

JEGUATÁ: O CAMINHAR ENTRE OS GUARANI

LUIZ GUSTAVO SOUZA PRADELLA¹
UFRGS

RESUMO: Neste artigo o ‘caminhar’ guarani é eleito como objeto de reflexões a partir da freqüentação etnográfica de alguns espaços onde se encontram e circulam atualmente grupos mbyá e nhandeva na região leste do Rio Grande do Sul. Enquanto forma de mobilidade específica pautada por leituras diferenciadas dos elementos do espaço, o jeguatá ou somente guatá (caminhar no idioma guarani) será aqui analisado em sua interface com o xamanismo, enquanto forma de cosmopolítica através da qual os espaços são entendidos, frente à presença e ausência, e conseqüente influência, das alteridades identificadas por estes grupos.

PALAVRAS CHAVE: mobilidade; guarani; espacialidade; referências; fronteiras.

ABSTRACT: In this article the guarani ‘walk’ is elected as reflection’s object as from ethnographical frequentation in some spaces where mbyá and nhandeva groups can be actually found and circulating in eastern Rio Grande do Sul. As a specific form of mobility based on differentiated lecture of the elements in space, jeguatá or just guatá, (walk in the guarani idiom) will be here analyzed in interface with shamanism, as a cosmopolitical form through which spaces are understood, forefront the presence and absence, and consequently alterity’s influence as identified by these groups.

KEYWORDS: mobility; guarani; spatiality; references; frontiers.

Introdução

“Esses parentes *guarani* têm as pernas curtas de tanto caminhar atrás de terra” – esta foi a brincadeira de um velho *kaingang* ao se deparar com uma família *guarani* que conhecia, em janeiro de 2005 durante o *Puxirum*, o espaço indígena do V Fórum Social Mundial². A

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social – PPGAS/IFCH/UFRGS. Pesquisador associado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais - NIT/IFCH/UFRGS e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia LAE/IFCH/UFRGS. E-mail: gustavopradell@gmail.com.

² Ocorrido em três grandes tendas armadas no parque Marinha do Brasil (Porto Alegre/RS) o *Puxirum* reuniu indígenas das três Américas que durante quatro dias trocaram relatos sobre os problemas e as

despeito da diferença entre as estaturas destes dois povos indígenas encontrados na porção meridional do Brasil ou do motivo sugerido pelo ancião Jê, é de conhecimento geral – indígenas e brancos, leigos e pesquisadores – que possuem alguma convivência com os *guarani* notam esta relação profunda com o caminhar.

*Jeguatá*³ é o termo utilizado pelos *Guarani* da parcialidade *Mbyá* tanto para o ato de andar como para a idéia de viagem e significa “deslocar-se” para além de um sentido meramente físico, por exemplo, uma viagem xamânica na qual o xamã através de seus saberes “caminha” é capaz entre formas e domínios.

Tomo por “*Guarani*” em primeira instância os grupos com os quais realizei minha etnografia, bem como, num sentido mais geral, em referência às coletividades reconhecidas como *Guarani* pelos grupos anteriormente citados. Não se trata de ignorar possíveis distinções dialetais e rituais entre as parcialidades existentes em outros contextos. Ao menos neste contexto etnográfico elas não parecem existir, e se existem não parecem possuir grande importância para meus interlocutores.

A generalidade das reflexões aqui apresentadas não necessariamente acompanha a amplitude e a diversidade das coletividades denominadas “*Guarani*”, uma vez que podem não abranger todos os grupos que se reconhecem nesta identidade. Tal fato, no entanto, apesar de não comprometer a análise, evidencia a fragilidade de certas categorias interpretativas – como “povo”, “população” e “nação”, ou mesmo no termo “etnia”, a despeito de ser considerada mais “científica” – frente à complexidade do fenômeno pesquisado, fazendo com, por rigor epistemológico, estejam aquém das possibilidades interpretativas dos fenômenos observados.

Há muito a ser dito sobre a mobilidade entre os *Guarani*, o que não significa que pouco foi dito até então. Seja no âmbito das crônicas jesuíticas, seja pela etnologia contemporânea, estes deslocamentos

soluções na luta por existência digna, manutenção e retomada de seus espaços vitais. Também se revezaram em apresentações de canto e dança, além de discursos memoráveis. A fala aqui citada foi proferida pelo líder *kaingang* João Padilha.

³ Tal qual registra Dooley *je-* (com certos radicais de v. t.) indica o sentido de passivo, formando um radical de v. i. da flexão do tipo *a-*; *-guata* v. i. de evento ou atividade (flexão *a-*). 1. Andar. 2. Viajar. (DOOLEY, 2006, p. 47 e 64).

sempre assumiram formas distintas recebendo, a cada época e contexto, diferentes leituras. Do espanto causado nos europeus do século XVI a ver multidões seguindo antigos *karaí*, xamãs-profetas em busca da terra livre de males (*yvy maraêy*), ao não menos épico deslocamento de um pequeno grupo *mbyá* no início do século XX, acompanhado no último trecho de sua viagem por Kurt Nimuendajú (1987). Separados por séculos, as multidões a que fizeram referências os cronistas e o pequeno grupo acompanhado pelo etnólogo alemão tem sido objeto de suposições dos etnólogos com relação às semelhanças e diferenças existentes nos termos motores de sua mobilidade.

Em seus mais diversos aspectos, reflexões em torno da mobilidade *guarani* se fazem presentes nos trabalhos não só do já citado Kurt Nimuendajú (1987), mas também nos escritos daqueles que o sucederam na etnografia entre esses grupos. León Cadogan (1958), Egon Schaden (1969 e 1974), Hélène Clastres (1978), Pierre Clastres (2003, 2004), Bartolomeu Melià (1989), Maria Inês Ladeira (1992 e 2001), Ivori Garlet (1997), Flavia Mello (2001), Celeste Cicarone (2001), José Otávio Catafesto de Souza (2005), Elizabeth Pissolato (2006) e Deise Montardo (2002), estes são apenas alguns dos muitos pesquisadores que teceram reflexões sobre a temática do caminhar⁴.

Ao longo do último século a mobilidade *guarani* foi pensada a partir de vieses distintos que, por sua vez, focarizaram aspectos diversos deste fenômeno. Os primeiros esforços etnográficos de Nimuendaju (1987) em compreender a relação dos *Guarani* com o espaço partilhavam da premissa da antropologia de seu tempo, que tendia a conceber as relações e entendimentos dos povos indígenas no que se refere aos espaços, nos termos "territórios fixos", semelhantes às concepções euroreferentes.

A partir de suas próprias etnografias e dispondo de novos suportes teóricos, seus sucessores nos estudos destas coletividades trouxeram importantes contribuições para as reflexões acerca da questão da mobilidade ao problematizarem alguns aspectos das primeiras análises. E ao repensar a mobilidade para além da pertença a um espaço, mas nos termos de espacialidades e territorialidades

⁴ Para uma apresentação mais expressiva desta bibliografia ver Souza Pradella (2009, p.59-67).

específicas.

Nas perspectivas destes outros autores o caminhar *guarani* estaria relacionado não só a uma busca pela terras sem males, mas também por uma série de outros aspectos: pela “busca por uma terra ideal e um ideal de terra” (MELIÀ, 1989; LADEIRA 2001); pelo atrito e intenção de distanciamento frente à presença das sociedades euroreferentes e conflitos com relação a estas (LADEIRA, 1992; GARLET, 1997; MONTARDO, 2002); pelas memórias e profecias constituídas em torno das caminhadas (H. CLASTRES, 1978; MELLO, 2001); por um entendimento nativo de movimento intrinsecamente relacionado ao xamanismo em que se atualizam e são revisitados os mitos (CICCARONE, 2001); e/ou pelo caminhar que dá forma às metáforas das escolhas da vida e do cotidiano (MONTARDO, 2002).

O presente artigo tem como objetivo apresentar a reflexão teórica com base em alguns elementos etnográficos a partir de mais de quatro anos de contato com grupos *guarani* no leste do Rio Grande do Sul.

Para fins organizacionais o texto está dividido em três partes, tendo como primeira esta breve introdução. Na segunda parte trago trechos dos diálogos com meus interlocutores a partir de diferentes situações de contato e freqüentação nos espaços em que estivessem presentes, locais por onde circulam: acampamentos e terras indígenas na região da bacia hidrográfica do Guaíba (Estado do Rio Grande do Sul, Brasil), viagens a parentes, encontros na cidade de Porto Alegre, feiras de venda de artesanato e apresentações culturais no âmbito de escolas e universidades.

São de grande importância para este artigo a orientação de Vherá Poty Benítes, professor bilíngüe na *Tekoá Jataí'ty*⁵, líder político e pesquisador do modo de ser e do xamanismo de seu povo. Outro importante interlocutor foi Santiago Franco, outra grande liderança *guarani* no estado do Rio Grande do Sul, e principal de sua família extensa. Santiago e sua família ganharam recentemente alguma notoriedade em consequência de terem sidos retirados a força das

⁵ *Jaraí'ty* significa ‘butiazeiro’ ou ‘butiazal’, sendo reconhecida no contexto dos grupos *Guarani* presentes na bacia hidrográfica do lago Guaíba como a denominação da *tekoá* chamada pelos não-índios de ‘aldeia Guarani do Cantagalo’.

margens de uma estrada por instituições governamentais⁶.

Na última seção deste texto proponho uma análise teórica e ensaística da mobilidade *guarani*: tomando-a enquanto forma específica de interação e/ou restrição espaço-corporal (MUNN, 2006), como marcos de alteridade definidora de fronteiras étnicas (BARTH, 2000), e enquanto práticas de mobilidade, nos termos de seus limites e possibilidades, definida e fundamentada pela imaginatividade (CRAPANZANO, 2005).

Narrativas sobre o caminhar

Na primeira metade de 2008, participei do senso das populações indígenas encomendado pela Fundação de Assistência Social da prefeitura de Porto Alegre⁷ na qualidade de coordenador de trabalho de campo junto às populações *guarani* (*Mbyá* e *Nhandeva*). Mesmo que a pesquisa tivesse como objetivo basicamente identificar quem e quantos eram os índios habitantes da cidade de Porto Alegre – parentesco, construção da pessoa, cosmologia e mobilidade – sua realização permitiu verdadeiras aulas sobre o modo de ser *guaran*⁸.

Na entrevista qualitativa em que se buscava junto com alguns interlocutores aprofundar respostas conseguidas quantitativamente através do questionário, um dos tópicos seria especialmente elucidativo.

⁶ A remoção dos *Mbyá-Guarani* da faixa de domínio público da estrada do conde, no município de Eldorado do Sul, por instituições do poder estadual encontra-se registrado no documentário. *Esta pergunta vai ficar sem resposta*. Tal documentário encontra-se ainda em fase de produção sendo gerido pela equipe composta pelos pesquisadores-documentaristas Guilherme Heurich, José Rodrigo Saldanha, Luiz Fernando Caldas Fagundes e eu – vinculados ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia (LAE) e ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) desta universidade.

⁷ A pesquisa em questão foi encomendada pela Fundação de Assistência Social e Cidadania da prefeitura de Porto Alegre (FASC-PREFPOA) para o Laboratório de Observação Social (LABORS-UFRGS) e abrangeu também um senso das populações indígenas, outros dois: um a respeito dos moradores de rua, e outro tratando dos afro-descendentes. Cada um dos sentidos foi encaminhado pelo LABORS para diferentes grupos de pesquisa, ficando o senso referente aos indígenas a cargo do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT-UFRGS).

⁸ Enquanto pesquisa quali-quantitativa o senso foi dividido em duas partes. Em uma etapa quantitativa através da aplicação de cadastros destinado à cada um dos indígenas da região de Porto Alegre, e de um questionário a ser respondido pelo porta-voz de cada família que também auxiliou os pesquisadores na aplicação do cadastro. O papel de “porta-voz” foi assumido por qualquer pessoa que falasse pelo seu grupo de parentesco frente aos “brancos”. Em sua maioria foi ocupado por homens maduros, mas também, em um número menor, por jovens cujo conhecimento considerável em português e, numa quantidade bem inferior por mulheres adultas que na ausência de outrem, dispuseram-se a responder nossas perguntas.

Comparando há vinte anos atrás você acha que a vida do seu povo melhorou ou piorou? Boa parte dos entrevistados considerava que a vida dos *Guarani* havia piorado. Mesmo quando aplicada junto a habitantes das áreas demarcadas, nas quais existe toda uma estrutura material nos padrões ocidentais⁹, além de uma série de políticas assistencialistas, a resposta era semelhante.

Em nossas análises facilmente poderíamos incorrer no equívoco do pessimismo sentimental (SAHLINS, 1997) e creditarmos a recorrência desta opinião a uma possível idéia de fim de sua cultura. No entanto, quando perguntados sobre o motivo, muitos dos *Guarani* entrevistados não se referiam a perdas culturais, mas atribuíram a piora em suas vidas ao fato de não poderem mais caminhar.

Colocações como as do artesão Valdecir Timóteo e do professor bilíngüe Vherá Poty Benites, ambos de *Tekoá Jataí'ty*, são particularmente ilustrativas, sintetizando o conteúdo de outras.

Antes a gente ia andando. Com o pé no chão, ia e podia parar assim, em qualquer lugar. Ia andando até o mato e lá ficava um pouquinho, descansar. Agora procura mato, não tem. Procura caça, não tem. Se pega e sai andando tem cerca, tudo cercado, juruá¹⁰ cercou tudo, enferpou a terra. Fez cercadinho e botou a guaranizada pra não poder mais andar. Agora tudo isso já foi feito então a gente tem que brigar pelo cercadinho, cuidar pra ter onde ficar (Valdecir Timóteo).

(...) percebi que os juruá tão criando os Mbyá que nem galinha, assim tudo preso, do mesmo jeito do galinheiro. Fica então e dão milhozinho pro Mbyá, pra ele não caminhar (Verá Poty Benites).

A percepção das políticas de confinamento apresentadas através de metáforas manifesta não só a importância do caminhar, mas também sua inviabilidade em um mundo em que tais deslocamentos ficam cada vez mais difíceis, em grande parte devido à violenta sobreposição de espaços vitais pela infra-estrutura estatal ou privada dos estados

⁹ A terra indígena do Cantagalo, por exemplo, possui posto de saúde e assistência médica especializada, água, luz, banheiros externos, casas de alvenaria, padaria, galinheiro, casa do mel. Com exceção do posto de saúde e a assistência médica da FUNASA, a maior parte das estruturas encontra-se desativada.

¹⁰ *Juruá* é atualmente a denominação *Mbyá* mais freqüente para os euro-descendentes. Possui pelo menos dois significados: “boca peluda” em referência as barbas dos antigos espanhóis e portugueses, e também “da boca para fora” em referência ao pouco valor que estes outros conferem à palavra.

nacionais e a conseqüente privatização de seus recursos. A exclusividade sobre a terra além de ilegítima é entendida ainda nos termos de ciúmes pelos atuais *Guarani*.

Os brancos se apropriaram de toda terra como se dela “dono” fossem. Os brancos têm ciúmes da terra, por isso nos intimida e nos retira à força, mas através de Nhãnderú e dos espíritos dos nossos filhos e netos vai ser possível acompanhar essa luta frente aos brancos para conseguir a terra. Através de Nhãnderú isso vai se resolver, pois ele criou a terra e, por isso, a terra é dele. Nhãnderú não tem ciúmes da terra, pois a deixa para nós vivermos. Mas como disse meu cunhado, Nhãnderú pode destruir a terra se ele quiser (Kunhã karaí Laurinda Kerexú).

Uma semana após sua família ser violentamente removida da beira de uma estrada no município de Eldorado do Sul/RS, e ainda abalado pelo deslocamento forçado¹¹, o líder Santiago Franco falou-nos de seu entendimento sobre o *jeguatá*.

O jeguatá é muito importante para nós, faz parte do nhanderekó¹². Quando acontece alguma coisa, morre criança, no acampamento, tristeza vem e faz o coração pesado, teko axy [é uma existência imperfeita]. Então pega o petyngua [caximbo] e espera. Espera vir sonho, o karaí ou outro sonha, e no sonho chega conselho de Nhãnderú. Vai por aqui, por ali, jeguata porã, então o coração mais leve. Nhãnderú mostra o caminho e cada um anda diferente, pelo sonho vai sabendo o caminho por onde tem que passar (Santiago Franco).

O mundo dos obstáculos criado pelos *juruá* vai de encontro *não* somente com visão de mundo *guarani*, mas impossibilita uma série de relações necessárias com o cosmos. Assim como seus deuses em outras eras, o destino dos homens encontra-se no caminhar. Seu tempo mítico traz referências constantes a essa necessidade de movimento.

A idade mítica dos Mbya é um elogio das figuras dos

¹¹ A remoção da família de Santiago da estrada do Conde no município de Eldorado do Sul-RS por instituições do governo estadual é o tema do documentário *Esta pergunta vai ficar sem resposta*, ainda em fase de produção.

¹² Pode ser traduzido como *nosso modo de ser*. Uma expressão identitária recorrente entre os Mbyá que define uma série de procedimentos e comportamentos preferenciais cuja ética encontra-se intensamente fundamentada na cosmologia.

movimentos: auto-evolução, desdobramento e expansão constroem a anatomia mágica da gênese e o modelo ordenador do cosmos; é através dos seus movimentos específicos que os pares das almas divinas, que se incorporam nos indivíduos, são representados; a caminhada é a ação paradigmática da criação do mundo terreno, da existência do indivíduo e da sociedade, sendo as migrações interpretadas como suas variações mítico-históricas; enfim, a condição ontológica da mudança, o vir a ser outro, como um estar numa tensão, num equilíbrio sempre precário entre os extremos do animal e do divino, portanto constitutiva da humanidade, sugere que é em termos dinâmicos que precisamos pensar o universo cultural e social dos Mbya (CICCARONE, 2001, p. 350).

Na cosmogonia *Mbyá*, na *Yvy Tenonde* (Terra de antes)¹³, foi através de seu próprio caminhar que *Nhãnderú Tenonde Gua* (Nosso Pai Provedor¹⁴, aquele que veio antes) criou o milho. De suas pegadas brotaram os primeiros milharais. Da mesma forma, é a caminhada a responsável pela manutenção da vida, ou mesmo da própria existência.

No momento em que tu caminha tu produz a vida. A educação são os pais que dão. O pai dá conselhos e o caminhar dá a vida. Minha avó me dizia que é preciso conhecer diferentes cheiros, diferentes cascas de árvores, de ervas, diferentes lugares, para assim ter sabedoria, vivenciar o mundo, para depois contar para os outros o que aprendeu. Não tem um caminho certo, vai andando para descobrir as coisas, entendendo por onde deve ir. Desse jeito o Mbyá conhece a natureza, vai conhecendo cada planta que é usada nas cerimônias. As plantinhas têm conjunto, têm sabedorias que elas guardam (Verá Poty Benites).

É também caminhando que *Nhãnderú* abandona a Primeira Terra após se desentender com *Nhãndexý heté* (Nossa Mãe verdadeira¹⁵). Grávida, a deusa percorre uma longa jornada buscando por *Nhãnderú*, guiada por seu filho *Nhãmandú* (a divindade Solar), que antes mesmo de nascer, lhe indica por quais caminhos seguir. Eis que *Nhãmandú*, da

¹³ A 'terra de antes' ou 'primeira terra' poderia sem grandes perdas ser chamada de '*primeira era*' ou '*idade mítica*' (CICCARONE, 2001, p. 350), da mesma forma que a segunda, a terra em que vivem os homens na atualidade, pode ser tratada por '*era imperfeita*'.

¹⁴ O prefixo *-ru* tem o sentido de 'trazer' ou 'prover', mas também significa 'pai' (CADOGAN, 1992, p. 163; DOOLEY, 2006, p. 39).

¹⁵ *-hete* também grafado *-eté* significa 'verdade' (CADOGAN, 1992, p.46).

barriga de sua mãe, vê uma flor à beira do caminho e passa a desejá-la. Ao pegá-la, *Nhāndexý heté* acaba sendo picada por uma vespa, tornando-se ríspida com seu filho (em algumas versões chega mesmo a bater no ventre, ora intencionalmente, ora sem o querer) que, desde então, cala-se. Diante do silêncio do filho, *Nhāndexý heté* se perde, afastando-se das pegadas de *Nhānderú Tenonde Gua* e caminhando na direção da morada da avó de todas as onças, onde é morta. *Nhāmandú*, nascido de *Nhāndexý heté* já falecida, cria seu irmão *Jaxy* (dono da imperfeição, a divindade Lunar¹⁶) e com ele caminha pela primeira terra nomeando as coisas, povoando os espaços e *guaranicizando* o mundo para, ao fim de sua jornada, encontrar o grande Pai e receber deste os atributos do xamanismo (MELIÁ 1989, p. 326; LADEIRA, 1992, p. 88-90).

Nas narrativas apresentadas, a mobilidade não é somente um meio cujo fim seria a busca pela *Terra Livre de Males*; mais do que isso é encarada como uma forma de produção de saúde e vida, de acúmulo de conhecimento, de experiências necessárias para o ato de existir no mundo. O caminhar pode ou não se caracterizar como uma busca pelos atributos da divindade. Mas, independentemente desta busca, estar em movimento é viver.

O branco não conhece a nossa cultura, essa caminhada que a gente tem. Quando os guarani tão vivendo na beira da estrada, essa caminhada é uma cultura milenar como Nhānderú deixou. Uma visão, uma caminhada pra ser feliz e ter saúde. O Guarani é uma raça só, que tem sabedoria e conhecimento pra andar pelo mundo (Santiago Franco).

Assis (2006, p. 127) afirma que entre os *Mbyá* a água parada é denominada "água morta". Não estando em movimento a água passa a atrair os 'resto da sombra ou espíritos dos mortos' (*angüé*)¹⁷ e, se consumida pelos vivos, gera doenças. Inversamente é considerada viva e potável toda água que percorre um caminho, que é corrente.

No entanto, para alguns, estar vivo não é o suficiente. A

¹⁶ Apesar de não ser um exímio conhecedor da língua guarani, arrisco-me a uma decomposição do termo *Jaxy*. *Já* ou *Djá* equivalente a senhor ou dono e *axy*, a imperfeição, algo como dono da imperfeição.

¹⁷ *Ang* ou *agã* são os termos guarani para 'sombra' e nesse caso, o pófixo *-üé*, segundo Vherá Poty leva em si o sentido de 'resto'.

cosmopolítica presente nos discursos dos *karaí* lembra aos humanos que lhes é possível, entre todos os caminhos, escolher trilhar o *jeguatá tape porã*, 'o belo e sagrado caminho dos deuses'¹⁸. Não há qualquer obrigatoriedade: a existência enquanto uma série de potencialidades permite aos humanos uma infinidade de rotas.

Em meio à 'terra do modo de ser imperfeito' (*yvy teko axy*), ao 'mundo do modo de ser de provações' (*yvy teko a'ã*), alguns poucos devotam suas vidas a percorrer o *jeguatá tape porã*, esforçando-se por viver no 'modo de ser semelhante às divindades' (*teko porã*), buscando compartilhar de sua perspectiva, alcançar sua 'perfeição' (*aguyjê*)¹⁹ e sua 'imortalidade' (*kandire*)²⁰.

Mas existem também aqueles que escolhem percorrer outros caminhos: alguns enveredam-se por suas paixões e cultivam sua 'alma telúrica' (*ang*), distanciando-se das divindades (NIMUENDAJÚ, 1987, p.37-40). Outros trilham caminhos perigosos de 'raiva' (*poxy*)²¹ e das 'coisas da maldade' (*mbaé'va*)²², aproximando-se de outras classes de entidades.

É apenas ao realizar os trabalhos ocultos, somente empregando o mal-dizer inspirado que alguém passa a ser considerado um *porovaíky'á*. O feiticeiro não é somente aquele que se distancia do *teko porã* (belo modo de ser e de proceder); é também um cúmplice consciente das forças consideradas responsáveis por esta transgressão. As palavras ruins, os cantos de ódio inspirados/orientados pelos *imba'e poxy* (furiosos), pelos *angüé* (espíritos dos mortos) e pelos *anhã* (demônios) são as armas das quais dispõe contra aqueles que considera seus inimigos (SOUZA PRADELLA, 2006, p. 40).

¹⁸ Tradução proposta por Vherá Poty Benítes.

¹⁹ A expressão *aguyjê* significa ainda completude, mas também é utilizada para os frutos em estado de maturação ideal (CADOGAN, 1992, p. 21).

²⁰ Também grafado *ikandirê* refere-se especificamente a condição de livre da possibilidade de doença e da morte que os humanos que conseguem alcançar o *aguyjê* compartilham com as divindades (CADOGAN, 1992, p. 78).

²¹ Entre os *Guarani* 'Ficar quente' é sinônimo de 'raiva' (*poxy*) (MONTARDO, 2002, p. 228) que é entendida como substância acumulativa no corpo. Diz-se 'ele está cheio de *poxy*' ou 'a avó tirou *poxy* de mim na *opy*'. Na mesma proporção em que o *poxy* aumenta no corpo, amplia-se o grau de influência dos *imba'e poxy*, também chamados *Poxy'djá* ('raivosos' ou 'donos de raiva') (SOUZA PRADELLA, 2006, p. 41). Possui também um sentido de estado de descontrole, demência furiosa e belicosidade (CADOGAN, 1992, p. 144).

²² A tradução proposta por Vherá Poty é "objetos e coisas de maldade".

Portanto, longe de estarem restritas ao belo caminho dos deuses (*Jeguatá Tape Porã*), as possibilidades de percurso a disposição dos humanos são diversas. É na iminência ou mesmo na ameaça destas outras possibilidades, e em contraste frente a elas, que o “bom caminho” se apresenta. Estes outros caminhos, também chamados de ‘bifurcações’, apresentam-se como (ou a partir de) obstáculos, entraves entre os humanos e o caminho que potencialmente leva às divindades. Em suma, se o *jeguatá* faz parte da constituição do ser *guarani*, seguir o ‘belo e sagrado caminho dos deuses’ – esta opção entre outras opções – é a meta de sua religiosidade. Para todos os efeitos, no entanto, é possível ser *guarani* e caminhar, e ainda assim ser indiferente ao caminho dos deuses.

Minha irmã mais nova... Não sei onde ela anda. Se perdeu. Tá por São Paulo no meio dos brancos. Me disseram que ela apareceu na aldeia uma vez e que disse que não era mais mbyá, que agora era descendente de japonês. (...) É como minha avó fala, mesmo às vezes quando a gente sabe que a nossa irmã, o nosso irmão, a nossa tia vive fora de nhanderekó, a gente não pode criar dor, [res]sentimento por causa dela. (...) Tem coisas que nós próprios não suportamos. Isso também não é culpa de ninguém. É coisa nossa própria. Eu também posso não ser aquele que nasceu pra ser [não me tornar semelhante ao meu Nhe´e], eu posso desviar, isso depende muito do meu pensamento, meu sentimento (Vherá Poty).

As complexas narrativas da cosmologia *guarani* sobre os caminhos e o caminhar ganham ainda outras formas de expressão nos objetos que comercializam com os *juruá* nas beiras de estradas e, em algumas ocasiões, em feiras e espaços nas cidades. Incompreensíveis aos olhos de seus compradores, imagens de madeiras, balaies e outras peças de ‘artesanato’ levam em si elementos da simbologia *guarani*.



Vixúrangá Indajé (A imagem da águia) Em sua base um conjunto de três símbolos. Do lado esquerdo a letra "A" apropriada do alfabeto ocidental. No centro, um grafismo denominado itapejá (o senhor dos caminhos) e, à direita, a representação de uma palmeira Pindó, símbolo das divindades, da imortalidade, na mitologia presente em cada um dos ambá (cidades das almas-palavras, moradas dos deuses). Lido da esquerda para a direita (forma própria da tradição ocidental) simboliza a trajetória daqueles que aceitam trilhar os caminhos em busca das divindades e seus atributos.

Tamanha é a importância do *jeguatá* que a despeito das dificuldades criadas pelas sociedades nacionais e manifestas em alguns dos discursos aqui apresentados, os *Guarani* continuam caminhando. Se não mais em espaços abertos como certamente prefeririam, agora estão restritos em seu caminhar a um extenso arquipélago de pequenas terras indígenas, acampamentos de beira de estrada e recortes de mata ainda existentes – um território descontínuo cujas tentativas de delimitação ou demografia se mostram no mais das vezes inócuas em decorrência de seu dinamismo²³.

A caminhada dos mbyá continua passando por essas dificuldades. Hoje penso no tempo em que caminhávamos por toda a parte. Perguntava pro meu sogro "Porque os brancos dificultam a nossa caminhada?" Mas não tem como a gente deixar de caminhar. Porque as fronteiras entre os países vieram depois da gente. (...) O nosso modo de ser e viver é assim mesmo. Podemos caminhar por todo lado porque

²³ Existe atualmente uma *tekoá guarani* no estado brasileiro do Pará e outra no departamento uruguaio de Trienta y Tres. No entanto costuma-se afirmar que os limites de um possível território desta etnia seriam - o estado brasileiro do Espírito Santo (ao Norte), a costa sudeste e sul do Brasil (limite Leste), as margens do Rio da Prata (ao Sul) e o sopé das montanhas andinas (limite Oeste). Tal afirmação é em grande medida fruto de considerações históricas, e momentos de visibilidade política do que propriamente sejam reconhecidos pelos diferentes grupos.

Nhãnderú deixou esse costume. Nhãnderú fez o mundo redondo para os mbyá ocuparem" (...) Qualquer lugar que paramos, o branco diz que somos invasores, mas foi Nhãnderú que criou esta terra. O branco pensa que está acima de Nhãnderú. Caminhar e buscar outros lugares para morar é o nosso jeito de ser e viver. Quando eu saí do Cantagalo e fui para Pacheca, depois Água Grande, Ricardo já sabia que esse é o nosso modo de ser e viver (karaí Anúncio Oliveira Benítes).

Não são propriamente as fronteiras nacionais ou quaisquer outras demarcações frutos de outras "tradições" os elementos balizadores do caminhar *guarani*. Este se fundamenta antes de tudo por uma leitura particular da paisagem, bem como por relações com distintas alteridades, sensações, presságios, sentimentos e sonhos.

Paisagem, alteridade e imaginação

Com base na bibliografia sobre os grupos *guarani* e em diálogo com os dados etnográficos sobre o *jeguatá* anteriormente apresentados, nesta última parte do texto proponho uma reformulação ensaística do caminhar *guarani* à luz das teorias apresentadas em *Horizonte imaginativo* (CRAPANZANO, 2005), *Grupos étnicos e suas fronteiras* (BARTH, 2000) e *Espaços de exclusão* (MUNN, 2006). Desta forma busca-se aqui dar conta da mobilidade *guarani* enquanto elemento de interação de corpos no espaço, como referências de alteridade na definição de fronteiras étnicas e também como práticas de mobilidade pautadas em limites e possibilidades definidos pela imaginatividade.

Em seu artigo *Excluded spaces: the figure in the Australian aboriginal landscape* (2006), Nancy Munn apresenta interessantes considerações que podem auxiliar na análise do caminhar *guarani*. Em sua pesquisa sobre perspectiva e interação, a autora busca compreender a forma como grupos de aborígenes na Austrália relacionam-se com o espaço, estabelecendo limites e pontos de referências.

Assumindo como constitutivas as dimensões temporais e espaciais da teoria antropológica, Munn evidencia a ambigüidade própria do espaço, que é sincronicamente local nos termos de referências indexadas, e palco da ação dos diferentes atores.

O 'corpo que percebe', enquanto lócus de centralidade e detentor de mobilidade e ação, redefine constantemente o campo espacial em termos de um conjunto de marcos e fronteiras que são igualmente móveis, igualmente voláteis. Nesse movimento, as próprias fronteiras entre o campo corporal e o campo espacial acabam por se desfazer: o 'corpo no mundo' e o 'mundo no corpo', onde todos os atores são *loci* perceptivos móveis, interagindo uns com os outros, em um território que é entendido por Munn nos termos de localidade²⁴ – atores em movimento – e transitoriedade – vínculo entre território e atores enquanto *loci* móveis de percepção (MUNN, 2006, p.94).

É nesse sentido que a autora propõe uma revisão das noções de tempo, território e paisagem, questionando seu entendimento nos termos de elementos estáticos e externos aos atores e, portanto, independentes da cultura. O território e a paisagem antes restritos à esfera da natureza, nesta perspectiva assumem outra dinâmica: os autores estabelecem conexões estabelecidas pelos sujeitos que conformam tais esferas a partir de seus próprios referenciais, ou seja, através da ação e da presença de seus corpos, da presença e da ausência de outros corpos e de evidências de que algo/alguém aconteceu/esteve em determinado momento num determinado lugar (MUNN, 2006, p.95-96).

Qualquer reflexão sobre mobilidade encontra-se intrinsecamente relacionada à compreensão das formas de espacialidade particulares. As proposições de Munn contribuem para o entendimento da espacialidade entre os grupos *guarani* na medida em que apresentam noções desterritorializadas e ao mesmo tempo interativas da ocupação destes espaços.

People-in-action not only produce boundaries and boundary experiences but, to paraphrase an idea of Simmel's, are themselves boundaries (MUNN, 2006, p. 95).

Não só diferentes grupos familiares *guarani* servem de referências espaciais uns para os outros, mas dependendo das relações estabelecidas, estes próprios são entendidos como fronteiras. Também

²⁴ Uma tradução possível para o termo '*locateness*' proposto por Munn.

nesse sentido a presença (e em alguns casos até mesmo os indícios) de alteridades, sejam elas humanas (os *juruá*, os *pongue*²⁵, etc) ou não-humanas (a constar os mortos, as divindades, os animais e as plantas), servem de marcos na paisagem, percebidos e interpretados pelos *Guarani* em sua caminhada, cada um dos quais exigindo formas distintas de procedimentos ou cuidados na relação de interação.

A título de exemplo, é comum que a presença de um grupo *kaingang* em determinado espaço, seja ele uma terra indígena ou a beira de estrada, gere espaços de exclusão, fronteiras e periferias, limites e rotas na mobilidade dos grupos *guarani* pelo período de tempo em que o outro grupo permanecer naquele espaço. Aos *Kaingang* são atribuídas características negativas como o desejo de sujeição e a animalidade. Onde quer que existam terras indígenas demarcadas compartilhadas pelas etnias *kaingang* e *guarani*, geralmente esta última busca estabelecer formas de isolamento de seus espaços tentando minimizar, quando não evitar, a presença da outra.

In Organizing routes of Business travel, the Aboriginal towns and settlements involved implicitly define the excluded spaces to which they all become temporarily subject. Although roads are relatively enduring, fixed, and bounded spaces with marked territorial limits, the route is a temporary mobile field organized by reference to this traveling power center (MUNN, 2006, p. 94).

Seja no contato com humanos ou não-humanos as possibilidades de mobilidade refletem uma série de fronteiras de alteridade cuja manutenção encontra-se em permanente negociação. Tais negociações geralmente se pautam em uma série de prescrições que refletem valores e delimitam quais são e quais não são os termos preferenciais de um deslocamento ou interação.

Os velhos dizem para os mais novos tomar cuidado com as coisas dos juruá, com o jeito dos brancos, senão vai e se perde. É tudo teste, está nos testando pra ver se ficamos com raiva ou se nos perdemos, assim o juruá é nosso teste, foi desse jeito que Nhänderú quis (Verá Poty Benites).

²⁵ Atual denominação *mbyá* para os membros da etnia *kaingang*.

Os conselhos da *kunhã karaí Tatati*, registrados por Ciccarone em uma *tekoá* no estado do Espírito Santo, trazem à tona algumas das dificuldades enfrentadas pelos *Guarani* com relação às tentativas de imposição do modo de ser do *branco* nos termos do não reconhecimento do *guatá* (caminhar) e da tomada das terras.

Vocês precisam ser fortes e unidos. Terão com os brancos muitas dificuldades em relação à terra. Precisa ter firmeza, ficar mais, morar anos e anos no mesmo lugar²⁶. Tem que cultivar muito, fazer plantios, plantar milho, mandioca (...) para que não falte alimento na aldeia e as crianças desfrutem disso. Antigamente tinha espaço livre para andar e hoje é diferente. Os brancos se apoderam da terra como se fossem donos, mas eles não são os donos, o dono verdadeiro é Ñande ru Tenonde, ele é o verdadeiro dono e é ele que decidirá sobre a terra, ele sabe como está a terra. Nós, filhos caçulas, temos que morar, construir uma aldeia no meio dos matos e viver bem, em paz, juntos e em harmonia com a natureza porque isso foi o que Ñande ru mostrou para nós, para nós viver deste jeito. Viver de acordo com que Ñande ru, o pai verdadeiro e Nande-cy, a mãe verdadeira, criaram. Onde a gente viver e ficar bem, morar bem juntos, vive bem Ñande ru koa pona (o todo da aldeia vive bem), para que todas as criancinhas vivam felizes e saudáveis. Ñande ru fez a terra para todos os filhos dele e os brancos devastaram os matos, destruíram quase tudo e o pouco que restou, aquele que é bom já tem dono, os brancos levaram tudo e hoje em dia é difícil achar um lugar que convém, que é bom para os Guarani (*kunhã karaí Tatati* apud CICCARONE, 2001, p. 80).

Estas falas do líder e da xamã são elucidativas de uma posição com relação aos brancos e igualmente ilustram as considerações de Fredrik Barth (2000) sobre as fronteiras étnicas.

Relações interétnicas estáveis permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividades específicos e um conjunto de interdições ou proscricções com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em

²⁶ Também Dario Tupã, no período em que foi cacique da *tekoá Jataí'ty*, em 2006, comentou a necessidade de permanecer mais em um mesmo lugar como um mal necessário, uma dificuldade que os *Guarani* teriam que enfrentar no contato com os *branco*.

outros setores (BARTH, 2000, p. 35).

Tal qual a religiosidade e a linguagem, a mobilidade constitui-se em um forte marco de alteridade *guarani*, de forma que mesmo a percepção das noções de espacialidade e mobilidade do outro podem se configurar em fronteiras de alteridade. O reconhecimento do contraste evidencia-se nos modos de se denominar este "outro".

Segundo Santiago Franco, na "linguagem dos xamãs" (*ayvú porã*)²⁷, existem formas de denominação mais antigas conferidas aos *brancos* – *yvypókuery* e *hetava'é kuery*. A denominação *yvypókuery* – apontada nas etnografias de Ladeira (2001, p. 73-74) e Fagundes (2007, p. 42-43) – remetem a diferentes significados: "os que são a mão da terra", "os que brotam da terra" e "os que se agarram à terra". Cadogan (1960, p. 134) apresenta uma denominação semelhante, *yvypó amboaé*, para se referir aos estrangeiros que, segundo seus interlocutores, surgiram na terra muito posteriormente ao surgimento dos *Guarani*.

A expressão *hetava'é kuery* também remete à relação dos *brancos* com a terra. Segundo *Vherá Poty*, com base nas informações de Alexandre Acosta e de sua avó, esta expressão significa "aqueles que são tantos quanto as formigas", "os que vivem amontoados como formigas" ou "os que surgiram da mesma forma que formigas".

Um *karai* fica aqui um tempinho, faz contato com *Nhänderú* que mostra qual o lugar que é importante para ele ir. Na *opy* *Nhänderú* diz o lugar para ter saúde e conhecimento. Então diz para os outros o que ficou sabendo e tá sempre lembrando que a terra é sagrada também. Agora o branco pensa que a terra é só terra, mas ela é sagrada porque foi feita pelo que veio primeiro. Não é pra ficar num lugar o tempo todo, por isso que as famílias mudam pra outro lugarzinho. Pra nós é assim. Claro que na visão do branco é diferente, o branco fica onde tem mais emprego, dinheiro, mais salário. Pra nós não, *guarani* tem que caminhar pra ter saúde e conhecimento do mundo (Santiago Franco, Salto do Jacuí, outubro de 2008).

À exceção das divindades, o risco de se relacionar com tais alteridades nos termos indesejados reside em grande medida na

²⁷ Literalmente Bela fala, ou sagradas palavras.

possibilidade de abandonar a própria perspectiva (do seu grupo) assumindo a “perspectiva do outro” (TAYLOR, 1993, p. 673; VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.355).

Os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. No entanto, havendo interação entre pessoas de diferentes culturas, seria esperado que essas diferenças se reduzissem, uma vez que a interação tanto requer como gera certa congruência de códigos e valores – em outras palavras a similaridade ou comunidade cultural. Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais (BARTH 2000, p. 35).

A cosmopolítica *guarani* se manifesta mais vigorosamente diante da possibilidade de imposição de outras perspectivas. Os *juruá* - e a forma como estes outros ocupam e reordenam os territórios, a base de remoções forçadas e políticas de confinamento - são temas constantes nas falas dos *karaí*, e ganham tratamentos semelhantes a outros obstáculo/testes erigido pelos deuses²⁸.

O modo como a cosmologia é constantemente (re)elaborada, a representação de si e a relação com o outro e, conseqüentemente, as possibilidades de mobilidade se dão de acordo com ‘o imaginado, o sonhado, o projetado, o suposto e o profetizado’ (CRAPANZANO, 2005). Nestes espaços liminares a simbolização mais se aproxima da inventividade.

No entanto, a inventividade – da mesma forma que a imaginação, o sonho, a suposição e a profecia – não se encontra desvinculada de elementos prévios, pressuposições sobre o que é o ‘real’. Como argumenta Vincent Crapanzano em *Horizontes imaginativos* (2005), o ‘real’ é, em muitos sentidos, constituído com base no ‘irreal’, no imaginado. O percebido é tomado como desdobramento do pré-percebido e, mesmo que este permaneça ao oculto, faz-se presente

²⁸ O oceano e os grandes rios que se colocam no caminho dos guarani em sua busca pela aproximação com os deuses são vistos também como grandes testes e obstáculos erigidos pelas divindades.

fundamentando a constituição de toda percepção.

O além sempre depende de como o encaramos. Nossas imagens, sonhos, projeções, cálculos e profecias podem dar forma e substância ao além, mas, ao fazê-lo, destroem-no; pois, enquanto o constroem, garantem seu deslocamento. E esse deslocamento abala nossas premissas acerca da realidade, base sobre a qual nossas construções são feitas (CRAPANZANO, 2005, p. 365).

Histórias ouvidas a beira do fogo, exaltações dos *karaí*, belas palavras, rituais de cura e ataques xamânicos, entre outros 'fatos reais', são importantes elementos do pré-texto, do pré-percebido, constituintes do horizonte imaginativo *guarani*. Nele o *aguyjê*, o *kandire*, os deuses e seus atributos, permanecem passos além de onde qualquer um na condição imperfeita da humanidade pode chegar.

Nesse sentido a mobilidade *guarani*, da mesma forma que a fixidez eurocentrada, constitui-se a partir dos sinais, das potencialidades e dos limites conferidos a diferentes espaços, cada qual conformada por seu próprio conjunto referencial.

Supomos, acertadamente, creio, que a distância que nos define nasce de nossa habilidade de representar simbolicamente o mundo, inclusive nós mesmos. O que parece escapar a esse acento no simbólico é a relação deste com a possibilidade imaginativa – com a esperança, com o optativo, com os modos – como o subjuntivo concebido por nossas gramáticas (CRAPANZANO, 2005, p. 364).

Em consonância ao entendimento da paisagem ou do outro, as possibilidades imaginativas carregam em si limitações. Do mesmo modo que os *Harkî*²⁹ e suas experiências dolorosas, evocados como exemplo por Crapanzano (CRAPANZANO, 2005, p. 371), geralmente os *Guarani* interpretam suas adversidades nos termos do teste e do mundo imperfeito sob a amplitude de suas referências religiosas. São estas referências também que fornecem possibilidades de respostas: formas preferenciais através das quais se espera resolver e/ou superar os

²⁹ Argelinos que lutaram na Guerra de Independência da Argélia em favor da continuidade do domínio francês, e depois da independência foram alvos de retaliações. Obrigados a migrar para a França onde também sofreram uma série de adversidades.

problemas.

Em suma, seguindo o exemplo dos deuses, compreendendo a si próprios enquanto centros de seus territórios onde quer que estejam (MUNN, 2006), tendo nos seus outros os marcos de fronteiras e como referência seus iguais (BARTH, 2000), em grande medida entre os *Guarani*, a solução para os problemas passa pelas possibilidades imaginativas (CRAPANZANO, 2005) contidas no caminhar.

Referências bibliográficas

ASSIS, Valéria Soares de. **Dádiva, mercadoria e pessoa**: as trocas na constituição do mundo social Guarani. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa. 2000.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los mbya-Guarani del Guaira. São Paulo: Editora da USP, 1958.

_____. En torno de la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. **America Indígena**, México, v. XX, n. 2, p. 133-150, 1960.

_____. **Diccionario Mbya-Guarani Castellano**. (Org. Friedl Grünberg). Assunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – v. XVII. 1992.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade**: migração, xamanismo e mulheres Mbya *Guarani*. 2001. 352 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, PUC-SP, [2001].

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: o profetismo Tupi-Guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CRAPANZANO, Vincent. Horizontes imaginativos e o aquém e além. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 363-384, jan./jun. 2005.

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guarani, dialeto Mbyá com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa lingüística**. Cuiabá: Sociedade

Internacional de Linguística, 2006. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/brasil/LANGPAGE/ENGLGNPG.HTM> . Acesso em: 19 out. 2009.

FAGUNDES, Luiz Fernando. **Xondaro ha'é yvypó kuery**: o guardião-guerreiro Mbyá e a mão dona-controladora da Terra: uma relação pautada pelo conflito. Monografia de Conclusão (Bacharelado Ciências Sociais) – IFCH, UFRGS, [2007].

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá**: história e significação. 1997. 229 f. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) - PUC-RS, [1997].

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: o território Mbyá a beira do oceano. 1992. 199 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PUC-SP, [1992].

_____. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. 2001. 236 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – FFLCH, USP, [2001].

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel et al. **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989. p. 293-357.

MELLO, Flávia. **Aata Tapé Rupy – Seguindo pela estrada**: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados pelas famílias Mbyá e Chiripá Guarani no Sul do Brasil. 2001. 156 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAS, UFSC, [2001].

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka**: música e xamanismo *Guarani*. 2002. 277 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, [2002].

MUNN, Nancy. Excluded Spaces: the Figure in the Australian Aboriginal Landscape. In: SETHA, Low; LAWRENCE-ZÚÑIGA, Denise. **The Anthropology of space and place**. Oxford: Blackwell, 2006. p. 92-109.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva Guarani**. São Paulo: HUCITEC/USP, 1987.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (*guarani*). Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.

SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p. 41-73, 1997.

SCHADEN, Egon. **Aculturação indígena**. São Paulo: Editora da USP, 1969.

_____. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora da USP, 1974.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. **Pesquisando o Jequata Tepe Porá**: dimensões

culturais, econômicas e ambientais do belo caminho da tradição Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo. **Nhe'ë vai ha'egüi Mba'avyky: o fazer, o falar e o ser Guarani de outras inspirações.** 2006. 76 f. Monografia de conclusão (Bacharelado em Ciências Sociais) – IFCH, UFRGS, [2006].

_____. **Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani.** 2009. 116 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, [2009].

TAYLOR, Anne-Christine. **Des fantômes stupéfiants: language et croyance dans la pensée achuar.** Paris: L'Homme, 1993. p. 126-128 e 429-447.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.** In: _____. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 345-399.
