

Tamõi e xondáro. Vetores diferenciantes na cosmopolítica guarani

Valéria Macedo

*Pesquisadora-Doutora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo
(NHII-FFLCH-USP, PT Fapesp)*

Minha reflexão parte de uma disjunção enunciada por meus interlocutores guarani, no litoral e capital paulistas, entre relações prioritariamente voltadas aos eixos vertical e horizontal da existência. Entre outras figurações, essa disjunção é formulada por meio de contrastes entre *tamõi* (avós e pajés) e *xondáro* (auxiliares, guerreiros, guardiões ou mensageiros), sendo estes últimos pouco explorados na etnologia guarani. Ambas posições, não sendo dicotomizadas, remetem a disposições diferenciadas, cabendo a modalidades de *xondáro* assessorar os *tamõi* agenciando forças no domínio terrestre, cujo manejo deve ser evitado ou regrado por estes últimos, sob risco de enfraquecer a conexão e a transmissão de capacidades xamânicas de *nhanderu amba*, as moradas celestes dos divinos. Partindo de exegeses sobre essa disjunção, busco pensar configurações políticas contemporâneas, com o protagonismo crescente dos caciques e lideranças surgidas com a ampliação das relações com instituições do Estado e da sociedade civil. Tais posições de liderança demandam destreza em discursividades étnicas e posturas que não raro contrastam com o domínio político tradicional, marcado pela centralidade dos *tãmoi* na composição e dinâmicas dos coletivos.

Disjunções

Uma das narrativas guarani sobre os habitantes primordiais da primeira terra conta que o demiurgo e seu irmão engravidaram uma mesma mulher, Nhandexy (“Nossa Mãe”), no ventre da qual as duas porções de sêmen foram depositadas de modo a permanecerem apartadas, replicando a proximidade e descontinuidade entre ambos irmãos e antagonistas. Também contam que, enquanto o demiurgo Nhanderu Ete¹ (“Nosso Pai Verdadeiro”) criava com seu sopro os seres e coisas deste mundo, seu irmão Xariã procurava fazer o mesmo de modo a superá-lo, mas acabava se atrapalhando e fazendo seres imperfeitos; por exemplo, a galinha (*uru*), em que ele esqueceu de revestir o pescoço. Dizem que os brancos,

¹ A maioria das palavras na língua guarani são oxítonas, de modo que só acentuarei as paroxítonas.

comumente chamados *jurua* (literalmente “boca com cabelo”), são obra do sopro de Xariã, enquanto os Guarani foram soprados por Nhanderu Ete².

Segundo os Guarani Mbya e Nhandeva que habitam e circulam na região Sul e Sudeste³, em cada guarani está presente o princípio vital enviado por *nhanderu* e *nhandexy kuéry* (“nossos pais e mães”, na grafia mbya, habitantes imortais de moradas celestes), responsável por sua capacidade de comunicação e compreensão, por isso chamado *nhe’e*, “alma-palavra” na tradução de Cadogan (1959), termo que também significa “língua” ou “linguagem”. As modalidades de gente que povoam o mundo são diferenciadas pelo *nhe’e* inscrito em seus corpos, que corresponde a suas respectivas linguagens, às quais se vinculam sua ontologia. A singularidade dos Guarani está na proveniência e no destino celeste-divino de seu *nhe’e*, em contraste com o confinamento dos outros sujeitos no patamar terrestre ou em domínios próximos a *yvy rupa*, o suporte da terra.

O corpo dos Guarani é também suporte de outros agentes, de modo permanente ou provisório, que são confinados nesta terra e potencialmente patogênicos, quando ocasionam a fuga ou o enfraquecimento do *nhe’e*. Por serem responsáveis por adoecimentos e adversidades, são chamados de *nhe’e vai* (*vai*: ruim, feio), em contraste com *nhe’e porã* (*porã*: bom, belo, divino). Podemos assim reconhecer em diferentes escalas – no ventre de Nhandexy, em *yvy rupa* (a terra em que pisamos) e na pessoa guarani – forças interseccionadas que não devem se indiferenciar. Por sua vez, na composição de coletivos, ou na formação-enunciação de um “nós” – me valendo da definição de Sztutman (2005) para o domínio político –, essa intersecção-disjunção de forças foi personificada por muitos de meus interlocutores em campo por meio das posições de *tamõi* e *xondáro*, respectiva e prioritariamente voltadas para agenciamentos no eixo vertical e horizontal da existência, particularmente quando se trata de relações de alteridade.

² Ou por seu filho, Kuaray, o Sol, também chamado Nhanderu Papa Mirĩ, enquanto seu pai é também chamado de Nhanderu Papa Tenonde.

³ O campo etnográfico que subsidia este texto corresponde à minha pesquisa de doutorado, realizada entre 2005 e 2009, cujo trabalho de campo foi centrado na Terra Indígena do Ribeirão Silveira, nos municípios paulistas de Bertioga e São Sebastião, mas incluiu visitas a aldeias na capital e contato com moradores de outras aldeias no Sul e Sudeste do país, em razão do intenso fluxo de pessoas entre elas – que também inclui partes do Paraguai, Argentina e Uruguai. Portanto, expressões, narrativas e reflexões dos Guarani aqui apresentadas dizem respeito às pessoas que circulam nesse complexo de aldeias de maioria Mbya, mas que inclui Nhandeva. Não diz respeito aos Kaiova e Nhandeva habitantes do Mato Grosso do Sul, que compartilham muitos aspectos cosmológicos com os Guarani no Sul e Sudeste, mas não fazem parte da rede de trocas, visitas e casamentos na região em foco na minha pesquisa. Nas aldeias do litoral paulista, os falantes de Nhandeva se identificam como “Tupi” aos *jurua*, associando-se aos primeiros habitantes da costa brasileira, quando se trata de distinguir-se dos Mbya, nessa conjuntura chamados “Guarani”. Nhandeva é a autodenominação de todos eles em contextos de interlocução interna.

⁴ O *nhe’e* de cada Guarani vem de domínios diferenciados do patamar celeste, codificados pelos nomes que cada um recebe – geralmente anunciado por um pajé aos pais da criança, mas podendo ser também por parentes ou por outra pessoa que os recebeu em sonho –, como Tupã, Vera, Karai etc. para homens e Poty, Jera, Para, Ara etc. para mulheres. Sobre nomeação mbya ver Cadogan 1959, Ladeira 2007, Macedo 2010, entre outros.

Na cosmopolítica⁵ guarani, há uma ênfase acentuada na transmissão de potencialidades dos ancestrais divinos, *nhanderu kuéry*, àqueles a quem enviam os *nhe'e* e, marcadamente, aos xamãs. Trata-se, portanto, de um caso emblemático de xamanismo vertical (Hugh Jones 1996), em contraste ao xamanismo predominantemente horizontal de outros ameríndios, em que cabe aos xamãs se apropriarem de potências animais e de outros agentes (visíveis e invisíveis) que habitam num mesmo plano de existência, cujo protótipo da relação é a afinidade e não a ancestralidade. Por sua vez, tal xamanismo vertical entre os Guarani está associado a um anti-canibalismo, em que o manejo de coisas e pessoas nesta e desta terra deve ser regrado e por vezes negado, ou negativado, de modo a fortalecer sua conexão com os divinos. Nessa configuração de agências, a posição do xamã tende a se hipertrofiar, constituindo o centro no qual orbita o coletivo (Viveiros de Castro 1986, 2002).

Minha intenção aqui consiste em pensar reconfigurações desse “campo gravitacional” em conjunturas contemporâneas na região em foco na minha pesquisa, que inclui os Guarani Mbya e Nhandeva que habitam e circulam num complexo aberto de aldeias na região Sul e Sudeste do Brasil, além de partes da Argentina, Paraguai e Uruguai. Início abordando diferentes modalidades de pajé e sua centralidade no domínio político tradicional entre os Guarani, por serem via de regra líderes de coletivos (geralmente sua parentela e outras associadas) que os seguem em deslocamentos e na formação de aldeias. Em seguida, discorro sobre as diferentes modalidades de *xondáro* e suas vinculações com o *tamõi*, modo recorrente com que chamam os pajés, atentando para a polissemia de ambos termos. Procuo então centrar foco no protagonismo crescente dos caciques e novas lideranças desde a década de 80, quando se iniciou o processo de reconhecimento de um conjunto de Terras Indígenas na Serra do Mar e planalto paulista, até o contexto contemporâneo, com a multiplicação de projetos, políticas e eventos. Para isso, tomo o exemplo etnográfico da TI Ribeirão Silveira, onde foquei meu trabalho de campo. E então concluo com uma reflexão sobre o que essa disjunção (sempre atualizada e jamais plenamente efetivada) de que *tamõi* e *xondáro* é um exemplo, mas que se faz presente em outros domínios além do político, pode dizer a respeito da singularidade guarani em relação a outros ameríndios, particularmente em relação ao que Fausto (2005) entendeu como uma “desjaguarização” de princípios cosmológicos.

A polissemia do *tamõi* e modulações do xamanismo

Entre os Guarani na região Sul e Sudeste do Brasil, a designação mais recorrente para xamã ou pajé é *tamõi*, que no domínio do parentesco significa “avô”. Não raro, o *tamõi*

⁵ *Cosmopolítica* de acordo com a acepção de Stengers (2007) e, particularmente, tal como apropriada por Latour (2007), como redes cujos actantes não estão restritos ao domínio considerado humano, e que podem ser singulares e coletivos.

é líder de uma ou mais parentelas associadas, que vivem em casas próximas e geralmente freqüentam uma *opy guaxu* – “grande casa”, ou “casa de rezas”, na tradução corrente entre os Mbya, que constitui uma construção onde se realizam curas, cantos e outras celebrações voltadas para *nhanderu* e *nhandexy kuéry* – sob responsabilidade desse *tamõi* e sua esposa, *jaryi*.

Nos dias de hoje, *xeramõi*, “meu avô”, é também uma expressão usada para se referir aos pajés de qualquer idade ou vínculo de parentesco. Por exemplo, chamam de *xeramõi* a um rapaz de 14 anos que é um reconhecido xamã em uma aldeia de Santa Catarina. E, assim como existem pajés que não são avô, há pajés que não lideram parentelas e podem viver sozinhos ou em posição política marginal no grupo. Há, por exemplo, um senhor viúvo que vive sozinho na aldeia do Silveira, numa pequena casa em que realiza curas e rezas, sendo bastante procurado entre os moradores da aldeia em casos de doenças⁶.

Perceber-se a si mesmo e ser reconhecido como pajé, assim como entre outros ameríndios, muitas vezes envolve experiências de adoecimento e o que os Guarani chamam de “provações” (*a’ã*), adversidades a serem enfrentadas e que promovem o fortalecimento espiritual (*-mbaraete*) do sujeito. Mas um *tamõi* pode não ser pajé, sendo também uma expressão com que se referem aos mais velhos de modo geral⁷. Já a expressão *nhanderu*, “nosso pai”, além do uso no domínio do parentesco, é utilizada para os pais divinos do *nhe’e*⁸, como já comentado, e também para os pajés. A estes ainda chamam *karai*, particularmente àqueles com discursos eloquentes e poder de visão do que está longe ou está por vir. Aos que realizam curas com sopros de tabaco chamam *opita’iva’e*, “aquele que fuma”. E aos que cantam no *amba* – o local destinado à interlocução divina na *opy*, na parede voltada para o leste, onde nasce o sol – chamam *oporaiva* (*ou oporaiva’e*), “aquele que canta”⁹. Entre tais modulações xamânicas há portanto “aquele que fala” – os *karai*, associados aos “profetas” analisados por Pierre Clastres (2003 [1974]) e Hélène Clastres (1978) e, mais recentemente, por Sztutman (2005) –, “aquele que fuma” – *opita’iva’e* – e “aquele que canta” – *oporaiva*. Esta última capacidade é a que exige menor especialização, já que há muitos *oporaiva* – que lideram cantos-reza na *opy* – não realizam curas. Mesmo

⁶ Ele tem mais de 90 anos e nasceu no Rio Grande do Sul, mas passou a maior parte da vida em Santa Catarina. Sua esposa morreu há décadas e ele nunca se casou novamente. Há cerca de uma década ele veio para São Paulo em busca das filhas. Uma delas vive na aldeia Tenonde Porã, na capital, e duas outras vivem no Silveira. Todas são casadas e ele mora em frente a uma delas, próximo a parentes de seu marido.

⁷ *Xeramõi*, a despeito de ser o modo conjugado na primeira pessoa do singular de *tamõi*, é uma expressão usada com freqüência para se referir a qualquer *tamõi*, ou então *nhaneramõi kuéry*, “nossos avós”, em referência aos mais velhos.

⁸ Por isso são também chamados de *nhe’e ru ete* e *nhe’e xy ete*, respectivamente verdadeiros pais e mães do *nhe’e*.

⁹ Os *opita’iva’e* são *oporaiva*, mas nem todos os *oporaiva* são *opita’iva’e*. Ou seja, todos os pajés são cantadores, mas nem todos cantadores são pajés.

assim, nem todos podem ser *oporaiva*, sendo preciso receber essa capacidade em sonho ou por uma visão em vigília, a que chamam “revelação” (*-kuaa uka*¹⁰). Em contrapartida, todos os Guarani podem acompanhar o *oporaiva* no canto-reza ou empreender outras modalidades de canto, sendo cantar e dançar modos fundamentais de conexão com os divinos, assim como fumar *petyngua* (cachimbo) e sonhar (*-exa ra’u*).

Falar, fumar e cantar são modalidades de sopro, associadas à leveza, à respiração, ao que é divino e imperecível. Tanto o sopro da voz pelo canto como o sopro de tabaco pelo cachimbo (*petyngua*) são caminhos ou canais de comunicação por onde as capacidades de combater ou se proteger de agentes agressores são transmitidas pelos *nhanderu*. Todos os Guarani têm essa capacidade, mas ela se manifesta de modo maximizado entre os pajés. Assim, todos fumam e soltam fumaça no *amba* (na “casa de reza”, *opy*) ou no alto da cabeça dos outros a quem querem proteger. Mas apenas os *opita’iva’e* podem ver a doença nos corpos, com as mãos e a fumaça, e então extraí-la por meio da sucção de corpos diminutos, por vezes invisíveis, como pedras, insetos e torrões de terra.

Com frequência, mas não necessariamente, os *opita’iva’e* são também *karai*, dominando o repertório das “belas palavras” (*nhe’e* ou *avyu porã*), que constituem a linguagem dos divinos e incluem expressões específicas para a *opy*, não utilizadas cotidianamente¹¹. Assim como ser *opita’iva’e* implica a capacidade de ver a doença nos corpos, invisível aos demais, o *karai* vê o que está longe no espaço ou no tempo. Ambos são traduzidos como “pajés” não apenas porque tais capacidades comumente convergem numa mesma pessoa, como também porque constituem modulações de agência xamânica, seja extraíndo a doença de corpos singulares, seja trazendo de volta um *nhe’e* que se afastou de um corpo, seja ainda atuando na proteção de coletivos indicando ações ou precauções. Ambos também convergem na capacidade de cantar, de modo que ouvir e se fazer ouvir constitui outra capacidade xamânica cultuada por todos e maximizada entre os pajés, por meio de cantos, discursos ou nomes enviados pelos *nhe’e ru ete* (os “pais verdadeiros das almas-palavras”) a cada guarani quando é gestado¹².

O tamõi e seus xondáro

Na primeira década do século XX, Nimuendaju (1987 [1914]) deu notícia de que agrupamentos guarani que vinham migrando do Paraguai rumo à costa brasileira desde o

¹⁰ A partir de conversas com alguns guarani, outras possíveis traduções para o termo são “conhecer por meio de outro” ou “sabedoria que veio de outro”.

¹¹ Além dessa linguagem divina, própria para as falas na *opy*, *nhe’e porã* é também o modo como se referem ao *nhe’e* que lhes anima o corpo, sobretudo adjetivado com *porã* quando se trata de contrastá-lo com *nhe’e vai*, em referência a agentes agressores que entram nos corpos.

¹² O ritual coletivo de enunciação de nomes, *nhemongarai* ou *ykarai*, é um dos mais relevantes entre os Guarani nessa região, geralmente fazendo convergir pessoas de diferentes aldeias, que dançam e cantam a noite toda, além de tomarem conhecimento pelos pajés dos nomes das crianças que ainda não os tinham.

século XIX eram sempre liderados por um pajé, “por vezes um temível feiticeiro”. Tais deslocamentos remetem a uma disjunção histórica anterior entre chefes de guerra e profetas, ou *mboruvixa* e *karai*, segundo análises de Pierre Clastres (2003 [1974]) e sobretudo de Hélène Clastres (1978). A centralização crescente do poder por chefias de guerra teria incorrido nos movimentos proféticos tupi desde antes da chegada dos europeus, quando populações abandonavam aldeias e seguiam os *karai* (profetas) em busca da chamada Terra sem Mal, reiterando assim a descentralização do poder. Os *karai* seriam por isso vetores da “sociedade contra o Estado”, ou da “máquina de guerra”, segundo formulações de Pierre Clastres, promovendo a inibição de poderes estáveis pela reconfiguração constante de alianças e inimizades. Contudo, ainda segundo esses autores, os *karai* também acabaram por se converter em líderes políticos, levando, entre os Guarani, à interiorização do tema da Terra sem Mal, cujo acesso se daria por meio do ascetismo religioso a partir do século XX.

De acordo com H. Clastres, em seu movimento de desterritorialização, o profetismo guarani correspondia à recusa deste mundo, tendo no horizonte a terra divina sem regras e restrições sociais, em que a abundância faz prescindir a necessidade de trabalho e enseja festas sem fim. A seu turno, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) apontaram no profetismo dessas populações não a negação da sociedade, mas os motores de sua produção. Assim como o canibalismo tupi engendra a individuação e articulação de pessoas e grupos por meio de uma espiral de vinganças – em que matar ou consumir a carne do inimigo é fonte de conhecimento e reconhecimento, bem como de acesso à terra imortal dos divinos –, o profetismo é também gerador de tempo e de coletivos¹³. Seja pela via da “natureza” (o devir animal) ou da “sobrenatureza” (o devir divino), canibalismo e profetismo são dispositivos de devir outro, constituindo o cerne dessas ontologias (Viveiros de Castro 1986, 2002)¹⁴.

Entre os Guarani, Susnik (1983) discorre sobre a configuração em rede dos grupos locais desde o período colonial, formando conjuntos multicomunitários, ou *guará*, com limites flexíveis e sem centro. A seu turno, Ladeira (2007) comenta que a presença de dois líderes político-espirituais em um mesmo *tekoa* (expressão cuja tradução corrente hoje é “aldeia”) é fonte potencial de conflitos ou migrações. A essa disposição à segmentaridade, ou recusa (ou instabilidade) da unidade em favor da multiplicidade, P. Clastres chamou de “sociedade

¹³ Ver também Sztutman (2005), que desenvolve e amplia esse argumento.

¹⁴ Viveiros de Castro atribui ao devir o sentido que lhe foi dado por Gilles Deleuze e Felix Guattari (2004 [1980]), qual seja: como processos anteriores à distinção realidade/representação, de modo que a alteridade constitui uma qualidade do verbo, não um predicado do ser. Assim, o ser Tupi-Guarani é um devir-outro, seja qual for o objeto desse devir (deus, jaguar, inimigo, cristão...), o acento se dá no ato e não no sujeito. O cerne está na diferença, e não nas propriedades do diferente (Viveiros de Castro 2002: 195). Por essa razão, o devir não corresponde a uma transformação do ente, mas de uma condição de “entre”, em que a alteridade é experienciada sem que seja substantivada.

contra o Estado”, como dito, e poderíamos designá-la, num idioma wagneriano (Wagner 1981), “socialidade contra o estável”, pela disposição diferenciante de individuação de sujeitos (singulares e coletivos) em meio a redes de parentesco e co-residência.

Os autores até aqui mencionados e boa parte da literatura sobre os Guarani aponta a convergência da liderança política e espiritual (ou xamânica) entre os Guarani. Como me explicou um mbya, o *ruvixavepe*, “líder maior”, é sempre pajé. E sua atuação é central nos deslocamentos físicos e relacionais, liderando grupos que os acompanhavam em caminhadas e na formação de aldeias ao longo do vasto território já mencionado¹⁵. Os pajés também lideram os cantos e danças aos *nhanderu* e *nhandexy*, pelos quais, dizem, antigamente alguns conseguiam fazer o corpo tão leve que se despiam de sua porção carnal e alcançavam *yvy marã e’y*, a terra divina onde nada perece (ou Terra sem Mal), sem passar pela morte. Tais cantos e danças à exaustão eram associados à fumaça de tabaco e a jejuns a base de milho e hidromel. Nos dias de hoje, dizem que tal feito é inviável devido ao peso do corpo advindo da comida *jurua*, com muito óleo e sal. Para que o corpo adquira leveza, é recorrente o comentário de que os pajés não devem comer e fazer certas coisas, e que todos os Guarani não devem ingerir carne ou alimentos industrializados antes das rezas.

Em conversas sobre os pajés antigos e os de hoje, meus interlocutores guarani comentam que as atividades que deviam ser regradas ou interditas entre os pajés, como a caça e a guerra, eram de responsabilidade dos *xondáro*, personagem pouco relevada na literatura sobre os Guarani. Ao comentarem as primeiras migrações mbya para o litoral, dizem que os *tamõi* tinham sempre consigo os *xondáro*, expressão derivada da palavra “soldado”, que eram responsáveis pela caça, por aplicar sanções violentas, por enviar mensagens ou acompanhar pessoas, e por proteger o agrupamento contra ataques de *jurua*, outros indígenas ou animais selvagens nas aldeias ou nos caminhos. Kelvein (Karaí Tupã) assim conta:

Na época eles [os *tamõi*] tiveram a idéia de colocar jovens pra ser *xondáro*. Eles sonharam isso. Então num *tamõi* os deuses colocavam em sonho todas as coisas que ele tinha que fazer. Tinha a casa de reza onde viviam os pajés e os *xondáro* tinham uma casa própria deles, que era mais afastada. Era como se fossem uns soldados. O *tamõi* dizia ao líder, *xondáro ruvixa*: “amanhã eu quero que os *xondáro* saiam na mata e peguem três antas”. E de manhã eles iam caçar. Tudo em grupo. De repente, pajé falava: “quero que você mande os *xondáro* lá em outra aldeia pra buscar um parente”. No tempo antigo não tinha estrada, só umas trilhas de mata fechada. Perigoso. Então nessa viagem os *xondáro* morriam, assim tipo duas pessoas, mas o restante voltava, porque eles tiveram conhecimento de que a **força de um animal poderia tirar e**

¹⁵Tais dinâmicas ainda ocorrem, sobretudo entre os Mbya, a despeito da disponibilidade cada vez menor de formação de novos *tekoa*. É preciso ainda destacar que a mobilidade entre os Guarani não se efetiva apenas no âmbito de coletivos ou sob liderança de um *tamõi* e ou *jaryi*. Como mostrou Pissolato (2007), ela inclui deslocamentos de indivíduos ou famílias nucleares entre lugares e entre grupos.

colocar neles. Então essa força de um animal eles usavam muito. Eles iam em cada aldeia, naquela época várias aldeias eram muito longes, e algumas partes das aldeias eram muito atacadas por vários animais da mata, por exemplo a onça, coisas assim, então quando não tinha *xondáro* nesse lugar, morria muito parente. Até hoje em umas partes das aldeias é perigoso ainda.

Assim como Kelvein, seu tio, Sérgio Macena (Karaí Tataendy), cujos pais nasceram no Paraguai e migraram para o Paraná, conta que na aldeia Pinhal (TI Rio das Cobras/PR) os *xondáro* jamais moravam na *opy*, e uma casa separada era construída para abrigá-los. Suas danças e treinamentos ocorriam também fora da *opy*, antes do anoitecer. Tal separação de *opy* reiterava a disjunção entre os vetores vertical e horizontal dos agenciamentos. Os *tamõi* tinham a força de *nhanderu* e, como disse Kelvein, os *xondáro* dispunham da “força de um animal”, que podiam “pôr e tirar” de si mesmos. No mesmo sentido, Timóteo (Vera Popygua), cacique na aldeia Tenonde Porã, na capital paulista, assim relata:

Antigamente, os *xondáro* eram treinados para cuidar da *opy*. Viviam em *jeroky* [danças, ou treinamento¹⁶], passavam ervas medicinais em seu corpo e saíam à procura de alimentos nas matas. Essa era uma das danças que eram tão perigosas, que chegavam até a morte, pois **os *xondáro* eram treinados com os espíritos dos mortos**. E existiam muitos na floresta, eles até desafiavam, entravam em conflitos, quando eles estavam em *nhetangara’i* (...). Antigamente os Guarani não falavam *xondáro*, e sim *tangari* ou *tangara’i*, e quando iam fazer essa dança, diziam *nhetangara’i vi*, “vamos dançar na preparação de guerreiros” (...). Esses costumes não são mais utilizados, os próprios pais têm medo de seus filhos crescerem agressivos (*apud* Delane, Almeida e Oliveira 2008: 34).

Kelvein me disse que a dança do *tangara*, que é um pássaro, é a mais bonita e difícil das *xondáro jeroky* (dança de *xondáro*), as quais costumam estar associadas a diferentes animais (mas não só), incluindo diversos tipos de pássaros. Ele conta que para aprender mesmo a dança do *tangara*, em que se reproduz seus pulos e passos cruzados, é preciso capturar um desses pássaros¹⁷. Mas ele disse que não podia fazer isso porque era agora *oporaiva*, cantava no *amba*, condição que não permite a captura do pássaro para incorporar sua dança. Nessa direção, cabe aos *xondáro* agenciar forças – de animais, segundo Kelvein, e de espíritos dos mortos, segundo Timóteo, sendo uns e outros habitantes desta terra e sem acesso às moradas celestes – que eles e outros alegam que devem ser alheias aos cantadores-rezadores e excluídas da *opy*, aonde *nhe’e kuéry* (os “espíritos” que vêm de *nhanderu amba* auxiliar nas curas e cantos, cuja matriz é a mesma daqueles inscritos nos corpos) participam. Por sua vez, pajés e outros que não sejam *xondáro* devem evitar o

¹⁶ Esta versão corresponde a uma tradução do depoimento para a língua portuguesa feita pelos professores mbya Delane, Almeida e Oliveira (2008). Ali traduziram *jeroky* como “treinamento”, mas deixei a expressão no original por significar também “dança”, que constitui uma forma de treinamento para adquirir agilidade e leveza.

¹⁷ No encarte do CD *Ñande arandu pyguá*, *tangara* é definida como modalidade de dança feminina, mas Kelvein comenta que sabe dançá-la e Timóteo, conforme citação acima, diz que *tangara* era o nome de toda dança *xondáro*.

contato com forças ligadas à animalidade, sob pena de não adquirir *aguyje*, o estado de perfeição, ou divinização, advindo da destituição da parte carnal do corpo, que dá acesso à Terra sem Mal sem passar pela morte. Como apontou Cadogan (1959), o consumo de carne crua impede a condição divina.

Nesse sentido, há que se destacar a relevância dos “batismos”, *nhemongarai*, entre os Guarani. Além daqueles que correspondem à escuta do nome (*hery*) das crianças, enunciado pelos *nhe’e ru ete* ao *tamõi*, há os *nhemongarai* de produtos que correspondem a dádivas de *nhanderu*, ou seja, que foram postos no mundo por *nhanderu* para que sejam consumidos pelos Guarani, por exemplo *avaxi ete* (espécie de milho), *ei* (mel) e *ka’a* (ervamate). Amostras desses produtos são postas no *amba* e então “batizadas” por meio da fumaça dos *petyngua*, dos cantos, danças e evocações a *nhanderu* e *nhandexy kuéry*. Conforme me foi explicado, o batismo faz com que esses produtos possam ser consumidos como coisas que não pertencem a esta terra. Em contraposição à carne e, mais recentemente, a produtos industrializados dos *juruá*, tais produtos favorecem o *aguyje*, sendo associados ao eixo vertical da existência.

Nos anos 1980, época de diversas migrações *mbya* do sul e das primeiras demarcações de Terras Indígenas no estado de São Paulo, se formaram grupos de *xondáro* em algumas aldeias, como no Silveira e na Barragem (aldeia hoje chamada Tenonde Porã). No Silveira, eram responsáveis pela defesa do território contra caçadores, palmiteiros e as motosserras daqueles que queriam implantar loteamentos. Naquele período, o litoral norte deixaria de ser uma das regiões mais despovoadas do estado para converter-se, com a ampliação e asfaltamento da malha viária, em um de seus mais concorridos pólos turísticos.

Na Barragem os *xondáro* também eram solicitados a fazer “trabalhos comunitários” (Nogueira da Silva 2008). Kelvein conta que participava do grupo de *xondáro* na Barragem, cujos treinamentos eram intensos. Um *xondáro*, de acordo com ele, pode adquirir tamanha leveza e rapidez no corpo que é capaz de pegar uma flecha em movimento e se tornar quase invisível na mata. Adílio, *mbya* morador da aldeia Morro dos Cavalos (SC), em depoimento a Moreno Martins, conta que antigamente os *xondáro* tinham que tirar um dente de onça “para pegar a alma dela” e assim ficarem leves e rápidos. Ele ainda associa os movimentos do *xondáro* à capoeira e às artes marciais, com objetivo de “andar na mata e escapar dos perigos” (*apud* Martins 2007: 74).

Montardo também ouviu dos *Mbya* que os *xondáro* eram tão leves e rápidos que se esquivavam “até de bala” (2009: 128). “No treinamento da dança, os jovens passavam pelo mestre e ele atacava como *jaguarete* (onça) e outros bichos, e os jovens tinham que se defender” (: 219). Na aldeia do Silveira e em outras da região esse tipo de treinamento ou jogo é bastante apreciado, em que um “mestre” (*xondáro ruvixa*: líder ou mestre dos *xondáro*) propõe desafios com bastões e chicotes, demandando rapidez e destreza dos

dançantes para não serem acertados pelos objetos. Tal prática geralmente ocorre antes, depois ou durante a dança *xondáro*, com passos ritmados para frente e para trás, entremeados por giros, em um círculo¹⁸, ao som de *rave* (rabeca), *mbaraka mirĩ* (chocalho), *mbaraka* (violão) e *aguã pu* (tambor).

Como atenta Montardo, essa modalidade de *xondáro* corresponde à preparação de jovens guerreiros. Contudo, quando os Guarani de hoje descrevem os *xondáro*, há uma ênfase menor no combate do que no papel de “guardiões” e “mensageiros” (*tembiguaĩ*), assim como na habilidade de se esquivar (*-jeavy uka*) – de onça, de bala, de flecha... – e tornar-se invisível. Mesmo na análise dos movimentos da música e na dança *xondáro*, Montardo destaca a centralidade do “esquivar-se”:

A análise do movimento coreográfico dá pistas sobre o significado da música que está sendo dançada. O “esquivar-se”, enfatizado como o objetivo da dança, é gerado por uma tensão provocada pela música, a qual joga com intervalos de terça menor e maior alternadamente. O ritmo cheio de contratempos também colabora para a criação da tensão (2009: 195).

Como dito, a carne impede o acesso à condição divina, devendo os *tamõi* evitá-las e cabendo aos *xondáro* a atividade de caça e outras ordens de manejo da “animalidade”, de onde tiravam sua potência, por exemplo ao “tirar a alma” da onça ou do pássaro *tangara*. Entretanto, a relevância do “esquivar” é muito mais destacada do que a do “atacar”, assim como a leveza do corpo é um ideal tanto do *tamõi* como do *xondáro*. Assim, a disjunção entre ambos não espelha uma dicotomização absoluta ou rígida, pois também cabe aos *xondáro* se despojarem do peso da carne; e, nas seções de cura com fumaça de tabaco, os *tamõi* enfrentam nos corpos das pessoas doentes aquilo que os *xondáro* enfrentavam na mata: espíritos desta terra (dos mortos, dos animais e outros donos espirituais). Ademais, há um marcador etário bastante relevante na ocupação dessas posições, o que corrobora para sua não substantivação. Como disse Kelvein no primeiro depoimento citado, “os *tamõi* colocavam uns **jovens** para ser *xondáro*”. Com o avançar da idade, alguns *xondáro* passam a atuar como *xondáro ruvixa* (mestre *xondáro*), mas boa parte passa a ser *tamõi*, não só porque tomou a posição de avô em sua família ou de homem mais velho no coletivo em que vive, mas porque podem ter recebido seu canto de *nhanderu* e passarem a ser *oporaiva* (cantador-rezador) ou mesmo *opita’i’va’e* (pajé, que realiza curas). Assim, a despeito de haver pajés (chamados por isso de *xeramõi*) muito jovens, essa é uma sabedoria-capacidade acumulada ou potencializada ao longo da vida, com suas experiências e “provações”, por isso associada prioritariamente aos adultos (*tuja*) e mais velhos (*tamõi*)¹⁹.

¹⁸ Só de rapazes, como é mais comum, ou só de moças, ou ainda misto, caso mais raro.

¹⁹ Há que se ressaltar que alguns dizem que pajé é algo que se tem, na ordem do dado e não do adquirido. Ou seja, como uma substância ou distinção inata, há os que têm pajé e os que não têm, de modo próximo ao que dizem os Wajãpi, segundo Gallois (1988). Mas na maioria das exegeses sobre

Por sua vez, os *xondáro* que manejam as forças da animalidade são via de regra jovens solteiros ou recentemente casados.

Nos dias de hoje, dizem que quase não se tem mais grandes *xondáro* por causa do peso do corpo pelo consumo cotidiano da comida dos brancos. Mas, se os *xondáro* de outrora ficaram raros, o uso do termo *xondáro* hoje é bastante extensivo e compreende diversas modalidades. Há os *xondáro* que atuam dentro, fora e na porta da *opy*. Como dito, são *xondáro* os grupos e a modalidade de dança e jogos coletivos que figura na maioria das apresentações aos *jurua*, e que é também divertimento coletivo de jovens e crianças nas aldeias. Também recebem o nome de *xondáro* e *xondária* aqueles que dançam e cantam no interior da *opy*, acompanhando o *oporaiva* (cantador-rezador). Há os *xondáro oka'igua* (“do terreiro”), que devem ficar na porta *opy* para vigiar entradas e saídas, cuidando para que ela esteja sempre fechada durante os cantos-reza, impedindo assim a entrada de espíritos agressores. Há os que são designados para trabalhos coletivos, como reformar a *opy*, limpar os banheiros na véspera de visita de uma escola, capinar um terreno, entre outras atividades. Estes mesmos *xondáro* em geral são responsáveis por vigiar se uma norma está sendo cumprida, por exemplo, não trazer bebida alcoólica para a aldeia; ou por executar uma sanção a alguém que fez algo reprovado pelo *tamõi* e demais lideranças. Talvez estes últimos correspondam ao que no passado tinham função guerreira e eram chamados *xondáro vai* (“ruim”). Em analogia ao sistema policial, Edson (Vera Mirĩ) descreve as atividades dos *xondáro* como se fossem “comandos”:

Na verdade, antigamente já existia *xondáro*. Tinham várias funções, vários comandos. O primeiro comando só cuidava da guerra, a parte externa, contra outras aldeias e contra os brancos também. O segundo comando é para cuidar do pessoal que vive dentro da aldeia, para eles não saírem muito. Tem horário de saída e horário de entrada, quando o sol está começando a sair e a se pôr. O terceiro comando cuida da casa de reza, se alguma criança está passando mal na casa de alguém eles que vão buscar. Se alguma criança está com comportamento muito difícil, então eles também são chamados. Ficam fora e na porta da *opy*. Mas os *xondáro* que cuidam de fora da aldeia não podem entrar na *opy*, porque já foram para guerra, são autorizados a matar, são eles que cuidam da parte feia da aldeia. Então não são autorizados a entrar na *opy*. Eles são protegidos por vários espíritos, têm a habilidade e a inteligência própria para isso. Desde de criança são treinados pra isso. Geralmente são protegidos por *itaja* e *kaguyja*, porque *itaja* dá a eles o poder da proteção e *kaguyja* o poder de camuflar na floresta.

Assim como Timóteo os associa aos espíritos dos mortos e Kelvein aos dos animais, Edson reconhece nos *xondáro* que não entram na *opy* a potência dos donos espirituais das pedras (*itaja*) e da mata (*kaguyja*). Como diz Edson, os *xondáro* “cuidam da parte feia da aldeia”, o que é necessário para a vida nesta terra.

os pajés, me parece que se trata de uma condição que se pode adquirir ou potencializar ao longo da vida, por meio de provações, tais como os adoecimentos e sua superação.

Sem ter como referência a expressão *xondáro*, Ladeira (1997) comenta que meninos escolhidos em cada família ficavam recolhidos no *amba arandu*²⁰, uma casa em que recebiam “ensinamentos filosóficos religiosos que regem os sentimentos e as normas sociais de comportamento”. Com o estreitamento das relações com os *jurua*, *arandu* (sabedoria) passou a abranger o “conhecimento das coisas dos brancos”. De modo que em algumas aldeias esse lugar passou a ser também destinado para reuniões sobre problemas atuais e articulações entre jovens líderes. Ainda segundo a autora, passaram a ser chamados de *iarandu* os jovens que se expõem mais ao enfrentamento de questões com os brancos, no que auxiliam os pajés.

Tal como mostra Ladeira e nos depoimentos aqui expostos, em vez de um antagonismo, prevalece uma relação de complementaridade e assimetria entre *tamõi* e *xondáro*, ou entre *oporaive* e *iarandu* (na terminologia registrada pela autora). Ademais, em razão da polissemia desses termos, eles apenas se contrastam em certos contextos enunciativos. Ainda, um *xondáro* pode vir a ser um *tamõi*, tanto pelo avançar da idade quanto porque pode passar a participar da vida na *opy*. A diferença portanto não é substantivada ou fixa. A questão é que a transmissão de capacidades que particulariza um *tamõi* – no sentido de pajé – e um *xondáro* – na modalidade *xondáro vai* (ruim) – atualiza a disjunção entre os eixos horizontal e vertical no manejo da alteridade. Como dito no início, tal disjunção reitera o investimento pela não indiferenciação de forças, que se atualiza em diferentes domínios relacionais, incluindo pessoas singulares e coletivos. Uma pessoa que agencia forças de donos espirituais de animais ou dos mortos não agencia forças dos domínios celestes. E vice-versa. Mas ambas agências são complementares e interseccionadas na vida nesta terra. *Tamõi* e *xondáro* nem sempre personificam essa disjunção, mas quando o fazem, são complementares e assimétricos. O *tamõi* manda e precisa do *xondáro*, havendo por vezes entre ambos uma relação de sogro-genro.

Ainda, o *tamõi*, quando realiza curas (*opita'iva'e*), interage com agentes patogênicos (dos mortos, dos donos espirituais) nos corpos das pessoas, e ao extraí-los por vezes é atingido por eles. Já presenciei diversas vezes um pajé precisar ser amparado por um auxiliar depois de extrair a doença, por estar vomitando, ou tossindo, ou tendo uma fraqueza ou tremedeira nas pernas, que são então massageadas por aquele que o auxilia. Já ouvi também diversos casos de *tamõi* que adoeceram e até morreram depois de curar uma doença de outro. Dessa maneira, tanto o *tamõi* quanto o *xondáro vai* interagem com agentes vinculados à animalidade ou à morte, a questão é que cabe ao *tamõi* extraí-los dos corpos (ou então irá se enfraquecer) e ao *xondáro* incorporá-los (para se fortalecer).

²⁰ Literalmente, “lugar de sabedoria”, ou de conhecimento.

Caciques *tamõi* e caciques *xondáro*

Em cada aldeia, como vimos, o *ruvixavepe*, “líder maior”, era com frequência um *tamõi*, a quem estava submetido o *xondáro ruvixa*, “líder dos *xondáro*”. Como me explicou um *xeramõi*, “antes quem mandava era o pajé, só depois que veio capitão, cacique”. A criação do posto de “capitão” pelo órgão indigenista oficial entre os Guarani parece não ter feito frente à autoridade dos chamados líderes político-espirituais, segundo pesquisadores que estiveram em aldeias da Serra do Mar, como Schaden (1954/74) e Cherobim (1986). O capitão era alguém com maior domínio da língua portuguesa designado pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios) para representar o órgão junto à comunidade, assim como a comunidade junto ao órgão. Em sua pesquisa na década de 1940, Schaden descreveu como precária a operacionalidade desse posto no litoral de São Paulo, pela pouca autoridade que os capitães exerciam, a qual estava concentrada nos pajés. Por vezes, diz o autor, os capitães “tentam ser ‘chefes de polícia’ despóticos, mas em geral não obtêm êxito” (1974: 66). Já Mauro Cherobim comenta que este contraste entre capitães e líderes espirituais na década de 1970 não mais se verificava de modo relevante, pois o cargo de capitão foi sendo justaposto ao de cacique e este também tinha que ser rezador (1986: 149). A partir de então, os líderes espirituais passaram a tomar a frente nas relações com os brancos, particularmente com o órgão indigenista e outras instâncias governamentais.

Por sua vez, nos anos 80, são também os *tamõi* os principais articuladores guarani no processo de demarcação de terras no estado de São Paulo. Em grande medida, ocupavam a posição de “cacique”, termo que veio substituir o de “capitão” e que não concerne somente ao papel de mediação com os brancos, mas à liderança política interna à aldeia. Mas, se a liderança dos *tamõi* diz respeito sobretudo a um coletivo, independente do suporte físico no qual se assenta no momento (já que seguem juntos em caminhadas e formação de novas aldeias), a liderança do cacique remete a uma aldeia, a despeito de sua fluidez populacional.

A convergência das posições de cacique e *tamõi* no contexto do conjunto de demarcações de TIs na Serra do Mar e planalto paulista na década de 80 é explicitada nesse comentário de Timóteo Vera Popygua: “eles são fortes, a parte espiritual, então eles conseguiram [as demarcações]”. A “força” desses *tamõi*-caciques (cuja convergência de papéis não era necessária, mas esperada) estava vinculada tanto à capacidade de constituição de alianças com os brancos como com *nhanderu kuéry*. Contudo, no que diz respeito aos *jurua*, sua interlocução estava voltada sobretudo para membros de ONGs, órgãos do governo e da Igreja. Tais parceiros eram os porta-vozes dos interesses e discursos dos Guarani na mídia e nos autos dos processos judiciais. Assim, cabia aos apoiadores *jurua* fazerem a mediação nos conflitos com adversários *jurua*, bem como enunciar a “cultura guarani”, que passou a ser a estratégia predominante na reivindicação

das terras. Os advogados Marco Antonio Barboza e Carla Antunha, então membros do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), explicitam tal investimento de conferir visibilidade e contornos à “cultura guarani” no seguinte texto, publicado no ano da homologação das terras e como introdução à versão em português da obra clássica de Nimuendaju sobre os Apapapocuva Guarani:

Ainda com muito apoio da imprensa (...), vários segmentos da população paulista tomaram conhecimento, pela primeira vez, desses índios, que viviam até então como que escondidos ou fugitivos em pontos da Serra do Mar. Juntamente, então, com o andamento dos processos, foram os Guarani buscando meios de se fazer mais visíveis aos olhos da população envolvente (Antunha e Barbosa 1987: x).

Na análise das fontes disponíveis, se evidencia que o processo de reconhecimento oficial das TIs nos anos 80 levou à cena sobretudo *enunciados sobre os Guarani*, por adversários e aliados, mas pouco contou com *enunciados guarani* nos autos dos processos, na mídia e em outras publicações, a não ser por meio de seus porta-vozes advogados, antropólogos ou indigenistas, ou então em breves e raras citações em matérias de jornal.

Entretanto, alguns *kunumĩgue* – como chamam aqueles saídos da infância (*kyrĩgue*) e ainda não considerados adultos (*tuja*), geralmente traduzido como “jovens” – que acompanhavam os mais velhos em reuniões e articulações políticas nesse período dos 80 – se converteram em lideranças importantes na elaboração e veiculação de discursos no âmbito das demandas fundiárias e das políticas públicas que foram se ampliando nas décadas seguintes, após a Constituição de 88. Muitas dessas lideranças ocuparam ou ocupam posição de cacique ou de lideranças nas aldeias em que hoje vivem, como Timóteo Vera Popygua na Tendonde Porã, Marcos Tupã no Krukutu (e antes em Boa Vista), Adolfo Timóteo no Silveira e os irmãos Macena, hoje no Silveira e no Jaraguá (Pyau). Além de acompanharem *tamõĩ* como José Fernandes, Altino e Samuel nas reuniões e articulações políticas, a maioria dessas lideranças teve alguma experiência escolar, o que ampliou suas possibilidades de agenciamentos no *mundo jurua*.

Desde então, a condição de líder espiritual veio sendo cada vez mais desvinculada da posição de cacique. Esses caciques e lideranças hoje têm próximo de 40 anos, sendo alguns já avós ou com filhos crescidos, mas não são pajés. Nos casos de aldeias em que o cacique é um pajé, as lideranças mais jovens atuam como assessores ativos e imprescindíveis, tomando a frente na interlocução com os brancos na maioria dos contextos, atuando portanto como uma espécie de *xondáro*. No Silveira, no período em que era um *tamõĩ* que ocupava o posto de cacique, me explicaram que as lideranças eram *xondáro do xeramõĩ*.

Quando perguntei por que hoje muitos *tamõĩ* já não assumem a posição de cacique nas aldeias guarani, um morador do Silveira alegou que antes não era preciso saber muito do mundo dos *jurua* para ser cacique, já que a Funai ou as igrejas vinham e davam comida,

roupa, remédios. Mas hoje em dia é preciso saber fazer projeto, falar bem o português, saber mexer com dinheiro, documentos, associação, enfim, com *kuaxia* (“papel”). Dessa maneira, na atual conjuntura o cacique pode ter acesso limitado à linguagem divina, *nhe'e porã*, mas tem que dominar, muito mais do que a língua portuguesa, a retórica da “cultura” na comunicação com os brancos, já que é a enunciação das diferenças reconhecidas no âmbito cultural (costumes e tradições) que fundamentam o acesso a muitos recursos. Assim, se as “belas palavras” conferem aos homens a perspectiva divina, uma outra discursividade precisa ser manejada na perspectiva institucional do Estado e da sociedade civil. De modo que, se o xamã é um tradutor de mundos (Carneiro da Cunha 1998) os caciques e lideranças políticas, de modo distinto, também precisam ser.

Gallois destaca que entre povos Tupi, particularmente entre os Wajãpi, o poder dos xamãs constrói-se na exacerbação das tensões entre grupos residenciais, razão pela qual, na interação com os brancos e na institucionalização dessas relações por meio de marcadores étnicos, não são os xamãs, mas os líderes políticos que atuam como profetas, cujas estratégias de enfrentamento incluem discursos sobre a tradição (2001: 210). Entre os Guarani, os xamãs eram com frequência líderes políticos e profetas, mas o manejo do código da “cultura”²¹, ou da discursividade étnica, cada vez mais demandada pelo líder na interlocução com os brancos, vêm promovendo uma disjunção crescente entre chefia e xamanismo.

Mas, se os *tamõi* não são aqueles que tomam a frente na enunciação da “cultura” para os brancos, são eles os principais portadores desse conhecimento a ser traduzido pelas lideranças mais jovens. De modo que a atuação ou a referência a *nhaneramõi kuéry*, “nossos avós” ou “nossos sábios mais velhos”, tem grande relevância em diversos contextos, sendo convidados ou protagonizando encontros ou publicações de temas como “medicina”, “culinária”, “educação”, entre outros, sempre seguidos da rubrica “tradicional”. E, para além da interlocução com os brancos, no cotidiano das aldeias não raro coletivos orbitam em torno do *xeramõi* e ou da *xejaryi*, que têm consigo descendentes com cônjuges e agregados, e ainda mais quando têm sob sua responsabilidade uma *opy guaxu*. No âmbito das aldeias ou em encontros políticos interaldeias, dificilmente as decisões dos caciques contrariam ou desconsideram orientações, ressalvas ou presságios dos *tamõi*. Durante um encontro de lideranças mbya, Leonardo, da aldeia Morro dos Cavalos (Palhoça/SC), assim comparou a divisão de poderes entre os Guarani e os *jurua*²²:

²¹ Investida de aspas no sentido conferido por Carneiro da Cunha (2009), por ser um discurso sobre si mesmo, ou uma metalinguagem, não raro num contexto de enunciação cujo signo “cultura” circula sem que os interlocutores compartilhem regimes culturais.

²² Essa fala integra um documento disponibilizado – apenas em sua versão traduzida para a língua portuguesa – no website do CTI, que constitui uma versão de um Encontro da Comissão de Terras Yvy Rupa, constituída por lideranças guarani do Sul e Sudeste para tratar questões fundiárias. Nesse

Podemos considerar que quem funciona como o Poder Judiciário nas aldeias é o pajé. Às vezes, o cacique e a comunidade se perguntam: “O que vamos fazer?”. E, quando as coisas não vão muito bem, alguém diz: “Vamos perguntar para o pajé”. Quando perguntam para o pajé o que ele acha, ele vai explicar como a comunidade tem que fazer para dar tudo certo. É como se estivéssemos consultando nosso Poder Judiciário. É assim que fazemos para não errarmos o caminho e fazermos as coisas certas. Na aldeia, é como se o cacique fosse nosso Poder Executivo e as lideranças fossem nosso Poder Legislativo, já que são elas que fazem as leis.

De acordo com essa analogia, o pajé (como se fosse o “Poder Judiciário”) é aquele que sabe o que deve ser feito, enquanto o cacique é aquele que faz, seguindo sua orientação (como se fosse o “Poder Executivo”). Talvez possamos reconhecer aqui a complementaridade e assimetria que remete à disjunção entre *tamõi* e *xondáro vai*. Como o domínio político cada vez mais implica destreza na relação com os brancos e suas instituições, a posição de cacique viria então deslocando a liderança política do vetor-*tamõi* para o vetor-*xondáro*, sem estancar a conectividade inerente a ambos domínios.

Na TI Ribeirão Silveira, durante um período de instabilidade política, em que um *tamõi* deixou e retomou diversas vezes o cargo de cacique, Edson (Vera) assim justifica sua saída:

O pajé tem várias regras que ele tem que seguir na parte de como agir, como falar e também na alimentação. Tem alimento forte que o pajé não pode comer. Então por isso ele não pode viajar muito. Então Samuel [pajé no Silveira] pediu pra outra pessoa assumir essa parte [a posição de cacique]. Mas ele continua sendo forte, porque o pajé é o maior líder que tem na aldeia, o cacique é só uma parte.

A complementaridade e assimetria podem ser reconhecidas no comentário de que o pajé é considerado o “maior líder na aldeia”, enquanto o cacique “é só uma parte” (como os *xondáro*). Mas a condição de pajé impõe restrições e uma interlocução regrada com os brancos, cuja posição guarda alguma homologia com os animais e os espíritos dos mortos, sendo todos habitantes desta terra e nela confinados²³. Porém, diferentemente dos *xondáro vai*, o cacique não deve ser violento, e sim conciliador na orquestração das relações internas à aldeia. Acompanhei a destituição de um sujeito pelas demais lideranças do posto de cacique sob alegação de que ele era “muito nervosinho”, com facilidade gritava com as pessoas e isso o desabilitava a exercer a liderança, que implica fala comedida, autoridade e, nos dias de hoje, capacidade de atrair recursos dos brancos.

encontro, os participantes guarani receberam os advogados Carlos Marés e Theo Marés, que discutiram sobre o Estado brasileiro e sua legislação, principalmente aquela referente à questão indígena.

²³ Entre os Guarani com quem tive contato, não há consenso a respeito da origem e destino do *nhe'e* dos brancos, mas predomina a hipótese de que seu princípio vital seja confinado nesta terra, não tendo acesso a *nhanderu amba*. Não por acaso, além de *jurua* (literalmente “boca com cabelo”), outro nome com que os brancos são designados é *yvyro*, que pode ser traduzido como “aqueles que foram feitos e pertencem à terra”.

A capacidade de orquestrar conflitos e amenizá-los é demandada ao cacique sobretudo em casos com a TI Ribeirão Silveira, cuja demarcação da terra e a infra-estrutura que a sucedeu (escola, posto de saúde, além de assistencialismo, projetos etc.) teve como desdobramento a convergência de diversas parentelas, sob a liderança de diferentes *tamōi*, em uma mesma TI. Conseqüentemente, a TI Ribeirão Silveira possui cinco núcleos habitacionais, com suas respectivas lideranças políticas, pajés e *opy*. Durante o período de campo para minha pesquisa de doutorado, entre 2006 e 2008, a TI experimentou uma intensa instabilidade política, mudando várias vezes de cacique. Até então, por quase uma década o cacique havia sido um mbya chegado no início dos anos 1990 com a parentela de sua esposa, que tinha como figura central sua sogra, que era viúva e viera de Santa Catarina, mas tinha vivido cerca de uma década na aldeia Boa Esperança, no Espírito Santo. Esse cacique conta que foi no Espírito Santo que aprendeu a ser uma liderança política em razão dos conflitos com a empresa Aracruz Celulose, que disputa uma área da aldeia. Por sua vez, recém-chegado no Silveira, ele tomou a frente na reivindicação pela ampliação das terras e no conseqüente embate com um suposto proprietário, tornando-se cacique. A partir de então, foi estabelecendo e adensando uma rede de contatos com pessoas e instituições não indígenas, tornando-se presidente do Instituto Teko Arandu, que reúne aldeias guarani no Sudeste. A instituição foi criada na década de 90, no processo de confecção de dois CDs de corais guarani, que se multiplicaram desde então em quase todas as aldeias e passaram a ser o carro chefe de inserção dos Guarani no mundo dos projetos e eventos culturais voltados aos brancos, assim como uma importante fonte de recursos, além do artesanato e da venda de plantas. Esse cacique também vem protagonizando projetos de manejo de palmito no Silveira com diversas parcerias e se tornou o presidente do Conselho Estadual dos Povos Indígenas, cargo que ocupa desde que a instância foi criada, em 2004.

Por sua vez, o acúmulo desses cargos fazia com que ele se ausentasse com frequência da vida cotidiana na TI, o que foi gerando algumas tensões e ele acabou saindo do posto de cacique no final de 2005. Essa posição passou a ser ocupada por um *tamōi* tupi – que é como os de fala nhandeva se definem no litoral paulista, em contraste com os então chamados “Guarani”, alegando sua ancestralidade com os antigos Tupi da costa brasileira – que viveu no Silveira desde os anos 70, quando passou a ser considerado um renomado pajé. Na década de 80, ele se tornou um importante articulador político, junto com outros *tamōi*, no processo das demarcações. Justamente nesse período, a aldeia passou a receber famílias mbya migradas do Sul, e posteriormente seus irmãos e respectivos cônjuges, que viviam no litoral sul paulista. Com o aumento e a diversidade populacional na aldeia – que passou de uma média de 30 para 300 pessoas no espaço de uma década –, sua liderança política sempre foi instável, tanto em relação às parentelas mbya quanto em relação a seus irmãos tupi (*nhandeva*). Estes, por sua vez, eram casados com mbya e esse processo foi

intensificado nas gerações seguintes, de modo que o Silveira constitui um lugar em que esse marcador étnico Mbya-Nhandeva, ou Guarani-Tupi, a despeito de ser enunciado pelos moradores e participar do equacionamento de alguns conflitos, é complexificado ou flexibilizado em boa parte dos moradores, por serem descendentes de ambos subgrupos ou casados com alguém de outro subgrupo.

Além do fato de nem sempre ter relações amenas com outros *tamõi* e seus respectivos parentes ou agregados do Sul ou do litoral sul paulista (onde ele nasceu), a instabilidade ou controvérsia desse *tamõi* como liderança política pode estar associada ao fato dele nunca ter tido filhos, nos estimados quatro casamentos que teve ao longo da vida. Ele vivia com sua esposa e enteadas quando se mudou para o Silveira, onde uma enteada casara-se com o filho do cacique. Depois esse cacique morreu e a maioria de seus familiares foi para a aldeia de Ubatuba, de modo que esse tupi assumiu a posição de cacique em uma aldeia pouco populosa, que recebia pessoas por curtos períodos de tempo, mas cujos habitantes permanentes eram ele, a esposa, duas enteadas e dois genros não indígenas, com suas crianças. Com o processo de demarcação das terras e o aumento de famílias Mbya que ali se instalavam por períodos mais ou menos longos, ele acabou se separando dessa esposa (que tinha um problema grave de alcoolismo), expulsando os genros *jurua* e casando-se com uma Mbya, com quem vive até hoje. Desde então, era com os filhos e afins dela que ele mais convivia, sendo eles os que freqüentavam mais assiduamente sua *opy*.

Entre 2005 e 2008, esse *tamõi* alternou períodos como cacique ou indicou nomes para substituí-lo. Não é o caso aqui de fazer um detalhamento etnográfico dessas configurações políticas, mas cabe mencionar que, além de nem sempre equacionar interesses e conflitos internos inter ou intra núcleos habitacionais, esse *tamõi* encontrava dificuldade de performar de acordo com as expectativas nas relações institucionalizadas ou midiáticas com os *jurua*. Ao cabo de diversos conflitos e rearranjos políticos, desde o final de 2008 o antigo cacique mbya, que é também uma destacada liderança no âmbito interaldeias (presidente do Conselho Estadual Indígena e do Instituto Teko Arandu), retomou o posto e nunca mais saiu, dando a entender que no Silveira se voltou a ter uma certa estabilidade na posição de cacique. Com a morte de sua sogra, muitos dos cunhados desse cacique tinham voltado para Santa Catarina em 2007, mas ele não pode acompanhá-los em razão dos cargos que ocupava. Esse Mbya ficou só com a esposa e alguns filhos e noras. Mas quando retomou o posto de cacique, os cunhados voltaram e ele tem consigo uma parentela numerosa novamente, que protagoniza diversos projetos, oficinas e seu grupo de coral. Já o *tamõi* tupi, por sua vez, pouco depois de ter deixado a posição de cacique foi acompanhando a esposa para Santa Catarina, onde viveram com irmãs dela. Depois se mudaram para o Jaraguá (*tekoa* Pyau), na capital paulista, onde são muito próximos do

cacique e *tamõi*, que é primo dela. Contudo, esse *tamõi* tupi faz visitas constantes ao Silveira, onde espera um dia morar novamente, e se hospeda na casa da mãe e irmãos.

Manter a posição de cacique nos dias de hoje, particularmente no Silveira, onde coexistem cinco núcleos e seus adensamentos relacionais, implica o exercício retórico constante de equacionar interesses e mundos, como a “socialidade contra o estável” guarani – com sua disposição à segmentaridade, por meio da reconfiguração constante dos coletivos – e o Estado brasileiro. Entre um e outro, a “cultura” entra em cena por meio de dispositivos legais e discursivos, como fonte de direitos e recursos junto aos brancos, sobretudo após a Constituição de 88. De modo que posições de liderança cada vez mais demandam o equacionamento de disposições diferenciadas – de individuação de pessoas e coletivos, sempre a promover deslocamentos físicos e relacionais entre as aldeias – com enunciados e iniciativas coletivizantes, em que a *comunidade* é reconhecida como alvo ou sujeito da ação, sendo definida por recortes étnicos e ou físicos/geográficos, como “aldeia” ou “TI”. O exercício dessa liderança, portanto, implica destreza retórica para os de dentro e os de fora, orquestrando tensões e manejando códigos das redes de parentesco e xamanismo, e também da “cultura” e da “comunidade”.

Como mencionado, Sztutman reconhece o domínio político como momento de objetivação de um coletivo enquanto tal, de modo que um líder é aquele capaz de eclipsar – sem jamais anular – a multiplicidade imanente a todo grupo, numa aparência de unidade, que possibilita a enunciação de um “nós” (2005: 255). Ainda segundo o autor, o domínio político parece se colocar sempre de maneira esboçada, de modo que a unidade personalizada pelo chefe não é senão uma pausa no movimento incessante de constituição de unidades inconstantes (: 261). Na conjuntura contemporânea, talvez possamos pensar a enunciação da “cultura” como análoga ao eclipsamento da multiplicidade que dá contorno ao chefe, ou à captação de relações que dimensiona sua magnificação²⁴.

Belas palavras e pegadas do jaguar

Desta feita, atualmente, a disjunção *tamõi-xondáro* se atualiza nas relações (sobretudo as institucionalizadas) com os brancos, que devem ser evitadas ou minimizadas pelos *tamõi* e protagonizadas ou mediadas pelos caciques e lideranças que os assessoram,

²⁴ Expressão cunhada por Wagner (1991) ao discorrer sobre a *pessoa fractal* entre os melanésios, magnificação remete à capacidade maximizada de um sujeito conter outros sujeitos e causar ações. A seu turno, Sztutman conferiu grande rendimento a essa acepção no âmbito das cosmopolíticas ameríndias, estabelecendo analogias entre processos constitutivos de pessoas e grupos sociopolíticos. O autor reconhece o domínio político como momento de objetivação de um coletivo enquanto tal, de modo que um líder é aquele capaz de eclipsar – sem jamais anular – a multiplicidade imanente a todo grupo, numa aparência de unidade, que possibilita a enunciação de um “nós” (Sztutman 2005: 255). Ainda segundo Sztutman, o domínio político parece se colocar sempre de maneira esboçada, de modo que tal unidade personalizada pelo chefe não é senão uma pausa no movimento incessante de constituição de unidades inconstantes (2005: 261).

xondáro e de preferência oradores – de belas palavras, *nhande py* (na língua guarani, em articulações inter e intra aldeias) e *jurua py* (na língua portuguesa, em demandas e apresentações junto aos brancos). É certo que tais “belas palavras” não correspondem ao mesmo gênero narrativo dos *karai*²⁵ e demandam diferentes retóricas. Em sentido análogo, entre os Wajãpi, Gallois destaca os discursos políticos como gênero oral surgido no âmbito de relações interétnicas, que qualificam como “nossas falas duras” (2001: 212). Entre as diferenças que pautam as narrativas míticas e a oratória política interétnica está o caráter dialógico da primeira e o predomínio do monólogo na última (: 213).

Entre os Guarani, há muito a diferença em relação aos brancos é tema de reflexão no discurso dos *karai*, como registraram missionários no século XIX e autores como Nimuendaju, Métraux, Schaden e Baldus. A enunciação de um coletivo então já passava pela exclusão dos brancos nas relações ideais de parentesco, mas não era voltada aos brancos nem pautava a interlocução com estes, em que predominava, ao contrário, uma estratégia que podemos chamar de “invisibilidade cultural”. Tampouco a enunciação da diferença em relação aos brancos eclipsava diferenciações entre *nhandeva’e* (“aqueles que somos nós”), sempre a se atualizar em razão de alianças e inimizades. É quando a “cultura” passa a incidir no domínio político que a diferença passa a ser enunciada aos brancos e sob demanda dos brancos, a um só tempo eclipsando (sem jamais anular) e potencializando multiplicidades *nhandeva’e py*, imanentes à socialidade guarani. Assim, se as belas palavras dos divinos são fonte de conhecimento (de quem as escuta e as enuncia, já que sua matriz é *nhanderu*) e de reconhecimento (de quem as enuncia, como mediadores/tradutores na interlocução entre humanos e divinos), discursividades associadas à “cultura” para os *jurua* também demandam conhecimentos e capacidades distintivas, mediando/traduzindo diferentes códigos, ou diferentes mundos.

Retomando o mote da disjunção *tamõi-xondáro* como nota conclusiva, ela diz respeito a forças interseccionadas que não devem se indiferenciar, mas cuja conectividade é intrínseca à vida nesta terra e à condição humana/guarani. Como sujeito magnificado, que traz consigo uma multiplicidade de outros, o *tamõi* tem junto a si – e, como sujeito-coletivo, tem em si – os *xondáro*. A seu turno, cada pessoa tem em si ou junto a si *nhe’e porã* e *nhe’e vai*. Outro nome com que chamam princípios agentivos desta terra que entram nos corpos é *nhe’e guaxu*, assim como também chamam o princípio vital de proveniência divina de *nhe’e mirĩ*. *Mirĩ* significa “pequeno”, mas é também uma das maneiras de adjetivar o que vem de *nhanderu*, guardando nesses casos alguma convergência com *porã*. Já *guaxu* é “grande”, sendo, por exemplo, um adjetivo que freqüentemente acompanha a *opy*. Mas é também como chamam o animal veado, como em alguns contextos se referem jocosamente aos

²⁵ Como dito, as “belas palavras”, como linguagem divina própria dos discursos na *opy*, são chamadas *nhe’e porã* ou *avyu porã*; ou então “palavras da origem”, *avyu rapyta*.

homossexuais e como alguns de meus interlocutores qualificaram quem é vaidoso, cheio de si e afeito aos prazeres terrenos, muitos deles associados aos *jurua* (comidas, músicas, coisas etc.). A depender do contexto, *nhe'e guaxu* ou *vai* é identificado como agente de *mba'eaxy* (aquilo que causa dor, ou “coisa-dor”, como chamam as doenças, em que a vítima é a própria pessoa) ou de *poxy* (raiva, enfurecimento que vitimiza outras pessoas). Mas, como dito acima, *nhe'e guaxu* também é associado por alguns com quem conversei ao desejo por prazeres terrenos, que não são vivenciados necessariamente de modo negativado, e sim como boas razões para viver na terra.

Com foco na relevância da individualidade na socialidade guarani, dada sua dinâmica multilocal em que as pessoas transitam por lugares e por coletivos marcados por sua constante reconfiguração relacional, Pissolato (2007) destaca que a vida se faz na intersecção dos eixos horizontal e vertical da existência entre os Mbya. No eixo horizontal estão os parentes e as novas possibilidades de parentesco nas aldeias e nos caminhos, os quais são postos por *nhanderu*, cuja conexão é indispensável para a duração da pessoa nessa terra em que tudo perece ou se corrompe. A autora destaca assim a convergência desses eixos, enquanto neste texto procurei discorrer sobre sua disjunção. Mas penso que ambas dimensões não são contraditórias e sim concomitantes, tendo o *nhe'e* como ponto articular entre relações com os *nhanderu* e com os *nhaneretarã* (“nossos parentes”), mas também entre os *nhanderu* nos domínios celestes e os outros tipos de gente, animados por outras almas-palavras, que vivem e agenciam diferentes domínios desta terra.

Para finalizar com uma hipótese a respeito da especificidade guarani em relação a outras populações tupi, em que o dualismo é também uma engrenagem crucial, remeto ao que Carlos Fausto (2005) entendeu como “desjaguarização”, em que o contato com missionários e a experiência colonial teriam conduzido a uma crescente negação do canibalismo como fundamento do poder xamânico e da reprodução social entre os Guarani:

Para fundar uma nova ética do amor (*mborayhu*) – que provavelmente se ergueu sobre conceitos nativos como a generosidade e a reciprocidade, e se nutriu do ‘amais uns aos outros’ da mensagem cristã – os Guarani ocultaram as pegadas do jaguar. Fizeram dele pura negatividade ou cercaram-no de silêncio (Fausto 2005: 404).

Eu ponderaria, contudo, que a negatividade (relativa) do jaguar não equivale à sua negação. Suas pegadas estão presentes nas matas e nas cidades, agenciadas pelos *xondáro* (de modo a incorporá-las) e pelos *tamõi* (de modo a extraí-las). Ainda, elas estão presentes em cada pessoa, composta de carne e sangue *marã* (perecível), de osso e sopro *marã e'y* (imperecível); animada por *nhe'e porã* e *nhe'e vai*, sujeito de desejos (*pota*) e sujeito a metamorfoses (*jepota*). O desafio da condição humana seria assim manejar os desejos-afetos para estar e gozar neste mundo (a exemplo de *nhe'e vai*, o devir-

animal/terreno) sem pertencer ou ser capturado por ele (a exemplo de *nhe'e porã*, o devir-divino/celeste). A vida na terra como uma viagem de xamã.

Referências bibliográficas:

ANTUNHA, Carla e BARBOSA, Marco Antônio.

1987. Uma parte da história desta publicação... [Introdução]. In: Nimuendaju, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp.

CADOGAN, León.

1959. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: FFLCH-USP, boletim n. 227, série Antropologia n. 5.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1985. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. *Journal de la société des américanistes* LXXI.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

2009. "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana* 4(1).

CHEROBIM, Mauro.

1986. *Os índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo*: análise antropológica de uma situação de contato. São Paulo: FFLCH/USP (coleção Antropologia, 12).

CLASTRES, Hélène.

1978. *Terra sem Mal*. O profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre.

2003 [1974]. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

DELANE, Pedro Mirĩ (Vera Popygua), ALMEIDA, Cleberson E. (Jeguaka Poty) e SAMUEL dos SANTOS, Cláudio (Karaí).

2008. *Como fazer um rave'i guarani (violino)*. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix.

2004 [1980]. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: 34.

FAUSTO, Carlos.

2005. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (XVI-XX séculos). *Mana* 11/2.

GALLOIS, Dominique Tilkin.

2001. "Nossas falas duras". Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: Albert, B.; RAMOS, Alcida. *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial, IRD.

1988. *Movimento na cosmologia waiapi*: criação, expansão e transformação do universo. São Paulo: USP, tese de doutoramento em Antropologia Social.

HUGH JONES, Stephen.

1996. Shaman, prophets, priests and pastors. In: Thomas, N. e Humphrey, C. (orgs.) *Shamanism, history and State*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

LADEIRA, Maria Inês.

2007. O caminhar sob a luz. O território mbya à beira do oceano. São Paulo: Unesp.

1997. Os usos das terras e das águas. Paper no Seminário *Tolerância*. Unesco-USP.

LATOURE, Bruno.

2007. Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques. In: Lolive, J.; Soubeyran, O. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: Éditions La Découverte.

MACEDO, Valéria.

2010. *Nexos da diferença*. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do mar. São Paulo, tese de doutoramento pelo PPGAS-FFLCH-USP.

MARTINS, Moreno Saraiva.

2007. *Ywyrá'ídja*: do xamanismo às relações de contato. Dissertação de mestrado em Antropologia Social pela UFSC.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira.

2009. *Através do mbaraka*. Música, dança e xamanismo guarani. São Paulo: Edusp.

NOGUEIRA DA SILVA, Fábio de O.

2008. *Elementos de etnografia mbyá*: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP). São Paulo: Dissertação de mestrado pelo depto. de Antropologia Social FFLCH/USP.

NIMUENDAJU, Curt.

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

PISSOLATO, Elizabeth de Paula.

2007. *A duração da pessoa*. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

SCHADEN, Egon.

1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp.

STENGERS, Isabelle.

2007. La proposition cosmopolitique. In: Lolive, J.; Soubeyran, O. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris : Éditions La Découverte.

SUSNIK, Branislava.

1983. *Los aborígenes del Paraguay V*. Ciclo vital y estructura social. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SZTUTMAN, Renato.

2005. *O profeta e o principal*: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: tese de Doutorado PPGAS/FFLCH/USP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2002. O Mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosak & Naify.

1986. *Araweté*: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar.

WAGNER, Roy.

1981. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.