava a morte de *Anhã*, termina dando a ele sua filha para casar-se. A atitude do pai deixa claro que ele, embora assustado e amedrontado, aceitava construir vínculos de parentesco com *Anhã* e, com isso, mantê-lo perto de sua família.

A iniciativa da jovem não é vista como um erro pelos Guarani do *Tekohá Añetete*. A moça, afirmam eles, provavelmente também já estava com sua alma um pouco distante de si e isso fazia com que ela continuasse vendo *Anhã* como um lindo rapaz. O pai foi quem errou.

Advogam os Guarani que o cacique, sabendo que seu futuro genro era um bicho, deveria ter matado ele ali mesmo. Dizem eles que o Deus *Nhanderu* voltou a dar provas a ele de que *Anhã* não poderia continuar existindo. Por várias vezes eles foram ao mato juntos, e o cacique, mesmo vendo o grande número de animais que seu genro matava e comia – o que é algo condenável do ponto de vista indígena – e, principalmente, sabendo que ele era um devorador de carne humana, deveria tê-lo sacrificado.

Alguns sujeitos portadores do *-jepotá*, em tempos antigos, já foram mortos; todavia, o sacrifício desses não aparece como sendo proposital; precisava, sim, ser feito, mas a execução termina acontecendo como produto de um engano, conforme veremos na seção seguinte. O que nos fica claro até aqui é que aquilo que acontece no mito acontece também no dia a dia dessa sociedade.

### 3- Histórias de homens, “causos” de bichos

Os mitos<sup>103</sup> não são as únicas fontes a trazer histórias de pessoas que se transformaram em bicho ou que passaram a encarnar o *Anhã*. Alguns Guarani do *Tekohá Añetete* testemunharam isso acontecendo e narram no que eles chamam de “causos”. Tais histórias aparecem bem demarcadas na cronologia ocidental e, diferentemente do que acontece com a mitologia, têm circulação restrita.

Durante meus dois primeiros meses de pesquisa de campo existia em mim a intensa curiosidade por saber como aquela sociedade havia se comportado, em tempos passados, diante dos sujeitos que encarnavam o diabo. Minha intenção era poder entender (prever), a partir dos relatos, o que vai acontecer no futuro com esses sujeitos que atualmente vivenciam o *-jepotá*. Serão mortos? Serão expulsos? Serão curados? Aos poucos fui percebendo que essas questões não eram essenciais para meu estudo. De qualquer forma, tê-las perseguido por um tempo possibilitou-me chegar a vários “causos”, histórias de pessoas que morreram por conta dessa enfermidade. Abaixo seguem três deles.

O primeiro foi narrado pelo sr. Pedro; trata-se da história de um velho Guarani que ele conheceu no Paraguai quando era criança e de quem se lembra vagamente. Esse velho morava sozinho no interior de uma mata fechada. Seus filhos residiam na mesma aldeia, porém não frequentavam muito a sua casa. Ele não era pajé, mas conhecia muitos remédios e suas orações eram extremamente poderosas. Pedro lembra-se que ouvia dizer de indígenas que vinham de São Paulo até o Paraguai para buscar alguma cura com esse ancião.

Um dia os filhos do velho foram visitá-lo e não o encontraram em casa. Passadas algumas horas, retornaram à sua residência, mas ele não estava. Os filhos estranharam e resolveram pedir ajuda. Toda a aldeia mobilizou-se à procura do idoso, mas não obtiveram sucesso – havia desaparecido. A maioria das pessoas acreditava que ele tivesse sido comido pelas onças, pois, naquela época, havia muitas na região.

---

<sup>103</sup> Como afirmei anteriormente, os Guarani distinguem mitos de relatos históricos. Enquanto estes dizem respeito a narrativas de fatos sucedidos em um tempo recente e, em geral, envolvendo pessoas próximas ou conhecidas do narrador, aqueles referem-se a episódios desenrolados em uma temporalidade de difícil precisão e são protagonizados por deuses ou heróis.

Depois de uma semana, o velho retornou. Todos pediam a ele: “Onde o senhor estava?” E ele só respondia que tinha ido buscar mandiocas na roça. As pessoas protestavam: “Mas há sete dias que o senhor desapareceu!” E ele insistia que só tinha ido buscar mandioca.

Depois desse episódio, Pedro lembra que o ancião não conseguia mais fazer curas; as pessoas o procuravam, mas ele dizia que estava cansado e que não poderia atendê-las. Passava o dia no interior da mata fechada. Se perguntassem a ele o que fazia lá, respondia que estava caçando, no entanto, suas armas sempre ficavam em casa.

Uma noite o velho começou a gritar e a correr próximo às casas das pessoas. As crianças, como Pedro, foram acordadas pelas suas mães, que estavam temerosas em relação ao que acontecia e ao que poderia acontecer. Quando amanheceu, o velho não foi mais encontrado. Todos, no entanto, acreditavam que ele voltaria, a exemplo do que ele já tivera feito anteriormente. Passaram-se vários meses e ninguém sabia por onde ele andava.

Quase um ano depois, quando a família o deu por morto, os filhos foram até a casa dele para desmanchá-la. Chegando lá, avistaram duas onças que davam voltas circulares ao redor da vivenda. Um dos rapazes estava armado e disparou um tiro de espingarda contra os felinos, mas errou. Nisso uma das onças correu para a mata; a outra, entretanto, começou a andar em direção ao homem como quem quisesse atacá-lo; ele disparou outro tiro e a matou. Quando se aproximaram do corpo do animal, os rapazes viram que a onça, na verdade, era o pai deles<sup>104</sup>.

Para os poucos vizinhos que souberam do caso (entre eles o pai de Pedro), os rapazes disseram que o animal morto tinha a cabeça, as costas, as garras e o rabo de onça; a barriga, os olhos, as orelhas ainda eram humanas. Além dos filhos, ninguém viu o corpo que fora enterrado imediatamente após o acontecido.

\*\*\*

---

<sup>104</sup> No *Tekohá Añhetete* também são contadas histórias de velhos xamãs que se transformaram em onça e terminaram sendo mortos por engano. Tais acontecimentos não podem ser confundidos com o “causo” em questão. Os pajés têm poderes para se transformar em bichos — há quem diga que os pajés são bichos: onças, jaguares, gambás, etc. — e a literatura de Helene Clastres (1978) e de Pierre Clastres (1978) é pródiga em nos oferecer exemplos disso; todavia, não é dessa metamorfose que essa narrativa tratou. Enquanto os xamãs fazem essa transformação por terem capacidades extraordinárias, o velho passou por ela em razão de ter perdido capacidades elementares — de falar, de ouvir, de dançar e de viver os bons costumes —. São motivos diferentes que levam ao mesmo tipo de vida (ambos viviam como onças) e ao mesmo tipo de morte (o engano).

Outro “causo” que ouvi foi o de um homem que também morava no Paraguai; tinha cerca de 30 anos e era um exímio caçador. Casado, pai de três filhos. Um dia ele estava trabalhando na roça e sentiu uma forte dor de cabeça. A dor era tão intensa que o homem não aguentava trabalhar, parecia que tinha um feitiço. Depois desse dia ele mudou muito seu comportamento em relação à sua família e aos seus amigos: já não queria conversar com eles, não ia mais para a casa de rezas e queria sempre caçar sozinho.

Naquela época havia muitos animais selvagens e o homem começou a caçar exageradamente. Às vezes ele passava três dias seguidos no mato, matando animais; quando retornava para casa o homem era agressivo, batia em sua esposa e judiava de seus filhos. Foram anos vivendo dessa maneira.

Um dia o homem saiu para caçar e não voltou mais. Seus filhos, então adolescentes, passaram a prover o sustento da casa com a ajuda de um dos tios. Cerca de dois anos depois houve uma forte estiagem e boa parte da lavoura de milho fora perdida. Não havia outra forma de alimentação a não ser a caça. Para conseguir dar conta da demanda, os indígenas organizavam mutirões de homens e iam para o mato em busca de animais que pudessem lhes servir como alimento.

Em uma dessas empreitadas, os caçadores encontraram-se com um bando de porcos selvagens. Quase todos estes animais foram mortos para servirem de comida à aldeia. Quando as mulheres foram preparar a carne, verificaram que um dos porcos era o homem que anteriormente havia desaparecido.

\*\*\*

O terceiro “causo” é de uma moça que morava na aldeia Jacutinga<sup>105</sup>. Ela gostava muito de brincar no rio que havia próximo a sua casa. Um dia os agentes do Estado avisaram as famílias sobre a necessidade de desocupar aquele território para a formação do reservatório da hidrelétrica de Itaipu. A moça ficou muito triste e, desde então, ela não queria mais sair da beira do rio.

Passava o dia inteiro sentada sobre uma pedra. Não falava com ninguém. Sua família resolveu que partiria para ir morar na aldeia de Rio das Cobras, mas a moça

---

<sup>105</sup> Tal aldeia localizava-se próximo ao município de Foz do Iguaçu. Suas terras se estendiam do Bairro Três Lagoas até próximo ao município de São Miguel do Iguaçu. Toda essa área ficou submersa pelas águas do reservatório da hidrelétrica de Itaipu.

se recusava a acompanhá-la. Irredutível quanto à decisão de permanecer ali, a família optou por deixá-la residindo com alguns parentes que ainda tinham ficado.

O tio da jovem, que ficou encarregado de educá-la, não tinha paciência para isso; algumas vezes ele chegou a agredi-la porque ela não ouvia seus conselhos e não atendia às suas ordens para sair de dentro da água.

Quando a família que cuidava dessa moça precisou retirar-se dali por conta da cheia do lago, a menina desapareceu no mato. Alguns moradores a viram depois correndo pelas margens do reservatório; todavia, ela já não era uma pessoa; havia se transformado em saracura.

\*\*\*

Além dessas narrativas, ouvi vários outras semelhantes. Todas elas são identificadas como “causos” de pessoas que sofriam do *-jepotá*. Os “causos”, como já venho afirmando, não podem ser confundidos com os mitos. Enquanto estes se referem a episódios desenrolados em uma temporalidade de difícil precisão, são do domínio público e têm por protagonistas deuses ou heróis, aqueles dizem respeito a narrativas de fatos sucedidos em um tempo recente e, em geral, envolvendo pessoas próximas ou conhecidas do narrador.

Dos “causos” trazidos acima, o primeiro aconteceu na década de 1940, o segundo na década de 1970 e o terceiro na década de 1980, sendo este o mais recente entre os que apresentam desfecho. Se, após este, houve outros com desfecho de morte ou cura, não são do conhecimento de meus informantes; quando o assunto é o *-jepotá*, os Guarani só narram aquilo que eles realmente conhecem.

Enquanto os mitos são conhecidos e comentados em quase todos os espaços da aldeia, os “causos” do *-jepotá* não ganham visibilidade nas esferas públicas; são falados apenas nos domínios privados: em casa, numa conversa entre irmãos, num diálogo entre avós e netos, numa orientação do pajé para alguém que está vivendo de um jeito ruim. Fora disso, essas histórias são, quase sempre, omitidas.

Os “causos”, tanto quanto os mitos, têm a importante função de orientar os comportamentos dos sujeitos, todavia, no cotidiano dessa sociedade os “causos” aparecem mais como espécie de ameaça do que como modelo de ação. Os pais, ao repreenderem um filho por estar praticando algum ato errado, dizem: “Se você não me obedecer vai te acontecer como aconteceu com fulano, que virou uma saracura”; o pajé, ao orientar alguém que está com alguma má maneira de viver, diz: “Se você não mudar,

vai terminar como beltrano: transformado em onça”. Além desses momentos, os “causos” não são comentados. As pessoas sabem deles, mas, por não terem vivido nenhum tipo de proximidade com os envolvidos, não falam a respeito.

Para se ter uma ideia, o primeiro “causo” foi narrado por um senhor que, na época, era vizinho do homem que se transformou em onça. O segundo foi contado por uma mulher que era sobrinha do protagonista da história; já o terceiro teve por depoente um homem que acompanhou todo o processo de saída das famílias de Jacutinga por ocasião da construção da hidrelétrica de Itaipu.

As duas primeiras histórias aconteceram no Paraguai. Lá se reproduz a maioria de casos semelhantes a esses. Dizem os informantes que naquelas aldeias eram frequentes as práticas de feitiços que tornavam as pessoas suscetíveis ao *-jepotá*; além disso, nas matas paraguaias havia mais animais selvagens do que nas do lado brasileiro, o que facilitava o encontro, o contato e, depois, a intimidade dos humanos com os bichos.

O desfecho de ambas as narrativas é a transformação corporal/fisiológica dos sujeitos seguida da sua morte. A metamorfose é o destino daqueles que não alcançam a cura para a doença; trata-se de um processo lento, mas que sobrevém a todos os afetados por esse mal que não conseguem recuperar sua humanidade. A morte, segundo as falas dos Guarani do *Tekohá Añetete*, deve ser a atitude tomada pela comunidade ao constatar que a pessoa portadora do *-jepotá* está em avançado processo de “animalização”: “Tem que matar, se não é muito perigoso, vixe!” (ALFREDO. Depoimento em 12.09.2012).

Embora pareça existir, nesses casos, a autorização para o homicídio, nunca soube de nenhum portador do *-jepotá* que tenha sido morto por decisão do grupo. A morte, em todos os “causos” vistos, acontece como nesses trazidos aqui: ela é, antes de tudo, o produto de um engano. Não havia um plano para matar a pessoa que se transformou em animal; havia um plano para matar um animal. Coincidentemente, o bicho morto foi aquele que, um dia, tivera sido pessoa.

No terceiro “causo”, a morte não aconteceu. A moça que sofria do *-jepotá* fugiu antes que a comunidade percebesse sua metamorfose; além disso, a saracura não é um animal visado pelos caçadores; logo, o risco de ela ser caçada por engano é quase inexistente.

Verifica-se, desse modo, que, embora alguns Guarani afirmem a necessidade de matar aqueles que têm *-jepotá* ao atingirem um certo estágio de desenvolvimento, na prática – assim como nos mitos e nos causos – não é bem isso o que acontece. No dia a dia dessa comunidade, os sujeitos que encarnam o diabo são mantidos ali. Isso não quer dizer que tal fato permanecerá sendo tratado dessa maneira. Talvez, a própria fala que afirma ser a morte uma necessidade venha modificar os mitos, as práticas e os “causos” e, então, a morte passará a ser a forma mais adequada para se comportar diante daqueles que encarnam o *Anhã*. O que se pode afirmar é: enquanto os mitos e os causos forem configurados desse modo, é assim que as coisas se processarão entre esses indígenas; e que, enquanto tais histórias forem contadas desse jeito, é porque continua sendo dessa maneira que se pensa e se vive nessa sociedade.

## Considerações Finais

Nos capítulos que compõem esse trabalho testemunhamos a íntima ligação que existe entre o *-jepotá* e a mitologia Guarani.

No capítulo I demonstrei como a comunidade do *Tekohá Añetete* entende o *-jepotá*. Esse “fenômeno”, ao transformar o corpo do sujeito afetado, é prontamente associado a um ser presente nos mitos dessa sociedade, qual seja, o diabo (*Anhã*); “Quando os homens se transformam em bicho” é à figura mitológica que os Guarani recorrem para explicar a situação da pessoa que vivencia esse sofrimento.

No capítulo II evidenciei as formas como os sujeitos que têm o *-jepotá* são tratados pelos seus pares, tanto na medicina (indígena e dos brancos) quanto nas práticas cotidianas ligadas ao trabalho e à religião. “Etnografar a vida social dos homens-bicho” permitiu-me verificar que todos os tratamentos empreendidos com o propósito de cura são orientados pelo pajé, cujos ensinamentos estão contidos nos mitos; mesmo quando os Guarani buscam a medicina dos brancos a orientação parte dos “homens-deus”. No que se referem aos tratamentos nas rotinas religiosas e de trabalho constatei que elas são marcadas por uma ambigüidade, idêntica àquela verificada nos mitos em que a figura de *Anhã* aparece.

No capítulo III dediquei-me a apresentar alguns mitos que me foram contados ao longo da pesquisa de campo; embora sejam histórias “dos tempos em que os deuses ainda estavam na terra” tais narrativas expressam o pensamento e as vivências contemporâneas dessa sociedade. No que se refere ao diabo (*Anhã*) ficou claro que o tratamento que ele recebe nos mitos, das pessoas/deuses/seres com quem tem contato, é o mesmo que os indígenas dessa comunidade dispensam àqueles que sofrem do *-jepotá*. Nos mitos estão, portanto, as explicações para a vida que as pessoas levam nessa sociedade e as vivências delas vão, aos poucos, sendo incorporadas a essas histórias; não restam dúvidas: entre os Guarani “os mitos explicam as vidas e as vidas se transformam em mitos”.

Confirmou-se assim a hipótese levantada por esse estudo: os modos como os sujeitos que tem *-jepotá* são entendidos e tratados entre os Guarani são inspirados na mitologia dessa sociedade. Tal confirmação leva a dois apontamentos: 1- O que diferencia as culturas são, de fato, as perguntas que elas se colocam. 2- O consumo não

consumiu a figura dos pajés, pois em tempos de modernidade líquida algumas fronteiras permanecem extremamente sólidas.

As sociedades “brancas”, se têm contato com os Guarani, tendem a entender e a tratar os sujeitos que sofrem do *-jepotá* como portadores de transtornos mentais; tal modelo considera que essas pessoas sofrem de perturbações psicológicas. Diante de casos como estes, a tarefa das sociedades “brancas” costuma ser a de tentar responder à questões complexas, como por exemplo: O que estes sujeitos pensam? Eles são capazes de pensar? Como tratar desses indivíduos? Entre os Guarani a realidade é outra e as perguntas também.

Não interessa a esses indígenas responder se a pessoa que está com o *-jepotá* é capaz de pensar (é obvio que sim!). Interessa aos Guarani saber se ela é capaz de ver e o que ela vê afinal, pois o *-jepotá* não se trata de um “fenômeno” que se inscreve na mente, mas sim, no corpo. Desse modo, as perguntas que fazem podem ser assim sintetizadas: O que esse corpo enxerga para se comportar dessa forma? De quem este corpo está se tornando para que esteja enxergando isso?

Essas questões, alvo das preocupações Guarani, definem que o tratamento destinado aos sujeitos portadores do *-jepotá* deve ser o mesmo presente na mitologia, qual seja: a permanência deles no seio da comunidade. Somente a proximidade (produtora de comensalidade e, daí, de consubstancialidade) com os seus parentes é capaz de restabelecer a condição de homem (*avá*) ao sujeito afetado. Corpos que vivem juntos são parecidos e veem as coisas do mesmo jeito e com as mesmas formas; corpos colocados separadamente se diferenciam ainda mais. Reside aí o profundo desencontro entre indígenas e brancos.

As sociedades brancas vem, há muito tempo, sabendo que a separação dos sujeitos que sofrem de transtornos mentais da sociedade a qual pertencem é o caminho para curá-los (ou para curá-la deles). Os Guarani sabem exatamente o contrário. A origem dessa diferença entre as sociedades está, justamente, na questão que cada uma delas se coloca. Uma se pergunta, pensa e discute sobre a mente; outra se pergunta e dá respostas sobre o corpo. Mesmo quando colocadas em contato, uma não é absorvida pela outra e as diferenças permanecem, menos ou mais acentuadas, vivas entretanto.

Contudo, como apresentei na introdução, alguns estudos ligados à comunicação vêm fazendo “pessimismos sentimentais” e anunciando uma quase-morte dos Guarani; na visão desses pesquisadores tal genocídio cultural estaria sendo

ocasionado pela invasão do “monstro” do consumo sobre a comunidade sendo, o resultado disso, a destituição do pajé e o “branqueamento” da comunidade indígena. No entanto, os resultados de meu estudo apontam para direção oposta a essa.

Os pajés são quem orientam as pessoas; cada família nuclear mantém-se ligada a uma família extensa cujo núcleo organizador é constituído pelos anciãos. A maioria das decisões importantes só são tomadas após a consulta desses líderes e, no caso das doenças, são eles que as identificam; os remédios da farmacologia branca tratam os sintomas, mas não promovem a cura. Se dependessem desses medicamentos para gozarem de boa saúde, todos os Guarani estariam doentes, quiçá, mortos. Estão vivos graças ao poder da pajelança que segue, não por acaso, sendo extremamente respeitado.

Frequentemente os pajés reclamam que os jovens deveriam participar mais das cerimônias e dos rituais religiosos e que deveriam ouvir mais os conselhos dos idosos, todavia, não há que se admitir que isso represente a falência do poder dos xamãs sobre a comunidade; se assim fosse a aldeia já teria sido desfeita (esta existe a partir das famílias cuja existência está sempre ligada à figura do pajé) e os seus moradores estariam buscando respostas aos seus problemas longe da casa de rezas. Ter convivido entre homens e diabos mostrou-me que as questões mais complexas da vida de um sujeito são sempre dirimidas a partir do saber mítico, emanado da figura do rezador.

Não estou, com isso, negando que o consumo de bens industrializados vem penetrando nessa comunidade e que isso faz, frequentemente, os Guarani olharem para fora de sua aldeia (pudera, estamos todos no século XXI!); o que afirmo é que esse consumo segue uma lógica própria e os produtos “importados” são para usos específicos daquela cultura sendo esses usos, não raramente, orientados pelos próprios pajés e, até mesmo, incorporados a mitologia.

Os Guarani não estão se “branqueando”. As diferenças em relação aos brancos são reiteradas a todo o tempo. Esses indígenas evitam, por exemplo, fazer muitas refeições junto dos brancos, pois temem que possam vir a ficar semelhantes a eles; Se os Guarani ansiassem ou estivessem em vias de se branquearem não relutariam em se alimentar próximos aos brancos e estariam, provavelmente, tratando o *-jepotá* como “loucura” ou, em tempos de reforma psiquiátrica, como transtorno mental; ao invés disso seguem explicando esse “fenômeno” e mantendo suas práticas calcadas numa mitologia que, mesmo se renovando constantemente, mantém raízes seculares.

Tem-se aí então, a delimitação de uma fronteira: de um lado a psiquiatria, de outro a mitologia. De um lado os homens cujos corpos foram feitos a partir das folhas de uma árvore (por isso se reproduzem e morrem tão facilmente) do outro os homens cujos corpos foram constituídos a partir das penas de um cocar (por isso desfrutam de maior longevidade), de um lado os “brancos” do outro os Guarani reiterando insistentemente suas diferenças, assinalando nessa fronteira, limites tão sólidos que chegam a ser intransponíveis, inclusive por nós, pesquisadores que passamos meses em campo e voltamos de lá reafirmando nossa “brancura” enquanto deixamos aqueles sujeitos com sua “indianidade” intacta. Transpor a fronteira geográfica não significa transpor as fronteiras culturais.

Ao cruzar o portal que marca o início da aldeia deve-se admitir uma descontinuidade. Entre os Guarani, por exemplo, a crise de identidade que, segundo diversos autores contemporâneos, assalta e caracteriza as sociedades brancas, não tem a menor repercussão. Se os “brancos”, dada a liquidez das trocas constantes, vivem hoje uma dificuldade em dizer o que são e a partir do que o são, não se pode admitir que essa atinja a esses indígenas; entre eles ou se vive o *nhandereko* ou não se é admitido como Guarani e forma-se aí a fronteira do ser e do não ser. A presença dessa fronteira interna revela que a identidade Guarani, longe de estar em crise, encontra-se muito bem demarcada.

O *-jepotá* configura-se assim como um fenômeno da fronteira entre aqueles que são e aqueles que estão deixando ou já deixaram de ser Guarani para se tornarem bichos. Não se trata de uma fronteira que define quem é ou não humano (pois todos na concepção desses índios são humanos, inclusive os bichos), mas de uma relação que separa os verdadeiros dos falsos, os filhos de *Nhanderu* dos outros.

Entre homens e diabos há, portanto, um espaço de diferenciação onde se tornam evidentes os elementos a partir dos quais a sociedade Guarani se constitui. É aí, onde os limites do homem são colocados à prova diante do não-homem, que se revelam os elementos da identidade (ou identificação) desses povos, quais sejam: o parentesco, a alma e o corpo. Esta identidade, longe de ser totalmente fluida e móvel, caracteriza-se predominantemente por ser sólida e fixa. Marca o início de uma sociedade onde homens e diabos são colocados lado a lado (e entre eles o pesquisador) para viverem aos sabor dos mitos numa relação que matiza conflitos e entendimentos, renúncia e aceitação, vida e, às vezes, morte.

## REFERÊNCIAS

ALBERNAZ , Adriana Cristina Repelevicz de (a). **Considerações sobre o Parentesco por Criação (Ava-Guarani de Oco'y) e outras Teorias Ameríndias**. In: Revista Enfoques, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p.83-109. Novembro de 2008. Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~enfoques/pdfs/2008-NOV.pdf> . Acesso em: 10 jun 2010.

ALBERNAZ , Adriana Cristina Repelevicz de (b). **Antropologia, Histórias e Temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR)**. Tese (Doutorado). PPGAS, UFSC, 2009.

ALMEIDA, Rubem Thomaz de. **Laudo antropológico sobre a comunidade Guarani –Ñandeva do Oco'y/Jacutinga – PR**. Rio de Janeiro, 1995.  
. *Laudo antropológico sobre a comunidade Guarani –Ñandeva do Oco'y/Jacutinga – PR*. Rio de Janeiro, 1995.

BAINES, Stephen. **As Chamadas Aldeias Urbanas ou Índios na Cidade**. Brasil Indígena. Brasília, V.2, N. 7, 15-17, nov./dez. 2001. Acesso em 10 / 06 / 2009 Disponível em [http://www.funai.gov.br/ultimas/artigos/revista\\_7.htm#001](http://www.funai.gov.br/ultimas/artigos/revista_7.htm#001)

BARBOSA, Janaína Giusti. **A Concepção de Diabo nas Cartas Jesuíticas (1540-1568)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. UNIMP. Piracicaba. SP, 2006.

BARROS, Denise Dias. **Itinerários da Loucura em Territórios Dogon**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

BARROSO, Ana Gláucia Carvalho, ABREU, Luciana Mesquita de, IBIAPINA, Sandra Lucia Diniz, BRITO, Heleni Barreira de. **Transtornos Mentais: O significado para os Familiares**. Fonte on-line: [www.unifor.br](http://www.unifor.br) acesso em: 09/01/2009.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete**. 2 ed. Assunção: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1991.

BELO, Skarleth Zaluski. **O índio no livro didático e na simbologia dos estudantes do oeste do Paraná**. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2006.

BORGES, Paulo Humberto Porto. **A História da tribo dos guaranis Mbýas de São Miguel, Biguaçu (SC) relatada pela tradição oral**. Fonte on-line: [www.djweb.com.br/historia/](http://www.djweb.com.br/historia/) acesso em: 05/01/2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Guarani: índios do Sul - religião, resistência e adaptação**. Estud. av., Dez 1990, vol.4, no.10, p.53-90.

CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez. **Naufrágios e Comentários**. Tradução: Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L & M, 1999.

CADOGAN, León . **El concepto Guaraní de 'Alma': su interpretación semántica**. *Folia Linguistica Americana* 1(1): 1-4. 1952.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. 1959.

CADOGAN, León. **En torno ai Bai ete- ri-va Guayakí y el concepto Guaraní de nombre**. Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, 1:3-13. 1965.

CALÁVIA SÁEZ, Óscar. **La persistência guarani - Introducción**. *Revista de Indias* 230 (64): 09-14. 2004.

CALEFFI, Paula. **Uma introdução ao universo Guaraní**. In SCHWINGEL, Lúcio Roberto (org.). **Povos Indígenas e Políticas Públicas da Assistência Social no Rio Grande do Sul. Subsídios para a construção de políticas públicas diferenciadas às comunidades Kaingang e Guaraní**. Porto Alegre: Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social - RS, 2002.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Ediouro, 1954.

CHAMORRO, Graciela. **La Buena Palabra: Experiências y Reflexiones Religiosas de los Grupos Guaraníes**. In: *Revista de Índias*. Departamento de História da América. Volume LXIV, 230. 2004.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, Yvy Araguayje: fundamentos da palavra guarani**. Dourados: Editora UFGD. 2008.

CHASE-SARDI, Miguel. **El Precio de la Sangre: Tugüy Neë Repy. Estudio de la Cultura y el Control social entre los Avá- Guaraní**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. (Biblioteca Paraguaya de Antropología 16). 1992.

CHMYZ, Ygor et al. (coord.). **Projeto Arqueológico Itaipu: relatório das pesquisas Realizadas na Área de Itaipu**. Curitiba: Convênio Itaipu/IPHAN, 1987.

CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal: O profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense. 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní**. Campinas: Papyrus, 1990.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos Índios Guayaki. O que sabem os ache, caçadores nômades do Paraguai.** Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caifa. Rio de Janeiro, Editora 34. 1995.

CONRADI, Carla Cristina Nacke. **As Ações do Estado nacional e a Trajetória Política dos Guarani Nandeva no Oeste do Paraná (1977-1997).** Tese de Mestrado. Programa de Pós Graduação em História. Dourados – MS. 2007.

COSTA, Zeila. **Tekohá Añetete: O reassentamento de um grupo indígena Avá-Guarani atingido pela construção da UHE Itaipu Binacional.** Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

DESCOLA, Philippe. **Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia.** In: *Mana* 4 (1): 23-45, 1998.

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guarani, dialeto Mbyá: Versão para fins acadêmicos com acréscimos do dialeto nhandéva e outros subfalares do sul do Brasil.** Sociedade Internacional de Linguística. Porto Velho, RO. 1998.

FAUSTINO, Rosangela Célia. **Religião Guarani Nhandéva: Uma complexa organização e recriação para a vida e a educação.** Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010 – IN: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao> .

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia.** *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(2): 7-44. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000200001)  
Acesso em 01/10/2010.

FOOT WHYTE, William. **Sociedade de Esquina.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FREITAG, Liliane da Costa. **Fronteiras perigosas: migração e brasilidade no extremo-oeste paranaense.** Cascavel: Edunioeste, 2001.

GOLDMAN, Marcio. **Os Tambores dos mortos e os tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia.** *Revista de Antropologia*, 46 (2): 445-476. 2003.

GUIMARÃES, Silvia Maria Ferreira. **Os Guarani-Mbyá e a Superação da Condição Humana.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. 2001.

HITA, Susana Ramírez. **Entre el cielo Y La Tierra: Salud y enfermedad em la mitologia mbyá.** In: *Suplemento Antropológico* (Cientro de Estudios Antropológicos UCA). Diciembre. 1994.

LADEIRA, Maria Inês Martins. **Mbyá Tekoá: O nosso lugar.** São Paulo: Perspectiva. 1989.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. **De perto e de longe.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, [1958]2008.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi.** *Mana*, 2(2), 21-47. 1996.

LIMA, Tânia Stolze. **O que é um corpo.** *Religião e Sociedade*. 2002.

LITAIFF, Aldo. **As Divinas Palavras: Identidade étnica dos Guarani-Mbyá.** Florianópolis: Editora da UFSC. 1996.

LITAIFF, Aldo. **Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro.** In: *Tellus*. Campo Grande, MS. ano 4, n.6, p. 15-30, abr. 2004.

LITAIFF, Aldo. **Resistência Guarani: mito e práticas.** Palestra: IV Simpósio Roa Bastos de Literatura. (S/D).

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril, 1978.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano.** São Paulo: Contexto, 2009.

MATIENZO, Victor Rene Villavicencio. **La narrativa guaraní-chiriguano: una aproximación hermética.** Tese de Doutorado. Universidade Complutense de Madrid, 2009.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil.** São Paulo: Edusp, 2007.

MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. **Los pai-tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo.** *Suplemento Antropológico*, v. 11, n. 1-2, p. 151-295, 1976.

MELIÁ, Bartolomeu. **El modo de ser Guarani em la primeira documentación jesuítica (1594-1639).** *Revista de Antropología*, vol. 24, 1981.

MELIÁ, Bartolomeu. **A experiência religiosa dos Guarani. In: O Rosto Índio de Deus.** São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÁ, Bartolomeu. **A terra sem mal dos guarani: economia e profecia.** Revista de Antropologia. 33(33-46). 1990.

MELLO, Flávia Cristina de. **Mbyá e Chiripá: identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil.** *Tellus*, ano 7, n. 12, abril 2007.

MENDES JUNIOR, Rafael Fernandes. **Os animais são muito mais que algo somente bom para comer.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFF. Niterói, 2009.

MENEGOTTO, R. **Migrações e fronteiras: os imigrantes brasileiros no Paraguai e a redefinição de fronteiras.** Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião Tupinambá.** São Paulo: Editora Nacional. 1979.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento científico: pesquisa qualitativa em saúde.** 2 edição. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1993.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

MURA, Fábio. **Por que fracassam os projetos de desenvolvimento entre os Guarani de Mato Grosso do Sul? Notas críticas para uma política de sustentabilidade.** *Tellus*, Campo Grande, v. 5, n. 8/9, p. 53-72, 2005.

MURA, Fabio. **À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa.** Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2006.

NACKE, Aneliese, WEBER, Cátia. 1996. **A Hidrelétrica de Itaipu e os Guarani do Ocoí-Jacutinga.** Florianópolis: Editora da UFSC.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo: Hucitec/Edusp. (1914) 1987.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo.** Rev. Antropol. Vol.49, n.1, pp. 283-315. 2006.

NUNES, Leonardo. **Outra do Padre Leonardo Nunes do Porto de São Vicente do ano de 1550**. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas: 1550 - 1568**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

PEIRANO, Mariza. **Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance**. Curitiba: Campos - Revista de Antropologia Social, vol. 7, nº 2, 2006.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social kaiowá**. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas. 1999.

PEREIRA, João José de Félix. **Mborayu, o espírito que nos une: Um conceito da espiritualidade Guarani**. Tese de Doutorado (Orientador: TROCH, Lieve). Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo. UMESP. 2010.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Kuarahy e Jasy em busca da origem: um olhar sobre o mito dos gêmeos entre os Guarani Kaiowa e as relações de contato**. Reunião Brasileira de Antropologia, 2008.

PISSOLATO, Elizabeth de P. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, UFRJ, 2006.

PRUDENTE, Leticia Thurmann. **Arquitetura Mbyá Guarani na Mata Atlântica do Rio Grande do Sul: estudo de caso do Tekoá Nhüu Porã**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil. UFRGS. 2007.

RAMOS, Alcida. **Ethnology Brazilian Style**. Universidade de Brasília: trabalhos em Ciências Sociais, Série Antropologia, 89: 1-38. 1990.

RIBEIRO, Sarah Iurkiv Gomes Tibes. **O horizonte é a terra: manipulação da identidade e construção do ser entre os Guarani no Oeste do Paraná (1977-1997)**. 330 f. Tese (Doutorado em História) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

SAATKAMP, Venilda. **Desafios, lutas e conquistas: história de Marechal Cândido Rondon**. Cascavel/PR. Assoeste, 1984.

SAHLINS, Marshall. **O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II)**". Mana, Rio de Janeiro, v.3, n.1, abril de 1997.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. **Apresentações do Coral Indígena: Uma Tática Contra as Pretensões do Estado e da "História Oficial" no Oeste do Paraná**. Anais do V Congresso Internacional de História. Maringá: UEM, 2011.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. **Marriage Between "Close Relatives": Considerations about Kinship Between the Guarani Nhandéva on Western**

**Paraná.** in: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 8, n.2. July to December 2011. Brasília, ABA.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** São Paulo: Difusão Européia do Livro. [1954]1962.

SHADEN, Egon. 1989. **A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil: Ensaio etnosociológico.** São Paulo, Edusp.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Missões jesuíticas: fronteiras coloniais do prata.** Editora La Salle. Canoas, RS, (s/d).

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Missões no Guairá: Espaço e Territorialidade nas Missões Jesuíticas do Guairá.** In: Anais do VI Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. Cascavel: EDUNIOESTE, 1998.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Estudos missioneiros: temas e abordagens.** São Francisco Xavier: nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo, 1506-2006. Porto: Centro Universitário de História da Espiritualidade, 2007.

SCHALLENBERGER, Erneldo (org). **Fronteiras Culturais e Desenvolvimento Regional: Novas visibilidades.** Porto Alegre: Evangraf, 2010.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & CASTRO, Eduardo Viveiros de. 1987. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** In: J. P. Oliveira Filho (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.* Rio de Janeiro: Marco Zero. pp. 11-29.

SILVA, Evaldo Mendes da. **Folhas Ao Vento: A micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira.** Tese (Doutorado).PPGSA, UFRJ, 2007.

SOARES, Mariana de Andrade. **Entre índios e bugios: conflito sócio-ambiental na região do Lami, Porto Alegre, RS.** UFRGS, 2009.

SUSNIK, Branislava. **Los Aborígenes del Paraguai: Etnohistória de los Guaraies.** Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbedo, 1979.

VENDRAME, Sônia Inês. **Comunicação, recepção e consumo entre os guarani: o índio na mídia e a mídia na vida do índio.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo. ESPM. São Paulo. 2009.

VILAÇA, Aparecida. **Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo.** Revista de Antropologia 41(1): 9-68. 1998.

VILAÇA, Aparecida. **Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities**. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3), 445-464. 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **Antropologia do Parentesco - Estudos Ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. **“Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”**. *Mana*. Estudos de Antropologia Social, 2(2): 115-144. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext) Acesso em 15/09/2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A morte como um quase acontecimento**. Disponível em: [http://www.youtube.com/watch?v=Zdz8U9\\_8YVU](http://www.youtube.com/watch?v=Zdz8U9_8YVU) . Acesso em: 04/10/2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. *Mana*, Abr 2002, v. 8, n. 1, p113-148.

WACHOWICZ, Rui. **Obrageros, Mensus e Colonos: história do Oeste Paranaense**. Curitiba: Vicentina, 1982.

<http://www.cohapar.pr.gov.br> acesso em 10/01/2011.