

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HUGO SALUSTIANO

Sonho entre os Guarani: ensaio bibliográfico

São Paulo

2022

HUGO SALUSTIANO

Sonho entre os Guarani: ensaio bibliográfico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Marina Vanzolini Figueiredo

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

m edição

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S181s Salustiano, Hugo
Sonho entre os Guarani: ensaio bibliográfico /
Hugo Salustiano; orientadora Marina Vanzolini - São
Paulo, 2022.
195 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. Guarani. 2. Sonho. 3. Etnologia. 4.
Antropologia. I. Vanzolini, Marina, orient. II.
Título.

SALUSTIANO, Hugo. **Sonho entre os Guarani**: ensaio bibliográfico. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. Elizabeth Pissolato (Universidade Federal de Juiz de Fora)

Julgamento _____ Assinatura _____

Profa. Dra. Adriana Testa (Universidade Estadual de Campinas) (Suplente)

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. Eliel Benites (Universidade Federal da Grande Dourados)

Julgamento _____ Assinatura _____

Profa. Dra. Valéria Macedo (Universidade Federal de São Paulo) (Suplente)

Julgamento _____ Assinatura _____

Profa. Dra. Karen Shiratori (Universidade de Coimbra)

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. Renato Sztutman (Universidade de São Paulo) (Suplente)

Julgamento _____ Assinatura _____

Agradecimentos

Agradeço antes de tudo à minha família, meu pai, minha mãe, minha irmã e minha avó, que têm sempre, cada um a seu modo, me apoiado em todos os meus caminhos. A meu companheiro Luiz Eduardo Freitas pela parceria e apoio constante e pelos aconselhamentos sempre certos, fundamentais para a realização deste trabalho.

Na minha trajetória acadêmica devo agradecer em primeiro lugar à minha orientadora Marina Vanzolini. Para além de toda a contribuição intelectual, Marina Vanzolini foi sempre generosa com o meu trabalho, me animando a continuá-lo. Agradeço também ao professor Renato Sztutman, cujas aulas sobre Lévi-Strauss me levaram para a antropologia e que me incentivou a seguir nessa área. Devo também agradecer a Renato Sztutman e à professora Valéria Macedo (UNIFESP) pela participação na banca de qualificação desta dissertação, dando contribuições decisivas para o prosseguimento da pesquisa e para a forma final deste texto. Também agradeço às professoras Beatriz Perrone-Moisés e Silvana Nascimento pelas aulas fundamentais para a minha formação como antropólogo, e a Juciele Borges por todo suporte burocrático no início do mestrado. Agradeço ainda aos professores Eliel Benites (UFGD), Elizabeth Pissolato (UFJF) e Karen Shiratori (Universidade de Coimbra) por aceitarem o convite para compor a banca de defesa.

Na antropologia tive a sorte de encontrar amigos e amigas geniais a quem sou imensamente grato. Caio Mader é meu padrinho na antropologia – foi dele a ideia de que eu prestasse o mestrado – e Yuri Winkler foi o meu primeiro orientador – sem suas leituras e sugestões eu jamais terminaria o projeto inicial. Ao longo do mestrado, Janis Gouveia, Marina Bohnenberger e Otávio Penteado foram responsáveis pelo apoio emocional e intelectual necessários para que eu conseguisse seguir em frente. O apoio da equipe que junto comigo compunha a representação discente e a comissão de ações afirmativas do PPGAS/USP entre os anos de 2019 e 2020 também foram fundamentais: agradeço muito a Maurício Rodrigues, Ariane Couto, Emerson Souza, Elisa Hipólito, Jacqueline Teixeira e Talita dal Bó. Sou grato também a Marcelo Hotimsky – meu duplo e xará de tema – e a Karen

Shiratori pelas conversas, leituras atentas e pelos comentários importantíssimos sobre versões anteriores de capítulos desta dissertação, a Rodrigo Brusco pelas indicações bibliográficas iniciais sobre os Guarani e a todos os meus colegas de orientação que contribuíram em diferentes ocasiões para a discussão de minha pesquisa.

Agradeço pela amizade e pelo suporte inestimável de longa data a Victor Adorro, Luana Alves, Allan Greicon, Júlio César Bernardes, Luis Fernando Dodt, Gustavo Pereira, Phillip Williams, Henrique Kuba, Carolina Takahashi, Rebeca Lemos, Clarisse Lyra, Henrique Torres, Nathalia Carneiro, Marcos Tadeu, Antonio Kerstenetzky, Katlyn Silva David, Alex Kim Manso, Diego Lojo, Renata Galf, Jessica Voigt, Lorena Rayame, Carol Oliveira, Juliana Sakai e Manoel Galdino. Meu imenso agradecimento a todas essas pessoas, que contribuíram de diferentes formas para minha felicidade e para meus aprendizados pessoais e profissionais.

Serei eternamente grato à amizade, generosidade e confiança de Tatiane Klein e Maria Botinhon, que me acolheram na Ação Saberes Indígenas na Escola, por meio da qual comecei a trabalhar em aldeias guarani na capital e no litoral. Agradeço também à confiança, generosidade e amizade da equipe do Comitê Interaldeias, em especial Ana Blaser, Daniel Pierri, Luísa Cytrynowicz e Talita dal Bó, e também a Ana Paula Gonçalves, do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). À Jordi Ferré, pelas aulas de mbya e auxílio nas traduções. Por fim, a todos os professores indígenas que muito me ajudaram e ensinaram em diferentes ocasiões, em especial a Dona Catarina e Tiago Oliveira, a Cris Takuá e Carlos Papá, a Cláudia Jaxuka, Everton Tupain, Valcenir Tibes e Kerexu Mirim, a Cassio Pereira e Jandyra Mayara. *Aguyjevete!*

Agradeço ao financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), processo 88887.353670/2019-00 e da Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2019/04636-3. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Resumo

Esta dissertação consiste numa pesquisa bibliográfica comparativa sobre o sonho entre os povos Guarani. Colocando em relação diversos campos que o sonho atravessa (parentesco, corporalidade, territorialidade, cosmologia, entre outros) argumento que o sonho – frequentemente concebido como mensagem ou aviso das divindades – constitui uma entre outras tecnologias que compõem uma “arte do cuidado” que os Guarani dispõem para especular e agir em sua vida. Sonhar (e compartilhar o sonho) corresponde a um dos processos por meio dos quais é viabilizada a possibilidade de perceber agências humanas e não-humanas do cosmos, eventos por vir, seus efeitos sobre as pessoas e o que é desejável obter ou evitar dessas agências e/ou eventos. Procuo demonstrar que esta atenção aos sonhos é fundamental para a constituição da pessoa, do parentesco, do território, da coletividade, para a duração da vida e para, em alguns casos, atingir o *aguyje*, permitindo a passagem para a “Terra sem Males” (*yvy marã e’ỹ*). Embora os sonhos sejam muitas vezes enganosos, existindo neles o risco de ocorrer encontros e transformações indesejáveis, eles também guardam a potência de ser um entre outros meios de que os Guarani dispõem para frustrar aquilo que os faz definhar, permitindo a produção contínua de estados de contentamento e de novas capacidades existenciais, o vislumbre de novos territórios e contextos relacionais, entre outros aspectos.

Palavras chave: Guarani, sonhos, corporalidade, territorialidade, parentesco.

Abstract

This dissertation is a comparative bibliographical research about the role of dreams among the Guarani peoples. By discussing several subjects related to dreams (kinship, corporality, territoriality, cosmology, among others), I argue that dreams – often conceived as messages or warnings from divinities – constitute one among several technologies that account for an “art of care” that the Guarani use to speculate and act in their life. Dreaming (and sharing dreams) corresponds to one of the processes through which the awareness of human and non-human agencies of the cosmos, of events to come, their effects on people and of what it is desirable to obtain or avoid from these agencies and/or events is made possible. I try to demonstrate that this attention to dreams is fundamental for the constitution of the person, kinship, territory, colectivity, to a lasting life and, in some cases, to reaching the *aguyje*, allowing the passage to the “Land without Evil” (*yvy marã e'ỹ*). Although dreams are often deceptive – there is risk of encounters and undesirable transformations occurring in them – they also hold the power of being one among other means that the Guarani have to overcome what makes them wither away, allowing the production of states of contentment and new existential capacities, the glimpse of new territories and relational contexts, among other aspects.

Keywords: Guarani, dreams, kinship, corporality, territoriality.

Índice

Agradecimentos	5
Resumo	7
Abstract	8
Índice	9
Apresentação	1
Capítulo I: Multiplicando caminhos. Considerações metodológicas, teóricas e aproximações iniciais sobre os sonhos entre os Guarani.	5
Sonho de Fogo	5
Um assunto marginal?	9
Comentários ao método	12
Aproximações iniciais aos sonhos entre os Guarani	18
Os Guarani no continente	26
Caminhando	30
Capítulo II: Sonho, compartilhamento e parentesco. O sonho como lócus do cuidado parental.	35
Mitos	35
Compartilhamento e não compartilhamento de sonhos	38
Interpretação, simbolização, tipificação	48
Sonhos que anunciam a concepção de crianças	56
Sonhos que anunciam infortúnios	62
Arte do cuidado	67
Capítulo III: Sonho, corpo e cosmos. Ambiguidade dos sonhos e abertura à alteridade	73
As muitas almas	75
Corpos, almas e duplos	79
Encontros oníricos	84
Caminhos perigosos	87
Sonho e xamanismo	96
Sonhos, cantos e danças	106
Sonho e agência	114
Capítulo IV: Sonho e caminhadas. Movimentação, parentesco e lugares ideais para se viver.	117

Busca da terra sem males	117
Movimentações	123
Sonhos que anunciam outros territórios para viver	135
Ver, sonhar, visitar	142
Juraci, Tataxã e outros casos etnográficos	146
<i>Ajapura</i>	157
Considerações finais	166
Roubo do fogo, escuta dos sonhos	166
Captura, contra-captura	169
Bibliografia	178
Filmografia	186

Versão em edição

Apresentação

Esta dissertação é um repasse bibliográfico sobre o *sonho* entre os povos Guarani.

O sonho é um elemento que aparece constantemente na bibliografia escrita sobre os Guarani, relacionando-se a diversos fenômenos como curas xamânicas, cantos, fundação de aldeias, interlocução com as divindades, entre outros, o que indica sua relevância entre as pessoas pertencentes a esse povo. Apesar desta presença constante, só muito recentemente etnografias vem sendo dedicadas a este assunto¹, na esteira de novos trabalhos sobre os sonhos entre povos indígenas das terras baixas sul americanas².

Situo-me junto a estes trabalhos, procurando extrair reflexões mais gerais sobre os Guarani quando se toma os sonhos como ponto de partida, tal como ele aparece na bibliografia (e filmografia) selecionada. Trata-se, portanto, de um trabalho comparativo, no qual mobilizo materiais referentes a diversos coletivos guarani em distintos pontos do espaço e do tempo. Não buscarei tanto o que há em comum nos sonhos em todos esses coletivos, e sim a que caminhos – ora convergentes, ora divergentes – os sonhos podem levar nesses diferentes contextos. Veremos que a partir dos sonhos são possíveis reflexões profícuas sobre as noções de pessoa, corporalidade, territorialidade, parentesco, política e relações de alteridade entre os Guarani.

Meu argumento possui dois eixos. Em primeiro lugar, procuro descrever como o sonho, tal qual concebido pelos Guarani, é um dos elementos que dão a ver uma fina *arte do cuidado* posta em ação por eles. *Cuidado* aqui tem dois sentidos (que são duas faces da mesma moeda): por um lado, refere-se ao zelo dispensado entre os parentes e que passa, entre outras coisas, por uma forte atenção aos sonhos – aos próprios sonhos e aos sonhos dos outros; por outro lado, *cuidado* refere-se à cautela que se deve ter em relações potencialmente perigosas, como aquelas travadas com espíritos e mortos que se veem em sonhos. Em segundo lugar, tento desenvolver como o sonho, tal qual entrevisto em práticas xamânicas ou na fundação de aldeias, possui um potencial (instável) de fortalecimento que deriva da relação estabelecida por meio deles com as divindades. Com essas articulações será possível

¹ Machado (2015), Refatti (2015), Almeida (2016) e Hotimsky (2022).

² Shiratori (2013); Vianna (2016); Ribeiro Júnior (2021); Limulja (2022), entre outros.

pensar, a partir do sonho, sobre alguns modos guarani de produzir parentesco e coletivos, sobre suas territorialidades e seus modos de conhecimento, entre outros pontos.

O texto será dividido em 4 capítulos. No primeiro, além de trazer alguns dados sobre como o sonho aparece em alguns contextos etnográficos guarani, farei sobretudo uma discussão teórica e metodológica sobre o trabalho comparativo a ser realizado.

No segundo capítulo, a partir de alguns contextos etnográficos selecionados, procurarei delinear o que é essa *arte do cuidado* que o sonho dá a ver entre os Guarani, mostrando como ele é fundamental para os cuidados com as crianças e para os aconselhamentos entre pessoas próximas – tudo isso sendo fundamental para fazer parentes. Será visto como os sonhos circulam, como são contados e interpretados e o que ocorre quando são ignorados.

No terceiro capítulo, discutirei as relações entre sonho e xamanismo. Ao mesmo tempo em que matizarei essas relações – não são só xamãs que têm sonhos importantes, e tampouco são só eles que sabem “interpretar” um sonho –, tentarei mostrar também o que o sonho pode ter a ver com transformação e com magnificação da pessoa – e daí o motivo do sonho ser às vezes tão relacionado com o xamanismo. Será um capítulo em que se discutirá o sonho e as “teorias da pessoa” entre os Guarani, relacionando-o com as divindades e com os caminhos percorridos pelos *nhe’ẽ*, as “almas” dos Guarani, nos quais é possível encontrar-se com os diversos seres que povoam o cosmos. Essas relações e aproximações estabelecidas nesses caminhos podem trazer benefícios para os Guarani, mas também podem causar transformações perigosas.

No quarto capítulo falarei sobre sonho e fundação de aldeias, procurando demonstrar como parentesco e territorialidade se encontram nesses sonhos, relacionando-os também à possibilidade de divinização, já que o território sonhado também é, muitas vezes, ideal para se atingir a “maturidade corporal”. Essa exposição servirá, entre outros pontos, a algumas breves considerações sobre como o sonho entre os Guarani pode se configurar como uma teoria da ação e do conhecimento. Por fim, nas considerações finais, esboço algumas perspectivas de pesquisas possíveis a partir das reflexões construídas ao longo do ensaio, relacionando sonho, mito, história e política.

Após o início desta pesquisa bibliográfica em 2019 trabalhei em aldeias guarani em diferentes ocasiões. Desde o fim de 2020, junto com as antropólogas e indigenistas Tatiane Klein e Maria Carolina Botinhon, trabalho nas Terras Indígenas (TI) Jaraguá, Tenondé Porã

(ambas em São Paulo/SP) e Rio Silveira (Bertioga/SP, litoral norte paulista) junto com professores mbya na Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE)³, voltada a dar suporte à formação e atuação dos professores indígenas nas escolas das aldeias por meio de diversas ações, incluindo a produção de material didático bilíngue a partir de pesquisas feitas pelos próprios professores. Entre 2021 e 2022 trabalhei como consultor do Comitê Inter aldeias⁴ junto ao Fórum de Articulação dos Professores Indígenas do Estado de São Paulo (FAPISP)⁵ – composto em grande parte por professores mbya e tupi guarani/nhandewa – em um processo de elaboração de uma proposta de diretrizes curriculares para a educação escolar indígena no estado de São Paulo⁶. Menciono, por fim, que na minha passagem pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP) pude conhecer e tornar-me amigo de Tiago de Oliveira Nhandewa, professor e liderança nhandewa, então morador da TI Araribá (SP), e de Catarina Delfina, professora, liderança e rezadora tupi guarani da aldeia Tapirema (TI Piaçaguera – Peruíbe/SP, no litoral sul paulista). Minha convivência com esses professores guarani não consistiu em um trabalho de campo propriamente dito. Optei deliberadamente por manter este trabalho como bibliográfico e evito, portanto, trazer material etnográfico dessas experiências a não ser muito pontualmente, em passagens onde acredito que ele possa enriquecer o texto. Foi inevitável, é claro, que as conversas informais com esses professores, aliás raras vezes sobre minha pesquisa, fossem iluminadoras sobre o tema que eu estava escrevendo. Elas me ajudaram ora dando-me segurança a pontos que eu já vislumbrava, ora chamando atenção sobre quais ênfases eram mais pertinentes. No entanto, seu lugar neste ensaio é suplementar: todos os argumentos são construídos principalmente a partir de material bibliográfico.

A convenção ortográfica que utilizo segue a das aldeias mbya da capital de São Paulo, que é a mesma utilizada no âmbito dos materiais didáticos com que trabalho na ASIE – é a

³ A ASIE é uma ação do Ministério da Educação (MEC), criada em 2013 pela Portaria MEC N° 98, de 6 de dezembro de 2013, que pode ser consultada em <<https://tinyurl.com/2nvtytjj>>. Acesso em 1 de agosto de 2022.

⁴ O Comitê Inter aldeias é uma organização indígena foi criada para executar as atividades do Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (CI-PBA), referente ao processo de licenciamento ambiental da duplicação do Trecho Ferroviário Itirapina – Cubatão – Malha Paulista. A organização abrange comunidades mbya e tupi guarani das TIs Tenonde Porã, Aguapeu, Rio Branco, Itaoca e Tekoa Mirim, no planalto e litoral paulista.

⁵ O FAPISP é um fórum formado por professores e lideranças indígenas das comunidades indígenas com territórios localizados no estado de São Paulo, voltado para a discussão e mobilização em torno da educação escolar indígena no estado, entre outros temas correlatos. O FAPISP abrange, para além dos povos Mbya e Tupi Guarani/Nhandewa, os Krenak, Kaingang e Terena, também localizados em São Paulo. Para uma descrição pormenorizada do FAPISP, ver Nhandewa (2021).

⁶ *Povos indígenas querem implementação de Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Indígena em São Paulo (SP)* (Klein, 2022). Disponível em <<https://tinyurl.com/5n8s9y7x>>. Acesso em 1 de agosto de 2022.

que estou acostumado e que considero mais sintética⁷. Não sigo esta regra quando estou citando outros autores ou me referindo a palavras em guarani utilizadas por eles – nesses casos, optei por preservar suas escolhas ortográficas.

Seguem algumas breves considerações sobre ortografia e pronúncia. As palavras em guarani em sua maioria são oxítonas; na grafia que sigo, acentua-se quando não é esse o caso. O *y* é a vogal gutural, “pronuncia-se entre o *i* e *u*, sem arredondar os lábios” (Pissolato, 2007, p. 22); o *j* pode ter o som aproximado do *dj*, e o *x* de *tch*. A apóstrofe (') indica oclusão glotal, e o til (~) nasalização.

Por fim, na tradução de alguns termos e frases em guarani, para além das consultas à bibliografia citada, contei com a ajuda principalmente de Dona Catarina e de Jordi Ferré, professor e grande conhecedor de mbya, morador na TI Tenondé Porã, a quem mais uma vez agradeço imensamente. Eventuais equívocos, imprecisões ou extrapolações na interpretação dessas traduções são de minha inteira responsabilidade. As traduções de trechos de textos cujos originais estavam em inglês (Descola, 1989; Basso, 1992; Kracke, 2009), espanhol (Cadogan, 1959; Bartolomé, 1977; Melià, 1991) ou francês (Stengers, 2015) são também de minha responsabilidade.

⁷ Não há convenção ortográfica em relação ao mbya; a grafia varia de região a região. Para o nhandewa há uma ortografia estabelecida no estado de São Paulo, mas ainda assim opto pela grafia empregada pelos mbya da capital por considerá-la mais sintética. Note-se que para além da variação do emprego de diferentes sinais para representar sons parecidos, há também os diferentes modos de se falar o mbya, o nhandewa e o kaiowa em cada lugar.

MULTIPLICANDO CAMINHOS

Considerações metodológicas, teóricas e aproximações iniciais sobre os sonhos entre os Guarani

Desde o primeiro momento da criação do mundo os Guarani viviam no sonho (xeramoĩ⁸ mbya entrevistado por Algemiro Silva, 2018, p. 78)

Não se trata então de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los (“Metafísicas canibais”, Viveiros de Castro, 2015, p. 28)

Sonho de Fogo

É um sonho que desencadeia o curta-metragem “Sonho de Fogo”⁹ do cineasta mbya Alberto Álvares, da aldeia de Brakui, em Angra dos Reis (RJ). Ele conta ter sonhado com uma grande queimada e, de acordo com os antigos, sonhar com fogo é doença, diz Álvares. “O sonho nos mostra o caminho, [mostra] que a doença está vindo”. Poucos dias depois, recebeu a notícia de que uma doença chegou a seu território, contaminando conhecidos. É preciso rezar e pedir a proteção de *Nhanderu*¹⁰, “guia” e “conhecedor de tudo”, para proteger

⁸ Literalmente “meu avô” (*xer-* = flexão de 1ª pessoa do singular, *-amoĩ* = avô, antepassado distante), sendo comum o emprego da versão afetiva *xamoĩ*, algumas vezes acrescido do diminutivo *-’i*: *xamoĩ’i*, “vovozinho”. “Minha avó” fala-se *xejaryi* (*xe-* = flexão de 1ª pessoa, *-jaryi* = avó; e *xaryi* ou *xaryi’i*, “vovozinha”) (Dooley, 2013, p. 11, 199, 200). Para além de poder ser empregado para designar os mais velhos, não necessariamente consanguíneos, é corrente entre os Guarani – em especial os Mbya mas não só – o uso de *xeramoĩ* e *xejaryi* (ou com a flexão de 3ª pessoa do plural, *nhande-*: *nhaneramoĩ* e *nhanejaryi*, “nossos avôs”, “nossas avós”) para designar os xamãs.

⁹ O curta-metragem está disponível em <<https://youtu.be/8cBaKVNxr1w>>. Acesso em 1 de agosto de 2022.

¹⁰ “Nosso pai” (*nhande-* = flexão de 1ª pessoa do plural inclusivo, *-ru* = pai), expressão utilizada para designar a divindade principal da cosmologia guarani. Pode ser encontrada de diversas formas que veremos ao longo deste ensaio, como *Nhanderu ete*, “nosso pai verdadeiro”, *Nhanderu Tenonde*, “nosso pai original” (Dooley, 2013, p. 126), *Nhandejara* (“nosso dono”, *-jara* = dono), além de ora designar a coletividade das divindades (como em *Nhanderu kuery*, sendo o *kuery* um marcador de coletivo), ora divindades específicas (como em *Nhanderu Tupã*). Também é comum a referência a *Nhandexy* (“nossa mãe”, *-xy* = mãe, ou *Nhandexy kuery*, “nossas mães”). Os Guarani muitas vezes traduzem *Nhanderu* em português como “Deus”.

os Mbya em suas vidas e caminhadas. Na cena seguinte, Álvares concatena o discurso de dois *xeramoï* guarani:

...vou falar um pouco sobre a nossa vida, sobre a vida desta terra também onde nós pisamos. A terra onde pisamos já está envelhecendo. As matas também já estão envelhecendo, o resto das matas que sobraram. Já está tudo velho, e está acabando a mata, porque a terra onde pisamos já está cansada.

Na mata tem tudo, as plantas medicinais que respiram a fumaça, na mata tem o remédio, nós chamamos de Cedro e Ipê, chamamos de *Peterewy*. Assim chamamos o remédio natural que respira a fumaça na mata, essas plantas que seguram as doenças ruins que estão vindo...

Com um chocalho, o *xamoï* Elmo canta e dança, acompanhado do *takuapu*¹¹ das mulheres. Às batidas dos *takuapu*, uma jovem pula, sorrindo, com uma pequena criança no colo. Álvares sintetiza: “Os nossos sábios contam... [que] antigamente a mata era muito grande, existiam muitas árvores, por isso que seguravam as doenças ruins, com sua respiração. Assim estou contando o meu sonho, [no qual] tinha visto o fogo vindo para acabar com o nosso mundo... *Nhanderu* está me mostrando tudo isso no meu sonho”. O breve curta termina com mais alguns segundos de canto e dança, da mesma forma como iniciou.



Figura 1 – Xamoï Elmo Esquivel, de Guáira (PR), em “Sonho de Fogo”.
Crédito da imagem: Alberto Álvares.

* * *

¹¹ Bastão de ritmo usado pelas mulheres guarani nos cantos e danças.

Lançado em maio de 2020, poucos meses após o início da pandemia de covid-19 no Brasil, o curta de Álvares é tristemente profético: chama atenção para a chegada catastrófica da pandemia nas aldeias¹² ao mesmo tempo em que fornece uma perspectiva guarani sobre os adoecimentos, ligados à destruição ambiental¹³ e ao envelhecimento da Terra. A todos os discursos entremeiam-se sons e imagens de cantos e danças, da floresta, de chamas que queimam o mato seco sobre a terra.

Mas, no que diz respeito ao sonho, devo dizer que o curta frustrou minhas expectativas originais. Isso porque à primeira vista o sonho parece ser relativamente marginal, fazendo as vezes de mote – é o título do filme e seu disparador – e de moldura – é mencionado ao início e ao fim do filme. E o que talvez seria um momento mais detido de “interpretação” – a conexão entre fogo e adoecimento – rapidamente cede lugar a discursos xamânicos, cantos e danças.

Contudo, a partir da análise comparativa de como o sonho aparece em outros materiais sobre os Guarani creio que seja possível dizer algo mais. Essa análise comparativa, a ser feita ao longo de toda a dissertação, faz-me pensar que uma maneira produtiva de abordar a experiência onírica em “Sonho de Fogo” é tomá-la como um *lugar de passagem*. Essa ideia bem abrangente pode ser tomada em três sentidos interrelacionados e parcialmente sobrepostos, mas que distingo para fazer uma breve análise introdutória.

Antes de tudo, o sonho é um *lugar de passagem* no sentido *sociocosmológico*. O sonho, no argumento do curta, é um local de comunicação dos humanos com *Nhanderu* e que faz lembrar das palavras dos antepassados, espécie de *via por onde passam os saberes* importantes para a vida.

Podemos também pensar o sonho como um *lugar de passagem* num sentido *formal*: ele intitula e serve para dar início à conversa do filme, bem como para terminá-lo. Além disso, a experiência onírica é o que conecta e permite as passagens entre diversos assuntos e elementos do filme: o fogo visto em sonho serve denexo entre a memória das falas dos antigos sobre adoecimento e a pandemia; e este nexos (fogo / avisos dos antigos antigos /

¹² Segundo dados da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), em 24 de maio de 2022 havia 1.315 indígenas mortos pela COVID-19, 71.546 casos confirmados da doença e 162 povos afetados. Ver <<https://apiboficial.org/>>. Para mais detalhes sobre o efeito da pandemia de COVID-19 sobre os povos indígenas no Brasil, ver também a Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19 – PARI-c, em <<http://www.pari-c.org/>>. Acessos em 1 de agosto de 2022.

¹³ Com a pandemia de COVID-19 ganharam destaque na imprensa estudos que correlacionam a devastação ambiental ao surgimento de novas epidemias. Ver, por exemplo, o artigo “Da floresta para as cidades” em <<https://revistapesquisa.fapesp.br/da-floresta-para-as-cidades/>>. Acesso em 1 de agosto de 2022.

pandemia) dá lugar a discursos xamânicos sobre adoecimento, destruição ambiental e fim da Terra. Estes elementos (adoecimento, destruição ambiental e fim da Terra), por sua vez, são caminhos para pelo menos dois outros assuntos: narrativas guarani sobre o fim do mundo (Nimuendaju, 1987 [1914]; Pierri, 2013) e debates xamânicos críticos ao avanço do modo de vida não-indígena (Pierri, 2013). Nesse sentido formal, o sonho é a *via por onde passa o próprio filme* – o sonho inicia, termina e liga diversos elementos do filme –, e o filme é, por sua vez, uma *via de multiplicação do sonho*, desdobrando de múltiplas maneiras o sonho com o fogo.

O filme como *via de multiplicação do sonho* me leva, por fim, a caracterizar o sonho como *lugar de passagem* num sentido *cosmopolítico*. O que eu esperava ser uma obra documental detalhando como os Guarani concebem seus sonhos é mais propriamente uma obra em que o autor, agenciado por um sonho enviado por *Nhanderu*, expressa pontos de vista sobre a catástrofe próxima, disponibilizando-o numa plataforma *online* aberta a amplo público, permitindo atrair atenção para determinados eventos. O sonho, então, aparece como *via régia da cosmopolítica* – avisos das divindades são transformados ou traduzidos pelo diretor para um amplo público através de tecnologias digitais.

Esta breve análise não-exaustiva serve para introduzir um dos meus objetivos neste capítulo: descrever o sonho como uma *figura da continuidade*. Será um capítulo voltado à discussão da metodologia empregada no trabalho, dos referenciais teóricos nos quais me inspiro e à construção de algumas análises sobre o sonho guarani fundamentais para os capítulos subsequentes – ora por trazerem descrições etnográficas básicas para tudo que se segue, ora por anteciparem argumentos cuja justificação mais completa se dará ao longo do trabalho.

Proponho que a ideia da *continuidade* é útil para pensar modos como os Guarani conceituam os seus sonhos. Ela torna visível aspectos presentes nos sonhos entre os Guarani (ou em práticas relacionadas a eles) que parecem borrar distinções efetuadas por certo senso comum dos modos de vida modernos. As conversas sobre sonhos servem para pensar e agir na vigília, *entretecendo* o que é vivido em sonho e o que é vivido na vigília. Nos sonhos, há uma aparente *diminuição da distância* entre humanos e seres extra-humanos, que trocam palavras, alimentos, olhares e gestos de uma forma que normalmente não ocorre no estado de vigília. Por isso, o sonho parece estabelecer uma *vizinhança* com outras experiências de interlocução com mundos além do humano, como cantos, rezas, danças e adoecimentos.

Todas essas *continuidades* e *indiscernibilidades* em jogo no sonho parecem também ser visíveis em expressões linguísticas empregadas para se referir a eles, aproximando-o ou afastando-o de outros modos de conhecer e de se relacionar no mundo.

Na seção seguinte, me deterei na explicação de como esta noção de continuidade se expressa no nível que acima nomeei provisoriamente como *formal*. Assim como organiza o curta de Álvares de uma certa maneira, o sonho inflete outros materiais bibliográficos ou filmográficos produzidos sobre ele e, portanto, também este trabalho. Proponho que esta lógica do sonho, que se foge à análise enquanto “assunto em si” ao mesmo tempo em que serve como espécie de “caminho” entre diferentes assuntos, tem a ver com a própria maneira como pode operar o sonho entre os Guarani. Em seguida, trarei alguns dados etnográficos que caracterizam o sonho como um local de potencialidades, mas também de muita ambiguidade – imagem de “instabilidade” que nos acompanhará ao longo de toda a dissertação. A *continuidade* que os sonhos promovem são perigosas, sendo fundamental modulá-las adequadamente e estabelecer as *descontinuidades* necessárias.

Em seguida, farei um excuro metodológico no qual refletirei sobre como serão mobilizados os dados etnográficos neste ensaio bibliográfico. A expressão “os Guarani” esconde uma imensa multiplicidade de coletivos e modos de vida que colocam um verdadeiro desafio a análises muito amplas. A pergunta básica é: em que termos é possível falar de “sonho entre os Guarani” sem centrar-se num coletivo específico? Por fim, na última seção, procurarei antecipar, sem ainda aprofundar, algumas das repercussões da tese de que o sonho é local instável e pleno de potencialidades, refletindo sobre o lugar e a importância que os Guarani concedem aos próprios sonhos e sobre algumas imagens adequadas para pensá-los.

Um assunto marginal?

Pensar o sonho guarani como *caminho* que leva a muitos outros assuntos é algo recorrente implícita ou explicitamente em outros trabalhos que dele tratam. Ao ler a tese de doutorado do pesquisador guarani Almiros Machado (2015) sobre como o sonho (*-exa ra'u*) se relaciona às “grandes caminhadas” (*ogwata guassu*) pelo território, tive a sensação de que o sonho estava em todos os lugares e, portanto, em lugar nenhum. Isso porque a partir do sonho Machado passa a falar do “modo de vida” (*teko*) guarani, das relações com as divindades (*Nhanderu, Nhandecy*, entre outras), da importância dos “orientadores espirituais”

(*xeramoĩ, xejaryi*). Percebi algo semelhante na etnografia de Denize Refatti (2015) sobre o “universo onírico” avá-guarani, o qual a leva a falar dos cuidados parentais com as crianças, dos cantos dos corais e na “casa de reza” (*opy*), do xamanismo e da cura, das doenças e dos mortos. Falando sobre sua própria tese, cujo foco são os sonhos de famílias tupi guarani do interior paulista, Lígia de Almeida (2016, p. 15) formula explicitamente a lógica que digo ter percebido em outros trabalhos: “o que deveria resultar em uma tese e em análises a respeito dos sonhos entre famílias tupi guarani transformou-se em uma discussão acerca dos inúmeros movimentos que realizam”, incluindo, além dos deslocamentos em sonho, aqueles pela busca de parentes sobre a Terra, aquele de espíritos dentro e fora de seus corpos e entre patamares terrestres e celestes, entre outros.

O material produzido sobre o sonho guarani, portanto, logo força a deslocar a questão de “o que o sonho é para os Guarani?” para algo como “o que o sonho entre os Guarani conecta?” ou, reformulando de um modo talvez “mais guarani”, “o que o sonho põe no caminho e a que caminhos o sonho leva?”. Isto não é dizer que não é possível uma análise mais aprofundada dos modos guarani de conceituar seus sonhos e de “interpretá-los”. Estes aspectos aparecerão em parte, mas não é onde me detenho: é uma questão em aberto e que requereria outras pesquisas para ser bem respondida¹⁴. A ênfase que proponho é esta: a que caminhos (etnográficos e teóricos) o sonho entre os Guarani pode levar?

Pode-se argumentar que a análise que proponho não poderia ser muito diferente: é o que é possível a partir do material disponível, dadas algumas de suas características como a ausência de longos relatos e exegeses sobre os sonhos; contudo, não creio que se restrinja a isso. A aposta é de que o sonho como caminho, ou outras figuras da continuidade, é uma das características *constitutivas* do sonho entre os Guarani a ser melhor debatida, algo que elaboro como modo de evitar vê-los pelo viés da “falta”: a possível ausência de “gramáticas” análogas às vistas entre os Parakanã (Fausto, 2014 [2001]) ou entre os Jivaro (Descola, 1989), a inaplicabilidade de métodos interpretativos como o jivaro e/ou estruturalista (Descola, 1989), o psicanalítico (Freud, 2018 [1900]) etc¹⁵.

Outras possíveis críticas que também busco evitar por meio desta proposta é de que o sonho, por parecer estar em todos os lugares ao mesmo tempo (e por isso em lugar nenhum),

¹⁴ Como é feito por Marcelo Hotimsky (2022) em sua etnografia sobre os sonhos entre os Mbya.

¹⁵ A inspiração quanto a esse ponto é na antropologia de Pierre Clastres (2017 [1974]) e, além disso, nas análises sobre os tupi-guarani propostas por Viveiros de Castro (1986), que descreve a aparente “frouxidão” de suas regras sociais em correlação com seus aspectos cosmológicos.

não se constituiria como um elemento “marcado” para os Guarani – eles não o elaborariam “claramente”, não “investiriam” nesse assunto ou teses semelhantes –, o que desqualificaria o sonho como assunto de uma pesquisa; ou, alternativamente, concordar com a importância do sonho, mas considerar que ele foi analisado por referenciais teóricos inadequados, o que desqualificaria o material. Quanto ao sonho ser ou não elemento “marcado” para os Guarani – e portanto “teorizável” – é algo a ser demonstrado ao longo do trabalho. Detenho-me agora no segundo ponto, sobre o material ser ou não adequado para uma análise bibliográfica.

Tendo em mente a copiosidade da produção da etnologia guarani, é verdade que não há muitos trabalhos que tomam o sonho como assunto central¹⁶. Ele é muitas vezes trazido para ilustrar um ou outro ponto de um argumento que não tomava a experiência onírica como objeto principal da análise – o sonho aparece, por exemplo, como um entre outros aspectos que explicam como o xamã entra em contato com as divindades; outros exemplos serão vistos ao longo do trabalho. Além disso, por ser frequentemente tratado de passagem, mal se entreveem os pressupostos teóricos que informam, explícita ou implicitamente, as análises dos sonhos – pressupostos que precisariam, portanto, ser apreendidos de outras passagens dos trabalhos consultados, algo que não tenho condições de fazer aqui de modo exaustivo. Junto com essa limitação aparece a dificuldade de saber os métodos empregados para etnografá-los¹⁷.

¹⁶ Há por enquanto publicados quatro trabalhos que têm o sonho como tema central: Silva (2013, 2018), para os Mbya da aldeia Brakui (Angra dos Reis/RJ), Machado (2015), para os Mbya da TI Nova Jacundá (Rondon do Pará/PA), Refatti (2015), para os Avá-Guarani da aldeia do Ocoy (São Miguel do Iguçu/PR), e Almeida (2016) para os Tupi Guarani da aldeia Ywy Pyhaú (Barão de Antonina/SP). Os dois últimos trabalhos contêm levantamentos parciais sobre o assunto, sendo o mais completo o de Lúcia de Almeida. Mencione-se também a já finalizada dissertação de Marcelo Hotimsky (2022) sobre os Mbya no sul e sudeste brasileiro, à qual o autor gentilmente me concedeu acesso. Marcelo e eu produzimos nossos trabalhos ao longo do mesmo período no PPGAS-USP e os discutimos em algumas oportunidades. Infelizmente, não houve tempo de incorporar neste ensaio os resultados de seu excelente trabalho de modo adequado, mas traço alguns diálogos possíveis que certamente serão aprofundados em momento posterior. Afora esses trabalhos, os que mais se debruçam sobre o sonho entre os Guarani são Pissolato (2007), Testa (2018a) e Ciccarone (2001), as três trabalhando com os Mbya, e Montardo (2009), trabalhando principalmente com os Kaiowa. De resto, ou se trata de breves artigos ou de análises mais esparsas, dos quais as mais interessantes encontram-se em Pierri (2013, 2018a), Oliveira (2004), Macedo (2009, 2011, 2013), Mello (2006), e, entre os “clássicos”, Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1974), Bartolomé (1977) e Melià (1991).

¹⁷ Com exceção de Almeida (2016, p. 18), que aponta que em vez de gravadores utilizou apenas um caderno de campo para registrar os sonhos por causa do perigo, levantado pelos seus interlocutores, de se colocar determinados sonhos (e também rezas) para circular em gravações. No caso dos sonhos, alguns *não* devem ser passados adiante de modo a frustrar aquilo que foi neles vislumbrado: gravá-los e fazê-los circular poderia colocar essa possibilidade a perder. De resto, não há indicações metodológicas claras em outros autores, o que não é exatamente um defeito, tendo em vista, como já afirmei acima, que os sonhos muitas vezes não são o objeto central da análise.

Dessa forma, pode até ser que para fazer jus à importância e complexidade dos sonhos entre os Guarani sejam necessárias mais etnografias de qualidade (para além das poucas que já existem). Mas é digno de nota que, ainda que raramente tenham sido foco de análises detidas, o sonho apareça com *tanta frequência* nos escritos sobre os Guarani, desde relatos de missionários (Melià, 1991, p. 101ss.) até as etnografias atuais. Em outras palavras, os sonhos dos Guarani *insistem* sob materiais produzidos, quer queiram ou não aqueles que escrevem, emergindo a partir dos diversos vieses teóricos. É essa onipresença do sonho nos materiais sobre os Guarani que procuro perseguir ao longo deste trabalho.

Comentários ao método

Um dos motivos por que digo que o sonho guarani é uma *figura da continuidade* é por sua semelhança ou imbricação com muitos outros fenômenos, como a reza, a concentração ou adoecimentos. Nesse sentido, vale para os Guarani um aspecto notado por vários pesquisadores que apontam os limites de ideias modernas de sonho para qualificar o que pessoas pertencentes a diferentes povos indígenas traduzem pela palavra “sonho”.

Em seu trabalho comparativo sobre o sonho entre povos indígenas das terras baixas sul-americanas, Karen Shiratori (2013, p. 11) argumenta que o campo semântico de “sonho” deve ser alargado para abarcar outras experiências além de uma atividade durante o sono ou a “fantasia” do “sonhar desperto”. Para muitos povos indígenas, os sonhos têm peso de acontecimento, ainda que diferenciados daqueles que ocorrem na vigília. Isso não significa que não haja sonhos considerados puro engano, ou que todos a todo momento ajam baseados em seus próprios sonhos. O que penso é que em determinadas socialidades é no mínimo mais disseminada a consciência de que descartar os sonhos de antemão como meras fantasias seja imprudência.

Abro aqui um parênteses. Embora detalhar esse ponto esteja muito além do escopo deste trabalho, refiro-me aqui não apenas a socialidades ameríndias. Veja-se, por exemplo, a centralidade das experiências oníricas em socialidades afro-brasileiras no romance histórico “Um defeito de cor” (2006), de Ana Maria Gonçalves, ou um breve exemplo no candomblé baiano, mencionado por Clara Flaksman (2018, p. 319 ss.). No interessante livro de Sidarta Ribeiro (2019) há entre muitas outras coisas um rápido histórico das diferentes formas como o sonho foi tratado pelo cristianismo e, de modo mais detido, pela ciência. Susan Parman

(1991) também apresenta um panorama das diversas formas como os sonhos têm sido pensados no Ocidente, passando pela Grécia e Roma Antigas, Idade Média e Moderna da Europa, entre outros. Mencione-se, por fim, a maneira como grandes catástrofes se manifestam nos sonhos, como no caso da ascensão do Terceiro Reich (Beradt, 2017), do acidente nuclear de Tchernóbil (Aleksiévitch, 2016) ou da pandemia de covid-19 (Dunker, 2021). A meu ver esses trabalhos dão mostra de que é certamente equivocado dizer que os sonhos para todos aqueles que não são indígenas só aparecem no divã, ainda que não seja muito simples sustentar que na modernidade o sonho adquire a importância que potencialmente tem em socialidades não modernas¹⁸. A retórica do contraste com os mundos não-indígenas que adoto é portanto estratégica e não possui fronteiras claras: são “exemplos do culturalmente possível” (Strathern, 2017, p. 267, n. 10) que abrangem visões no pensamento moderno que entendem os sonhos como fantasia, além de vieses científicos que os caracterizam como fenômeno neuropsicológico. O contraste visaria menos homogeneizar mundos e contribuir com o “Grande Divisor” do que servir de ponto de apoio para pensar os mundos guarani.

Voltando à percepção presente entre muitos povos indígenas sobre a imprudência em se descartar sonho, parece-me que nela estão implícitas concepções indígenas sobre a pessoa (e sobre o cosmos) sensivelmente distintas daquelas que informam teorias científicas, sejam elas de viés biológico, psicológico, neurológico etc. Tais concepções ou teorias indígenas muitas vezes descrevem o sonho como um momento em que diferentes aspectos da pessoa entram em contato com seres extra-humanos que povoam o cosmos – espíritos, divindades, animais, entre outros –, dos quais se pode ser vítima, mas também se pode adquirir força vital e conhecimentos para a vida (Shiratori, 2013). É a partir destas descrições indígenas que, ao menos de um ponto de vista antropológico, se pode traçar comparações entre sonhos e outros fenômenos, como beberagens, guerra, xamanismo, doença e morte (Vianna, 2016, p. 269) – e adicione-se, em contextos guarani, a reza, as danças, os resguardos, as visões e a concentração.

Esta comparabilidade com outros fenômenos é um movimento para o qual Shiratori (2013) e Vianna (2016) chamam atenção. Todos esses são uma série de “fenômenos de alteração” que também implicam, tal como o sonho, o contato intenso entre a pessoa (ou de aspectos que a compõe) e seres extra-humanos. Logo se percebe, em outras palavras, que a

¹⁸ As ideias de modernidade/não modernidade que utilizo aqui inspiram-se em Latour (2021).

“continuidade” do sonho com diferentes fenômenos de alteração é geralmente a manifestação de uma outra “continuidade”: aquela que os fenômenos de alteração promovem entre seres humanos e extra-humanos, o que tomo como base para compará-los entre si. Estas comparações têm a potência de permitir uma melhor compreensão da importância do sonho para os Guarani e a escala que, por vezes, adquirem os eventos entretecidos por sonhos.

A comparabilidade e imbricação do sonho com outros fenômenos é percebida também por Hannah Limulja (2022), em sua etnografia sobre os sonhos dos Yanomami do Pya ú, com quem trabalhou na década de 2010. A dinâmica por meio da qual o sonho entretete diversos assuntos, para a qual chamei atenção no início do capítulo no “Sonho de Fogo”, é pensada por Limulja a partir de uma reflexão sobre os relatos de Davi Kopenawa presentes em “A queda do céu” (Kopenawa e Albert, 2015). Nesses relatos, Kopenawa encadeia sonhos a sessões xamânicas, eventos históricos, lembranças pessoais, mitos sonhados ou contados por outros xamãs, passando de um a outro assunto sem interrupções abruptas, de modo harmônico. Tudo tem uma relação direta com o sonho, seja ele entendido como aquilo experimentado durante a noite, seja como aquilo experimentado durante o dia sob efeito da *yãkoana*. Diz Limulja que este modo de transitar harmonicamente entre sonhos e outros assuntos também foi a maneira como os Yanomami contaram seus sonhos a ela: para além do fato de que tudo pode ser sonhado – e, portanto, num certo sentido, tudo ser sonho –, há uma espécie de fundo comum que permite que sonhos e outras experiências possam ser colocados lado a lado, encadeados numa mesma narrativa (Limulja, 2022, p. 50-52).

Em outro momento, Limulja fala mais especificamente da imbricação entre sonhos e mitos notada logo na reunião de apresentação de sua pesquisa para a comunidade. Ao contar que pretendia pesquisar sobre sonhos, os xamãs começaram a lhe contar mitos. Seu intérprete yanomami, percebendo que aquilo que os xamãs estavam contando – as palavras dos espíritos *xapiri*, com os quais se encontram em sonhos e a partir dos quais *conhecem* o mundo e adquirem capacidades – não é usualmente considerado como sonho pelos não indígenas, tenta efetuar uma distinção, pedindo que os xamãs não contassem as histórias de antigamente, e sim os sonhos que se tinham à noite. O pedido do intérprete parece algo controverso, pois várias pessoas na reunião começaram a falar ao mesmo tempo e um xamã comenta: “mas ela perguntou sobre sonhos...”. A passagem do mito ao sonho e vice-versa reaparecerá continuamente durante sua pesquisa: Limulja diz que ao perguntar aos xamãs sobre seus

sonhos, eles contavam mitos; e quando perguntava sobre mitos, eles contavam o que haviam sonhado (Limulja, 2022, p. 154-155).

Entre os Yanomami, o sonho leva ao mito e o mito leva ao sonho. E entre os Guarani, a que caminhos o sonho leva? Talvez pudéssemos dizer que o sonho também leva ao mito, como entrevisto no curta “Sonho de Fogo”. Talvez não por acaso, aliás, o trajeto de minha pesquisa foi do mito ao sonho. Inicialmente, eu me interessava pelos Guarani e pela discussão lévistraussiana sobre mitos; um colega então indicou-me a leitura de Curt Nimuendaju (1987 [1914]) – cujas considerações sobre as “lendas de criação e destruição do mundo dos Apapokuva-Guarani” são bem conhecidas na etnologia – e de Daniel Pierri (2013), que atualiza essa discussão a partir de seu próprio trabalho com os Mbya do litoral sudeste e sul do Brasil. O texto de Pierri (2013) em especial me levou à temática do sonho, já que como ressalta o autor muitas das profecias sobre o fim do mundo são sonhadas¹⁹.

Mas para além disso o sonho entre os Guarani leva a encontros com divindades e espíritos, a cantos, curas, avisos e presságios, ao vislumbre de territórios por onde caminharam os antepassados – nada disso estando dissociado de modo algum dos mitos. Esses vários assuntos a que o sonho leva permite compará-lo com outras experiências que por assim dizer dão acesso às mesmas coisas, como as visões e as rezas, ou que põem os mesmos perigos, como os adoecimentos e os resguardos. Compreendo que afirmar a analogia ou homologia entre “experiências” pressupõe separá-las de um modo que os Guarani talvez não separem; é por isso que as distinções que efetuei (por exemplo, entre sonho e vigília) devem ser entendidas num sentido instrumental, analítico, e não absoluto. O intuito é mobilizar essas distinções (sonho/vigília; sonho/reza/concentração; corpo/alma) como pontos de apoio para redesenhar o escopo dos próprios conceitos, inclusive apontando a possível “continuidade ontológica” entre fenômenos que à primeira vista não seriam pensados como em comunicação entre si.

Não é só pelo “ponto de chegada” – saberes, cantos, profecias, curas – que essas formas pelas quais os Guarani experienciam o mundo – o sonho, a visão, a concentração, os cantos-rezas, as danças – são semelhantes. Subjazem a elas processos comparáveis, o que não quer dizer idênticos, de constituição ou desagregação da pessoa, os quais, por sua vez, são intimamente dependentes das relações entre pessoa e seres que habitam o cosmos. Esses processos põem em cena um intrincado jogo entre visível e invisível, entre o humano e o não

¹⁹ Uma discussão mais detida a partir de argumentos deste texto é feita no capítulo 4.

humano, cujos ápices de intensidade ocorrem justamente nesses momentos de maior comunicação com a alteridade: o sonho, as visões, as rezas, os adoecimentos, as danças, as festas, as brigas, a passagem da infância para a juventude e da juventude para a vida adulta... A proposta é centrar-me num desses momentos – o sonho – mas, dado seu parentesco com outras experiências da vida guarani, jamais analisá-lo isoladamente.

Por apostar na proficuidade da análise de alguns elementos como composição da pessoa e relações de alteridade, parto criticamente de perspectivas sobre sonho ameríndio desenvolvidas por Shiratori (2013) e Vianna (2016), que mobilizam discussões do perspectivismo ameríndio (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2016 [2002]) interessantes para mim. Shiratori e Vianna descrevem o que ocorre com o *corpo fragmentado* durante o sono e quais os efeitos cosmológicos das *relações de alteridade* efetuadas durante as experiências oníricas em termos de potências que podem ser adquiridas, processos de adoecimento e morte que podem ocorrer, entre outros pontos. Esse instrumental será importante para pensar os contextos guarani, já que neles o sonho muitas vezes é descrito como fenômeno que depende do princípio anímico da pessoa, que se abre à influência de outros entes durante a noite.

O perspectivismo ameríndio é fundamental na mobilização que faz João Vianna (2016), que trabalhou com os Baniwa, povo arawak do Noroeste Amazônico, da noção levistraussiana de *cromatismo* para analisar as experiências oníricas não só dos Baniwa, mas também de outros povos das terras baixas sul-americanas. Quando falo em *continuidade* – outro termo empregado por Lévi-Strauss (2004 [1964]) – tenho em mente justamente essas discussões de Vianna (2016). Segundo o autor, em *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss (1964) mobiliza a noção de cromatismo para indicar em um certo conjunto de mitos “uma espécie de desfiladeiro cuja estreiteza aproxima singularmente a natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade” (Lévi-Strauss, 1964 *apud* Vianna, 2016, p. 267). Essa aproximação referida por Lévi-Strauss é notável por exemplo na maneira como o veneno de pesca ou de caça aparecem nos mitos, que o autor qualifica da seguinte maneira:

[n]a noção que os indígenas têm do veneno de origem vegetal, o intervalo entre natureza e cultura (...) encontra-se reduzido ao mínimo (...) o veneno de pesca ou de caça pode ser definido como um contínuo máximo que engendra um descontínuo máximo, ou, se preferirem, como uma união da natureza e da cultura que determina sua disjunção, já que uma diz respeito à quantidade contínua e a outra, à quantidade discreta (Lévi-Strauss, 1964 *apud* Vianna, 2016, p. 267).

A ambiguidade do cromatismo – que aproxima perigosamente as séries humana e não humana, mas a partir do qual também se engendra uma diferenciação máxima – faz com que ele seja visto com desconfiança pelos povos indígenas, que o associam ao arco-íris, à doença, ao sofrimento e ao luto. A esse respeito, Lima (2005 *apud* Vianna, 2016, p. 266) aponta que no conjunto de mitos que compõem a “peça cromática” analisada por Lévi-Strauss são comuns os “erros de perspectiva” derivados de um encurtamento descontrolado entre humanos e não humanos – via, por exemplo, a comensalidade, o contato, a adoção acidental de seus ornamentos e comportamentos –, que pode levar a adoecimentos e à morte. Por outro lado, caso essa permeabilidade entre os mundos humano e não humano seja bem conduzida, com a introdução das devidas discontinuidades e afastamentos diferenciais, é possível a aquisição de diversas capacidades e conhecimentos a partir das experiências oníricas (Vianna, 2016, p. 266-268).

Veremos ao longo deste ensaio o constante trânsito entre esses dois polos em muitos dos sonhos dos Guarani: a possibilidade de engano mortal e, ao mesmo tempo, de alcançar saberes necessários à vida por meio dos sonhos. Esse aspecto *cromático* dos sonhos – ou seja, a aproximação que ele promove entre seres humanos e extra-humanos – deve ser devidamente controlado, pois não é a quaisquer interlocutores oníricos que se deve aproximar. Se o sonho em certo sentido é uma *figura da continuidade*, não se deve perder de vista que a capacidade de discernir e promover discontinuidades com determinados seres, e de ativamente assemelhar-se e aproximar-se de outros é um ponto fundamental e muito valorizado, como veremos adiante.

Para além dessas discussões, interesse-me pelo perspectivismo ameríndio e por outras perspectivas vinculadas à “virada ontológica” na medida em que elas procuram evitar o modo “multiculturalista” de descrição do mundo. Minha pergunta não é qual a representação que a “cultura guarani” faz do sonho – fenômeno que saberíamos, “no fim das contas”, não passar de meras sinapses neuronais –, nem qual é “a verdade” por trás das imagens dos sonhos guarani. O ponto é especular, a partir do material que reuni, como os Guarani agenciam e são agenciados por seus sonhos, e que mundo produzem a partir deles. Dessa forma, é também a partir dos desdobramentos políticos do perspectivismo desenvolvidos por Renato Sztutman (2020) que procurarei elaborar sobre a potência cosmopolítica dos sonhos guarani, e é tendo em vista este horizonte teórico que as especulações deste trabalho devem ser lidas: não como verdades que podem ser ditas sobre os povos Guarani a partir de textos, mas como devires

teóricos que permitem ao pensamento antropológico – algo que, no fim das contas, é só um dos muitos efeitos reais que os Guarani, com seus sonhos, produzem no mundo.

Creio, por fim, ser importante ressaltar que dado o volume da produção da etnologia guarani, a dispersão das menções ao sonho e o recorte amplo pelo qual optei, foi possível neste ensaio esboçar apenas uma proposta de leitura para pensar os sonhos entre os Guarani a partir das inspirações teóricas mencionadas acima. Isso significa que não empreendo aqui um diálogo comparativo profundo entre os Guarani e outros povos indígenas, tampouco com as diversas produções sobre sonho na antropologia ou em outras áreas do conhecimento – que aliás parecem vir ganhando força atualmente²⁰. Um trabalho nesse sentido ficará para um momento posterior.

Aproximações iniciais aos sonhos entre os Guarani

Uma das reflexões que moveram esta pesquisa, principalmente em seus estágios iniciais, é aquela feita por Elizabeth Pissolato (2007, p. 322) de que os sonhos guarani não possuiriam uma “gramática”. Quando faz essa afirmação, Pissolato, que trabalhou na década de 2000 com os Mbya das aldeias de Araponga e Parati Mirim, no litoral sul do Rio de Janeiro, não define exatamente o que quer dizer por “gramática”. No entanto, talvez seja possível inferir algumas características que ela pode ter em mente quando afirmou isso.

Segundo Pissolato (2007), entre os Mbya com quem conviveu todos sonham e podem ter sonhos considerados relevantes: homens e mulheres, crianças, jovens e velhos, xamãs e não xamãs. Não há momento específico do dia dedicado ao compartilhamento dos sonhos, embora um dos momentos mais propícios seja pela manhã, em torno do fogo, tomando o mate; nem obrigatoriedade de contá-los ou comentá-los, embora sejam frequentes as recomendações nesse sentido. As conversas em que se compartilham sonhos não se distinguem enquanto “gênero discursivo”; os sonhos é que aparecem em diferentes contextos de fala, de conversas informais a discursos xamânicos. Por fim, dificilmente se pode dizer que haja regras fixas de interpretação, embora apareçam correspondências mais ou menos

²⁰ Vide os já mencionados trabalhos acima na apresentação e neste capítulo. Há diversas coletâneas, algumas já antigas, que oferecem diversas visões sobre sonhos na antropologia, dentre as quais menciono Caillois e Von Grunebaum (1978), Tedlock (1992a) e Lohmann (2003). Para além de Shiratori (2013), outro panorama bibliográfico sobre sonhos na etnologia dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas pode ser visto em Otero dos Santos (2010). Breves e interessantes históricos sobre como o sonho vem sendo tratado na antropologia podem ser vistos em Tedlock (1992b) e Orobitg (2004, 2017).

disseminadas entre certas imagens e certos significados; tampouco se pode dizer que haja pessoas detentoras do significado de determinado sonho, embora se diga com frequência que sonhos importantes devem ser contados aos xamãs, pois eles sabem interpretá-los bem e geralmente sonhem mais intensamente.

Que explicações e expressões mobilizam os Guarani para descrever seus próprios sonhos? Iniciemos uma aproximação etnográfica dos sonhos, ainda superficial, por meio da discussão destas expressões. Entre os coletivos falantes de mbya, *-exa ra'u* é uma das expressões que se pode traduzir por “sonhar”. Léon Cadogan – cujo célebre “Ayyu Rapyta” (1959) é produto de sua longa parceria no século XX com os Mbya (ou Jeguakavá) do Guairá, no Paraguai – a traduz como “*ver en sueños*” (*-exa* = ver, *ra'u* = estado onírico [Cadogan *apud* Pierri, 2013, p. 161]). O que poderia ser esse “estado onírico” indicado através da partícula *ra'u*?

Cadogan (1959, p. 46) assim define *ra'u*: “*La voz ra'u encierra el concepto de ensueño, intención frustrada*”. Para além de exemplos em que compõe a expressão “sonhar” (como em *roecha ra'u porã, soné contigo en forma amena*, e *ajeecha ra'u vaí kuéri, tuvo una pesadilla [en el que me vi en apuros]*), ele traz exemplos em que *ra'u* expressa a ideia de intenção frustrada: *pota ra'u reí, ndapói ño eteve, solamente tenía la intención de hacerlo, pero nunca llegué a hacerlo*; e *oó pota ra'u reí, ndóo ragái, parecía querer ir, pero nunca fué*²¹.

A partir de Cadogan, Pissolato (2007, p. 322) avança suas próprias interpretações. Para ela, *ra'u* indica “um modo de ver na forma de um pressentimento, muito mais que a determinação do que vai efetivamente acontecer”. Ela procura frisar uma diferença em relação a Cadogan: a noção de *não cumprimento de algo* que se vê sonhando seria mais pertinente que a noção de *intenção não cumprida*. A ênfase portanto seria mais na incerteza do acontecimento em vigília daquilo que o sonhador vê em sonho do que na frustração de um desejo do sonhador²². De qualquer modo creio que seguindo essas traduções a impressão que

²¹ No glossário ao fim de *Ayyu Rapyta*, Cadogan (1959) traduz *echa ra'u* como *sonãr* (p. 194) e *ra'u* como “*intención frustrada; ensueño*” (p. 206).

²² A autora observa (Pissolato, 2007, p. 322): “[m]inha impressão é que não se concebe como expressão de desejo o que se vê ou se faz em sonho”, algo que talvez indique um rechaço em conferir à categoria “desejo” – seja qual for seu sentido entre os Mbya com quem conviveu – algum poder explicativo sobre o sonho, algo sobre o qual seria interessante uma análise mais detida. Marcelo Hotimsky (2022), por outro lado, apresenta relatos muito interessantes de interlocutores mbya a partir dos quais seria possível desenvolver algumas reflexões sobre o papel dos anseios pessoais nos sonhos.

se tem é que sonhar seria uma *forma específica de ver* marcada pela *incerteza*, já que aponta para um futuro que não necessariamente ocorrerá.

Um breve exercício comparativo nos ajuda a aprofundar este ponto²³. A ideia de que o sonho é uma forma marcada pela *incerteza* foi a interpretação a que chegou também Waud Kracke (2009, p. 72-73), etnógrafo dos sonhos dos Parintintin, os quais utilizam a partícula *ra'ú* para falar dos sonhos²⁴. A partir de uma comparação etimológica que abrange várias línguas tupi-guarani – inclusive o mbya e o guarani antigo – ele conclui que os significados abarcados pelos cognatos de *ra'ú* podem ser organizados em quatro grupos. Podem ser usados a) para designar “fantasmas”; b) para falar de “presságios”; c) como sufixo desiderativo (esse sentido é algo marginal, diz Kracke, o que talvez convirja para o rechaço que vejo em Pissolato a uma noção de desejo); d) como sufixo marcador de falsidade. Todos estes sentidos abarcam diferentes aspectos do que o sonho é para os Parintintin, uma sinopse do que, para eles, são as principais questões envolvendo os sonhos: são presságios do futuro, modo de ver os espíritos e, por fim, potencialmente enganosos, não confiáveis. A partir desses significados de *ra'u*, bem como de outras evidências de que o sonho é contado como uma espécie de discurso de outrem²⁵, Kracke caracteriza a experiência onírica entre os Parintintin como marcada pela *incerteza*.

Noto ainda outro exercício comparativo, aquele feito por Eduardo Viveiros de Castro (1986, p. 513), segundo o qual *-a'u* seria, ao lado de *-an*, uma das “protoformas” tupi-guarani que “evocam as ideias de imagem, alma, princípio vital”, *-a'u* remetendo por vezes “à série do sonho, do princípio pessoal-animado, e da ação espiritual”. Trago esta breve citação para refletir que, além de modo “incerto” de ver, *-exa ra'u* pode ser também um modo “espiritualizado” da visão. Isso seria mera explicitação de algo já implícito na tradução acima de Kracke de que os sonhos são um modo de ver os espíritos, já que para ver um espírito é necessário também tornar-se espírito de alguma maneira (Taylor e Viveiros de Castro, 2019 [2006]), ter um corpo como o corpo dos espíritos, como veremos melhor adiante²⁶.

²³ Pissolato cita os dois autores que menciono em seguida para sustentar suas interpretações de *ra'u*, mas não se detém muito sobre esta comparação.

²⁴ Embora de modo muito mais frequente que os Mbya. Entre os Parintintin, *ra'ú* é repetido no final de quase todas as frases dos relatos oníricos, quase ao modo de um marcador temporal (e indicador de evidencialidade indireta) (Kracke, 2009), algo que não se vê entre os Mbya.

²⁵ Uma discussão mais aprofundada deste ponto é feita no capítulo 4.

²⁶ Em especial nas discussões do capítulo 3.

Voltando aos Mbya no litoral fluminense, creio que esses aspectos que ressaltar nas traduções e comparações tupi-guarani acima sejam um bom pano de fundo para entender a forma como Algemiro Silva (2018, p. 77), professor e sociólogo mbya, filho do já falecido Vera Mirim, grande xamã e liderança mbya da aldeia do Brakui²⁷, procura traduzir a expressão *-exa ra'u*: “...*oexa* é ver, *oexa ra'u* é ver, mas não ver, ver de olhos fechados”. Novamente, esta forma *específica* de visão parece ser marcada pela incerteza (“ver, mas não ver”), mas também potência (“ver de olhos fechados”).

Silva (2018, p. 77) traz um exemplo que pode ser ilustrativo disso. Ao falar sobre como os Guarani encontram um lugar para fazer morada a partir do sonho, conta a seguinte história:

Um colega meu que era mais velho, infelizmente já falecido, quando a gente morava lá em Paranaguá (PR) [distante mais de 800 km de Angra dos Reis (RJ)], ele me contou assim: “Ah, ontem eu fui lá pro Brakui”. Eu dei risada, todo mundo deu risada. “Como assim foi lá?”. Ele falou: “Fui lá, andei por lá, tem cachoeira, tem água, só que não tem peixe”, e no final ele contou que tinha sonhado isso.

Ao falar que havia caminhado por um lugar muito distante sem explicar que havia sido um sonho, a pessoa que faz o relato causa riso em seus interlocutores, pois é só ao final que explica que havia sonhado. É tentador especular sobre o que está implícito nesse jogo de estranhamento, talvez uma piada, feita pelo próprio sonhador: se por um lado indica uma distinção entre as experiências da vigília e do sonho – e sobre o que é possível e impossível em uma e em outra –, por outro lado dificilmente indicaria um menosprezo daquilo visto em sonho. Ao menos não parece ser neste sentido que Silva traz este relato, pois continua na sequência:

Lembrando dessa história, perguntei para o meu pai [Vera Mirim] o que ele tinha sonhado para chegar na aldeia de Brakui. Aí ele falou que quando tinha 13 anos ele já sonhava com o lugar. *Mas no sonho não se vê exatamente igual*. Ele sonhou, *mas não sabia exatamente onde era*. Depois do sonho, passou um bom tempo, muito tempo depois, era final de 1989, e ele foi pra Brakui e *viu tudo aquilo que ele sonhou*. Então tudo tem essa relação com o sonho. [grifos meus]

O sonho com a aldeia em que seu pai viria a morar efetivamente já ocorria há muito tempo, mesmo que, em sonho ele não a visse *exatamente igual*, tampouco soubesse *exatamente onde era*. É no parágrafo seguinte a esse relato que Silva trará a tradução que mencionei acima para *oexa ra'u*: “ver, mas não ver, ver de olhos fechados”.

²⁷ As reflexões sobre os sonhos feitas por Vera Mirim nos acompanharão ao longo de todo o ensaio, sendo aprofundadas em especial nos capítulos 3 e 4.

Outros aspectos destes relatos – como as longas distâncias espaciais e temporais percorridas em sonho antes de se visitar um lugar – serão analisados posteriormente. Tragamos um último exemplo sobre a *incerteza*. Este aspecto também aparece nas explicações dos interlocutores de Adriana Testa (2018a, p. 155-156), que trabalhou com os Mbya no sul e sudeste brasileiro. No contexto em que falamos, a incerteza própria dos sonhos é um modo por meio do qual esses interlocutores diferenciam-nos das rezas. Enquanto na reza, explica a autora, a concentração da pessoa se volta para receber saberes exclusivamente das divindades, nos sonhos a pessoa se faz acessível a uma multiplicidade de agências que nem sempre são discerníveis, algo que parece relacionado ao fato do sonhador estar dormindo. Nos sonhos, estes seres podem assumir corpos diferentes de modo a enganar quem os vê; é, portanto, difícil discernir o que é verdade e o que é engano.

Como diferenciar entre essas duas possibilidades, entre a verdade e o engano, e qual a importância disso? Antes de abordar estas questões, que serão melhor respondidas ao longo desta dissertação, analisemos como o sonho pode ser descrito em coletivos guarani falantes de outros dialetos. Esta análise servirá de atalho para deslocar a análise do “aspecto incerteza” do sonho para o “aspecto conhecimento”.

Na dissertação de Denize Refatti (2015, p. 83), que trabalhou com os Avá Guarani do Ocoy (PR), é possível encontrar expressões para designar o sonho cognatas às empregadas pelos Mbya (*aetchara'u*) e outras expressões compostas pelo verbo “ver” (*chekerecha*, *che-* = flexão de 1ª pessoa do singular, *-ke-* = dormir, *-echa-* = ver [Dooley, 2013], que talvez pudéssemos traduzir literalmente como “o que vejo no meu sono”²⁸) ou que implicam a visão (*mombyry ta anga*, *mombyry*, “ver uma imagem/paisagem”), o que indica a importância da *visão* na experiência onírica. Entre os Guarani, a *visão* é profundamente ligada ao *conhecimento*: em *Ayvu Rapyta* (Cadogan, 1959, p. 13, 18) os olhos de Nhanderu Papa Tenonde, criador da terra e pai das divindades, são designados *jachaka mba'ekuaá*, “[e] reflejo de la divina sabiduría”.

A *visão* não é o único “sentido” que entra nessa “semiótica do sonho”. A *audição* também é privilegiada, como se vê na forma como os xamãs Ava-Katu-Ete do Paraguai se referem aos conhecimentos adquiridos das divindades a partir dos sonhos – *orekuera royhendú*, que Miguel Bartolomé (1977, p. xvi) traduz como “lo que escuchamos en sueños”

²⁸ Refatti (2015, p. 83) traduz *chekerecha* como “eu sonhei”.

²⁹; e entre os Ava-Guarani do Ocoy, que por vezes se referem aos sonhos como *nhendu*, o que fazem quando “o sonho traz mensagens que precisam ser interpretadas” (Refatti, 2015, p. 83). A primazia da audição também é perceptível pelo fato de que em sonhos se aprendem cantos enviados pelas divindades e por antepassados. Assim como a visão, a audição também é um dos principais modos de conhecer entre os Guarani: *arandu*, palavra geralmente usada para traduzir “conhecimento” ou “sabedoria”, é composta por *ara* = universo; *endu/andu* = ouvir, perceber (“*traduce nuestro concepto de ciencia*”, diz Cadogan [1959, p. 46])³⁰. Ver no sonho, ouvir no sonho: nos modos guarani de se referir aos sonhos parece estar implicado o seu valor epistêmico, ou seja, o sonho pode ser apreendido como modo de *conhecer*.

Embora eu tenha me alongado numa discussão de expressões, talvez se possa dizer que o valor epistêmico do sonho pode ser antes de tudo verificado no que os Guarani dizem que ocorre com a pessoa – com os diversos aspectos da pessoa – quando se sonha. Em suas explicações eles comumente relacionam a experiência onírica à atividade do *nhe'ẽ*, traduzido alternativamente como “palavra-alma” (Cadogan, 1959), “palavra-habitante” (P. Clastres, 1990 [1974]) ou “afeto-linguagem” (Macedo e Sztutman, 2014), espécie de “alma” ou “duplo” da pessoa guarani.

Este assunto, o *nhe'ẽ*, é um dos mais discutidos na etnologia guarani – quais as formas de designar este princípio anímico (se é que se pode chamá-lo de “princípio anímico”), quantos são, qual tradução adotar etc. Este assunto é aprofundado no capítulo 3. Por enquanto, e apoiado na síntese elaborada por Valéria Macedo e Renato Sztutman (2014, p. 289-294) a partir de casos Mbya, direi apenas que, *grossíssimo modo*, cada Guarani é dotado de *nhe'ẽ* enviado de uma das moradas celestes pelas divindades durante sua gestação e que lhe dá os atributos humanos de comunicação, entendimento e agência. A “alma-palavra”, o *nhe'ẽ*, capacidade de fala de proveniência celeste, é o nexo entre os Guarani e as divindades, experimentado com maior intensidade nos momentos de interlocução com as elas, como nos cantos, danças, sonhos e no uso de tabaco.

Os sonhos são muitas vezes explicados como “mensagens de *Nhanderu*” – como no curta de Álvares, por exemplo –, mensagens cuja percepção, *portanto*, depende da atividade do *nhe'ẽ*, que sendo de origem celeste possui caráter intrinsecamente divino. Em outras falas,

²⁹ Em uma consulta que fiz a Dona Catarina, liderança e rezadora tupi guarani do litoral de São Paulo, sobre traduções possíveis de *ronhendu*, ela relacionou a expressão a contextos de rezas coletivas, confirmando a possibilidade entre os Tupi Guarani de ela ser usada para se referir aos sonhos.

³⁰ A respeito da primazia da audição como modo de conhecer, ver também Montardo (2009) e V. Pereira (2016).

o sonho seria um *movimento* do *nhe'ẽ*, que se afasta do corpo enquanto ele dorme, por vezes assumindo um aspecto de ave. Nesse sentido, a expressão empregada pelos ancestrais dos Tupi Guarani com quem Almeida (2016, p. 74) trabalhou para falar do sonho explicita essa dinâmica: *xeke rupi*, traduzida como “no caminho do sono”. Se as formas de denominar o sonho trazidas anteriormente ressaltam diferentes aspectos dos “sentidos” através dos quais a experiência do sonho se dá (visão e audição), a expressão *xeke rupi*, por sua vez, dá ênfase a dois outros aspectos comumente mobilizados para falar sobre o sonho entre os Guarani: *caminho* e *movimento*³¹.

Ver e ouvir o que acontece na *movimentação* por estes *caminhos* é, portanto, aspecto central quando se fala do sonho. É para isto que parecem chamar a atenção os interlocutores mbya de Testa (2018) que mencionei acima. *Caminho* e *movimento* também são aspectos centrais das reflexões a respeito dos sonhos e dos regimes de conhecimento guarani desenvolvidas por Deise Montardo (2009, p. 48 ss.), cuja principal interlocutora é a xamã kaiowá Dona Odúlia³²: “No sonho se vai ‘lá’”, afirma a autora, “onde estão presentes os elementos considerados pertencentes à cultura Guarani: comidas, objetos, adornos. Isto tudo se *abre* para a pessoa durante o sonho”. A oposição entre *lá* e *cá* para se falar da relação entre sonho e vigília também é registrada por Lígia de Almeida (2016), que trabalhou com os Tupi Guarani no interior de São Paulo.

Todas essas discussões serão melhor comentadas nos capítulos seguintes. O que importa reter do que foi dito até aqui é que a partir dos muitos e variados modos como coletivos guarani conceituam o sonho é possível afirmar que a ele é atribuído certo valor epistêmico – é associado ao princípio vital de origem divina (*nhe'ẽ*), às divindades, à escuta (*-endu*), à visão (*-exa*), às caminhadas (*-guata*), para além de outras definições que veremos mais adiante, como “iluminação” (*-moexakã*), “revelação”, “milagre”; ao mesmo tempo, o sonho é permeado de incerteza – perceptível por meio da semântica da partícula *ra'u*, da incerteza das imagens que se vê ou de quem se vê nos sonhos mas, principalmente, por meio

³¹ Na bibliografia a que tive acesso não encontrei menção a vocábulos kaiowá para se referir ao sonho, embora para eles o sonho também seja importante, ao menos de acordo com Montardo (2009), como veremos adiante, que os relaciona aos cantos, às rezas, à música e à dança, logo, também ao caminho e ao movimento. Por outro lado, T. Klein (comunicação pessoal), antropóloga que trabalha com os Kaiowá no Mato Grosso do Sul, me contou sobre alguns termos kaiowá para falar do sonho: *-hexa*, *-ke rape* – o que me parecem ser versões próximas das maneiras mbya e tupi guarani, respectivamente, de designar o sonho.

³² Apesar de sua principal interlocutora ser uma xamã kaiowá, o trabalho de Montardo (2009) é baseado também em campos com coletivos Mbya e Nhandeva.

dos muitos cuidados, especulações e ações que os Guarani elaboram em torno de suas experiências oníricas.

Altamente instável, o sonho parece movimentar *as pessoas* entre um e outro polo, entre o conhecimento e o engano, entre a vida e a morte. Cientes disso, os Guarani, por sua vez, mobilizam inúmeros meios de desviar dos perigos que se colocam durante os sonhos ou mostrados por eles. Se o sonho tende a dissolver fronteiras ao promover conexões algumas vezes descontroladas e potencialmente perigosas entre humanos e seres extra-humanos, a precipitar no presente futuros indesejáveis, os Guarani buscam manipular essas conexões e presságios, tomando caminhos que promovam as relações adequadas com parentes e com as divindades, caminhos que desviem dos perigos mortais traçados por outrem. Parafrazeando a epígrafe de Viveiros de Castro (2015) que inicia este capítulo, quando se trata do sonho – em como ele é ativamente mobilizado pelos Guarani – não se trataria então de apagar contornos, mas de “dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los”. O sonho entre os Guarani é um importante modo de perceber que o que acontece vai muito além do visível, o que desemboca em inúmeras práticas voltadas a lidar com isso.

Versão em edição

Os Guarani no continente

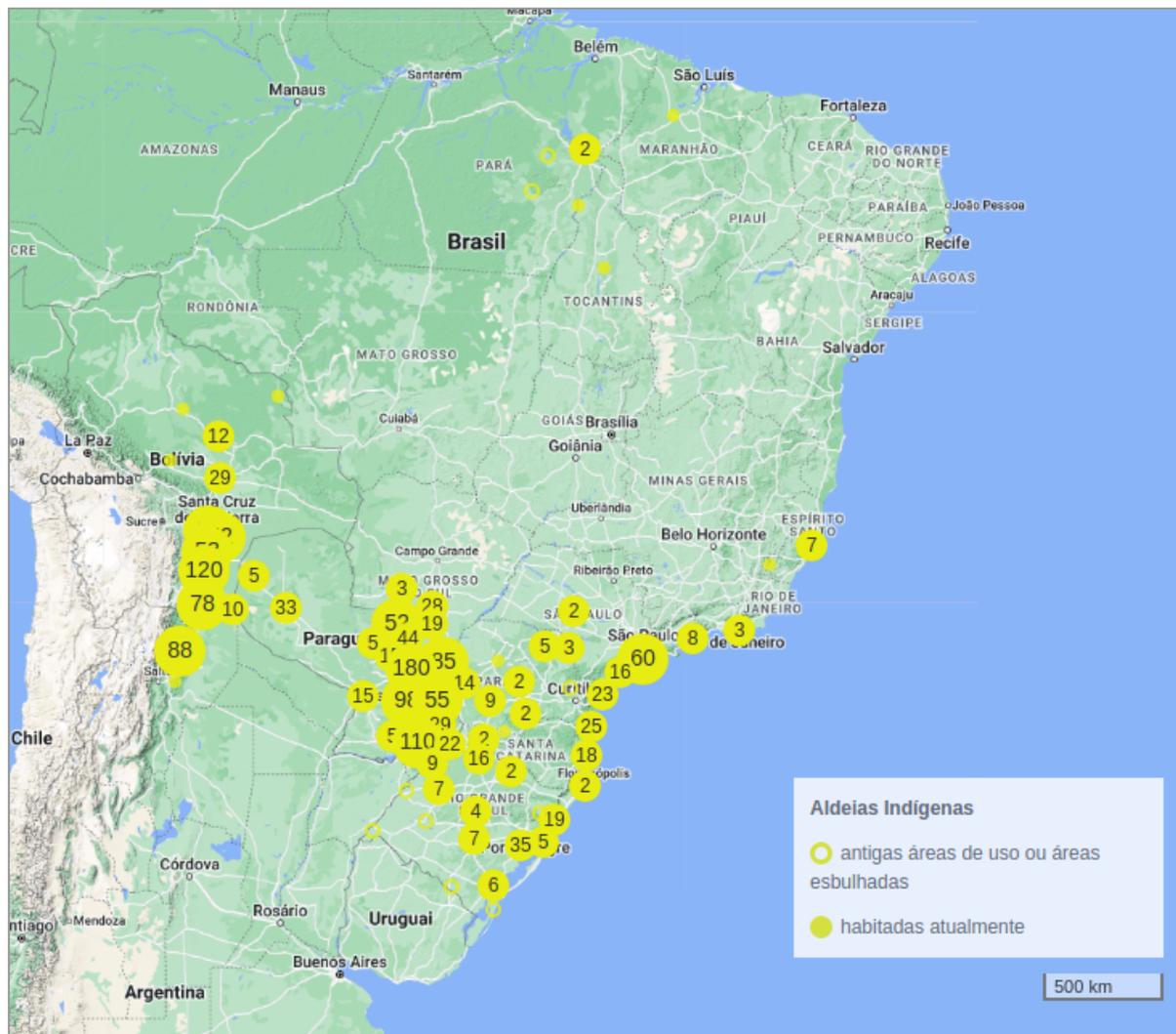


Figura 2 – Mapa Guarani Digital.

Os círculos preenchidos correspondem às aldeias guarani atuais na América do Sul.

Créditos: CTI, CGY e IPHAN. Disponível em: <<https://guarani.map.as/#/>>. Acesso em 2 de agosto de 2022.

As análises precedentes, em especial as feitas na seção acima, servem como exemplo de outras que se seguirão ao longo desta dissertação. Para além de comparações pontuais com povos não Guarani, nelas utilizei materiais que são fruto de trabalhos realizados ao longo do século XX e XXI com coletivos guarani localizados no Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul e Pará, além daqueles localizados no Paraguai com quem Cadogan trabalhou. Esses coletivos autodenominam-se (ou são denominados) de diferentes maneiras – Mbya, Guarani, Jeguakava, Avá-Guarani,

Tupi Guarani, Nhandeva, Ava-Katu-Ete, Kaiowá, Paï-Tavyterã – e são falantes de línguas mais ou menos próximas.

Os Guarani são hoje mais de 280 mil pessoas que habitam cerca de 1.400 comunidades localizadas nos territórios da Bolívia, Paraguai, Argentina e Brasil, como é possível ver no mapa acima. No Brasil, eles estão localizados nos estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul, além de algumas famílias em Tocantins, Pará e Maranhão, compondo a maior população indígena do país (mais de 58 mil pessoas)³³. Em que termos é possível falar em “os Guarani”? Um breve passar de olhos na introdução de inúmeras obras escritas sobre os Guarani permite perceber a recorrência desta questão³⁴ e a impossibilidade de resolvê-la.

Pelo menos desde Schaden (1974, p. 2) o *mainstream* antropológico costuma classificar os Guarani localizados no Brasil em três “subgrupos” ou “parcialidades”: Mbya, Nhandeva e Kaiowá, cujas diferenças entre si passariam por variações dialetais, rituais, históricas, entre outras, a despeito de muitos outros aspectos em comum. Contudo, qualquer reificação desses etnônimos seria um equívoco. Não há consenso sobre quais seriam as diferenças, nem quais seriam estes aspectos em comum. Há grande trânsito de pessoas, objetos e saberes entre as diferentes localidades (e “parcialidades”). Portanto, não há fronteiras precisas e estanques. Os etnônimos se multiplicam: coletivos antes denominados Nhandeva hoje se autodenominam Avá-Guarani, Tupi Guarani, Chiripá; entre coletivos falantes da mesma língua, verificam-se inúmeras diferenças. Percebe-se, assim, que as denominações são relacionais e suas fronteiras muito variáveis, seja no emprego dos “etnônimos”, seja em autodenominações expressas em língua nativa (Pierri, 2018a, p. 29-35).

Então se nem com um foco menor, concentrando-se nas “parcialidades”, é simples estabilizar um ou outro aspecto (inclusive um mesmo etnônimo), como seria possível estabilizar algum aspecto para a “totalidade” deste povo, “os Guarani” – povo cujas fronteiras são tão indefinidas que dificilmente se poderia falar em “todo”, tornando inclusive inadequada a noção de “parcialidade” ou “subgrupo”?

³³ Dados de 2012 da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Pimentel, 2018, p. 51). Os dados para América do Sul são do Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (<https://tinyurl.com/3fr29mee>, acesso em 2 de agosto de 2022), que se baseou no Mapa Guarani Continental (2016).

³⁴ Nimuendaju (1987 [1914], p. 7-8); Schaden (1974, p. 1); Montardo (2009, p. 16); Pierri (2018a, p. 29-35); Morais (2017, p. 47-50); Keese dos Santos (2021, p. 39-43), Gallois e Macedo (2018, p. 9)... A lista poderia continuar indefinidamente.

É necessário deixar claro, mais uma vez, a que pretende este trabalho. Não se trata aqui de apontar a verdade final sobre o que os Guarani “realmente” dizem, mas de organizar uma parte do material bibliográfico que fala sobre o sonho entre coletivos guarani e pensar como este material – escrito a partir de inúmeros de sonhos que pessoas guarani tiveram e relataram – pode afetar algumas questões e conceitos da antropologia contemporânea. Não se trata tanto de “transmitir” as “ideias guarani”, mas, parafraseando Strathern (2018 [1988], p. 445) – sem ter a intenção nem as condições de fazer um trabalho comparativo tão fino quanto o desta autora –, trata-se, a partir do ponto de vista das preocupações antropológicas, de pensar como *pareceriam* ideias guarani sobre sonho se fosse o caso delas aparecerem sob a forma dessas preocupações. Em outras palavras, e nisto me inspiro em Pierri (2018a, p. 35), busco experimentar as ressonâncias no pensamento antropológico das ideias e práticas expressas pelos interlocutores presentes nas etnografias que mobilizo, algo que portanto não depende de e nem deságua na postulação de um “modelo ideal” do “pensamento do guarani”, mas que parte de e aponta para certas possibilidades existentes neste pensamento (conforme apreendido pelas categorias que mobilizo) e que busco tornar visíveis através do texto.

Para descrever essas ressonâncias me inspiro também em P. Clastres (1990 [1974]) em sua tentativa de “traduzir guarani em guarani”: como mencionei, a tradução³⁵ aqui não busca comunicar a “verdade” das ideias e práticas que estão sendo traduzidas, mas “trair” a língua de chegada (Viveiros de Castro, 2004, p. 5), ou seja, afetar o pensamento antropológico através do (que conceituo como) pensamento guarani. Voltando a Strathern (2018 [1988], p. 23), mesmo com toda essa “terapia da linguagem” o texto possui limites claros: a criatividade dos sujeitos que descreve são sempre muito maiores do que as construções analíticas da antropologia são capazes de oferecer.

Voltemos, assim, ao uso do termo “Guarani”. A despeito dos povos falantes de línguas guarani compartilharem muitas semelhanças desde tempos imemoriais, ao empregar este termo eu não estaria homogeneizando indevidamente um conjunto imenso de diferenças e especificidades igualmente imemoriais e a todo tempo repostas? De fato, mesmo que aqui eu não queira desenhar uma teoria geral, há tentativas de generalização cujas bases precisam ser localizadas, e é por isso que procurarei indicar, talvez de modo obsessivo, junto a que

³⁵ No sentido lato de que o trabalho antropológico é a tradução entre diferentes modos de vida (Viveiros de Castro, 2004, p. 4), e não no sentido estrito da tradução para português de textos em guarani, algo que não faço aqui, por um lado, por não ser proficiente em guarani e, por outro lado, porque o material de que disponho não se presta a tal coisa.

coletividades cada autor ou autora trabalhou. Por outro lado, seria inadequado que fosse depreendido desta estratégia que o “grupo local” é um solo estável onde se situar. Para explicar por que falar “os Guarani” ou o “pensamento guarani”, “sonho guarani” e expressões derivadas têm certamente seus problemas, mas também sob certo ponto de vista pode ser sustentável, é necessário começar pelo outro lado: qual seria o sentido de falar “os Guarani da localidade X”?

Pissolato (2007, p. 37-38), que como já mencionei trabalhou com os Mbya de aldeias do litoral sul fluminense, se pergunta sobre isso, e parece chegar à conclusão de que talvez se agarrar a um único local não faça tanto sentido quanto pode parecer à primeira vista. Ela conta ter inicialmente tentado buscar “*um lugar* no universo mbya, no qual e do qual fosse possível aprofundar [suas] relações e experiência etnográfica”. Mas sua perspectiva foi transformada ao longo do tempo: embora tenha convivido com bastante frequência com as pessoas de Parati Mirim, viver com elas era também acompanhar o seu trânsito e conhecer muitas outras pessoas e lugares, que circulavam entre aldeias e da aldeia às cidades. Ao fim do campo, sentia ter-se “associado aos Mbya, não por trazer a marca desta ou daquela aldeia, mas justamente o contrário, por não me sentir ligada especificamente a nenhum lugar”, não porque os Mbya são “desterritorializados”, mas por estar implicado em seu modo de vida a intensa circulação de pessoas e conhecimentos entre aldeias³⁶.

O que Pissolato relata multiplica-se nas etnografias sobre os Guarani (Mbya ou não Mbya): por um lado, um cuidado muito grande com a contextualização etnográfica de tudo que se diz, mas, por outro lado, a ideia forte de que é possível que o que é pensado num contexto pode valer em alguma medida para outro, no mínimo pelo fato de que as aldeias guarani conectam-se numa extensa rede em contínuo movimento e comunicação.

Isso não deve funcionar como uma desculpa para não atentar aos contextos locais, mas simplesmente para marcar que não há solução fácil. Não se pode, portanto, dizer que as afirmações que aqui faço valham irrestritamente para quaisquer contextos, e elas – principalmente os voos mais teóricos e generalizantes – devem ser lidas com cautela, mais como sugestão de caminhos para se pensar – como problemas antropológicos podem ser pensados a partir de problemas guarani – do que como uma definição cabal sobre aquilo que os Guarani pensariam. Por outro lado, não se pode dizer que elas valham apenas para um contexto muito específico; pelo contrário, elas justamente podem ter a ver com muitos outros

³⁶ Um aprofundamento da questão da mobilidade entre os Guarani é feito no capítulo 4.

contextos, dada a conformação em rede através da qual é mais interessante pensar as socialidades guarani, redes de intensa circulação de pessoas, saberes, artefatos etc.

É extremamente difícil pensar a extensão, a natureza e as fronteiras dessa rede; é esse talvez um dos principais desafios colocados pelos Guarani ao pensamento antropológico, e é necessário aprender a pensar (e a escrever) com essa multiplicidade³⁷. Assim sendo, o etnônimo “Guarani” e seus derivados aqui empregados, como “sonho guarani”, devem ser lidos como um ponto de abertura para uma discussão a qual, tudo dando certo, no fim mostrará uma diversidade que desestabilizará e complexificará essas mesmas categorias de onde parti³⁸.

Caminhando

O sonho ameríndio tem mobilizado autores em torno de imagens eficazes para melhor pensá-los. A forma como o sonho se constitui como acontecimento coloca alguns enigmas. Como descrever esta forma de acontecer que não é ilusória mas, ao mesmo tempo, não necessariamente precipitará na vigília?

Uma das reflexões mais instigantes (e complexas) foi feita por Tânia Stolze Lima (1996). Ela pensa o sonho entre os Yudjá do Médio Xingu, com quem trabalha desde a década de 1960, a partir da caça de porcos do mato e das relações entre corpo e alma dos diferentes seres que compõem o cosmos.

Entre os Yudjá, o sonho é o plano que permite entrever a vida da alma da pessoa. Quando diz “alma”, Lima designa uma parte da pessoa que é, por um lado, a consciência dela mesma enquanto sujeito; por outro lado, é a parte da pessoa que escapa de si, atuando como duplo. A alma enquanto duplo da pessoa vive experiências numa dimensão (a que o sonho dá

³⁷ Este debate é semelhante àquele enfrentado por Sztutman (2012, p. 148-149) ao delimitar quem seriam os “Tupi da costa” sobre os quais fala em seu doutorado. A variação etnonímica é lida por ele mais como produto da inconstância da identidade, pensada sempre sob a lógica relacional da vingança, do que como imprecisão das fontes. Quando fala nos Tupi, portanto, Sztutman está trabalhando com “uma outra espécie de unidade, mais conceitual que empírica, mais ética que linguística, desta vez ligada ao funcionamento de certas máquinas abstratas, como a guerra, os rituais e a mitologia”. A opção seria por trabalhar com “essa unidade vaga – e por assim dizer inacabada, pois o Tupi em questão é antes de tudo um vetor, a ‘tupinização’, e isso os livra de uma obrigação de pertencimento linguístico – do que com a ideia de grupos menores designados por etnônimos reificadores”. Ressonâncias desta antiga questão antropológica podem também ser encontradas nas análises de Marcel Mauss (2017, p. 447) sobre os Esquimós.

³⁸ Reproduzo aqui a conclusão a que chegamos eu e minha amiga e colega Maria Botinhon em resenha da coletânea “Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações” (2018), de Dominique Gallois e Valéria Macedo (Salustiano e Botinhon, 2021).

a ver) onde as regras da realidade sensível (a da vigília) não necessariamente vigoram, onde o ponto de vista dos seres com os quais se encontra pode se impor como verdade. Nestes casos, a alma pode ser capturada – pelos porcos na caçada, por exemplo – fazendo com que a pessoa (na vigília) adoça, definhe e morra, caso o xamã não consiga trazer sua alma de volta. As experiências da alma, portanto, repercutem no corpo; e as experiências do corpo, na alma.

Mas assim como os seres possuem o seu duplo, os acontecimentos também. Caçadas em vigília por vezes continuam em sonho ou, inversamente, experiências da alma caçando antecipam caçadas a serem realizadas em vigília no futuro. Se um caçador sonha com porcos correndo livremente, ele temerá ser atacado por inimigos em vigília, e então evitará ir à floresta ou navegar. A partir disso, Lima (1996, p. 40) elabora sobre um possível modo yudjá de conceber tempo, “maneira que não se diz nem como acaso nem como necessidade”:

O sonho não é um espelho onde o caçador veria o seu futuro, mas uma linha paralela de tempo onde a alma do caçador se engaja em um acontecimento novo. Não há nem encontros acidentais, nem encontros determinados pelo destino. O caçador paralisa-se porque não estando ele lá, o inimigo não passará. Seu medo, além de prudência, por meio da suspensão das atividades que definem a linha temporal do caçador, é uma imobilização do tempo outro, ruptura do acontecimento que se desenha ao longe para ele. O caçador recusa-se a refletir a imagem do acontecimento que, longe, começou a se desenhar contra ele.

A partir das reflexões de Lima, vê-se que o que o sonho mostra não é um destino fechado: é campo de vislumbre da vivência desta outra parte da pessoa, acontecimento que dá espaço à ação em vigília para recusar aquilo que se desenha “em pontilhado” (Lima, 1996, p. 39).

Uma outra reflexão sobre as imagens adequadas para pensar a relação entre sonho e vigília é feita por Hannah Limulja (2022, p. 60, 173 ss.). Entre os Yanomami do Pya ú é utilizada a expressão *mari tehë* para “tempo do sonho”. Limulja argumenta, contudo, que mais adequado que *tempo* seria falar em um *espaço-tempo* do sonho. Trata-se de um espaço que pode ser acessado, transformado e onde o tempo não corre linearmente, tornando impertinente a distinção entre passado, presente e futuro, pois o sonho torna tudo presente. Sonho e vigília não são realidade paralelas, e sim maneiras complementares de acessar a realidade a partir das perspectivas do corpo, durante o dia, e da imagem (*utupë*) durante a noite, e que permitem em conjunto acessar o mundo além do que é experimentado na vigília. As experiências, assim, desenrolam-se à maneira de uma *fita de moebius*: o que aparenta possuir dois lados é, na realidade, apenas um só – as experiências vividas pela imagem afetam o corpo e vice-versa.

Eu não sabia o que era uma “fita de *moebius*”; em uma rápida pesquisa para entender o que era me deparei, por acaso, com a proposição *Caminhando* (1963), da artista Lygia Clark. *Caminhando* (1963) é uma proposta de apropriação de uma fita de *moebius* feita de papel: a partir de um pequeno furo, a pessoa corta-a longitudinalmente. O resultado é a multiplicação das tiras, que formam um emaranhado de caminhos distintos, interligados e que traçam diferentes planos, trama que um corte errado pode facilmente botar a perder.

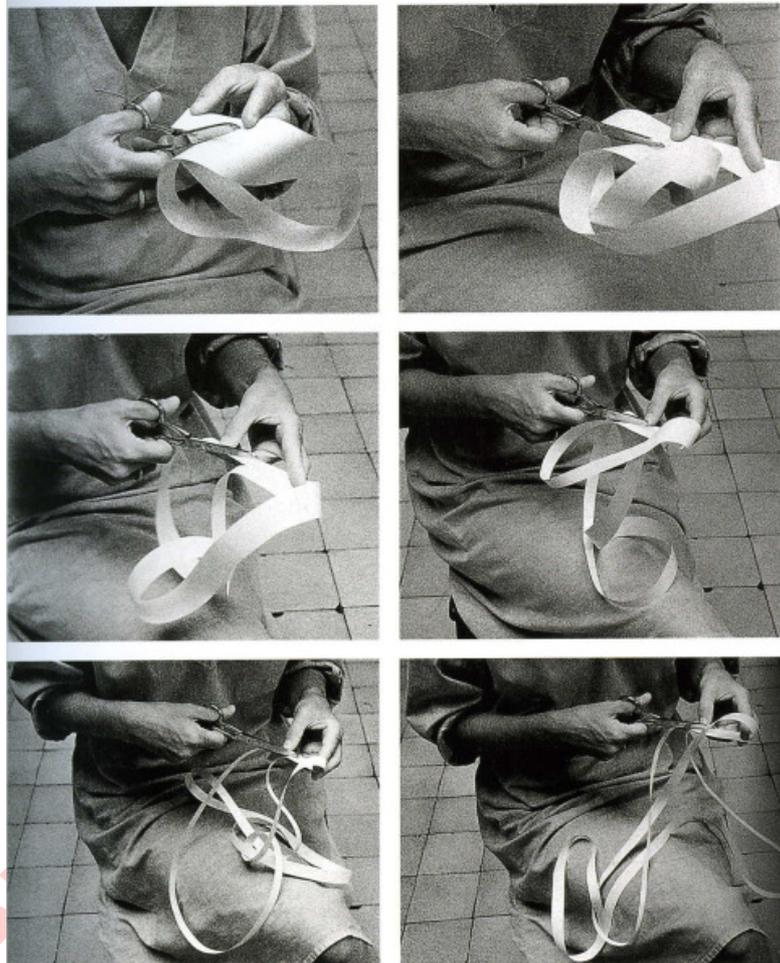


Figura 3 – Performance de “Caminhando” (1963), de Lygia Clark.
Fonte: Bois (2021).

Creio que essa seja uma boa imagem para pensar o sonho entre os Guarani, a maneira como sonhos e vigília se entrelaçam e, mais que isso, como os Guarani se apropriam de seus sonhos, o que fazem com eles. Sonhos e vigília se entrelaçam como os dois lados da fita de *moebius*, as experiências oníricas entretecem todas as outras experiências, mas esse é só o início da conversa. A partir do que foi visto, ouvido, sentido, mostrado pelos *Nhanderu*, a

questão é muitas vezes: o que fazer? Os Guarani desdobram de muitas maneiras os caminhos do sonho: fazem circular os saberes recebidos entre parentes, caminham por outros lugares levantando aldeias, paralisam-se, traçam outros caminhos que desviam dos perigos prováveis.

Parece-me este o movimento efetuado por Álvares, após sonhar com o fogo. O fogo mostrado por Nhanderu lhe traz a memória das palavras dos antigos, reflexões sobre a pandemia que viria e veio e sobre o fim do mundo. O sonho impulsiona a produção de um filme através do qual o próprio sonho, que traz alertas de Nhanderu, desdobra-se em novas imagens, discursos, cantos, danças e interpretações. O sonho agencia Álvares que, por sua vez, agencia-o da maneira como crê adequada, chamando atenção publicamente para perigos que rondam os Guarani – e também o mundo, já que é sua própria destruição que está em vias de acontecer. A reflexão sobre o sonho efetuada, portanto, é uma apropriação dos caminhos mostrados, talvez mesmo uma tentativa de desvio dos perigos anunciados – o anúncio da aproximação do fim do mundo como forma de possivelmente adiá-lo, ao modo como penso que vem fazendo Ailton Krenak (2019, 2020)³⁹. Por isso a imagem de “Caminhando” me parece profícua: pois aqui se trata de enfatizar a apropriação *ativa* da relação entre sonho e vigília – esses “dois lados da realidade” que se revelam como um só –, uma composição em contínua mudança, que se desenrola em muitos caminhos ao longo do tempo.

Entre os Guarani, o sonho descortina continuidades, umas indesejáveis, outras desejáveis. Diga-se de passagem – e partindo da tese de Limulja (2022) de que entre os Yanomami o sonho é campo do “desejo dos outros”: dos mortos, dos espíritos *xapiri* –, por vezes as conjunções indesejáveis parecem ser as que ocorrem de modo mais descontrolado, e as conjunções desejáveis as mais difíceis de ocorrer ou, de qualquer maneira, as mais complexas de compreender. É por isso que quando se fala de sonho entre os Guarani são importantes metáforas que enfatizem a agência ou algum tipo de esforço. “Os sonhos com *Nhanderu eté*”, diz Silva (2013, p. 30-31), “são sempre realizações. Mas, é preciso acreditar” [grifos meus]. Já seu pai, Vera Mirim, dizia que para ser “bom sonhador” “é preciso viver de acordo com *teko ete’i*: rezar bastante, participar de todas as cerimônias, tem que ir à *opy*, se dedicar o máximo possível” (Silva, 2018, p. 76-77). Nos sonhos, portanto, não se trata de

³⁹ Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 114) possuem uma reflexão interessante que converge para esse ponto: “A profecia do ‘fim do mundo’ (...) deve ser performativamente anunciada para que *não* se torne realidade”. Os autores adicionam o seguinte rodapé em seguida: “Entre alguns povos ameríndios, os sonhos maus devem ser narrados publicamente ao acordarmos, para que os eventos nele prefigurados não se atualizem”. Entre os Guarani nem sempre é o caso de ser possível frustrar o que é prefigurado em sonhos; no entanto, nem por isso devemos pensar que ele deixa de catalisar uma série de ações (cf. Hotimsky, 2022).

promover continuidades quaisquer, mas de modulá-las, *estabelecendo aproximações com alguns seres em detrimento de outros*; ou seja, trata-se de promover também certas discontinuidades, certas interrupções. Isso pode ser visto por meio das inúmeras práticas dispensadas a si e aos parentes a partir dos sonhos e de seu compartilhamento, que estão inseridas no que penso ser uma *arte do cuidado* marcante entre os Guarani. Vejamos que práticas são essas, iniciando pelo modo como os sonhos são compartilhados e discutidos.

Versão em edição

SONHO, COMPARTILHAMENTO E PARENTESCO

O sonho como *locus* do cuidado parental

Mitos

Encontrar na bibliografia sobre os Guarani histórias que referenciem *explicitamente* os sonhos é tarefa mais árdua do que a Limulja (2019, p. 129, n. 99) reclama ter enfrentado em relação à bibliografia sobre os Yanomami, na qual também há poucos mitos documentados que falam sobre sonhos⁴⁰. Ela encontra sete mitos no total; para os Guarani, encontrei dois. O primeiro deles, muito breve, está em uma variante do ciclo dos gêmeos recolhida por P. Clastres (1990 [1974], p. 61, 73) entre os Guarani do Paraguai, e consiste em um sonho do próprio *Ñanderuvusu*; irritado com sua esposa após saber que ela engravidara de outro homem, ele se deita em sua rede, refletindo sobre como partirá da Terra rumo à morada celeste. Então dorme e sonha com a maneira pela qual deve se retirar. Ao acordar, diz: “Pronto! É assim que irei: dançando!”. O segundo relato está presente em Vera de Oliveira (2004), que trabalhou com os Mbya de Brakui, no litoral sul fluminense. Apesar de nele o sonho também ser aparentemente “lateral” na trama – na medida em que não se trata, por exemplo, de uma história sobre a “origem” ou “causa” do sonho análogo aos que há entre os Yanomami (Kopenawa e Albert, 2015 p. 463; Limulja, 2022, p. 57-59)⁴¹ –, o papel que desempenha fornece um bom modelo para pensar certas práticas guarani em torno do sonho que serão tratadas neste capítulo.

⁴⁰ Ela coloca a hipótese de que pode se tratar em parte de um problema de tradução (Limulja, 2019, p. 129): comparando diferentes versões, nota que os autores omitiram menções a sonhos em algumas passagens de mitos e/ou comentários de xamãs sobre os mitos narrados. Não saberia afirmar se o mesmo pode ter ocorrido no caso dos registros feitos por antropólogos que trabalham com os Guarani, mas cumpre notar que caso consideremos a comunicação com as divindades de modo geral como “sonhos”, como faz Pierri (2013, p. 173) ao falar em “‘sonho’ de Guyrapoty” – ver as considerações finais deste ensaio para mais detalhes sobre este ponto –, os exemplos de sonhos presentes em mitos poderiam se multiplicar.

⁴¹ Por exemplo, conta Kopenawa sobre a origem dos sonhos entre os Yanomami (Kopenawa e Albert, 2015, p. 463): “Foi ele [*Omama*] que, no primeiro tempo, plantou na terra que acabara de criar a árvore dos sonhos, que chamamos *Mari hi*. Desde então, assim que as flores de seus galhos desabrocham, elas nos enviam o sonho”. Por outro lado, nas considerações finais, proponho uma leitura preliminar do mito mbya presente em Oliveira (2004) como uma transformação estrutural dos mitos guarani da origem – ou melhor, do roubo – do fogo dos urubus (Lévi-Strauss, 2004 [1964], p. 170-172).

Essa narrativa foi contada pelo já mencionado Vera Mirim, liderança e xamã mbya então morador da aldeia de Brakui, pai de Algemiro Silva (2013, 2018) e postumamente homenageado no longa “O Último Sonho” (2019), de Alberto Álvares⁴². Na narrativa, intitulada por Oliveira (2004) como “A História do *Juruá*”⁴³, Vera Mirim conta a jornada de dois irmãos *juruá* (“não indígenas”) de família pobre que saem em busca de emprego. A mãe dá um pedaço de bolo para cada um, para que tenham algo para comer no caminho. Contudo, o irmão mais velho age de modo mesquinho com o mais novo durante toda a andança. Quando sente fome, come todo o bolo do irmão mais novo em vez de comer seu próprio pedaço. Posteriormente, quando o irmão mais novo sente fome, o irmão mais velho apenas concorda em ceder pedaços do bolo que restou sob a condição de que o mais novo deixe-lhe furar sua vista. Com fome, o irmão mais novo aceita a proposta e, em troca dos pedaços, termina cego e abandonado embaixo de uma árvore pelo irmão mais velho.

Durante a madrugada, o irmão mais novo é acordado de seu sono às três da manhã por um barulho. Assustado, ele permanece quieto. Então percebe que o barulho havia sido causado por corvos e começa a escutar sua conversa. “Levanta, minha comunidade, o que vocês sonharam?”, pergunta o cacique do bando dos corvos. Um corvo diz que sonhou com um rapaz novo que ficou cego, mas que conseguirá se curar se encontrar uma andorinha, arrancar-lhe uma pena e jogar o sangue que jorrar em seus olhos. Um segundo corvo diz que além de sonhar com o que o primeiro corvo sonhou, viu que a alguma distância do local onde o rapaz encontra a andorinha há uma moça muito doente, mas que é fácil de curar se ele der a ela um remédio com ervas. Um terceiro corvo conta que sonhou com a mesma coisa que os outros dois, e que há ainda outra moça a alguma distância, que também é fácil de curar, rica, que nunca dormiu com homem e que, se dormir vai ficar alegre. Por fim, um quarto corvo conta que sonhou que há um bicho morto no campo para comer, e assim os corvos e seu cacique decidem partir para lá.

Seguindo as indicações dos sonhos dos corvos, o irmão mais novo consegue curar sua visão, as duas moças, casa com uma delas e fica rico. Intrigado, o irmão mais velho pergunta ao mais novo o que ele havia feito para conseguir tudo aquilo. Após hesitar, o irmão mais novo leva o mais velho para baixo da árvore em que havia sido deixado e diz que ele deve prestar atenção nos sonhos contados pelos corvos. Antes de o mais novo partir, o mais velho

⁴² Disponível em: <<https://youtu.be/3UI1gs8yYHY>>. Acesso em 3 de agosto de 2022.

⁴³ *Juruá* é o termo pelo qual os Guarani, em especial dos Mbya, designam os não indígenas.

pede que ele o deixe cego furando seus olhos, e assim ele o fez. Às três da manhã os corvos começaram a contar seus sonhos. Um deles conta que o rapaz com quem eles haviam sonhado na noite anterior se curou da cegueira e ficou rico. Em seguida, outro corvo alerta que há embaixo deles alguém escutando tudo. O cacique então orienta: “vamos descer, matar o ceguinho e comê-lo” (Oliveira, 2004, p. 62-63).

* * *

Agindo como humanos – mas de uma humanidade outra, vide os hábitos alimentares e comportamentais, já que partem para comer um bicho morto e trocam o dia pela noite – os corvos da narrativa de Vera Mirim reúnem uma série de elementos interessantes para pensar o sonho entre os Mbya, e entre os Guarani de um modo mais geral. Estão presentes aqui o compartilhamento e a conversa coletiva sobre sonhos, indicações sobre doenças que outros padecem e orientações para curá-las, indicações sobre caça e mobilização dos sonhos para pensar as tarefas cotidianas. Nessa narrativa, os corvos ao compartilharem seus sonhos parecem replicar um modelo que os interlocutores mbya de Pissolato (2007, p. 325) no litoral fluminense atribuíam à reunião matinal dos seus parentes “antigos”, nas quais o chefe-xamã diariamente instruiria o coletivo a partir de suas impressões pessoais. Ao longo deste capítulo veremos como este modelo, em suas variações concretas em diferentes contextos guarani, condensa dinâmicas centrais para pensar a conexão entre sonho, fala e produção de parentesco⁴⁴.

Na história relatada aparece ainda um outro aspecto que considero importante: o caráter ambíguo que paira sobre o sonho. Se para o irmão mais novo a escuta das orientações veiculadas a partir dos sonhos se desdobra numa série de efeitos positivos, para o irmão mais velho a tentativa de escutá-los termina com sua predação pelos corvos. Mas gostaria de manter em suspenso, por enquanto, este aspecto “ambíguo”, que será melhor tratado no capítulo seguinte. Neste capítulo, concentrarei-me no compartilhamento dos sonhos e nas interpretações, discussões, orientações e efeitos que os sucedem. O intuito é ver como o sonho desencadeia práticas de cuidado entre parentes e pessoas que vivem juntas nas comunidades guarani. No caminho, discutirei diversos aspectos dos sonhos entre os Guarani,

⁴⁴ Ver também Testa (2018a, p. 184-185) para outras reflexões sobre os sonhos a partir desta mesma narrativa presente em Oliveira (2004).

baseando-me principalmente em etnografias sobre grupos Mbya (Pissolato, 2007), Avá-Guarani (Refatti, 2015) e Tupi Guarani (Almeida, 2016), e comparando com alguns pontos do que foi escrito sobre os sonhos entre outros povos indígenas.

Compartilhamento e não compartilhamento de sonhos

Considero que Pissolato (2007, p. 322) seja um bom ponto de partida para se pensar sobre o sonho entre os Guarani. Ela é uma autora que chama atenção para a importância que os Mbya conferem a eles e que descreve a sutileza com que os tratam. Ao mesmo tempo, faz a interessante observação já mencionada no capítulo anterior de que “[n]ão há, ao que parece, uma gramática dos sonhos, ainda que muitos Mbya sonhem de forma parecida”. Não tenho certeza de haver compreendido a que ela se refere quando fala de “gramática dos sonhos”, já que não aprofunda o uso que faz dessa expressão. Contudo, isso me induz a pensar em outros casos etnográficos em que o sonho é descrito, a fim de conferir à sua afirmação um sentido mais preciso. Quem sonha, como e com quem esses sonhos são compartilhados e quais os efeitos desse compartilhamento? Vejamos alguns desses casos para em seguida pensar alguns pontos sobre como os Guarani conceituam e compartilham seus sonhos.

Tomemos como parâmetro, por exemplo, os Xavante com quem Laura Graham (2018) trabalhou durante as décadas de 1980 e 1990, escrevendo uma detalhada etnografia. Entre os Xavante, embora todos sonhem, a maneira como os sonhos são “representados” publicamente varia conforme gênero e idade. Homens e mulheres mais velhos representam-nos publicamente como “lamentos cantados” (*da-wawa*), e os homens mais jovens como cantos *da-nho're*.

Os cantos *da-nho're* possuem um papel fundamental na iniciação masculina xavante: o desenvolvimento da habilidade de representar publicamente sonhos como *da-nho're* é correlato ao reconhecimento como homem adulto, pois indica o contato deste homem com os criadores imortais em suas experiências oníricas. A iniciação masculina possui vários processos que tornam os jovens aptos a representarem publicamente seus sonhos, como o aprendizado do repertório de canções dos padrinhos de sua classe de idade. Apenas ao final da iniciação é que os jovens terão suas orelhas furadas e receberão seus brincos, que são os “meios” para que eles mesmos recebam cantos *da-nho're* em seus sonhos. Conta Graham que

os jovens com quem conversava faziam analogias entre os brincos e as antenas dos não-indígenas – no caso, os brincos xavante serviriam para “sintonizar” os ancestrais. Antes dessa idade as crianças pequenas, principalmente meninos, relatam ouvir canções em seus sonhos, mas não se lembram delas; além disso, as mulheres em geral também dizem não receber cantos *da-nho're*.

A execução do canto sonhado como *da-nho're* é altamente sistemática, quer olhemos para seus aspectos performáticos, quer olhemos para seus pressupostos e efeitos sociológicos: ela fortalece os laços de solidariedade entre os homens de uma classe de idade, o que se verifica, por exemplo, através de uma estética (musical, coreográfica, entre outros aspectos) voltada ao apagamento da individualidade dos *performers* – e mesmo do sonhador que recebeu determinado canto – em prol do coletivo que executa a performance nos pátios da aldeia (Graham, 2018, p. 173-179).

A exteriorização dos sonhos de modo sistemático, como performances públicas estilisticamente bem marcadas – seja na forma de lamentos cantados (*da-wawa*), seja como *da-nho're* – não esgota as possibilidades de exteriorização e compartilhamento do sonho entre os Xavante. Para além dos relatos de sonhos de crianças e de mulheres “excepcionais” que dizem ter sonhado *da-nho're* quando jovens, Graham observa haver presenciado no interior de grupos domésticos o compartilhamento “informal” de sonhos que um homem jovem possa ter tido à sua esposa ou a um amigo, sem que haja compartilhamento com membros de sua classe de idade (Graham, 2018, p. 173, n. 10 e 11).

Uma aparente predominância dos homens na exteriorização dos sonhos é algo que aparece também na etnografia de Carlos Fausto (2014 [2001]) sobre os Parakanã. Trata-se de um outro bom ponto de apoio para pensar os sonhos entre os Guarani, tanto mais por serem os Parakanã um povo tupi-guarani. À diferença de Graham, Fausto (2014 [2001], p. 345) diz que entre os Parakanã nem todos sonham ou, ao menos, não admitem ou não devem admitir sonhar. Adolescentes dizem não sonhar, sonhar pouco ou se esquecer dos sonhos ao acordar; e as mulheres, com exceção das mais velhas, negam ter sonhos. São apenas os homens que devem adquirir a capacidade de sonhar e, para isso, utilizam-se de técnicas propiciatórias de sonhos.

Fausto argumenta que os sonhos “socialmente produtivos” dos Parakanã – aqueles em que se adquirem cantos e nomes – são compostos por uma estrutura mínima de comunicação entre o sonhador e um interlocutor que é sempre um “outro”, um “inimigo” (*akwawa*). O

produto desta relação é o recebimento de um canto, sendo a equivalência entre sonhos e cantos tão grande a ponto de se ser considerado mentira (Fausto, 2014 [2001], p. 349) um relato de alguém que afirme haver sonhado mas não souber reproduzir o canto que ouviu. O destino dos cantos, chamados *je'engara* (que Fausto decompõe em *je'eng-ara*, “fala-agentivizador”) ou, mais frequentemente, *jawara* (“jaguar”), é serem executados em alguma ocasião pública em que haja canto e dança. Mas o próprio sonhador não pode executar esse canto: ele deve oferecê-lo antes a um parente que, quando chegar o momento, o executará em praça pública (Fausto, 2014 [2001], p. 345-351).

Tal como para os Xavante, não se pode dizer que os sonhos em que são adquiridos cantos e nomes são os únicos que há entre os Parakanã, mas esse ponto também não é tão enfatizado por Fausto. Ele diz, em rodapé, haver “sonhos predatórios” com “caráter de agouro” e que predizem a morte – como os sonhos em que se é morto por um inimigo ou em que se aceita ter relações sexuais com uma mulher –, além dos sonhos em que se matam animais e que indicam sucesso na guerra (Fausto, 2014 [2001], p. 347, n. 16).

Voltemos aos Guarani. Por enquanto, o que é importante reter desses exemplos⁴⁵ é que, em contraste com eles, o ato de sonhar entre os Guarani parece ser mais “democrático”: por um lado, todos podem ter sonhos considerados relevantes – homens, mulheres, crianças e velhos – e, por outro lado, há uma ênfase maior em se afirmar o entretimento dos sonhos com outras experiências da vida, inclusive as cotidianas.

Começemos por este último ponto, nos detendo sobre uma situação em certa medida “típica” em que as pessoas contam os sonhos umas às outras, embora ela não seja exclusivamente voltada ao compartilhamento dos sonhos, nem seja o único lugar em que o compartilhamento pode ocorrer: os encontros pela manhã, logo após acordar. O compartilhamento dos sonhos aparece entremeado às conversas da manhã, muitas vezes acompanhada pelo consumo de erva-mate (*ka'a*), pelo uso do *petyngua* (cachimbo) e pela reunião em torno do fogo. É comum nessas situações que as pessoas que moram juntas, que se visitam ou que se encontram pela manhã, perguntem umas às outras o que elas sonharam.

Não é evidente uma forma fixa para o compartilhamento de sonhos em termos do uso reiterado de determinadas formas expressivas, verbais ou outras, que permitam identificá-lo como um gênero discursivo distinto de outros. Esse parece ser o caso dos Parintintin, povo

⁴⁵ O recebimento de cantos por meio de sonhos também ocorre entre os Guarani e será melhor analisado no capítulo 3.

tupi-kagwahiva que, de acordo com Kracke (2009), como vimos no capítulo passado, usam reiteradamente a partícula *ra'ú* no final das frases quando se trata de um relato onírico, mas não é o caso entre os Guarani. Não obstante, a observação de alguns aspectos presentes nessas “reuniões matinais” revela que o compartilhamento tampouco é assistemático.

O momento em que se acorda é central. Pissolato (2007, p. 321) nota que seus interlocutores Mbya no litoral fluminense diziam que se devia prestar atenção na passagem do sono à vigília, percebendo os próprios estados de humor e a condição física, para além da lembrança de algum sonho que tenha ocorrido⁴⁶. Além disso, quando se acorda é necessário algumas vezes lembrar-se de um canto recebido em sonho, sob o risco de esquecê-lo (Bartolomé, 1977, p. 106; Refatti, 2015, p. 144)⁴⁷. A autopercepção e o lembrar-se são, portanto, atos decisivos.

O compartilhamento pode iniciar logo após o momento em que se acorda. Entre as famílias tupi guarani no oeste paulista, Almeida (2016, p. 186) afirma que era comum ouvir murmurinhos e conversas entre os casais ou pessoas que dividiam os quartos contando “suas impressões e experiências durante o sono”. No café da manhã, esses sonhos saíam dos quartos e eram compartilhados com os outros moradores da casa. Algumas vezes os relatos de sonhos eram seguidos “de explicações sobre como se sentiam durante essas experiências, suas impressões ao acordar ou as sensações causadas pelo *sonho* em seus *corpos*, ainda durante a noite; ora seguidos de silêncio”. Não há obrigatoriedade de contar o sonho, nem de comentá-los. A própria escolha de não contar um sonho, na realidade, pode já ser um modo de lidar com aquela experiência e com os seus possíveis efeitos (Pissolato, 2007, p. 322). Por outro lado, após contados, pode ser que haja intensa especulação sobre o que o sonho pode estar apontando (Oliveira, 2004, p. 65); mas, em outras vezes, seguem-se apenas longos minutos de silêncio e reflexão (Refatti, 2015, p. 85).

Há muitos detalhes que mereceriam mais pesquisas etnográficas e análises envolvendo o compartilhamento de sonhos durante a manhã e em outros momentos do dia. Hotimsky (2022), que trabalhou com os Mbya no sul e sudeste brasileiro, faz observações

⁴⁶ Não seria exato dizer que o momento em que se acorda é onde começam os cuidados em relação aos sonhos, já que eles podem ser traçados no mínimo até a noite anterior, como aponta Refatti (2015, p. 98 ss.), ou de modo mais geral às práticas corporais e espirituais voltadas para a saúde de modo mais amplo, mas que também terminam incidindo sobre o sonho. Esses pontos serão aprofundados no capítulo 3.

⁴⁷ Problema semelhante aparece entre os Xavante: para gravar na memória uma canção recebida em sonho, o jovem deve acordar no meio da noite e cantá-la baixinho por inteiro; depois, repeti-la outra vez em voz alta (Graham, 2018, p. 188). Além disso, a recepção e lembrança dos cantos sonhados parece ser relacionada, como vimos, à posse dos brincos recebidos ao final da iniciação.

muito interessantes sobre a propensão à fala e à reciprocidade que o consumo de erva-mate (*ka'a*) e a reunião em torno do fogo ocasionam, conformando uma situação propícia ao compartilhamento e interpretação dos sonhos. O sonho é concebido em muitos contextos Guarani como atividade do *nhe'ẽ* enquanto a pessoa dorme, experiência durante a qual se recebem mensagens das divindades e se encontra com elas ou com outros seres. Essa discussão será melhor abordada no capítulo seguinte, mas talvez seja possível pensar nessa atenção matinal a si e aos outros, esse cuidado com os *nhe'ẽ*, como análogos aos diversos resguardos e cuidados existentes na vida guarani, como aqueles mencionados por Testa (2018a, 2018b) quando da partida ou chegada de viagens, ou quando da passagem da infância para a vida adulta⁴⁸.

No que toca às expressões verbais, há inúmeras formas de se referir aos sonhos, como vimos no capítulo passado. Em mbya, a mais comum é *-exa ra'u*, traduzida por Cadogan como “*ver em sueños*” (*-exa* = ver, *ra'u* = partícula indicadora de sonho ou intenção frustrada [Cadogan, 1959, p. 46, 206]), que pode ser encontrada também entre os Avá-Guarani (Refatti, 2015, p. 83). Em tupi guarani, uma das formas é *-ke rupi* (Almeida, 2016, p. 74), traduzida por “no caminho do sono”, semelhante também a outra expressão encontrada entre os Avá-Guarani (Refatti, 2015, p. 83), *-kerecha*, que proponho traduzir por “ver no sono” (*-ke* = dormir; *-echa* = ver)⁴⁹. Por fim, entre os Ava Katu Ete, *-endu* (= ouvir) seria uma das formas possíveis para se referir aos sonhos (Bartolomé, 1977, p. xvi). Esse conjunto de formas verbais corroboram o argumento de Melià (1991, p. 105) de que não há em guarani uma palavra específica para significar “sonho”. Entre os Guarani, o sonho seria mais exatamente uma atividade, “um modo ou uma circunstância dentro do ato de dormir: *-ke*” – ou, adiciono

⁴⁸ Outros exemplos etnográficos e análises mais ou menos elaboradas do compartilhamento matinal de sonhos entre os Guarani podem ser vistos em Ciccarone (2001, p. 185-186), Oliveira (2004, p. 65), Mello (2006, p. 234, n. 30), Pissolato (2007, p. 319 ss.), Montardo (2009, p. 56-57), Refatti (2015, p. 85), Machado (2015, p. 53) e Almeida (2016, p. 174 ss.). Transcrevo aqui a descrição de Montardo (2009, p. 56-57): “Todas as madrugadas, durante o *ka'y'u* (chimarrão) ao redor do fogo, em todas as casas nas quais estive, os sonhos eram contados e eu insistentemente inquirida sobre os meus. Em todas essas casas os adultos acordam cerca de duas horas antes do nascer do sol e preparam o *ka'y'u*. *Ka'a* é a erva-mate (...), *y* é água e *'u* é o verbo beber (...). Todos permanecem ao redor do fogo (...) Enquanto tomam o chá, preparam mandioca assada (...) Nesse momento são contados e comentados os sonhos. O sol começa a nascer e entra pelas frestas da casa ou pela porta. Seus raios, juntamente com a fumaça, criam um ambiente muito especial, cujo ar é denso. O *ka'y'u* foi, durante a pesquisa, o momento das trocas mais significativas”.

⁴⁹ Cabe também mencionar a forma nhandewa *-ke agwé* = “sonhar”, cuja existência me foi ensinada por Tiago Nhandewa (comunicação pessoal). Segundo Nhandewa, *-ke* é o verbo utilizado para “dormir”, e *-gwe* é um sufixo que indica passado.

eu, dentro dos atos de “ver” (-*exa*), “ouvir” (-*endu*) e, veremos ao longo deste ensaio, do ato de caminhar.

Esse contraste entre modos ocidentais modernos e modos indígenas de conceber os sonhos também é pensado por Ellen Basso (1992, p. 88) em relação aos Kalapalo, que vivem na Terra Indígena do Xingu (TIX), falantes de uma língua karib. Entre eles, o sonho seria descrito por formas verbais intransitivas, em vez de formas nominativas que designam incidentes ou eventos discretos. Não haveria palavra para “sonho”, e sim diversas formas de descrever a experiência de “sonhar”, de modo que não se poderia reificá-los e considerá-los objetos com contornos claros interpretáveis a partir de seus conteúdos. No que toca aos Guarani, penso que talvez essa ênfase linguística no sonho como modulações de processos como “dormir”, “ver” ou “ouvir” é um outro ponto de vista sobre o argumento frisado no capítulo anterior de que o sonho está em continuidade com outros fenômenos de “alteração” da vida guarani, em especial as experiências como a “concentração”, a dança, o canto, o adoecimento e os resguardos, nas quais as comunicações com seres extra-humanos se intensificam.

Voltando à descrição dos aspectos mais “sociológicos” envolvendo o sonho, não parece haver, entre os Guarani, restrições de gênero ou idade sobre quem sonha, quem pode contar, a quem se contar, quem pode comentar e como interpretar os sonhos, mas há, no entanto, algumas tendências. Entre os Mbya no sul fluminense, Pissolato (2007, p. 324) nota que era comum os filhos, ao acordarem, contarem a seus pais seus sonhos e sensações noturnas, como mal-estar, humores e pensamentos fortes. Em direção semelhante, entre os Tupi Guarani no oeste paulista, Almeida (2016, p. 187) afirma que a busca por uma pessoa específica para compartilhar os sonhos se dava não por ela ser uma especialista, mas por ser íntima e, portanto, estar mais apta a opinar sobre os caminhos percorridos em sonho. Além disso, Almeida (2016, p. 186-187) faz uma observação importante: a de que nem todos os sonhos são narrados para além do interior das casas. Algumas vezes, os sonhos não são narrados em “domínio público” ora por serem “sonhos de brincadeira” cuja razão de acontecer é, simplesmente, provocar riso nos sonhadores. Em outras, não são compartilhados porque seu sentido é evidente, e não há mais nada a ser dito sobre eles – por exemplo, sonhar que se atola os pés em um monte de fezes quer dizer o recebimento de grande quantia de dinheiro. Mas ainda há outros sonhos cujo compartilhamento em público prejudicaria a efetividade ligada a eles, ou seja, o *seu potencial de fazer algo ocorrer ou não na vigília*. O

*próprio compartilhamento do sonho já influi na precipitação ou no afastamento dos eventos que são neles vividos: contar (ou não) os sonhos faz coisas, como diz Melià (1991, p. 102-105) em relação à palavra entre os Guarani*⁵⁰.

Um exemplo disso é a explicação de alguns interlocutores tupi guarani de Almeida de que em sonhos em que um parente aparece falando mal da pessoa que sonhou o mais recomendado a se fazer é afastar-se dessa pessoa, evitando conflitos e que o sonho chegue a seus ouvidos (Almeida, 2016, p. 188). Esse também seria o caso de sonhos com cobras, que quase sempre indicam “traição”: compartilhá-los com as pessoas fora de casa poderia alertar quem planeja a traição sobre a desconfiança daquele que sonhou⁵¹. Dessa forma, quanto aos circuitos que percorrem, argumenta Almeida que entre seus interlocutores os sonhos seguem o mesmo caminho que (2016, p. 187)

assuntos de foro ‘íntimo’, as ‘fofocas’, os materiais para a fabricação de artesanato. Determinados *sonhos* só são narrados às pessoas mais próximas, aquelas que são *gente de casa* (...) enquanto outros podem ser compartilhados com todos, se for esse o desejo do sonhador. E essa já pode ser considerada uma das precauções a serem tomadas por ele para o desdobramento ou não de seu *sonho*.

Devido a essa mesma lógica da *efetividade* – ou seja, à ideia de que os sonhos têm desdobramentos na vigília, e o que se faz a partir deles, inclusive compartilhá-los ou não com determinadas pessoas, têm a capacidade de influir nesses desdobramentos – há sonhos que são compartilhados com um círculo maior de pessoas nos pátios da aldeia justamente por serem “compreendidos como assunto de interesse de todos”, como os sonhos “relacionados à morte, encontros com espíritos ruins, mudanças de locais da aldeia” (Almeida, 2016, p. 187). As repercussões desses sonhos podem dizer respeito não só a uma pessoa, como também a todos que vivem num determinado lugar, e por isso são compartilhados⁵².

⁵⁰ O fato de que o sonho age concretamente “no mundo” é alvo de diversas abordagens antropológicas sobre o sonho. Em meados do século passado, Dorothy Eggan (1978, p. 169) afirmava que entre os Hopi, na América do Norte, os sonhos eram considerados um “pensamento-ação”: se um sonho fosse considerado mau deveria ser imediatamente contado ao companheiro para ser dissipado; se considerado bom, “tinha de ser ‘guardado no coração’ e só podia ser contado depois que se realizasse”. Décadas mais tarde, autores centrados em aspectos performativos e comunicativos dos sonhos aprofundarão análises de seus desdobramentos pragmáticos, como em Graham (2018) ou na proposta de Ellen Basso (1992) de uma “teoria progressiva” para pensar os sonhos entre os Kalapalo.

⁵¹ Lembremos também que a necessidade de restringir a circulação de alguns sonhos é o motivo pelo qual Almeida (2016) não consegue usar um gravador para registrar os sonhos de seus interlocutores, como foi mencionado no capítulo 1.

⁵² Se no caso mencionado acima a divulgação excessiva do sonho frustraria justamente aquilo que o envio do sonho buscava evitar, nesses últimos casos a *não divulgação* dos sonhos pode ser causa de adoecimentos, como comenta Testa (2018a, p. 133) em contextos mbya. A questão aqui, segundo a autora, parece ser sempre a cautela em relação aos saberes de modo mais geral: ora eles perdem a eficácia caso sejam excessivamente divulgados; ora eles causam adoecimentos caso sejam represados.

Um relato de sonho presente em Machado (2015, p. 54), que trabalhou com os Mbya no Pará, é ilustrativo a este respeito. Um dia, três meninas chegaram à sua casa e uma delas lhe contou um sonho que tivera aquela noite. Havia uma moça belamente vestida de branco com quem ele andava de braço dado, com muitas flores na mão. Porém, não se tratava de um casamento. Atrás deles, vinham andando várias pessoas tristes. Após o relato, a própria sonhadora diz que o sonho não indica “coisa boa” e que o autor ficará triste por aqueles dias. Após ouvir esse sonho, Machado segue com uma interpretação provisória: acredita que teria algo a ver com sua qualificação de doutorado, que estava próxima. De fato, no dia da qualificação, pouco antes do início, seu notebook parou de funcionar, e ele achou que era isso que o sonho havia indicado. Porém, um dia depois, recebeu a notícia do falecimento de sua filha mais velha por complicações no parto. O autor completa o relato da seguinte maneira: “No início do ano de 2014, muitas pessoas sonharam com situações fúnebres, pessoas adoecendo (...) não sem razão passamos o dito ano praticamente de luto”.

Vejamos mais detidamente qual é a dinâmica aqui em jogo. Após ouvir o sonho, Machado relata pensar a quais acontecimentos vindouros o sonho possivelmente se refere. Quando uma possibilidade pensada se efetiva, o sonho é “confirmado”⁵³, mas a interpretação se revelará relativamente equivocada, pois não é bem a esse primeiro infortúnio (ou não apenas a ele) que o sonho se refere, e sim mais exatamente a um segundo infortúnio que vem no dia seguinte. Contudo, isso não significa que o segundo infortúnio esgote o sentido do sonho, vide a maneira como o autor completa a passagem: é um sonho que converge com outros sonhados na aldeia, os quais, por sua vez, se alinham com a situação de sucessivos lutos no ano de 2014.

Parece, assim, haver uma sucessão de sonhos, sonhados por diversas pessoas, que remetem a um conjunto de acontecimentos na vigília. Nessa dinâmica, os sonhos podem se aproximar de acontecimentos específicos, mas nem por isso neles se esgotam, justamente por integrarem um conjunto que diz respeito a certo contexto mais amplo. Nesse sentido, a interpretação de um sonho é sempre incompleta, pois pode ser que outro evento futuro conecte-se retroativamente a ele.

O fato de que um determinado sonho pode ser relevante tanto para si como para os outros – embora muitas vezes não seja possível saber de antemão o que o sonho quer dizer, a quem se refere e qual a dimensão de suas repercussões – é frequentemente motivo que leva

⁵³ Como numa espécie de lógica da “retrocausalidade”, conforme proposto por Shiratori (2013, p. 10, 128-129).

uma pessoa a decidir por si mesma ou por recomendação de um familiar a buscar um xamã de confiança para contar-lhe o sonho e receber aconselhamentos (Pissolato, 2007, p. 324). Os xamãs aparecem, assim, como figuras a quem se pode recorrer para contar sonhos que aparentem ser mais graves ou importantes (Pissolato, 2007, 324-325, 329).

Nestes casos, a conversa também é fundamental, como o é em outras situações de compartilhamento dos sonhos: o xamã pergunta à pessoa detalhes sobre o sonho, reunindo informações para compreender o que foi comunicado e aconselhá-la sobre o que fazer (Pissolato, 2007, p. 324-325; Refatti, 2015, p. 86). Mas na maior parte dos contextos que analiso aqui isso se dá não necessariamente porque os xamãs possuiriam uma “chave” para a interpretação dos sonhos – como diz Bartolomé (1977, p. xvi) ser o caso para os Ava-Katu-Ete do Paraguai com quem conviveu. A esse respeito, é interessante uma observação de Pissolato (2007, p. 329, n. 5) que procura afastar um pouco a relação entre xamanismo e sonho: nunca conhecera alguém que seja “um(a) especialista sonhador”; tampouco seriam todos os xamãs “sonhadores ativos e comentadores de seus sonhos”, embora mesmo estes pudessem ser buscados por outros que queiram ouvir um comentário acerca de seus sonhos. Na mesma direção, o ponto da tese de Almeida (2016, p. 188) é mostrar que, ao menos entre os Tupi Guarani no interior de São Paulo, os xamãs não são os únicos capazes de dar palpites certos sobre os sonhos⁵⁴.

Ainda assim, o motivo pelo qual é plausível que os xamãs apareçam como figuras propensas a sonhar e fazer comentários certos sobre os sonhos alheios, mesmo que não seja sempre esse o caso, diz respeito ao próprio modo como xamanismo e sonho existem na vida guarani. Como já foi muito comentado na bibliografia, o xamanismo entre os tupi-guarani é bastante aberto, consistindo em práticas disponíveis a todas as pessoas em maior ou menor intensidade. A diferença entre um xamã e um não xamã seria, portanto questão de grau, e não de gênero (ver, a esse respeito, Sztutman, 2012, p. 429-433). A capacidade de discernimento nas experiências oníricas, de ir e voltar são e salvo dos sonhos – e, mais do que isso, de perceber e traduzir o que dizem sobre o futuro os diversos “sinais” que

⁵⁴ Ciccarone (2001, p. 188), por outro lado, que trabalhou com os Mbya no Espírito Santo, é uma autora que parece corroborar o ponto de vista de Bartolomé (1977), dando primazia à figura do xamã no momento da interpretação, ao dizer, por exemplo, que a “oniromancia era atribuição de Tatati [xamã e liderança mbya já falecida], de quem os Mbya recebiam interpretação verídica e última dos relatos oníricos”. Acredito que essa leitura deva ser tomada com cautela, tanto mais porque a própria autora apresenta grande abundância de dados, inclusive de sonhos, que poderiam ser mobilizados para afirmar o contrário, já que demonstram algum grau de autonomia na mobilização que cada um faz dos próprios sonhos.

aparecem não só nos sonhos, mas também na vigília – depende do desenvolvimento de capacidades mais buscadas justamente pelos *xamãs*, e por isso eles são as figuras muitas vezes buscadas para se conversar sobre os sonhos. Por outro lado, tais capacidades não são exclusivas deles, pois as práticas corporais e espirituais que as respaldam dizem respeito de modo mais geral ao bom modo de vida entre os Guarani, muitas vezes referido como *teko* ou *nhandereko*.

Teko ou *nhandereko* são termos que reaparecerão ao longo de todo este ensaio⁵⁵. Apesar de eu não me deter longamente de modo crítico sobre a discussão em torno das traduções deste termo, cumpre chamar atenção para alguns pontos. *Teko* (ou *nhandereko*, flexão na 1ª pessoa do plural inclusivo) pode ser traduzido como “modo de estar/ser/viver” e também como “modo de agir”, a depender do contexto (Testa, 2018b, p. 110, n. 5). Também pode ser traduzido como “sistema”, “lei” ou “costume”, como discutem Pissolato (2007, p. 105 ss.) e Ana Ramo (2020, p. 123-124), que também trabalhou com os Mbya no litoral fluminense. Correlativamente, o *tekoa* – muitas vezes traduzido como “aldeia” – pode ser pensado como *lugar* da efetivação desse “sistema” ou “modo de ser”⁵⁶.

É comum escutar em contextos de relação com os brancos contraposições feitas pelos Guarani entre o *nhandereko*, “nosso modo de vida” ou “nossa cultura”, e o *jurua reko*, o “modo de vida dos brancos/não indígenas”. A despeito das aparências, é importante ressaltar que o *nhandereko* – deixado pelas divindades para os Guarani desde o início dos tempos (Cadogan, 1959; Ramo, 2020) – não consiste tanto em um conjunto estável, predeterminado e consensual de regras que devem ser seguidas como imperativos descontextualizados, e mais num amplo e complexo sistema aberto de práticas e comportamentos – veremos apenas alguns deles ao longo deste ensaio –, voltados a emular o próprio modo de vida das divindades numa terra marcada pela condição de ser finita, “ruim”, “perecível” (Pierri, 2018a). Além disso é importante ressaltar, como mostra Pissolato (2007, p. 120 ss.) a “clara consciência” entre os Mbya (penso também que entre os Guarani de um modo mais geral) de que cada pessoa tem seu *teko*, “seu jeito, seu costume”⁵⁷, e que a possibilidade de viver bem depende em parte da capacidade de cada um de experimentar de seu próprio jeito os diferentes

⁵⁵ Também em outras formas, como *teko ete’i*, “nosso modo de vida verdadeiro e/ou sagrado”, entre outras possibilidades.

⁵⁶ Assim como para *teko*, as traduções e sentidos do termo *tekoa* são outra longa discussão da etnologia guarani que não tenho condições de realizar aqui. Ver, a esse respeito, sínteses em Pissolato (2007, p. 115 ss.) e Morais (2017, p. 166 ss.).

⁵⁷ É possível dizer na 1ª pessoa do singular *xereko*, “minha vida”, “meu costume” (Pissolato, 2007, p. 120).

contextos, em especial aqueles que lhe fortaleçam e lhe tragam “alegria” (-vy’a). Esses pontos serão melhor aprofundados ao longo da dissertação. Adianto, porém, que as reflexões guarani sobre quais os modos mais adequados de se viver frente às inúmeras adversidades existentes no mundo são fundamentalmente ligadas aos sonhos – pois eles são como um ponto intensificador dessas reflexões sobre o que se passa no mundo, e como lidar com isso.

Interpretação, simbolização, tipificação

Quando as etnografias sobre os Guarani falam em sonhos, podem ser encontradas inúmeras associações recorrentes feitas pelos interlocutores entre alguns significados e imagens oníricas, como é comum, aliás, em muitos outros contextos, ameríndios ou não⁵⁸. Talvez dizer que os Guarani interpretam seus sonhos ora de modo “literal”, ora de modo “metafórico” seja uma das maneiras analíticas de apreender suas lógicas tradutivas de modo mais amplo. A diferenciação dos sonhos a partir da possibilidade de sua interpretação “literal” ou “metafórica” é um tipo de distinção muito comum em trabalhos antropológicos sobre os sonhos, aparecendo sob diferentes formas⁵⁹. Para ilustrar o que seriam entre os Guarani essas associações recorrentes entre certas imagens e significados, escolho trazer as associações etnografadas por Almeida (2016) porque junto a elas a autora também registrou os comentários dos seus interlocutores tupi guarani sobre o motivo de tais associações. Almeida (2016, p. 224-230) busca não perder de vista o aviso de Shiratori de que “(...) o simbolismo provê um guia válido, no entanto, não produz interpretações estanques livres de ambiguidades e dúvidas” (Shiratori, 2013, p. 113 *apud* Almeida, 2016, p. 231).

Uma associação frequente é entre o sonho com maritacas e o anúncio de uma gravidez pois, segundo seus interlocutores, maritacas são “aves fofoqueiras”. Cobras, como já dito, costumam ser associadas a uma possível traição, pois “são traiçoeiras como as pessoas que nos traem, elas nos hipnotizam e nos deixam perceber a traição somente depois que ela acontece”. Mas elas também podem ser “*espíritos vestindo suas peles*” para confundir o sonhador e fazê-lo se perder nos caminhos do sonho, “o que pode resultar na perda de sua alma, adoecimento e morte”; por fim, podem ainda indicar que alguém está agindo sobre

⁵⁸ Ver, por exemplo, o que registra Marina Vanzolini (2015, p. 213-214) entre os Aweti, povo tupi do Alto Xingu.

⁵⁹ Ver por exemplo Descola (1989), Tedlock (1992a) e Basso (1992).

influência de algum “bicho” (*anhã*) (Almeida, 2016, p. 226). O comentário tupi guarani parece trabalhar com o que poderia ser distinguido como os dois modos mencionados de pensar as imagens vistas em sonho. O primeiro seria mais próximo de uma interpretação pela similitude: aquela entre o comportamento das cobras e das pessoas traiçoeiras. O segundo modo opera de um modo mais literal: a possibilidade de que a cobra seja um espírito que tenta capturar o sonhador. A reflexão sobre o que se vê engloba possibilidades metafóricas e metonímicas, figuradas e literais daquilo visto em sonho, mas as duas apontam para possíveis efeitos concretos na vigília, seja qual se confirme posteriormente⁶⁰.

Voltando às associações e explicações tupi guarani, sonhar que se perde dentes, com piolhos ou peixes podres significa que algum parente próximo ou amigo pode vir a falecer. Almeida relata da seguinte maneira a explicação dada por seus interlocutores (p. 225):

Os dentes são os primeiros a amolecer quando adoecem e, por isso, avisam sobre alguém que está doente e que pode vir a falecer. Já os piolhos que *mordem nossas cabeças nos sonhos*, segundo explicaram, são como os insetos que devoram nosso *corpo* depois da morte, e os peixes podres apresentam um cheiro e aspectos similares a um *corpo* em decomposição.

Há uma associação também entre morte e vestido de noiva – algo aliás que ressoa no sonho em Machado (2015) visto acima. Confeccionar o próprio vestido de noiva ou ver alguém o confeccionando pode querer dizer morte à mulher que o veste. Quanto mais completo o vestido, mais perto da morte a mulher estaria: “Quando na velhice, seu vestido já está completo, sinal de que a morte se aproxima, pois se concluiu o ciclo da mulher: casou-se, já tem filhos e netos” (Almeida, 2016, p. 225).

A exposição dessas associações poderia seguir por muitas páginas a partir do que escreveu Almeida (2016) e também outros autores (Refatti, 2015, p. 85-90; Hotimsky, 2022), porém creio que o que trouxe já dê conta de apresentar alguns movimentos que efetuam os Guarani quando interpretam seus sonhos. Mas seria possível, a partir dessa dinâmica, descrever um “modo guarani” de interpretação dos sonhos? No que ele consistiria? Este ponto é pertinente na medida em que quando Pissolato (2007) fala em ausência de “gramática” dos sonhos é plausível que se refira justamente à ausência de regras que orientem esse tipo de interpretações.

⁶⁰ Para os Kalapalo, Basso (1992, p. 92, 96), mobiliza os conceitos do filósofo Charles S. Peirce de “índice”, para falar da natureza das imagens de sonhos em que se reconhecem experiências passadas e familiares, e “ícone”, para falar de experiências oníricas que são interpretadas metaforicamente. Segundo a autora, é apenas estas últimas, quando dizem respeito a experiências futuras do sonhador, que são tratadas como significantes publicamente. Entre os Guarani não parece haver esses diferentes “graus de significância social” a depender da interpretação literal ou metafórica de um sonho.

Nem todo mundo na etnologia guarani parece ser tão cético assim. Refatti (2015, p. 86-88), por exemplo, busca explicitar brevemente algumas “regras” interpretativas entre os Avá-Guarani do Ocoy, pensando a partir de Descola (1989). Não é à toa que Refatti fala deste autor, e talvez Pissolato (2007) também o tivesse em mente: se vamos pensar em “gramáticas” ou “regras” de interpretação, Descola (1989) de fato oferece alguns pontos interessantes dos quais partir. Também entre os Achuar, povo falante de língua jivaro com quem Descola trabalhou na Amazônia peruana e equatoriana, o sonho (*kara*) desempenha um papel importante na vida cotidiana. Segundo o autor, eles distinguem três grandes categorias de sonhos com base em seus conteúdos e regras de interpretação a que podem ser submetidos. A primeira delas é o sonho *kuntuknar*, sonhos que são idealmente condição necessária para caça ou pesca. Os *kuntuknar* são sonhos com humanos desconhecidos, e sua interpretação consiste na possibilidade de inversão do “conteúdo manifesto”. No caso, a “inversão” que Descola identifica é uma transformação no “eixo natureza/cultura”: os humanos anônimos vistos em sonhos são tomados como signos de espécies animais específicas. Assim, sonhar com um grupo de inimigos é interpretado como um presságio de encontro com um bando de pecaris.

A segunda categoria é a dos sonhos *mesekrampar*, que seriam presságios de infortúnios para o sonhador ou seus parentes próximos. O *mesekrampar* é também interpretado segundo uma inversão no eixo natureza/cultura: um ataque de pecaris é interpretado como briga entre guerreiros inimigos, o sexo de um homem com uma mulher é interpretado como uma picada de cobra.

A terceira categoria são os *karamprar* ou *penke karamprar* (“sonho propriamente dito”), que consistem no encontro e comunicação com outros seres distantes espacialmente ou diferentes ontologicamente, como pessoas vivas (mas ausentes), conhecidos mortos, espíritos, entre outros. A interpretação dos *karamprar* é literal, imediata, consistindo em mensagens entregues por esses seres – e, portanto, diferente da interpretação dos *kuntuknar* e *mesekrampar*, que segue fórmulas de interpretação metafórica.

Um ponto importante que Descola (1989, p. 444-447) detalha, nas páginas que dedica a muitos exemplos de sonhos e de suas interpretações, é que as operações de homologia, inversão e transposição em que consiste a interpretação incidem mais sobre as relações expressas nos sonhos do que nos conteúdos sonhados. Por exemplo, quando uma mulher sonha em enfiar uma linha em contas de vidro, quer dizer que irá limpar as entranhas de um

grande animal caçado por seu marido. Uma série de inversões são promovidas na interpretação, como a relação entre a direção dos movimentos das mãos e o objeto manipulado, relação de continente e conteúdo, origem natural ou artificial da coisa manipulada, entre outras. São essas relações de transformação que conectam o enfiar linhas em contas de vidro ao limpar as entranhas de uma caça, e não uma suposta correspondência intrínseca, arquetípica, entre essas duas imagens.

Após essa exposição, Descola (1989, p. 447) afirma ser o sistema interpretativo dos Achuar uma “gramática”. Mas esta afirmação é feita não para caracterizar o sistema como estanque, e sim para indicar que ele é normativo e ao mesmo tempo capaz de gerar um número infinito de afirmações, selecionando nos sonhos as diferenças significantes e submetendo-as a regras de conversão. Há algumas associações recorrentes entre imagens e significados, mas elas são necessariamente em um número restrito. São muitas as relações que podem ser significantes num sonho, e muitos os eventos cotidianos a que podem se relacionar; a interpretação, portanto, precisa ceder a essa flexibilidade que as “simbolizações estereotipadas” não seriam capazes de dar conta.

Parece-me que Descola (1989) não chega a um quadro muito distante daquele plausível de ser pintado para os Guarani no que toca a um compromisso entre, digamos, estrutura e evento. Sua busca por algumas regras de conversão não o impede de delinear um sistema aberto a contingências: que relações lógicas possam ser pensadas a partir da conexão entre imagens oníricas e acontecimentos em vigília indica menos a necessidade dessas conexões do que a sua não aleatoriedade. Nesses termos, ao menos de um ponto de vista analítico, dinâmicas interpretativas traduzíveis em termos de uma lógica parcialmente equivalente à de Descola (1989) parecem-me pensáveis para os Guarani – é o que apresentam Refatti (2015) e Almeida (2016) –, sem que isso signifique o esgotamento das lógicas tradutivas que os Guarani mobilizam.

Situar-nos em outras práticas cotidianas dos Guarani pode jogar uma luz sobre os significados ou efeitos de determinadas imagens e acontecimentos sonhados. Há em Pierri (2018a, p. 209 ss.), que trabalhou com os Mbya no sudeste e sul brasileiro, uma listagem que, imediatamente, me remeteu às listagens de significados de certas imagens oníricas: trata-se dos muitos procedimentos mobilizados pelos Mbya para a produção de um corpo considerado ideal, que passa, para além da alimentação, por uma série de práticas como a utilização de certos adornos ou de “remédios do mato” (*moã*). Por exemplo: para evitar que as crianças

fiquem doentes, é recomendado que se faça cintos de couro de lontra para colocar em suas cinturas, já que a lontra é um animal que não adoece facilmente. Deve-se também evitar a alimentação das crianças com milho preto, pois ele, por ser escuro, poderia causar-lhes problema de visão. Argumenta o autor que é possível pensar a efetividade dessas práticas por meio de uma lógica de *transferência de afecções*⁶¹, segundo a qual os corpos são transformados a partir de características que possuem outros corpos com que entram em contato.

O que esse exemplo ressalta é, em primeiro lugar, que a profusão de significados e diversidade das associações entre imagens e significados que vimos – e quem sabe até certo divertimento com esse tipo de especulações⁶² –, a atribuição de potências transformativas a certas imagens, pessoas, seres e objetos não se restringe aos sonhos, podendo ser pensada de modo muito mais amplo. A esse respeito, aliás, cumpre dizer que não são só apenas os “sinais” sonhados que possuem a potência de predizer o futuro. Se por exemplo os sonhos com pássaros são muitas vezes associados ao anúncio de uma gravidez, esses anúncios (e também outros, como anúncios de morte) podem ser identificados também a partir do canto de determinados pássaros em vigília (Pissolato, 2007, p. 263-265)⁶³. Há nos mundos guarani toda uma ciência de antecipar o que vai acontecer por meio da leitura de sinais aos quais é necessário estar atento e saber compreender. O sonho é apenas uma das situações em que esses sinais aparecem.

Em segundo lugar, esses exemplos sinalizam o interesse dos Guarani em discutir sobre seus sonhos, tratando-os, talvez seja possível dizer, com uma disposição de pesquisa e teste sistemático, como é requerido no cultivo de qualquer saber (Lévi-Strauss, 1962), o que atesta, por fim, a produtividade dos sonhos para suas próprias vidas – e também a relativa incerteza sobre a que caminhos os sonhos podem levar e o que pode acontecer. A profusão de associações é indicativa menos de uma ausência de interesse ou de lógica no trato com os sonhos e mais do profundo engajamento e fina atenção que podem ter os Guarani frente a

⁶¹ Veremos essa lógica em maior detalhe no capítulo seguinte.

⁶² Oliveira (2004, p. 65) descreve da seguinte maneira um “compartilhamento típico” entre os Mbya do Brakui: “A narrativa [do sonho] se inicia com (...) alguém que sonhou perguntando aos demais, ‘você sabem com o que eu sonhei?’ Existe uma tentativa de adivinhação, e então a pessoa que sonhou diz “*aecha ra’u*: vi em sonho” e então o sonho é narrado. A narração do sonho costuma ser curta, longa é a conversa gerada pela interpretação se é bom ou ruim, o que o *Ñanderu* [neste contexto, o rezador] acha; todos dão opinião...”.

⁶³ De modo semelhante, não é apenas por meio dos sonhos que se pode aprender cantos. Diz Montardo (2009, p. 51) que “[a]s canções são apreendidas também a partir da audição dos instrumentos e dos sons da cachoeira. Os sons de cachoeira e o canto dos pássaros são fontes de composição, ensinam música entre os Guarani”.

seus sonhos, fazendo com que proliferem versões acerca do que eles significam, o que neles ocorre e a que eventos eles se relacionam.⁶⁴

Pensar como os sonhos são interpretados requer ir muito além das correspondências (estereotipadas ou não) entre certas imagens e significados e dos procedimentos estruturais apreensíveis a partir destas conversões. No mínimo seria necessário pensar junto a isso os critérios locais de validação das interpretações e que fogem a algum valor intrínseco a essas correspondências, incluindo, por exemplo, os eventos evocados para explicar os sonhos e as pessoas com quem se conversa, como sugere Testa (2018a, p. 186 ss.). Mas, sobretudo, para além de uma sociológica do sonho ou de pensar “as ‘operações intelectuais’ do pensamento ameríndio, trata-se de tentar divisar *a natureza das coisas* que ele pensa, seus objetos, (...) conceitos (...) e o mundo descrito por esses conceitos” (Viveiros de Castro, 2001 *apud* Sztutman, 2012, p. 452, n. 41). Essa é uma boa inspiração para seguir na discussão sobre os sonhos e suas interpretações.

Em algumas conversas em que se discutem significados possíveis dos sonhos é notável que o nível mais marcado não seja a preocupação com as minúcias ou razões das conversões das imagens⁶⁵. Veja-se, por exemplo, uma cena do filme “Bicicletas de Nhanderu” (2011, 24’05”), dos diretores mbya Ariel Duarte Ortega e Patricia Ferreira Keretxu, na qual se discute um sonho contado por Ariel⁶⁶. O co-diretor afirma estar preocupado por haver recentemente sonhado que estavam ele e seus amigos bebendo num bar, no meio dos brancos, que traziam sanduíches em pratos para que eles comessem. Mas, em vez de mortadela, os sanduíches eram recheados com facas, dadas para que os Guarani brigassem. Eles comiam sangue no meio dos sanduíches e, quando começaram a brigar, ele e a co-diretora, Patricia, fugiram para longe, e o sonho terminava. Uma das pessoas que estavam ouvindo o sonho arrisca um palpite: “É sinal que estavam querendo nos controlar, isso que você sonhou. Tem que ficar esperto. Por que será que você sonhou isso? Porque não está bem”. Mal terminado

⁶⁴ Lógica semelhante, como veremos adiante, ao debate entre xamãs mbya acerca das profecias sonhadas de acabar o mundo (Pierri, 2013). Entre os Yanomami, Limulja (2022) relaciona a variação do mito justamente ao fato de que, em seu trajeto, eles são sonhados, ou seja, experienciados, por diferentes xamãs.

⁶⁵ Aparentemente o mesmo se passa entre os Achuar, já que Descola (1989, p. 445) afirma que o que parece uma “atenção excessiva aos detalhes minuciosos” das imagens oníricas é efeito de sua própria escolha analítica de como apresentar os dados. Na prática, as imagens oníricas são apreendidas pelos Achuar como um todo “cinestésico” imediatamente evocativo – através das operações lógicas que são alvo de sua análise – de outras imagens conhecidas.

⁶⁶ Hotimsky (2022) também fornece uma interessante análise desta cena.

esse comentário, Ariel intervém: “Eu nunca concordei com estas festas aqui”, o que inicia um debate sobre as festas na comunidade.

A despeito de ser possível imaginar algumas relações lógicas entre as imagens vistas por Ariel em sonho e os comentários feitos por um de seus interlocutores e por si mesmo, tal correspondência em si não é tanto o assunto da conversa quanto os eventos a que o sonho se refere, ao que ele está alertando. O sonho no curta de Ortega e Ferreira termina sendo, como no curta de Álvares apresentado no capítulo 1, prólogo de debates importantes: em um, sobre determinados tipos de festas na aldeia; em outro, sobre adoecimentos e cataclismas. Como diria Pissolato (2007, p. 324), a ênfase de fato seria “no que é possível captar com o sonho”; o que não creio é que essa ênfase se dê necessariamente em detrimento da possibilidade de dizer que a interpretação dos sonhos entre os Guarani possua uma sistemática.

Uma última palavra sobre as associações recorrentes entre certas imagens e significados é importante. Veremos adiante que mesmo nesses casos, como nos sonhos com pássaros que anunciam a concepção de crianças, é necessário que o sonho seja submetido ao evento, ou seja, continuamente testado a partir do que acontecerá. Talvez algo semelhante possa ser dito das muitas “categorizações” ou “tipos” de sonhos entre os Guarani, que são ainda mais numerosas e variáveis do que aquelas que Descola (1989) lista para os Jivaro.

Em Oliveira (2004, p. 66), Vera Mirim diz que entre os Mbya há dois tipos de sonho: os “sonhos verdadeiros” ou “bons” e os “sonhos comuns”. Enquanto os primeiros são sonhos de Nhanderu, em que o corpo voa, está leve e sempre se aparece acompanhado de um parente, os últimos são “premonições” que explicam algo que pode estar sendo feito contra um alguém. Quanto aos “sonhos ruins” – ligados ao “ficar nervoso” – Vera Mirim afirma que eles podem ocorrer tanto durante os “sonhos verdadeiros” quanto nos “sonhos comuns”. Parece-me que ao colocar os “sonhos ruins” como transversais aos outros dois “tipos”, Vera Mirim dá a senha para se pensar que não se trata bem de “categorias estanques”⁶⁷. A instabilidade dos sonhos e a relação entre leveza corporal e os bons sonhos aparecem também em outros contextos mbya. De acordo com Ciccarone (2001, p. 185), José Bonifácio, interlocutor mbya então morador de uma aldeia no litoral norte paulista, dizia “que tendo

⁶⁷ Silva (2018, p. 77), filho de Vera Mirim, apresenta uma outra versão, menos detalhada. Ele diz haver “dois tipos de sonho: o da revelação e o que é exatamente o sonho mesmo, *oexa ra’u*”. Em outro relato apresentado por Silva (2013, p. 17) Vera Mirim fala outra vez de dois “tipos” de sonho: “existiam duas formas de sonhar um lugar para se viver. A primeira era através dos sonhos, que eram mais fortes do que hoje em dia e a outra forma é pelo espírito, somente quando faz cerimônia grande. O espírito fala só para *Nhanderuvixa tenondé guá*, é durante a reza na *Opy*”.

cuidado com as mensagens enganosas” era possível “preparar-se para os bons sonhos (através de regimes alimentares e exercícios rituais para deixar o corpo leve para um sonho bom) e se dedicar ao aprendizado de sua interpretação, na ritualização cotidiana das narrativas dos sonhos”.

Entre os Avá-Guarani do Ocoy, Refatti (2015, p. 89) menciona a existência dos “sonhos à toa” (*soña mbarei*), sonhos que “não querem dizer nada” – alguns de seus interlocutores diziam que só sonhavam “à toa” e que ela deveria buscar os sonhos dos xamãs e dos mais velhos, pois estes sim tinham sonhos interessantes. Por outro lado, há os “sonhos provados”, que são tratados, conforme eu entendi, em dois sentidos distintos. Em um sentido mais geral, a expressão designa, simplesmente, sonhos que apontam para acontecimentos que efetivamente se confirmam na vigília num momento posterior. Em outro uso mais restrito designa uma espécie de “sonho arquetípico” que funciona como oráculo para decisões a serem tomadas. Um de seus interlocutores avá-guarani disse, por exemplo, possuir três “sonhos provados”, que pede que Nhanderu envie quando tem uma decisão para tomar. Um desses sonhos é protagonizado por uma arma de fogo: se a arma dispara, quer dizer uma resposta positiva, se falha, negativa (Refatti, 2015, p. 89). Os Avá-Guarani do Ocoy ainda falam de “sonhos milagre” ou “sonhos chamado”, nos quais é revelado por Nhanderu à pessoa que ela deve se tornar um ou uma xamã, além dos “sonhos com *mborei*”, ou seja, sonhos nos quais se recebem cantos-reza.

Os Tupi Guarani com quem Almeida (2016, p. 203 ss.) trabalhou falam em “sonhos revelação”, que são “recados enviados pelas divindades a fim de iluminar aqueles que vivem nesta Terra, (...) [mostrando] aquilo que as pessoas não têm conseguido ver”. Segundo a autora eram os mais contados e que mais despertam interesse na aldeia, sobretudo entre os frequentadores da Congregação Cristã do Brasil (CCB), mostrando situações vivenciadas por parentes próximos ou distantes, doenças e gravidez em curso ou morte que se aproxima. Há também, como mencionado acima, os “sonhos de brincadeira”, que parecem análogos aos “sonhos à toa” de que fala Refatti⁶⁸.

Assim como no caso das associações entre imagens e certos significados, a listagem das “categorias” de sonhos poderia seguir indefinidamente. Creio que o importante a se reter

⁶⁸ Apesar de mencionar essas denominações, Almeida (2016, p. 195) faz questão de frisar que os Tupi Guarani não organizam seus sonhos por temáticas, e que ela mesma adota uma divisão conforme os interesses de sua análise, algo que também farei ocasionalmente nesta dissertação.

é que por meio delas, e dos comentários feitos sobre elas, os Guarani expressam muito do que, para eles, é importante em relação aos sonhos: eles podem ser comunicações das divindades sobre o que pode ocorrer, mesmo que permeados de instabilidade; suas mensagens podem não ser claras ou até mesmo enganosas; existem diferenças entre as pessoas na capacidade de sonhar, diferenças ligadas a seu corpo e seus comportamentos; e, por fim, expressam que nem todos os sonhos são tão importantes assim.

Sonhos que anunciam a concepção de crianças

Os sonhos em que aparecem associações recorrentes são um bom lugar de onde partir para melhor demonstrar que, até neles, a abertura ao evento é de certa forma o que prevalece. Pensemos, por exemplo, nos sonhos com pássaros que indicam gravidez próxima ou em andamento. Um sonho contado por Sandra Benites (2015, p. 14-15), antropóloga nhandeva nascida no Mato Grosso do Sul e que trabalhou com os Mbya no litoral fluminense, ajuda a conduzir alguns pontos desta discussão. Conta ela:

Certo dia, durante uma madrugada, meu marido me presenteou com um *paraka'u* – papagaio. A princípio não queria aquele presente, pois me lembrei das palavras de minha avó Takua. Ela sempre me dizia que um casal não pode ter *paraka'u* em casa quando tem filho pequeno. Mas, resolvi aceitá-lo porque eu não tinha filho ainda. No dia seguinte, acordei com esse *xara'u* – sonho – em minha cabeça, eu sabia que em breve ficaria grávida. *Nomoexaka'ĩ poraĩ* (não tinha certeza) se seria uma menina ou um menino, pois sonhar com *paraka'u*, sem ver no sonho que é macho ou fêmea, indica apenas gravidez futuramente. Quando uma mulher vai ter um filho ou uma filha, antes mesmo de engravidar, os pais, ou apenas um deles, sonham com o *nhe'ẽ* que virá (...). A *omoexakã* do *nhe'ẽ* – a certeza do espírito se dá através do *xara'u* (...). [S]e o nosso objetivo (...) é discutir educação Guarani, então é aqui que tudo *jypy*, após o *xara'u*, *omoexakã*. Os pais estão no centro das atenções da família, do *xeramõi kuery* [avôs], *jaryi kuery* [avôs], *mitãmbojaua* [parteira] (S. Benites 2015, p. 14-15).

O sonho contado por S. Benites assemelha-se muito ao contado por Poydju, interlocutor nhandeva de Schaden (1974, p. 108-109) no interior paulista na década de 1950, mas contém variações. No sonho de Poydju não há pássaros; ele sonha com parentes que trazem as almas dos filhos para “reencarnar”. Poydju sonha que *sua mulher* poderia engravidar; em S. Benites, o sonho ocorre *à própria mulher que engravidará*, a qual recebe de seu marido um *paraka'u* ainda durante o sonho. Vê-se algo parecido em Montardo (2009, p. 56), cuja interlocutora kaiowa, dona Odúlia, contou que

seu pai, alguns meses depois de morrer, visitou-lhe em forma (ou em imagem) de papagaio e disse que voltaria logo. Em seguida, sua filha engravidou. A partir destes fatos e de características do seu neto, ela interpreta que o neto é o seu pai e suas filhas tratam o menino por “vovô”.

Em seu sonho, S. Benites acorda com a “certeza” de que vai engravidar, não tendo a “certeza” apenas sobre o sexo do bebê: se é menino ou se é menina. Ela explica que ver o sexo do *paraka’u* seria indicativo do sexo da criança. Em outras etnografias, há a mobilização de outras associações para verificar o sexo do bebê (Refatti, 2015, p. 128; Pierri, 2018a, p. 203), no mesmo espírito da profusão de associações e palpites a partir da atenção aos detalhes discutidos acima⁶⁹.

Quando fala em “certeza”, S. Benites está traduzindo do nhandeva a palavra *omoexakã* (e uma variação em forma negativa, *nomoexakã’i porai*, que traduz como *não tinha certeza*). Em seu dicionário de guarani mbya, Dooley (2013, p. 44) traduz *-moexakã* como “clarear”. Já em contextos mbya, a mesma expressão é traduzida como “iluminação”, sendo associada à comunicação com as divindades (Ladeira, 2007, p. 152; Álvares, 2019). No sonho acima, S. Benites diz que o sonho (*xara’u*) dá a “certeza do espírito” (*omoexakã do nhe’ê*). Essa certeza (ou iluminação) é o ponto inicial de uma série de atos voltados ao cuidado com a criança: nas palavras de S. Benites, é aqui que começa a sua “educação”. A efetivação desses cuidados envolve os pais, os avôs e avós, a parteira, entre outras pessoas.

Para além da “certeza”, “clareza”, “iluminação” quanto ao envio de um *nhe’e* pelas divindades, noto a hesitação que S. Benites afirmou ter sentido em seu sonho – “A princípio, não queria aquele presente” – o que, aliás, assemelha-se à hesitação também da esposa de Poydju ao receber, em sonho, a proposta de engravidar outra vez (Schaden, 1974, p. 108-109). Se o sonho com pássaros fornece uma iluminação do nascimento que ocorrerá, isso não vem de modo inequívoco, seja por pontos que não são mostrados em sonho – no caso de Benites, o sexo do bebê –, seja pela possibilidade de que as coisas se desenrolem de um modo diferente. Se em Schaden (1974) e S. Benites (2015) uma abertura é vista na figura da hesitação, em Refatti é possível ver a manipulação dos eventos de forma ainda mais ativa. Uma interlocutora ava-guarani conta-lhe o seguinte sonho (Refatti, 2015, p. 128):

Eu já tenho esse sonho que eu provei, eu lembro que engravidei do Cristian e eu lembro que tinha uma arvorezinha e eu vi que o papagaio estava subindo assim, e eu pegava pedra do chão e atirava assim, umas quantas vezes e eu não conseguia acertar, eu queria matar ele, mas não acertava. É porque naquela época eu não queria engravidar, e eu nem sabia que eu estava grávida, mas naquele dia eu já falei: Agora vem vindo um menino.

⁶⁹ Entre os Aweti verifica-se lógica semelhante (Vanzolini, 2015, p. 214): sonhar com uma ave de estimação significa uma gravidez; “se for uma arara, terá uma menina, pois o rabo da ave é a imagem/duplo do cabelo da menina; se sonhar que lhe dão uma flecha, terá um menino”.

Após a interlocutora narrar o sonho, Refatti (2015, p. 128) a questionou sobre a possibilidade de o *nhe'ẽ* da criança ter problemas pelas pedras que lhe atirou, ao que ela responde negativamente, oferecendo dois motivos: em primeiro lugar, a alma da criança ainda não estava assentada em seu corpo e, por isso, ainda era protegida por Nhanderu; em segundo lugar, porque ela errou as pedras que atirou.

Creio que esses fragmentos etnográficos reforcem a ideia de que, para além de imagens vislumbradas passivamente, os sonhos são de certo modo eventos “em si”: a interação que neles ocorre (aceitar ou não o pássaro-*nhe'ẽ*, ou atirar pedras nele) possui efeitos reais para a criança por vir. Mesmo que os sonhos indiquem o nascimento de uma criança, eles não são necessariamente tidos como destinos, e sim, como argumenta Shiratori (2013) para o sonho ameríndio de modo mais geral, eventos abertos e manipuláveis: seja porque é possível a recusa da criança durante a experiência onírica, seja porque, após essa experiência, são necessários cuidados para que a criança efetivamente nasça com saúde. Não há garantias firmes: um engajamento ativo ao lado dessa “iluminação” ou “certeza” que o sonho traz é requisitado.

A necessidade de engajamento ativo ou, em outras palavras, de atenção e cuidado com o *nhe'ẽ* da criança, apontam para a fragilidade da relação entre *nhe'ẽ* e corpo. É sobre essa fragilidade e sobre o trânsito dos *nhe'ẽ* entre moradas celestes e plataforma terrestre que estão refletindo os sonhos que anunciam a concepção de crianças. Esses sonhos ajudam a colocar em movimento uma série de conhecimentos sobre as relações entre corpo, *nhe'ẽ*, parentes e divindades nos mundos guarani sobre os quais é importante nos debruçarmos.

* * *

Falar dos *nhe'ẽ* é remeter às histórias de criação do mundo tal como ele é. No Paraguai, em meados do século XX, os interlocutores Jeguakavá de Cadogan (1959, p. 13 ss.) contaram-lhe algumas versões destas histórias. Nhanderu Papa Tenonde, o demiurgo, após haver a si próprio desdobrado na escuridão primeira, criou o que viria a ser o fundamento da linguagem humana (*ayvu rapyta*) a partir da sabedoria contida em sua própria divindade, antes mesmo que existisse a terra (p. 19). Após essa criação, ele reflete sobre quem seriam os companheiros de sua divindade. Então cria, para serem pais e mães de seus futuros numerosos filhos, os Nhamandu Py'aguachu (Nhamandu de coração grande), Karai ru ete e

Karai chy ete, Jakaira ru ete e Jakaira chy ete, Tupã Ru Ete e Tupã Chy Ete, também conhecidos como verdadeiros pais e mães das palavras-almas (Ñe'eng ru ete pavengatu e Ñe'eng chy ete pavengatu) (p. 20-23).

O demiurgo cria a primeira terra (*yvy tenonde*) e aconselha os Ñe'eng Ru Ete, os verdadeiros pais das palavras-alma, que enviem a ela uma boa palavra-alma (*ñe'eng porã*) para encarnar quando estiver por tomar assento (ou seja, por nascer) um novo ser que alegrará os Jeguakavá. Antes de enviá-las, os pais das palavras-almas devem dizer discreta e repetidas vezes às palavras-almas: “Bem, irás tu, filhinho de Nhamandu (de Karaí, Jakaira ou Tupã), considere (...) a morada terrena; e ainda que todas as coisas, em sua grande diversidade, horrorosas se ergam, tu deves afrontá-las com grandeza de coração” (p. 39). Os pais das verdadeiras palavras-almas as enviam à terra, dizendo-lhes que, quando na terra morarem, eles, os pais verdadeiros, farão com que nelas circulem as suas palavras, palavras que farão com que estes seres enviados à terra se lembrem da morada de onde vieram e possam viver na “morada terrena das imperfeições” (p. 40). Na morada terrena, habitam muitos seres que levam a pessoa a sentir raiva e cólera; e é escutando as palavras daqueles que estão acima, o nome que eles lhes deram, que as crianças poderão ficar felizes na terra (p. 41).

Esta é uma de muitas versões sobre a origem das “palavras-alma” (*ñe'eng*): foram criadas pelas divindades e são enviadas à terra para aqueles que vão nascer. São ligadas, portanto, à concepção, ao nascimento e à vida de novas pessoas no mundo humano. Por meio dos *ñe'eng* (palavras-alma), os humanos são fundamentalmente ligados às divindades. Um outro aspecto relacionado ao *ñe'eng*, vincula humanos e divindades: a linguagem (*ayvu*). De acordo com os interlocutores de Cadogan (1959, p. 23), “o fundamento da linguagem humana (*ayvu rapyta*) é a palavra-alma originária (*ñe'eng ypy*), a que nossos primeiros pais, ao enviar seus numerosos filhos para erguerem-se na morada terrena, distribuiria a eles”. Em outras palavras, quando enviam os *ñe'eng* à terra, os pais verdadeiros das palavras-alma estão investindo aquele que nascerá de vida – “erguem-no” – e também de linguagem. Por sua vez, os humanos que estão sendo erguidos devem ser chamados pelo seu *nome* (*ery*, também designado como *'ery mo'ã a*, “aquilo que mantém erguido o fluxo de seu dizer” [Cadogan, 1959, p. 41-42]), a ser escutado pelos xamãs, e devem ouvir e pronunciar as palavras ditas pelas divindades. Essas palavras e nomes relembram a morada celeste de onde os *ñe'eng* vieram e possuem um poder revigorante, fortalecedor. Divindade, linguagem, palavra, nome e vida humana estão portanto intensamente relacionadas, e é trabalhando com essas

articulações que Cadogan (1959, p. 23) estabelece uma sinonímia entre *ayvu* = linguagem humana; *ñe'eng* = palavra; *e* = dizer, afirmando que os três termos abrangem os conceitos de “expressar ideias” e “porção divina da alma”. É desta associação que ele deriva sua tradução de *ñe'eng* por “palavra-alma”.

* * *

S. Benites (2015, p. 17-18) também conta versões dessa história. Ela diz que os *nhe'ẽ* *kuery* podem vir de quatro *amba*, “moradas divinas” – dos *amba* de *Jakaira*, no zênite; de Tupã, a oeste, perto de *Jakaira*; de *Nhamandu*, a leste; e de *Karai*, também a leste, próximo de *Nhamandu*. A descoberta do local de origem do *nhe'ẽ* é feita no *nhemongarai*. Ao revelar o *amba*, sabe-se o *tery* (nome) da criança, e que implica um *teko*, ou um “jeito de ser”. Os *tery* trazem consigo, por sua origem, alguns traços de personalidade. Ouvir sobre essas histórias, que os *xeramõi* e *xejaryi* contam nos *nhemongarai*, permite aos pais saber dos cuidados diferentes que devem ter com cada criança.

Se nas versões mbya que ouviu Cadogan (1959) as divindades parecem indicar e convencer o *nhe'ẽ* a descer para a terra⁷⁰, o que S. Benites (2015, p. 13) destaca é que alguns *nhe'ẽ* que já viveram sobre a terra podem *escolher* retornar⁷¹. A esse respeito, ela conta o seguinte sonho:

eu (...) era muito apegada à minha avó (...) senti demais a sua perda. (...) Depois que ela morreu, sonhava com ela sempre quando me sentia triste. Certo dia, sonhei que nós duas estávamos morando juntas, em um lugar muito lindo. No sonho, ela me pedia para ficar em minha casa, onde eu vivia. A partir daí eu já sabia que eu engravidaria de novo e sabia que seria uma menina. Minha mãe também sonhou com minha avó, que ela falava para minha mãe cuidar bem de mim. Quando fiquei grávida, sabíamos que o *nhe'ẽ* seria o *nhe'ẽgue* da minha avó que voltou para mim.

Veja-se que aqui, para além de S. Benites, também sua mãe sonhou com o anúncio da gravidez. Ambos os sonhos dão notícia da circulação entre plataforma terrestre e moradas celestes, os *nhe'ẽ* que são enviados, que decidem vir ou retornar à Terra, os *nhe'ẽ* que estão a caminho.

Essas iluminações que os sonhos trazem tornam-se, em S. Benites (2015, p. 16), disparadores de uma série de cuidados por parte dos pais, dos parentes e das pessoas mais

⁷⁰ Ver Hotimsky (2022) para uma discussão aprofundada sobre o convencimento e o “engano” que se faz ao *nhe'ẽ* para que ele desça e queira ficar na terra. Ver também a esse respeito Ramo y Affonso (2018).

⁷¹ Algo semelhante aparece entre os interlocutores nhandeva de Schaden (1974, p. 109-110). Para mais detalhes sobre o tema da “reencarnação” entre os Tupi-Guarani, ver Sztutman (2012, p. 224-225).

próximas para alegrar o *nhe'ẽ* que vem à plataforma terrestre, cuidados voltados para convencê-lo a ficar aqui. De acordo com a autora, a recomendação é que os pais vão à *opy*, ouçam os aconselhamentos, sigam uma série de recomendações de comportamento e de alimentação, para cuidar de si e do *nhe'ẽ* por um certo período de tempo⁷². A criança é mais frágil e vulnerável no primeiro ano porque seu *nhe'ẽ* ainda não está no *py'a*, não está fixo no *rete* (corpo). Ao mesmo tempo, e por causa disso, a criança “sabe muito mais, sente muito mais, percebe muito mais que o adulto” (Benites, 2015, *idem*). A baixa fixidez do *nhe'ẽ* no corpo das crianças é motivo de seus sonhos serem muito valorizados, como veremos adiante em diferentes contextos (Mello, 2006, p. 247; Refatti, 2015, p. 119; Almeida, 2016, p. 211). Quando elas começam a dar seus primeiros passos, realiza-se o *nhemongarai*, ritual onde o xamã escutará o seu nome, ou seja, saberá de qual morada divina a criança foi enviada, e lhe informará aos pais.

A nomeação é um momento fundamental do reforço da vinculação entre *nhe'ẽ* e corpo (Pissolato, 2007, p. 290-292). De acordo com os interlocutores de Ramo y Affonso (2018, p. 138-141), diferentemente da vida nas moradas celestes – lugar de alegria permanente, boa convivência, sem doenças e sofrimentos –, na terra a condição de vida é o *tekoaxy*: lugar onde se adoece e onde se enfrentam adversidades. O *nhe'ẽ*, quando é enviado, pensa que encontrará o mesmo que vivia no céu, mas não encontra e então fica triste. É por isso que continuamente o *nhe'ẽ* tem que ser alegrado, tem que ser acostumado para que queira ficar na terra. Caso contrário, o *nhe'ẽ* se afasta do corpo da pessoa, e então ela adoece; se a ausência se prolongar, a pessoa pode chegar a morrer. Descobrir o nome da criança, chamá-la por seu *tery*, o “nome sagrado”, é mais um dos modos de *alegrá-la* (*-vy'a*), de fazê-la se “acostumar” e a ficar na terra. Alegria e costume são portanto correlatos e fundamentais para fazer *ficar* – seja no convencimento do *nhe'ẽ* a ficar na terra ou dos parentes para ficarem junto de si (Pissolato, 2007, 2019).

No próximo capítulo, veremos em maior detalhe os cuidados que as pessoas precisam ter com os *nhe'ẽ* ao longo de toda a vida, os perigos que se colocam e qual o lugar do sonho

⁷² Detalha S. Benites (2015, p. 15 ss.) que a grávida não deve comer em excesso, e nem comidas excessivamente quentes, gordurosas, salgadas ou doces demais; deve equilibrar suas emoções e evitar dizer “qualquer palavra” (*ayvu reko rei*). Ao pai também se direcionam certas prescrições que envolvem o controle das emoções e de palavras, além do interdito de se matar certos animais. Após o parto as restrições continuam para as mulheres por alguns meses e se intensificam para os homens, que passam a não poder usar ferramentas cortantes até que o umbigo do bebê seque, não poder beber ou jogar futebol, entre outras restrições, que também devem ser seguidas pelos irmãos.

nisso. Por ora, o ponto que busco demonstrar é que os “sonhos típicos” indicadores da gravidez de alguém podem ser vistos como *anunciadores* que levam ao desencadeamento de uma série de práticas de cuidado – vinculadas a uma série de concepções cosmológicas – voltadas a assegurar a saúde do bebê e também dos pais. Justamente por ensejar o ativamento de práticas, e depender de sua efetividade, o desenrolar desse anúncio visto em sonho é relativamente indeterminado.

No caso da gravidez, a “iluminação” no sonho leva a práticas voltadas a “acostumar” o *nhe’ẽ* da criança, convencendo-o a ficar na terra. Logo, é possível dizer que o sonho leva a buscar práticas de cuidado que fabricam e fortalecem o parentesco e, especificamente, no caso das crianças, a práticas que fazem o seu *nhe’ẽ* se alegrar e se fortalecer em um mundo onde, à diferença das moradas celestes de onde eles vêm, tudo perece. O sonho portanto é importante para cuidar desde o primeiro momento das futuras crianças, para sua “educação”, como diz Benites (2015, p. 14) – e, podemos pensar, para a “educação” dos pais, já que são eles, além de outros parentes e pessoas próximas, que precisam aprender sobre que cuidados são esses – quais dietas e modulações comportamentais adotar – e neles se envolver.

Sonhos que anunciam infortúnios

No caso dos sonhos que anunciam crianças que virão, aqueles que sonham podem ser levados a se preocupar com uma série de práticas voltadas a um objetivo mais evidente – o cuidado com a criança em gestação. Não são incomuns, por outro lado, sonhos que não evidenciam de modo claro o que irá ocorrer, mas que indicam algum perigo e, por isso, podem levar a certas práticas voltadas a tentar evitar que algo ruim aconteça – embora evitar esses males nem sempre seja possível. Nesse sentido, as “correspondências típicas” como as vistas entre os interlocutores de Almeida (2016) podem dar pistas de que eventos poderiam ser esses, mas não necessariamente elas sempre aparecem ou se confirmam. Ademais, embora a correspondência possa ser indicativa de que algum perigo se aproxima, também é comum que não se saiba exatamente o que vai ocorrer a quem, quando ou de que modo, como vimos no sonho da mulher com vestido de noiva em Machado (2015).

Que os aconselhamentos após os sonhos comumente tenham por objetivo evitar que se passe algo de ruim aos parentes próximos é um ponto muito ressaltado por Pissolato (2007,

p. 321, 325). Segundo a autora, são muitas as histórias envolvendo as más consequências do “não acreditar” (*ndojeroviai*), de não ter se prestado atenção aos sonhos – das mais leves até aquelas que levam à morte⁷³. O que seria recomendado nesses casos é compreender e ceder ao efeito dissuasivo do sonho, por exemplo, deixando de sair de casa naquele dia e adiando atividades como ir à cidade, viajar, caçar, entre outras.

Machado (2015, p. 53-54) traz outro relato ilustrativo a esse respeito, recolhido entre os Mbya no Pará. Trata-se de um sonho contado durante os preparativos para uma caçada. Na ocasião, alguns homens se reuniram na casa do cacique e compartilhavam os seus sonhos entre si enquanto aguardavam a chegada dos outros. Um deles contou que estava caçando num caminho da mata quando ouviu um barulho de guaribas. Foi em direção a elas, mas quando chegou as guaribas haviam silenciado. Ele não encontrou nenhuma, e já havia começado a escurecer. Ao ouvir esse sonho, sua irmã, que estava ao lado, lhe alertou que não fosse caçar, pois o dono das guaribas o extraviaria caso adentrasse a mata. Aliás, nem na roça ele deveria ir naquele dia, e também nenhum dos homens deveria entrar na mata, segundo ela. Ouvindo o alerta, todos os homens desistiram da caçada, menos o sonhador. Não resistindo ao próprio desejo de comer carne de caça, o homem foi para a mata e se perdeu. Seus parentes foram procurá-lo, em vão; ele só conseguiu retornar dois dias depois, muito machucado, cansado e com fome por “não atender ao aviso”.

Embora fique a critério de cada um compartilhar ou não o sonho, vemos aqui que o compartilhamento parece ser produtivo por levar a palpites que cada um pode dar sobre o que ele quer dizer, para onde ele pode levar, a que as imagens vistas e sons ouvidos podem ser relacionados com a vida em vigília. As pessoas podem relacioná-las com outros eventos, com suas próprias vivências, impressões, sonhos e percepções, que podem ajudar a orientar sobre aquele sonho. Na compreensão do que é um sonho e do que se deve fazer após ele, a escuta desses parentes e pessoas próximas ocupa portanto um lugar fundamental. Neste relato, o compartilhamento levou a irmã do sonhador a fazer uma recomendação que não incidia somente sobre ele, mas também a todos envolvidos naquela caçada. O “não ouvir” (*noendui*), “não acreditar” (*ndojeroviai*), “não atender ao aviso” pode aqui, portanto, ser entendido não

⁷³ “Sonha-se algo que é tomado como aviso de um risco ao qual não se deve expor o sonhador (e provavelmente também seus familiares). Se o sonhador acredita (*-jerovia*) então no que o sonho contam, se compreende bem, se é capaz de captar a verdade contida no sonho, deverá tomar medidas de precaução – cuidado que idealmente estenderá também a outros –, medidas evitativas do infortúnio provável que estaria no sonho anunciado” (Pissolato, 2007, p. 321).

só como uma conduta inapropriada em relação ao que é ouvido e visto *em sonho*, mas também *em relação ao que aconselham os próprios parentes*⁷⁴.

A centralidade da fala e do aconselhamento mútuo para a produção do parentesco entre os Guarani é assunto discutido por uma longa bibliografia. Já vimos acima, em Cadogan (1959), um pouco da importância da circulação da fala *entre as divindades e entre divindades e humanos guarani*: as falas enviadas pelas divindades e que lembram das moradas celestes possuem um efeito fortalecedor para os humanos. S. Benites (2015), por sua vez, mostra como os aconselhamentos são centrais para uma gestação adequada. Destacarei agora alguns pontos sobre a circulação da fala entre parentes humanos na vida cotidiana de modo mais geral em vários contextos guarani.

Entre os Mbya no litoral fluminense, Pissolato (2007) aponta que alguns aspectos tidos como importantes das conversas cotidianas são, ao menos idealmente, uma certa estética do comedimento e bom humor e o compartilhamento de aconselhamentos. As falas buscam evitar a produção de descontentamentos, que podem gerar sentimentos de raiva ou outros estados potencialmente perigosos à vida conjunta. A “conversa-que-aconselha” ocupa um lugar importante para a produção da boa convivência, seja com parentes ou afins⁷⁵. A falta de disposição para conversa, por sua vez, pode ser indicativa de que uma pessoa não se alegra em determinado ambiente, levantando suspeitas sobre qual seria o motivo para não alegrar-se: se está adoecendo ou passando por transformações indesejadas em não humano (*-jepota*), entre outros motivos. Não à toa, no polo oposto da fala amena produtora da boa convivência, localiza-se a feitiçaria, justamente caracterizada por “uma fala ou fazer escondido” (Pissolato, 2007, p. 205, 327).

Uma das maneiras de se referir ao ato da troca de palavras é o verbo “contar” (*-mombe’u*), empregado indistintamente para contextos de conversa e de transmissão de saberes. “Contar” (*-mombe’u*) é também a forma verbal usada para falar de como Nhanderu transmite conhecimentos aos humanos, seja em sonhos, seja nas comunicações na *opy* ou em outros momentos. Em contrapartida, a condição da aprendizagem a partir do que dizem humanos e divindades é a necessidade de se “ouvir bem” (*-endu porã*), “escutar atentamente” (*-japyxaka*), “concentrar”, verbos, aliás, comuns nas falas dentro da *opy* (Pissolato, 2007, p.

⁷⁴ Para outros exemplos, um em que o sonhador é dissuadido pelos comentários de seus parentes e outro em que não se deixa dissuadir, ver Pissolato (2007, p. 325).

⁷⁵ De acordo com a autora, a conduta recomendada frente aos afins é de modo geral a mesma daquela frente aos consanguíneos (Pissolato, 2007, p. 189).

320-328). Sabedoria (*arandu*) e a escuta (*-endu*), portanto, estão intimamente relacionadas. Vicente Pereira (2016, p. 738-739), que também trabalhou com os Mbya no litoral fluminense, traça essa articulação nos seguintes termos:

[Os Mbya] [d]iziam de crianças que procediam a seus afazeres diários de acordo com pedidos e aconselhamentos dos mais velhos... que eram sábias (*iarandu*) por saberem ouvir (*-endu kuaa*). Crianças que procedessem de maneira contrária “não sabiam ouvir” e eram por isso qualificadas como não sábias (*naiarandúii*). Saber ouvir é uma qualidade extremamente valorizada entre os Mbya, enquanto seu contrário, ou seja, o descaso em relação ao que se escuta é origem e causa de comportamentos tidos como inadequados...

Além da “não escuta” e do “não acreditar”, conjugam-se outras explicações que ressaltam diferentes motivos que podem levar uma pessoa a não seguir uma orientação dada por um parente ou pessoa próxima, como o não “se segurar” (*-jejoko*), explicada por V. Pereira (2016, p. 739) como a incapacidade de controlar os próprios desejos, tornando-se suscetível ao desejo alheio. Parece ter sido esse o caso do caçador de que fala Machado (2015) que, incapaz de controlar seu desejo de comer carne, tornou-se alvo do dono das guaribas. O excesso de determinadas carnes, muitas vezes ligados ao “peso”, é associado em alguns contextos Guarani a comportamentos tido como antissociais (Cadogan, 1959; H. Clastres, 1978) – e vimos que um corpo ideal, capaz inclusive de sonhar bem, possui como característica justamente a leveza⁷⁶.

Retenhamos desses exemplos que eventos indesejados podem ocorrer quando não se dá ouvidos aos sonhos, ou ao que os parentes e pessoas próximas dizem sobre eles. Que más consequências decorram desse tipo de conduta – não dar ouvidos às orientações – não é algo exclusivo dos contextos em que se fala dos sonhos; dizem respeito a um modo mais geral sobre as consequências de comportamentos não recomendados, como visto acima em V. Pereira⁷⁷. Ainda assim, o compartilhamento de sonhos e as falas acerca de seus usos são contextos em que a necessidade de escuta e as consequências da não escuta aparecem com preponderância.

⁷⁶ Veremos em mais detalhes no capítulo 3 que, como argumenta Pierri (2018a), a questão aqui não é tanto seguir uma “dieta vegetariana” por si só, e sim “comer como os deuses”, produzindo um corpo semelhante ao deles.

⁷⁷ A despeito do tom desse tipo de recomendação, a necessidade de “obediência” às instruções dos parentes não deve ser entendida como se na vida guarani predominassem relações de comando-obediência ou como se houvesse código ético óbvio e estanque a ser seguido. Muito pelo contrário: como argumenta Pissolato (2007, p. 326), entre os Mbya “[os] conhecimentos são sempre possíveis de se pôr a prova” – inclusive o conhecimento especializado dos rezadores, o que se vê nas ocasiões em que é necessária a substituição dos nomes que não tenham sido corretamente achados.

A necessidade da escuta não se situa apenas do lado de quem *recebe uma orientação sobre um sonho*. Encontra-se também do lado do interlocutor que deve *se dispor a ouvir o sonho*. Como argumenta Pissolato (2007), receber em retorno um aconselhamento após o relato de um sonho insere-se nessa lógica mbya em que a “conversa-que-aconselha” acima mencionada é central (Pissolato, 2007, p. 327):

Quem vem sentar-se pela manhã junto a um parente e conta-lhe o sonho ou algo que esteja sentindo como uma dor ou outro sintoma... o faz na expectativa de ouvir algo daquele parente, que pode ensinar com base em uma experiência já vivida... pode receitar um remédio que saiba...

Inversamente, deixar de se disponibilizar para escutar e instruir um parente é tido como inapropriado, como parece sugerir uma interlocutora sua que, num plano mais geral, contrasta a capacidade de escuta dos antigos com o dos parentes atuais, que por vezes “escutam, vão embora, nem ligam” (Pissolato, 2007, p. 326). Almeida (2016) afirma algo semelhante para os Tupi Guarani no interior paulista, entre os quais nota ser essencial no cotidiano dos corresidentes o interesse em conversar, ouvir e aconselhar, que ocorre junto a outras atividades nos pátios. Fazer-se visível nos pátios, disponibilizando-se para outros que queiram pedir um conselho ou compartilhar uma atividade, é algo que compõe o “viver junto” num determinado lugar. Negar a palavra ao outro, por sua vez, pode ser uma maneira de desvincular a pessoa, afastá-la e não reconhecê-la enquanto tal (Almeida, 2016, p. 79-81, 99, 105).

Cabe por fim mencionar uma distinção feita por Pissolato (2007, p. 325-6) entre duas perspectivas sobre contar (*-mombe’u*) o sonho: não há apenas a possibilidade de se contar um sonho *para que o outro instrua*, mas pode-se também *contar para instruir os outros*. É esse o caso de sonhos contados por xamãs em que se vislumbram eventos de maiores proporções, e que podem servir de instrução a uma coletividade sobre alguma situação presente ou futura. Nessa chave, a articulação entre sonho e fala apontaria não só para a produção do parentesco, mas também do coletivo político.

A escuta dos sonhos e seu compartilhamento entre os Guarani insere-se, portanto, numa dinâmica mais geral em que são centrais para a convivência cotidiana a fala amena, a escuta atenta, as conversas e os aconselhamentos. Considerados neste quadro mais geral, a particularidade dos sonhos se situaria menos num modo *radicalmente específico* de experienciar o mundo e de engendrar relações do que na *intensificação* dessa possibilidade de experienciar o mundo e as relações que o compõem. No decorrer das experiências oníricas,

tal intensificação das relações presentifica-se através de imagens, cheiros, sons e emoções que tornam patente a proximidade com outros humanos e extra-humanos (divindades, espíritos etc.), em outros espaços e outros tempos. Já na vigília, essa intensificação das relações a partir dos sonhos pode ser vista na figura do seu compartilhamento, que idealmente implica o aconselhamento, escuta e ação⁷⁸. É neste último polo que nos concentramos nos casos enfatizados neste capítulo, pois o ponto foi tornar visível alguns exemplos de como os sonhos podem desembocar no *cuidado entre parentes*. Situando-o nessa articulação, parece-me que o sonho e as práticas em torno dele são ideais para vislumbrar os *cuidados* postos em ação entre os Guarani que buscam a boa convivência entre si.

Arte do cuidado

A partir de diferentes contextos etnográficos guarani, dei ênfase até aqui a dois “tipos” de sonho: os “sonhos de concepção” e os “sonhos-aviso”, procurando demonstrar – na contracorrente desta própria divisão em “tipos” – que mesmo naqueles sonhos com as associações mais recorrentes entre imagens e significados, é forte a incerteza sobre o que acontecerá – ou, vindo de outro ponto de vista, a certeza da necessidade de engajar-se num movimento. Dei relevo a essa necessidade de engajamento pensando, a partir dos contextos Guarani, na insistência de Shiratori (2013, p. 123 ss.) em caracterizar os sonhos como eventos que indicam um tempo aberto à manipulação, ainda que com diversos constrangimentos⁷⁹.

A partir do momento em que neles se “acredita” (*-jerovia*), alguns sonhos podem se tornar ferramentas para saber que passos são necessários serem (ou não) dados. Tal avaliação é sempre tarefa que se faz a muitas vozes, no mínimo porque até quando não se presta atenção aos sonhos são muitas as vozes a que *não* se dá ouvidos: as percepções do(s) *nhe’ẽ*, a comunicação da(s) divindade(s), os aconselhamentos de parentes... Frise-se, contudo, que

⁷⁸ Outras formas de ver na vigília a intensificação de relações a partir dos sonhos pode ser nas caminhadas para levantar aldeia em territórios sonhados, na execução de cantos sonhados, nas curas e em outras práticas que “socializam” os benefícios dos sonhos entre os humanos, bem como nos adoecimentos e outras emoções pós-sonho que são índices de relações de proximidade estabelecidas com outros seres.

⁷⁹ Alguns sonhos, como o sonho com o vestido de noiva em Machado (2015), ou mesmo os diversos sonhos com profecias sobre o fim do mundo (Pierri, 2013), não parecem mostrar eventos que são “evitáveis”, o que não quer dizer, a meu ver, que eles sejam necessariamente destituídos de efeitos pragmáticos. É sobre os efeitos pragmáticos – e também sobre os pressupostos ontológicos – que as análises deste ensaio se centram, mais do que simplesmente a possibilidade ou não de frustrar os eventos sonhados (o que seria apenas “um” dos efeitos pragmáticos possíveis).

“acreditar” ou aceder à “iluminação” do sonho talvez não seja um ato tão imediato quanto pode parecer à primeira vista.

Para a ver e ouvir a partir dos sonhos, para neles agir, é necessário certo aprendizado, como diz Haraway (1995) sobre as tecnologias de visualização. A visualização no sonho está profundamente imbricada a certos processos de singularização do corpo – por exemplo, como Vera Mirim mencionou, a necessidade de “leveza” e de “não ficar nervoso” (Oliveira, 2004). Ao compartilhar o sonho, é tornado possível o engajamento de mais pessoas, que também podem aprender e ensinar a ver a partir dos sonhos e de suas próprias experiências e percepções (Refatti, 2015; Almeida, 2016). Como entre os Parakanã (Fausto, 2014 [2001]) ou entre os Xavante (Graham, 2018), para os Guarani compartilhar determinados sonhos pode ser um modo de aumentar a produtividade daquilo que foi captado nele. Não é só no compartilhamento matinal que esse “aumento de produtividade” pode ser visto: penso que a execução de um canto e a mobilidade para fundar uma nova aldeia são outras de suas variações concretas.

Como vimos, as pessoas que entram numa conversa podem ter a ver com aquele sonho não só por interesse no destino do sonhador e pelas relações de parentesco ou outras que tenham com ele, mas porque os eventos entrevistados também podem dizer respeito a elas mesmas ou outras pessoas que conheçam. A conversa voltada a apreender os sentidos do sonho é então intensamente comprometida com as situações e pessoas específicas que estão ali envolvidas. Aliás, antes de tudo, muitas vezes é *porque* aquelas pessoas são envolvidas que há compartilhamento de sonhos entre elas. E sendo assim, o intuito dessa interação talvez seria não tanto atingir uma suposta verdade estável interna ao sonhador ou que diga o sentido verdadeiro dos sonhos, mas sim cuidar dos caminhos a serem percorridos a partir daquele sonho, o que exige certa atenção ao que ocorrerá nos dias ou anos subsequentes e certos testes pragmático-interpretativos. Penso, por exemplo, nos “testes” interpretativos em Machado (2015), ou, como veremos adiante, nos sonhos com territórios ou plantas curativas, que são comumente seguidos da necessidade de se ir ao lugar para verificar se aquele é o território sonhado, ou se determinado remédio do mato de fato está lá. Aos sonhos seguem-se testes.

“Acreditar”, então, não seria simplesmente aceitar a verdade ou imediatez de uma mensagem transmitida pelo sonho – tanto mais porque é necessário aprender a ver, e porque a compreensão é muitas vezes equívoca e depende do que ocorre posteriormente. O ponto

primordial seria a necessidade de levá-los a sério, considerar a possibilidade de que eles podem dizer respeito a situações iminentes e fazer com eles o melhor possível – o que se faz sempre na escuta de outrem, sejam divindades ou parentes, haja ou não compartilhamento. Aliás, se o sonho é mensagem, possui remetente e destinatário, é sempre compartilhamento: no mínimo, das divindades com a pessoa⁸⁰.

A filósofa belga Isabelle Stengers (2015) fornece um repertório conceitual que creio ser útil para organizar alguns conjuntos de práticas guarani que aqui agrupo. As ações engendradas pelo sonho podem ser entendidas como práticas marcadas por uma “arte do discernimento”, no sentido proposto pela autora como práticas capazes de responder eficazmente a realidades possíveis que se colocam como iminentes. Em contraposição a certa forma de pensamento moderno, tais práticas tratam-se não só de reflexão, mas também de abertura às situações, prestando atenção ao que nelas é benéfico ou maléfico, conveniente ou não conveniente, a um saber sentir e saber prestar atenção ao que se passa num dado momento. Por isso também esses gestos requerem uma “arte”: pois pedem cultivo e experimentação coletivas (Stengers, 2015, p. 13-14). Pensemos, por exemplo, nas conversas sobre os sonhos e sobre os detalhes sonhados, na especulação minuciosa sobre a quais eventos eles podem se relacionar, nos aconselhamentos e atitudes que cada um toma ou não frente a eles. Eu adicionaria que o termo “arte” também ajuda a compreender que essas práticas contêm um nível estético imprescindível, na medida em que nessa estética é embutida uma ética, nos termos propostos por Overing (1991). No caso dos Guarani, me refiro por exemplo ao modo *comedido* do aconselhamento e à *disponibilização* para a escuta e comentário dos sonhos presentes nos relatos trazidos acima, entre outros aspectos.

Mas para além desses gestos ou práticas relativas ao sonho serem uma *arte* voltada para o *discernimento* – para a atenção às situações e relações frente às quais não é sem custo que se vira as costas (Stengers, 2015, p. 18) –, eu proporia que, entre os Guarani, seria mais exato dizer que entrecruzam nos caminhos dos sonhos práticas constitutivas de uma arte do *cuidado*. As práticas que os diferentes sonhos vistos neste capítulo podem engendrar – por

⁸⁰ Ou, utilizando as palavras de Pissolato (2007, p. 323), pode-se dizer que o sonho é marcado pela “intersubjetividade”, seja no próprio sonho ou após ele: “É possível que se pense que outros sujeitos vieram em sonho (algumas vezes, os Mbya dizem que seu *nhe’ë*), ou, noutros casos, mesmo não os reconhecendo, é possível afirmar sua presença pelos efeitos produzidos pelo sono... Esta atividade intersubjetiva tende a ter continuidade no tempo que sucede o próprio sono, quando frequentemente entram em jogo também as impressões de outras pessoas sobre o estado em que acordou seu parente ou companheiro de aldeia que tenha vindo contar a respeito do modo como se sentiu ou do sonho que teve”.

exemplo cuidados com a gravidez ou o adiamento de viagens – colocam o compartilhamento dos sonhos em continuidade com outras práticas que envolvem o *zelo* idealmente existente entre parentes, práticas voltadas ao bem-estar e aos modos de alegrar as pessoas com quem se convive – como a conversa amena, a disponibilização de capacidades terapêuticas, a escuta atenciosa e os aconselhamento. Os sonhos e seu compartilhamento se entrecruzam a essas diversas práticas de cuidado, algumas vezes mesmo as viabilizando, como por exemplo quando um xamã passa a saber qual o modo de curar alguém a partir dos sonhos (Bartolomé, 1977, p. 115 ss.; Refatti, 2015, p. 148).

Podemos desdobrar ainda mais essa ideia de *cuidado*. Como vimos, compartilham-se sonhos muitas vezes na expectativa da escuta e do aconselhamento dessas pessoas próximas, de sua disponibilização para conversar e ajudar a partir de suas próprias experiências, percepções e capacidades terapêuticas. Nesse sentido, compartilhar o sonho pode ser um modo de *colocar-se sob o cuidado de alguém*, quando se conta buscando um aconselhamento ou, inversamente, pode ser também modo de *cuidar de alguém*, quando se aconselha a partir de um sonho ou quando se conta um sonho para instruir, como no caso dos xamãs. Os xamãs podem também perguntar a alguém o que a pessoa anda sonhando como modo de pensar um tratamento, *colocando-a sob seu cuidado*, ou pedir a Nhanderu um sonho para encontrar um tratamento, *colocando-se sob o cuidado das divindades*. Essas diferentes posições que ocupam as pessoas (e as divindades) em torno do compartilhamento dos sonhos pode ser um meio de compreender como eles guardam o potencial de incitar à ação aqueles que vivem juntos (Kelly e Matos, 2019). Voltaremos a isso no capítulo 4.

* * *

Nas práticas de cuidado relacionadas aos sonhos estão embutidas noções de antecipação, afastamento ou efetivação de um futuro possível. Na narrativa que abre este capítulo, os corvos sonham com um rapaz cegado e com suas possibilidades de cura; na noite seguinte, sonham a “confirmação” do sonho: o rapaz seguiu as prescrições, se curou e se casou. Vimos também sonhos que dão notícia da concepção (ou reencarnação) de crianças e sonhos em que se vislumbram infortúnios. A partir desses exemplos – e de outros, como na aquisição de cantos – é possível ir além da ideia de que o sonho antecipa futuros possíveis. Enquanto um dos meios de apreensão dos saberes contados pelas divindades, e também de

aprendizado sobre o seu modo de vida nas moradas celestes, os sonhos por vezes podem ser uma tecnologia de prolongamento e/ou renovação da vida. A esse respeito, há inclusive sonhos que mostram meios para alcançar o estado de imperecibilidade corporal (*aguyje*), permitindo que a pessoa (e por vezes seu coletivo) passe para a chamada “Terra sem Males” (*yvy marae’y*) com o próprio corpo, sem passar pela “prova da morte”, tornando-se um *nhanderu mirĩ* (Pierri, 2013, 2018).

A potência dos sonhos deriva da possibilidade de diminuição das distâncias entre os Guarani e divindades – dinâmica que não se dá sem os inúmeros perigos que se colocam pelo caminho. Ao ser potencialmente uma via para saber (e colocar em prática) o *nhandereko*, o sonho possuiria um potencial anti-entrópico, nos termos descritos por Ana Ramo (2020), ou seja, um potencial enquanto “estratégia de duração”⁸¹. Considero que tal potencial anti-entrópico relacionado ao sonho é algo que aparece em outros contextos etnográficos ameríndios. É esse um dos aspectos ressaltados por Graham (2018, p. 38-39) sobre os Xavante. Ao executarem uma performance coletiva de um sonho que seu principal interlocutor, Warodi, teve com os ancestrais criadores, os Xavante de então reafirmavam seus vínculos com aqueles que outrora se expressavam da mesma forma. Essa identificação gera, por um lado, um sentido de “continuidade cultural” e “sensação de controle sobre as circunstâncias do presente” num momento de mudanças históricas e, por outro, “fortalece os Xavante em seus movimentos rumo ao futuro”. No caso dos Guarani, vê-se algo parecido em Bartolomé (1977, p. xvi), que afirma ser o sonho para os Avá-Katu-Ete o meio através do qual o *paí* conecta-se ao “mundo mítico” a partir do qual retira as normas de ação necessárias para reforçar continuamente a ordem social⁸²; e também em Melià (1991, p. 117) quando diz que o sonho é o que projetava os Guarani em direção ao futuro e à resistência ao estado paraguaio.

O que me interessa desses exemplos é que eles mostram o sonho como um impulso em direção ao futuro a partir de um “passado intemporal” continuamente atualizado nos sonhos, na medida em que por meio deles as divindades buscam incitar os Guarani a seguir o *nhandereko* e em que neles se veem e escutam antepassados adornados. Frise-se que a essa

⁸¹ Por outras vias Hotimsky (2022) chega a uma proposta que creio ser parecida quando afirma que os sonhos podem ser um meio de “enganar a morte”, embora ressalte, com base no que diz os seus interlocutores, que nem sempre é possível desviar-se dela.

⁸² Também afirma os sonhos terem sido um dos meios através dos quais os xamãs guarani na época das missões jesuíticas receberam inspiração divina para liderar movimentos migratórios que a elas resistiam (Bartolomé, 1977, p. 94).

complexa dinâmica temporal dos sonhos frequentemente se conjuga um deslocamento espacial: viajam-se grandes distâncias, visitam-se territórios diferentes. Os sonhos com territórios onde devem ser levantadas novas aldeias, aliás, são exemplos que reúnem o que afirmo aqui sobre o tempo e o espaço em sonhos: neles uma parte da pessoa desloca-se a um território outro a ser habitado no futuro porque no passado foi sobre ele que antepassados caminharam e atingiram a “Terra sem Males”⁸³.

Essas experiências oníricas, como vimos, dependem do *nhe’ẽ* e do corpo junto ao qual ele se encontra. É o *nhe’ẽ* que vai na frente e experimenta coisas que as pessoas já viveram, ou que ainda viverão, ou que nunca virão a acontecer. Para seguir, portanto, é necessário aprofundar a discussão sobre os *nhe’ẽ*, o que podem fazer, sua relação com o corpo e com outros seres do cosmos. A necessidade de fortalecer o corpo e o *nhe’ẽ* a partir dos ensinamentos das divindades, as práticas que possibilitam esse fortalecimento e qual o papel do sonho nisso tudo são os assuntos próximo do capítulo.

⁸³ Ramo (2020) fornece reflexões sobre a temporalidade e espacialidade mbya a partir das quais creio ser muito interessante seguir pensando à luz dos sonhos em um momento posterior.

SONHO, CORPO E COSMOS

Ambiguidade dos sonhos e abertura à alteridade

Estar bayja é então existir na ambiguidade, é ser ao mesmo tempo caçador e presa, é em suma encontrar-se entre a natureza e cultura... o perigo que ameaça Chachugi não é senão a metáfora vivida desse vacilo em seu estatuto ontológico, o preço da vida é este risco de morte em que está engajado.

(“Crônica dos índios guayaki”, P. Clastres, 2020 [1972], p. 23)

As meninas são ensinadas a contar para a mãe quando vem pela primeira vez a menstruação. Tem umas formas que a menina é ensinada para falar: aexa Jaxy ra’u (acordei com a lua, eu vi hoje a lua, sonhei com a lua) ou Jaxy re ma amenda (estou casada com Jaxy). Aí, rapidamente, o pai vai e faz o nhimbe...

(Jera Poty Mirĩ, em entrevista a Adriana Testa, 2018b, p. 123)

Em uma das passagens dedicadas a falar do *nhe’ẽ*, Pissolato (2007, p. 258) afirma que, à diferença de outros grupos sul-americanos tais como os Parakanã, não encontrou, entre os Mbya com quem trabalhou no litoral fluminense, “uma definição clara das atividades de *nhe’ẽ* como alma liberada temporariamente do corpo, capaz nesta condição de capturar capacidades existenciais”. Ainda que o sonho seja considerado como central para a obtenção de tais capacidades existenciais, “os Mbya não vinculam com clareza o tema da liberação da alma àquele da captura de saberes ou poderes neste contexto”. A autora afirma não haver “consenso quanto ao tema do abandono da pessoa por seu *nhe’ẽ* durante o sono” e, para ilustrar este ponto, contrapõe falas de interlocutores seus que afirmam a possibilidade de deslocamento do *nhe’ẽ* em sonhos a falas de outros interlocutores que, contrariamente, negam tal possibilidade.

De modo mais geral, sonhos com lugares desconhecidos ou nos quais se veem parentes que vivem em outras aldeias podem ser concebidos como deslocamentos do *nhe’ẽ* até esses lugares ou como a vinda do *nhe’ẽ* desses parentes, mas, argumenta a autora, esse aspecto de “alma-livre” não é tão enfatizado, exceto em situações em que se quer falar do

risco de “desaparecimento da pessoa que é abandonada por seu *nhe’ẽ*”, pois “[s]er abandonada pela própria alma parece ser algo que se concebe apenas nas situações em que a pessoa deixa de se alegrar, traduzidas frequentemente como doenças” (Pissolato, 2007, p. 259).

Por exemplo: quando a autora conta a uma interlocutora um sonho que tivera com uma localidade no Paraná antecedendo uma viagem que ambas fariam ao local, ela responde que o *nhe’ẽ* de Pissolato teria ido até lá antes que viajassem. Na mesma fala, há uma indicação de que o *nhe’ẽ* se desloca pelo alto, “possivelmente ao modo dos passarinhos”, como nota Pissolato (2007, p. 259): “nossa alma vai longe e de lá volta de novo nossa alma aqui outra vez... *desce* de novo nossa alma”⁸⁴. Buscando criar contraste, Pissolato contrapõe esta fala à de um velho senhor que nega, por sua vez, “a possibilidade de que *nhe’ẽ* saia, dizendo que só a ‘sombra’ (*ã*) poderia fazê-lo, já que *nhe’ẽ* nunca deixa o corpo enquanto vive a pessoa”.

Nas etnografias não faltam falas que corroborem a primeira ou a segunda dessas perspectivas mencionadas sobre o que os Guarani dizem que acontece durante seus sonhos. São muitos os relatos que passam ao largo de menções explícitas aos movimentos do *nhe’ẽ* durante os sonhos, assim como são muitos os que mencionam explicitamente essa possibilidade. Não se trata de dizer, portanto, qual dessas perspectivas é a “mais correta”, nem de procurar uma síntese entre elas. É menos importante a afirmação de que o sonho “é” experiência ou movimento da alma do que a possibilidade de “ler” os sonhos a partir das discussões sobre a “alma” – de onde ela vem, para onde vai, o que ela é capaz de fazer e como é afetada. Esse debate hipotético sobre a possibilidade ou não de movimentos de “partes” das pessoas durante os sonhos – movimentos ora associados à possibilidade de percorrer longas distâncias e visitar lugares e parentes, ora a adoecimentos – pode ser um ponto de entrada na discussão sobre noções de pessoa entre os Guarani, pensando-a a partir das experiências oníricas.

Em um primeiro momento, esse capítulo discutirá a composição “múltipla” das pessoas Guarani, desenvolvendo a discussão iniciada no capítulo passado sobre as “almas” e sua vida na terra em convivência com alteridades capazes de causar adoecimentos – adoecimentos muitas vezes entrevistados em sonhos. Em seguida, focaremos as práticas

⁸⁴ Traduzido por Pissolato (2007, p. 259) do mbya: “*nhanehe’ẽ mombyry a’egui ouju nhanenhe’ẽ apy jevy... oquejy jevy nhanenhe’ẽ*”.

voltadas ao cuidado frente a essas alteridades e em prol do modo de vida guarani, práticas de cuidado dentre as quais o sonho é central e que inclui também os resguardos, as danças, os cantos, entre outras, que incidem não só sobre a “alma”, como também sobre o “corpo”. Essas práticas podem todas ser consideradas modos diversos de se comunicar com as divindades e de afirmar o parentesco dos Guarani com elas. Neste ponto, aprofundaremos a discussão sobre a relação entre sonho e xamanismo, refletindo sobre o que para os Guarani é necessário para “sonhar bem”.

As muitas almas

Nas etnografias sobre os Guarani estão registradas diferentes explicações cosmológicas sobre como as pessoas são formadas e o que ocorre a elas após a morte. Comumente diz-se que as pessoas são formadas por aspectos originados das moradas celestes e outros que se juntam a ela na terra ou se desenvolvem ao longo de sua vida. A morte é concebida como a desagregação definitiva dessa conjunção dos diferentes aspectos num corpo. Após a morte, a parte celeste retorna à morada das divindades e as partes ligadas à terra se transformam em espectros que podem assombrar e adoecer os vivos, desaparecem e/ou seguem para a morada dos mortos. A quantidade de aspectos celestes e terrestres, bem como a origem, destino e “funções” de cada um deles variam de registro a registro, de coletivo a coletivo. É comum a associação das porções celestes às condutas pessoais consideradas “positivas” ou “benéficas” e das porções terrestres às condutas consideradas “negativas” ou “maléficas”, mas nem sempre essa correlação está presente.

Para os Apapocúva, Nimuendaju (1987 [1914], p. 29-44) traduz como “alma” a noção de *ayvucué*, cujo significado literal seria “o sopro brotado (da boca)”⁸⁵. A alma provém de regiões celestes (do zênite, onde vive *Ñanderyqueý*, do oriente, onde vive “Nossa Mãe”, ou do ocidente, domínio de *Tupã*). Saber de qual das regiões o *ayvucué* provém exatamente equivale a encontrar o nome correto da pessoa, tarefa a que se dedica o xamã na cerimônia de nomeação. A pessoa já nasce com *ayvucué*: de certa forma ela “é” esse nome (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 31). Após o nascimento junta-se ao *ayvucué* “um novo elemento, que

⁸⁵ São apresentadas duas etimologias possíveis de *ayvucué*. Na primeira, traduzida como “o sopro brotado (da boca), decompõe-se *ayvucué* em *ay* – o autor mostra-se incerto quanto à tradução da partícula, mas indica que ela pode ser uma transformação fonética de *ang*, que designa “alma” em guarani antigo –, *vu* = “brotar”, *cué* = partícula do pretérito e *ayvú* = “língua” (ou “ruído”, em guarani antigo). Na segunda etimologia, traduz *ayvú* como “alma surgida (do corpo)”, *ang* = alma, em guarani antigo, *vu* = surgir, *cué* = pretérito) (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 29).

completa a alma humana: o *acyiguá*”, a “alma animal”⁸⁶. Se ao *ayvúcué* são atribuídas as “disposições boas e brandas” da pessoa, a calma, o apetite por alimentos vegetais e leves, ao *acyiguá*, por sua vez, são atribuídas as disposições “más e violentas”, o desassossego, o apetite por carne. Diz-se ainda que o animal associado ao *acyiguá* empresta características suas ao temperamento da pessoa. Por exemplo: o *acyiguá* de uma pessoa calma é uma borboleta, enquanto o dos Kaingang, então inimigos dos Apapocúva, é certamente um jaguar⁸⁷.

Após a morte, a alma “torna a se fracionar em seus dois componentes, o *ayvucué* e o *acyiguá*”. São várias as possibilidades de destino póstumo desses aspectos. O *ayvúcué* de crianças pequenas, por não ter tido ainda nenhuma relação com a alma animal, vai direto para *Yvy marãeỹ* (“Terra sem Mal”, *yvy* = “terra”, *marã* = “doença”, “maldade”, “calúnia”, “luto-tristeza”; *eỹ* = partícula de negação), onde vivem as almas “de acordo com sua índole natural”, alimentando-se de *caguĩy* (cerveja de milho) e hidromel. A alma da criança deve realizar o caminho com cuidado, sem acordar ao *Añãy*, que pendura sua rede no caminho e a devora caso acorde. Deve passar, ainda, pela coruja *Yrucureá*, que não incomoda a alma das crianças. Já a alma dos adultos não chega a *Yvy marãeỹ*. Após passar por *Añãy*, *Yrucureá* solta gritos que chamam os *tavycué* (= forma pretérita de *tavý*, “perder”, “extraviar-se”), almas dos mortos, (ex-)parentes e amigos, que não deixam a alma do recém-morto seguir.

Pode ser também que a alma do morto não chegue ao além e fique vagando pelos lugares em que morava quando vivo, assombrando os que ficaram. Isso pode suceder tanto ao *ayvucué* – que deve então ser conduzido à sua vida póstuma com os *tavycué* – quanto ao *acyiguá*, já transformado, no pós-morte, em *anguéry* (em guarani antigo, *ang* = “alma”, e *cuera* = partícula de pretérito). Neste último caso, o comportamento do espírito tende a ser muito mais violento em relação aos membros da comunidade, que então procuram eliminá-lo “como a um animal perigoso”⁸⁸ (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 42).

⁸⁶ Nimuendaju (1987 [1914], p. 33) afirma que *acygua* é um “particípio de *acy*, que significa como substantivo ‘dor’, e como adjetivo e advérbio ‘vivaz, violento, vigoroso’”.

⁸⁷ Nimuendaju (1987 [1914], p. 34) nota que nos casos em que o *acyiguá* é o de um animal predador, este aspecto da pessoa pode se sobrepor totalmente ao *ayvúcué*; daí os Kaingang, no caso, serem não “comparáveis” aos jaguares, e sim “intrinsecamente jaguares, apenas em forma humana”.

⁸⁸ Um debate semelhante entre os Avá-Guarani sobre se o espírito visto ou sentido se trata do aspecto celeste ou terrestre do morto pode ser vista em Refatti (2015, p. 156-157).

As descrições fornecidas por Egon Schaden (1974) não são muito dissonantes das de Nimuendaju (1987 [1914])⁸⁹. Tratando como exceção as teorias de alguns “chefes religiosos” nhandeva e kaiowá que insistiam possuir o ser humano apenas uma alma que reside no peito, *ñhanéñeẽ(guê)*, todos os outros com quem trabalhou admitiam a “pluralidade da alma humana”. A descrição que ele adota como “mais característica” é a dos Nhandeva, segundo os quais a alma se constitui por dois ou mais elementos, redutíveis a duas “categorias básicas”: “as tendências espirituais, de um lado, e as vitais e instintivas, do outro”. Alguns falam em três almas, que aparecem através da *ñané ã*, “nossa sombra”: *ayvúkuê-porãvê*, a sombra que cai para frente ou para trás e que vai para o céu (*yvay*) após a morte; *atsýguá*, a sombra da esquerda, chamada *anguéry* após a morte, qualificada como “ruim” e que fica vagando pela terra; e *ayvú(kuê)*, sombra da direita, inofensiva e que vaga pelos ares (Schaden, 1974, p. 111-112).

Assim como no relato de Nimuendaju, o(s) *ayvú*, também referidos por *ñeẽ*, são relacionados aos “desejos, sentimentos e manifestações mais nobres do indivíduo” (Schaden (1974, p. 112). E em consonância com Cadogan (1959), Schaden nota que a função primordial do *ayvú* é conferir linguagem à pessoa. O *atsýguá*, por sua vez, é relacionado ao “caráter animal da pessoa”, revelando-se nos comportamentos que assemelham-na a bichos como macaco, cobra, cachorro etc. Seus interlocutores afirmam que o *atsýguá* já vem junto da pessoa quando ela nasce, se desenvolvendo ao longo da vida com os excessos cometidos. Os *atsýguá* mais desenvolvidos – ou seja, das pessoas que mais cometem excessos ao longo da vida – são aqueles que se transformam nos *anguéry* mais perigosos após a morte. Schaden (1974, p. 115) frisa que ao transitar por diferentes comunidades nhandeva ou em comunidades mbya e kaiowá encontram-se diferenças nas descrições, mas que estas diferenças não afetam a “doutrina dualista” dos Guarani. Por exemplo: os Mbya do Rio Branco (litoral sul de São Paulo) relatam a existência de três almas em cada pessoa, “duas boas e uma ruim”, sem que a alma “ruim” seja conceituada como uma “alma animal”.

Por fim, os Kaiowa com quem Schaden trabalhou também teriam uma “doutrina dualista”, com uma parte da alma proveniente da esfera celeste, o *ñeẽguê* ou *ayvúkuê*, e que para lá retorna após a morte; e uma parte “menos boa” denominada *anguéry*. Entre outros

⁸⁹ Schaden (1974) trabalhou com coletivos mbya, kaiowa e nhandeva no centro-sul do Brasil. Entre os nhandeva trabalhou com o mesmo grupo que Nimuendaju (1987 [1914]), inclusive por vezes com alguns dos mesmos interlocutores.

pontos, os interlocutores kaiowá de Schaden afirmaram que quando uma criança morre, seu *ayvúkuê* transforma-se imediatamente em ave (*guyrárovádjú*), voando para junto de *Ñandesy* (“nossa mãe”), o que não ocorre com os adultos. O *anguêry*, por sua vez, assim como entre os Nhandeva, vai se formando ao longo da vida, e por isso a criança não o possui, já que é “inocente” e “não percorreu lugares” (Schaden, 1974, p. 118).

Esse aparente dualismo que associa uns aspectos da pessoa a tendências ditas “espirituais” e outros a tendências ditas “vitais” não constitui um caso excepcional entre os ameríndios, muito menos mera influência jesuítica, como especula Schaden (1974, p. 111). Viveiros de Castro (1986, p. 627) o esquematiza como um tema recorrente, atualizado de diversas maneiras, na vida das pessoas e das coletividades tupi-guarani: a possibilidade de regressão à Natureza ou de progressão à Sobrenatureza. Nesse sentido, os termos de oposições muito comuns entre os Guarani, que contrastam “mau”/“ruim”/“feio”/“perecível” (que podem ser as traduções de termos como *-vai*, *-axy*) a “bom”/“belo”/“sagrado”/“imperecível” (traduções possíveis de termos como *-porã*, *-ete*, *-i*) podem ser pensados como vetores (Macedo, 2011) que apontam para capacidades afectivas engendradoras de transformações distintas: respectivamente, as transformações “animalizantes” geralmente indesejadas, que geram assemelhamento com os seres *tekoaxy* – “ruins”, “maus”, perecíveis” – que habitam a terra, e cujo ápice é referido, em mbya, como *-jepota*; e as transformações “divinizantes”, que geram assemelhamento com as divindades, cujo ápice é referido como *aguyje*⁹⁰.

Nesse sentido é importante adicionar que “bom”, “belo”/ “ruim”, “feio” é antes de tudo uma oposição traduzível em características sensíveis (Lévi-Strauss, 1962), reunindo e opondo noções como “céu” / “terra”, “alto” / “baixo”, “leve” / “pesado”, “frio” / “quente”, “perecível” / “imperecível” (Pierri, 2018a, p. 172 ss.), entre outras categorias. A leveza, o esfriamento, a alegria e a fala e temperamento comedidos são ligados ao céu, ao alto e à verticalidade e estão associados às influências que os os *nhe’ẽ* exercem sobre as pessoas, e

⁹⁰ A dinâmica dessas transformações é bem demonstrada por H. Clastres (1978, p. 92 ss.) e, de forma atualizada, por Pierri (2018a). Nem toda aproximação com seres da plataforma terrestre é indesejada, como bem mostram Levi Pereira (2004), Pierri (2018a) e Keese dos Santos (2021). A interação com os espíritos donos é fundamental para a atividade xamânica e para a vida de modo mais geral, como se vê por exemplo na alimentação ou na aquisição de capacidades desejáveis em certos contextos, inclusive possivelmente ligadas à agressividade. A questão é menos a da interdição absoluta de certos contatos do que da gestão da boa distância, de uma adequada diplomacia cosmopolítica. Uma discussão mais aprofundada sobre a articulação desses eixos “horizontal” e “vertical” do xamanismo guarani e dos muitos sentidos e usos da oposição *porã/vai* pode ser vista em Macedo (2011, 2013), Pierri (2018a) e Keese dos Santos (2021).

também às influências os beneficiam. As influências que desfavorecem os *nhe'ẽ*, fazendo-nos distanciar-se dos corpos dos Guarani, estão ligadas à terra, ao peso, ao calor, à tristeza e à fala e temperamento coléricos, elementos associados, por sua vez, aos seres que habitam a *yvy vai*, “terra ruim”, permeada de seres que perecem ou fazem a pessoa perecer, definhar, como os espíritos dos mortos e espíritos-donos.

Seria possível falar ainda de muitas outras “teorias da alma” entre os Guarani, mas creio que as mencionadas até aqui dão conta de demonstrar sua complexidade e variabilidade, assim como a possibilidade de lê-las através de um dualismo que aponta para transformações “animalizantes” e “divinizantes”⁹¹. A seguir, retomaremos algumas dessas teorias e veremos algumas outras para analisá-las sob o ponto de vista das experiências oníricas. Mas antes disso farei algumas considerações sobre a tradução de *ayvu/nhe'ẽ* por “alma”, discussão que nos levará também a precisar melhor o que é um “corpo”.

Corpos, almas e duplos

Escrevendo a partir de seu trabalho com os Aweti, povo tupi do Alto Xingu com quem trabalha desde a década de 2000, Marina Vanzolini (2015, p. 84) afirma que a noção de *'ang*, que pode ser traduzida como “alma”, possui de fato algumas características que a aproximam da noção ocidental de “alma”: “*'ang* é geralmente invisível, é mais leve ou mais etérea que uma pessoa viva, é algo que se desprende do corpo e que vive no céu após a morte”. A questão, argumenta a autora, é que essas características do senso comum *não* dão conta de muitos outros sentidos e situações em que *'ang* é mobilizado.

Problema semelhante se dá entre os Guarani. Se considerarmos o *ayvu/nhe'ẽ* dos Guarani em seu papel de “princípio vital”, podemos pensá-lo como uma “alma”, uma “parte” ou “componente” necessário para que a pessoa viva e que é responsável por conferir-lhe a capacidade de “compreensão, comunicação e agência” (Macedo & Sztutman, 2014, p. 291). Mas, como vimos, o aspecto celeste (ou alguns dos vários aspectos celestes que “compõem” alguém) é também um *duplo*⁹² da pessoa, um outro de si o qual, quando avistado por espíritos

⁹¹ Noto que é possível vislumbrar por meio dessas “teorias das almas” reflexões sobre a cosmografia guarani – quais e quantas são as moradas celestes, para onde vão as almas após a morte, onde vivem os antepassados divinizados, onde habitam e por onde transitam os espíritos-donos, espíritos dos mortos e outros seres da terra –, mas não me deterei sobre esse ponto.

⁹² O duplo, como nota Manuela Carneiro da Cunha (1978, p. 10-11), inspirada em J. P. Vernant, “é o que remete ao objeto sem no entanto se confundir com ele”. O duplo pode assumir uma aparência diferente daquilo a que ele remete, e é por isso que Carneiro da Cunha utiliza essa noção como uma das traduções possíveis (e mais adequadas) para o termo *karõ*, que designa um dos princípios vitais dos Krahô: “o *karõ* pode assumir, mesmo

e por outros *nhe'ẽ* nas experiências oníricas (ou em lembranças) representa não uma “parte” da pessoa, e sim sua “totalidade”⁹³. Há um terceiro papel cumprido pelo(s) *nhe'ẽ* que é o de *cuidador*. Schaden (1974, p. 116) nota essas duas funções – de duplo e cuidador – quando observa que duas das três almas de que falam os Mbya do Rio Branco (SP) – uma “boa” e a outra “ruim” – “produzem representações ou manifestações relativas a outras pessoas”, enquanto a terceira consiste numa “espécie de espírito protetor” que guarda a pessoa quando ela *dorme* sozinha na floresta⁹⁴.

Há de se considerar também a existência relativamente autônoma dos *nhe'ẽ kuery*, que possuem socialidade própria na morada das divindades, como vimos no capítulo passado com os interlocutores Mbya de Cadogan (1959). Essa socialidade própria não exclui relações com os humanos: o aspecto celeste dos mortos mantêm relações de cuidado e proteção com os vivos, trazendo-lhes cantos, rezas, aconselhamentos e crianças para (re)nascem por meio dos sonhos, como aponta Schaden (1974, p. 114), entre os Nhandeva. Em suma, são muitas as relações possíveis entre *nhe'ẽ/ayvu* e pessoa humana: além de princípio vital, o *nhe'ẽ* pode também ser (simultaneamente ou não) um duplo, um cuidador da pessoa ou considerado em sua relação com os outros *nhe'ẽ kuery*.

Os autores lançaram mão de diferentes traduções para tentar dar conta de modo mais adequado do que *nhe'ẽ* designa. Sandra Benites (2015), por exemplo, vê com olhos críticos a tradução de Cadogan (1959) de *ñe'eng* por “palavra-alma”. De acordo com ela, esta tradução contém um equívoco, pois para os Guarani “alma” é *ã*, que ela explica como “o que está junto o tempo todo com você, como se fosse uma sombra” e que não é considerado “sagrado”, ao contrário do *nhe'ẽ*. O *nhe'ẽ*, por sua vez, é “um ser-nome que vem de *Nhanderu kuery* (...) é o fundamento da pessoa Guarani e não palavra-alma” [grifos retirados]. Para S. Benites, uma tradução mais apropriada seria chamar o *nhe'ẽ* de

enquanto ligado a um corpo hospedeiro, aparência diferente desse corpo que ele habita: foi-nos descrito, certa vez em que se nos contava a reinserção de um *karõ* vagabundo, como um objeto branco, do tamanho de um dedo, parecido com um pequeno sapo (*prokayê*)”.

⁹³ Mas, como alerta Lima (2002, p. 4), escrevendo a partir de seu trabalho com os Yudjá, “[n]ão convém apreender isso como se de um lado estivesse a pessoa e de outro, o seu duplo: este está contido nela, ainda que por sua própria condição dali possa desgarrar-se provisoriamente ou mesmo ser capturado por outras almas, de cujo ponto de vista o duplo, como frisei antes, é a totalidade da pessoa”.

⁹⁴ Aliás, talvez esse papel de cuidador seja o que permite traduções guarani de *nhe'ẽ* como “anjo” (Macedo, 2009, p. 194, como também nota Keese dos Santos, 2021, p. 220), aproximações do *nhe'ẽ* ao daimon platônico (Schaden, 1974, p. 116) ou analogias estruturais da relação entre *nhe'ẽ* e vivente àquela estabelecida entre os espíritos-dono (*ija kuery*) e as entidades das quais eles cuidam e/ou dão existência (Keese dos Santos, 2021, p. 221).

“espírito-nome” – mobilizando uma distinção entre “espírito” e “alma” que, segundo ela, faria sentido para os Guarani, embora reconheça que no dicionário os termos sejam tidos como sinônimos – ou “ser-nome”. Embora não insista no emprego de “ser-nome” no restante do texto, preferindo “espírito”, essa sua tradução parece-me ressaltar, para além da relação com a onomástica, a socialidade própria e agentividade do *nhe’ẽ*, que “pode *escolher* onde e com quem deseja morar novamente em *yvy rupa* [plataforma terrestre]”, como no caso visto no capítulo anterior do retorno do *nhe’ẽ* de sua avó (S. Benites, 2015, p. 11-13).

Pierre Clastres (1990 [1974], p. 16, 31), que trabalhou com os Guarani Mbya e Chiripá no Paraguai em 1965, optou por traduzir *nhe’ẽ* por “palavra-habitante” (embora também empregue, na mesma obra, “palavra-alma”). Apesar de não detalhar o motivo dessa opção, é possível supô-lo a partir de seu comentário introdutório sobre as pequenas divergências em relação às traduções de Cadogan (1959), de resto largamente utilizadas no seu livro. P. Clastres (1990 [1974], p. 18) justifica buscar traduções mais literais e, argumenta, mais fiéis ao pensamento guarani, como no caso da troca de “evolução” por “desdobramento” para traduzir *oguera-jera*; neste caso, a tentativa seria eliminar possíveis equívocos sobre a influência cristã em certas concepções guarani. Não é demais pensar que isso está por trás da escolha da alternativa “palavra-habitante”, que suprime justamente “alma”. A tradução de P. Clastres frisa, a meu ver, elementos das traduções de Nimuendajú (1987 [1914]) e de Cadogan (1959) para *ayvúcué* e *ñe’eng* – centralidade da linguagem (Cadogan) e sua relação com o corpo (Nimuendaju) –, adicionando, ainda, uma ênfase na agentividade e relativa autonomia do *nhe’ẽ*, pois é ele quem *habita* (temporariamente) um corpo.

Macedo & Sztutman (2014, p. 291), por fim, propõem uma outra tradução para *nhe’ẽ*: “linguagem-afeto” ou “afeto-linguagem”. Para além de aludir à centralidade da linguagem, a tradução dá relevo a seu “potencial afectivo que adquire modulações específicas a partir de sua proveniência, itinerários e assentamentos” – modulações essas que os nomes objetivam ou, nas palavras dos autores, “dão corpo”.

Os conceitos de “afeto” e “afecção” são de inspiração na leitura deleuziana de Espinosa, recorrente em outros textos de Macedo (2013, 2017), já foram aludidos neste ensaio e serão retomados adiante. Vale deter-se um momento para defini-los um pouco melhor, ao menos de modo instrumental. De acordo com o filósofo Roberto Machado (2010, p. 74, 77), comentador da obra de Deleuze, “[a] afecção é o estado de um corpo quando ele

sofre a ação de outro corpo, é uma ‘mistura de corpos’ em que um corpo age sobre outro e este recebe as relações características do primeiro”, ação cujo efeito pode ser o de aumentar ou diminuir a potência de agir do corpo afetado. O “afeto”, por sua vez, “não é propriamente um estado, mas a passagem, o movimento, a transição, a variação de um estado a outro. O afeto é a variação contínua da potência de agir de alguém”. Alegria e tristeza são “dois afetos fundamentais” sentidos em decorrência respectivamente de encontros que aumentam ou diminuem a potência de agir da pessoa.

A escolha dos conceitos de *afeto* e *afecto* para falar dos *nhe’ẽ* serve portanto para chamar a atenção para sua capacidade de *fazer variar de estado* os corpos com que os *nhe’ẽ* entram em contato, conferindo linguagem e vitalidade à pessoa, para além de diversas características pessoais, como os temperamentos e aptidões, os *teko* (nunca consensuais) atribuídos a cada um dos nomes a partir dos trajetos percorridos desde sua morada celeste. Note-se que o ato de nomeação em si (e posteriormente o ato de chamar cotidianamente a criança pelo nome) também tem seu potencial afetivo. Como vimos no capítulo passado, batizar e chamar pelo nome correto é uma das maneiras de fortalecer o vínculo entre pessoa e o *nhe’ẽ*, pois chamá-lo como ele é chamado nas plataformas celestes é uma maneira de lembrá-lo de sua vivência no alto (*yva*), alegrá-lo (*-vy’a*), convencê-lo e acostumá-lo a ficar na terra junto ao corpo (Ramo y Affonso, 2018). Por outro lado, a atribuição de um nome errado *diminui* a potência de agir de uma pessoa, tornando-a mais vulnerável à tristeza e aos adoecimentos. Essa *capacidade afetiva* dos sujeitos e das coisas ou, dito de outro modo, a *transferência de afecções* entre eles – os estados em que a *pessoa* pode se encontrar a partir do contato com elementos tão diversos quanto *nomes, palavras, cantos, danças, fumaça de tabaco, alimentos, partes de animais, outras pessoas* etc. – é central para a concepção Guarani de corpo e chave para a compreensão da possibilidade de transformá-lo.

Um último ponto para chamar atenção sobre os equívocos a que a tradução “alma” pode levar é sobre a invisibilidade do *nhe’ẽ* (ou dos “espíritos” em geral) e uma decorrente imaterialidade. Como bem aponta Vanzolini (2015, p. 84), a alma é *geralmente* invisível. E é apenas *geralmente* porque, como é comum em outros contextos ameríndios, a visibilidade ou invisibilidade de um ser não tem a ver com materialidade ou imaterialidade intrínsecas a ele, mas com a capacidade de um corpo de ver esse ser e, reciprocamente, por ele ser visto. No caso dos *nhe’ẽ*, eles são reciprocamente visíveis em situações como os sonhos ou nas

lembranças⁹⁵, quando outros “espíritos em geral” – penso aqui em espíritos dos mortos, *anhã*, espíritos-dono (muitas vezes reunidos na categoria “aqueles que não vemos”, *jaexa va’e eỹ kuery*) e divindades – também tornam-se visíveis. Durante a vigília, em situações correntes, eles não são visíveis; quando são, geralmente é sinal de que algo não vai bem, pois ver espíritos-dono, espíritos dos mortos sob uma forma corporal humana, pode significar que seu próprio corpo está se assemelhando ao desse espírito (Viveiros de Castro, 2011, p. 902-903). O *xamã*, por sua vez, é aquele que possui um corpo idealmente treinado para transpor barreiras e ter contato com o mundo invisível de modo controlado, servindo de ponte “cosmopolítica” entre o mundo dos vivos e o das entidades mais-que-humanas. À luz dessas dinâmicas comuns a muitos contextos ameríndios, inclusive guarani, uma das maneiras de pensar noções de corpo é tomando-o por uma espécie “feixe de afecções”, ou seja, pelas capacidades, aptidões e comportamentos que possui. O que assemelha e diferencia os corpos – e que está pressuposto nos processos transformacionais de assemelhamento e diferenciação entre eles – são justamente essas capacidades, aptidões e comportamentos que os diferentes seres (inclusive as almas, espíritos, divindades) possuem e que os torna capazes de ocupar determinada *perspectiva* ou *ponto de vista* (Viveiros de Castro, 2016 [2002], p. 350-351, 358; Taylor e Viveiros de Castro, 2019 [2006]).

Essas ideias serão melhor desenvolvidas ao longo do ensaio, pensadas a partir dos contextos guarani. O que é importante reter é que essas ressalvas devem ser levadas em conta nos empregos do termo “alma” feitos ao longo deste trabalho, conveniente ora por subsumir os diversos termos e grafias mobilizados pelos autores para designar o(s) aspecto(s) celeste(s) – *nhe’ẽ*, *ñe’eng*, *ñeẽ*, *ayvu*, *ayvúcué*... –, ora por se referir a um princípio geral de “intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana” (Viveiros de Castro, 2016 [2002], p. 351) que nos mundos ameríndios – e também nos contextos guarani – diversos seres possuem (ou potencialmente possuem) por baixo de suas diferentes formas corporais e comportamentais.

⁹⁵ Comumente, aliás, sob a forma de pássaros, como vimos nos sonhos que prenunciam gravidez no capítulo passado, algo coerente com a afecção-voos tão associada ao *nhe’ẽ* nos sonhos. Ver a esse respeito a discussão feita por Montardo (2009, p. 264 ss.) e Hotimsky (2022) sobre a forma-pássaro dos *nhe’ẽ* durante o sonho e em outras situações.

Encontros oníricos

Vejamos como as várias “funções” dos aspectos que compõem a pessoa aparecem nas etnografias sobre os Guarani relacionadas às experiências oníricas. Parto de Bartolomé, que fala sobre a noção tripartite de alma que possuíam os Apyteré, coletivo mbya no Paraguai com quem ele conviveu antes de seu trabalho com os Ava-Katu-Ete (Bartolomé, 1977, p. 75):

A primeira alma é a de origem divina e voa durante o *sonho* acompanhada pela segunda, que corresponderia aos aspectos negativos da conduta. Ao regressar de sua viagem noturna, contam à terceira alma as visões, acontecimentos e revelações que presenciaram ou adquiriram. Quando ambas estão contando isso a *Ñe'e Räröba*, o indivíduo se dá conta (toma consciência) dos sonhos que teve.

Na descrição de Bartolomé, os aspectos que compõem a pessoa guarani são pensados a partir de diferentes papéis cumpridos durante o sono. Dois dos aspectos saem à noite e vivem as experiências que vêm à “consciência” quando são contadas a um terceiro aspecto da pessoa no retorno desta viagem noturna⁹⁶. Como entre os Mbya do Rio Branco (SP) com quem Schaden (1974) trabalhou, cada uma dessas almas caminhanter (ou voadoras) correspondem a aspectos diferentes da conduta, enquanto uma terceira fica junto ao corpo adormecido.

Em Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p. 248), que trabalharam entre os Paï-Tavyterã no Paraguai, também se encontram descrições sobre os papéis dos diferentes componentes da pessoa durante o sono e das experiências oníricas:

podem-se distinguir três aspectos desta alma: *tyke'yra*, *tyke'y miri* e *tyvy miri*. *Tyvy miri oho oguata ñande képe*, passeia enquanto estamos dormindo, enquanto *tyke'y miri* vigia o corpo até que *tyvy miri* volta de suas viagens noturnas. Se uma dessas três almas falta – especialmente *tyvy miri* –, o homem em suas viagens corre o perigo de se perder ou ser subtraído por um espírito maligno ou os *pytumbóry*, seres que aparecem no sonho e então, *nde revy'ái*, te falta ânimo. A pessoa fica lânguida, não quer comer e somente o *mba'e kuaa*, o médico, pode tentar com rezas liberar a alma ou indicar-lhe o seu caminho de volta. Uma ausência prolongada tem como consequência a morte. O *ñeë*, ao morrer a pessoa, se transfere ao paraíso.

Os três aspectos anímicos a que os autores se referem são “partes” do “*ñeë (teko katu)*”, a alma espiritual que se manifesta através da fala e toma assento no corpo da mulher na concepção”, distintos do *ã*, “alma do corpo, que durante a vida se manifesta na sombra” (Melià et al., 1976, p. 248-249). Ao menos uma das três partes do aspecto celeste viaja

⁹⁶ O problema de como o sonho passa à “consciência” também parece se colocar para os Yanomami, como diz Limulja (2022, p. 112): “a única maneira de trazer à tona aquilo que se passa com o *utupë* durante o sonho é por meio da consciência, *pei pihi*. Senão essas experiências oníricas ficariam à deriva, vagando por um mar de imagens sem um porto onde pudessem atracar. É porque o sonho pode ficar consciente e socializado por meio da fala que aquilo que toca a imagem também alcança o corpo”.

durante a noite, enquanto outra fica junto ao corpo enquanto a pessoa dorme, protegendo-a. Cada uma dessas partes recebe denominações específicas, sendo a designação da alma que fica junto ao corpo, *tyke'y*, e a que viaja durante a noite, *tyvy*, os mesmos termos utilizados para designar respectivamente “irmão mais velho” e “irmão mais novo” (ego masculino) (p. 224)⁹⁷, acrescido do termo *mirĩ* (cujo significado pode ser “pequeno”, ou “sagrado”, dependendo do contexto). Seria interessante refletir sobre as decorrências de se pensar a relação entre os aspectos celestes como relações de parentesco (e vice-versa). Talvez não por acaso o irmão mais velho exerça um papel de cuidador do corpo, enquanto o mais novo é o que perambula e apresenta-se como mais suscetível a se perder ou ser capturado⁹⁸.

Apesar de o sonho consistir na viagem de *tyvy mirĩ*, é justamente sua ausência prolongada que faz com que a pessoa definha: *tyvy mirĩ* deve viajar, mas também deve retornar. Este definhamento é conceituado como um perder-se da alma pelos caminhos de seus passeios (*-guata*), ou sua captura por seres noturnos, cujo correlato é a perda da fome e do ânimo (*nderevy'ai*, *nde-* = negação, *-re-* = flexão de 2ª pessoa, *-vy'a* = alegrar, *-i* = negação, “você não se alegra”) e possível morte, caso a ausência se prolongue.

Discussões semelhantes podem também ser encontradas em etnografias mais atuais. Macedo (2009, p. 225) recebeu de um de seus interlocutores mbya no Rio Silveira (SP) a seguinte explicação sobre os “múltiplos espíritos” que compõem e/ou agem na pessoa, que recapitula muito do visto até aqui:

Conforme a gente vai crescendo, a gente vai juntando espíritos. Meu pai disse quando eu era criança que quando a gente fica diretamente perto da luz aparecem quatro sombras. Uma que é preta, outra mais clarinha, outra mais clarinha e a clara. Essas sombras que se desprendem quando a gente morre, e cada espírito vai pegando espaço. Um vai ser o lamento, que na nossa língua diz *jaje'oi'va'e*. A gente escuta ele chorando, passando. Um vai ser *yro'yxãva'e*, que é o do frio. E outro que a gente chama *kejiopã*, paralisia, que dá à noite. Sonha ruim e não consegue acordar nem mexer o corpo. Eu mesmo passo muito por isso, tenho pesadelo e não consigo acordar nem mexer o corpo. Por isso Guarani quando acorda, logo pega o cachimbo. Fala com espírito que não quer nada mal para ele, quer cuidar dos filhos só, precisa levantar. E tem outro que chama *petun*, é o escuro. Ele sozinho não faz mal, só passeia. Mas traz espírito mal pra casa. É o mais negro. Essas quatro sombras já fazem parte da gente. Quando a gente morre, eles saem. Eles que dão o caráter da gente. Se a pessoa é malvada, ou se é bonzinha, se tem um pouco de inveja. A gente não é perfeito, tem falhas, e é nessas falhas que as sombras dominam. *Nhe'e porã* protege dos espíritos maus. Já as sombras podem trazer os espíritos da rua pra casa. Você pode adoecer, ficar com dor de cabeça, pesadelo. Por isso às vezes você sonha e começa a se contorcer, se virar, *nhe'e porã* não está deixando o espírito mal entrar. *Nhe'e porã* sai também, mas deixa um guardião dentro de casa, é um *xondaro marã e'y*. Quando a pessoa morre essas

⁹⁷ Agradeço ao (à) parecerista do meu processo na FAPESP por ter chamado atenção para este ponto, evidenciando outra possível relação entre sonho, alma e parentesco.

⁹⁸ Observo que no mito contado por Vera Mirĩ no início do capítulo anterior é justamente a figura do irmão mais novo que ouve bem o sonho dos urubus; além disso, às crianças pequenas é muitas vezes atribuída maior sensibilidade (e descontrole) nos sonhos, justamente por elas estarem pouco tempo na terra e, portanto, mais próximas do céu, com o *nhe'ẽ* mais fracamente assentado no corpo (Refatti, 2015; Almeida, 2016).

sombras saem e *nhe'e porã* vai de volta. E as sombras ficam chorando, com espírito mal que dá paralisia, ou que dá frio, e um vulto. Quando a gente lembra de alguém que morreu vem o vulto e vem tudo, você já fica doente, se sentindo mal.

Nesse relato, o interlocutor mbya de Macedo se preocupa em pensar a pessoa e seus estados a partir não só dos vários seres que a “compõem”, mas também a partir da influência dos seres que entram em contato com esses vários aspectos – almas, duplos e cuidadores da pessoa, e que possui repercussão direta em seu corpo. Sonhos e lembranças ruins são elencados junto aos adoecimentos como sinal da agência de espíritos maléficos, contra os quais é importante a ação de um outro aspecto da pessoa, neste caso do *nhe'ẽ porã*. Este, por sua vez, assim como os outros espíritos, também é “móvel”, mas quando sai a pessoa não fica abandonada, pois em seu lugar entra a figura do *xondaro mara e'ỹ* cuja função é a de proteção.

Iniciei este capítulo com uma contraposição feita por Pissolato entre as falas de interlocutores mbya no litoral do Rio de Janeiro, entre alguns que afirmam a possibilidade de trânsito noturno da alma durante os sonhos e outros que negam esta possibilidade. As variações vistas acima (Apyteré, Paï-Tavyterã, Mbya) figuram como diferentes soluções intermediárias entre esses polos, compatibilizando o caráter móvel (ou, talvez, incontível) de um ou mais aspectos que compõem a pessoa durante o sonho com a necessidade de que o corpo seja cuidado por outro aspecto e/ou entidade, de que o corpo não reste sozinho. O sonho é concomitantemente a possibilidade de conexão com outros seres, tempos e espaços e, ao mesmo tempo, um momento de maior suscetibilidade da pessoa em seus diferentes aspectos, indicada pela própria necessidade de proteção do corpo durante o sono, ou pela possibilidade de um dos aspectos não retornar das viagens noturnas. Apesar de o sonho ser muitas vezes conceituado como mensagem das divindades, como lugar de onde se pode “adquirir saberes e poderes” – como diz Nimuendaju (1987 [1914], p. 34) a partir de seus interlocutores apapocuva –, não são apenas as divindades que podem aparecer nos caminhos do sonho⁹⁹.

⁹⁹ Um dos interlocutores mbya de Macedo (2009, p. 228) compara em certa medida os espíritos “maus” às divindades, já que eles também podem “se colocar até nos sonhos”; no entanto, ao contrário delas, despotencializam os Guarani, fazem-nos adoecer ou morrer: “Tem milhões de anjos maus aqui. À noite, começa escurecer um pouquinho, e eles já estão rondando o mundo todo. Então se você está sozinho, vai pensar numa coisa ruim, como “eu quero estar em outro lugar, não quero ficar, não quero viver mais”, aí ele está ali ouvindo e é onde ele se coloca dentro de você. Aí começa a acontecer coisas ruins, quer se matar sozinho, porque eles estão empurrando você. Esse anjo mau que fica pra trás é como se fosse um deus também, pra ele é tudo fácil. Ele pode se colocar até nos sonhos. Pro anjo mal não tem escolha, você pode estar na mata ou na cidade. Na

Caminhos perigosos

O sonho não é a única coisa nos mundos guarani conceituada como caminho pelo qual transita a alma: cantos (*mborai*) e danças (*jeroky*) (Montardo, 2009, p. 15) e os aprendizados e vivências das pessoas (Testa, 2018b) também são pensados como caminhos (*tape*) ou caminhadas (*-guata*). A noção ampla de *caminho* elaborada por Adriana Testa (2018b, p. 109) será útil em minha análise. Para a autora, a noção de *caminho* engloba

deslocamentos, redes de relações e práticas de comunicação, pois todas estas contribuem para criar nexos entre diferentes pessoas, lugares, conhecimentos e experiências. Mas esses caminhos também podem levar a pessoa a se envolver em relações descontroladas ou excessivas com outros humanos e não-humanos. Perigos que se realizam e se expressam principalmente no corpo, por isso, os corpos são tomados como foco privilegiado de ação e reflexão.

Caminho é um nexo que liga “pessoas, lugares, conhecimentos e experiências” de diferentes maneiras; não à toa é uma noção atualizada em vários contextos. Os caminhos não são necessariamente bons; podem levar a relações indesejadas com outros seres, e que portanto têm de ser evitados, como temos visto até aqui.

Venho dizendo que o sonho é um lugar de suscetibilidade, mas tampouco é o único momento da vida em que os Guarani podem estar sujeitos a potências prejudiciais. Há muitos outros, dentre os quais um dos mais característicos é a passagem da infância para a vida adulta, quando os jovens de ambos os gêneros devem tomar uma série de precauções detalhadas extensivamente por Testa (2018b). Levanto esse exemplo porque creio haver certa semelhança entre os perigos das experiências oníricas e as vulnerabilidades sofridas pelos jovens neste momento – e nos tipos de cuidados que tal vulnerabilidade enseja. Nessa fase, os jovens são alvo da atenção de seus parentes por serem mais suscetíveis a “ataques predatórios de sujeitos não humanos” devido à inexperiência que os torna incapazes de “discernir a ampla gama de artifícios criados por diferentes sujeitos não-humanos para produzir enganos e seduzir os humanos” (Testa, 2018b, p. 112). Tanto nos sonhos quanto na juventude há a maior suscetibilidade a enganos e, conseqüentemente, às transformações indesejadas (*-jepota*) – e, portanto, a necessidade de práticas destinadas a diferenciar e afastar os corpos humanos frente aos não-humanos, identificando-os e aproximando-os de seus parentes humanos¹⁰⁰.

cidade pode ser um local mais fácil pra ele, porque se você pensa em coisa ruim, vai querer beber. Ou mesmo que não beba, você vai andando, onde pode acontecer um acidente, um carro te atropelar, porque você vai andando sem estar naquele mundo, vai andando num mundo escuro.”

¹⁰⁰ Ver também a esse respeito Ramo y Affonso (2018).

Um dos interlocutores de Testa chama atenção para os perigos colocados por seres noturnos que ameaçam os jovens, que precisam *ouvir* (*-nhe'erendu*¹⁰¹) as orientações de seus parentes para não se deixar enganar e seduzir por eles (Testa, 2018b, p. 112-113):

Antigamente (...) as moças ouviam seu próprio pai e sua própria mãe. Eles falavam (...): “Quando escurecer, se você ficar vagando, vai sofrer transformação [-jepota]. Você precisa lembrar que quando escurece é para dormir. Você precisa cuidar de si e não ficar fazendo brincadeiras/rindo. Quando escurece, não podemos mais fazer algazarra. Ao nascer do sol, você levanta, vê seus parentes, vocês conversam e se alegram, mas depois, quando anoitece, não é mais para fazermos brincadeiras”. Aconselhavam assim ambos, os homens e as mulheres. Também não deixavam os rapazes jovens ficarem falando demais. Quando escurecia, não queriam mais que fizessem brincadeiras, não queriam mais que fizessem ouvir suas gargalhadas. [grifos no original]

A noite é um período em que é necessário o recolhimento; é perigoso perambular pelos caminhos, sob o risco de ser seduzido por outros seres. E no entanto o sonho caracteriza-se em muitas descrições justamente pela perambulação noturna. A necessidade de contenção daquilo que é por assim dizer incontível – neste caso, a perambulação do *nhe'ẽ* – é um problema mais geral. No caso da descrição de Testa (2018b), aparece por exemplo na necessidade de conter os sons (como o riso) e olhares noturnos para a mata, e de disfarçar o cheiro de suor, urina e sangue menstrual, que podem atrair a atenção de não-humanos. Em comum, está a preocupação com o que remete à pessoa, mas foge dela – toda sorte de elementos que agem como extensões ou replicações suas ou, para voltar a uma formulação anterior, como seus *duplos*. Seja o *nhe'ẽ* nos sonhos ou o sangue menstrual, ambos, de alguma forma, possuem *agentividade* (Vanzolini, 2015, p. 88, 92), mesmo que em diferentes graus: possuem efeito sobre outrem e, inversamente, as ações sofridas por eles também afetam a pessoa.

Não se trata, por outro lado, apenas de “conter o incontível”; como já foi mencionado, há entre os Guarani uma positividade na construção corporal (Testa, 2018b; Pierri, 2018a). A busca não é tanto evitar por si só o contato com alteridades não-humanas quanto modular certas potências ou afecções no corpo, tornando-se propriamente humano. É assim que Testa (2018b, p. 120 ss.) mostra, por exemplo, como durante o resguardo que se segue à menarca a moça recebe aconselhamentos sobre o casamento e cuidados com os filhos, aprende a preparar alimentos, a compartilhá-los e a comer junto com os parentes de modo adequado. Os

¹⁰¹ A tradução de *-nhe'erendu* (*-nhe'ẽ* = falar, *-endu* = ouvir) como “ouvir” feita por Testa (2018, p. 112) é uma escolha interessante frente àquela de Dooley (2013, p. 131), que traduz *nhe'ẽ rendu* como “obedecer”. De fato, mais do que obedecer, o que vale destacar nessa situação é que os jovens deem ouvidos, prestem atenção às palavras e aconselhamentos dos mais velhos.

rapazes, por sua vez, podem submeter-se a picadas de abelhas ou formigas para aumentar seu êxito nas caçadas, ou enfiar seus braços em formigueiros a fim de adquirir “agilidade e resistência” nas atividades xamânicas em que se iniciaram. Tal como os sonhos, na passagem da infância para a vida adulta – ou no período que sucede o nascimento de um filho, ou ainda naqueles de adoecimento – a pessoa experimenta um perigoso “vacilo em seu estatuto ontológico” (P. Clastres, 2020 [1974], p. 23); a despeito do perigo, ou talvez por causa dele, é possível a apreensão de novos conhecimentos e habilidades que colaboram para sua constituição como uma pessoa propriamente humana, ou mesmo para sua magnificação (Sztutman, 2012)¹⁰².

A noção de corpo entre os Guarani, como em muitos outros contextos ameríndios, deve então ser pensada não “sob o modo do *fato*, mas do *feito*”, vista a “ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo (...), a concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos”, entre outros processos (Viveiros de Castro, 2016 [2002], p. 390). Nesse sentido, como já mencionado, corpo “não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa” – já que por baixo de um corpo aparentemente humano pode estar se escondendo um jaguar ou um espírito, como tão comumente ocorre nos sonhos e nos mitos – e sim “um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*” (Viveiros de Castro, 2016 [2002], p. 380). É necessário um corpo apto para receber o *nhe’ẽ* e seu fortalecimento contínuo a fim de evitar que o *nhe’ẽ* vá embora. Entre os Guarani, o “corpo” (*-rete*) é intimamente ligado à “alma” (*nhe’ẽ*) e vice-versa; é sobre o corpo e com o corpo que se exercem as práticas que levam a fortalecimento da pessoa, práticas que firmam o vínculo do *-rete* com *nhe’ẽ* via o assemelhamento do corpo humano com o corpo das divindades¹⁰³. Daí Almeida (2016) adotar, como veremos adiante, a expressão *corpo-espírito fortalecido* para retraduzir a expressão *fortalecimento espiritual* de seus interlocutores.

¹⁰² “Sem o perigo nada acontece”, como diz Sztutman (2012, p. 193). Pense-se, por exemplo, no matador araweté ou tupinambá, magnificado após a passagem pelo resguardo que se segue ao homicídio ritual do inimigo (Viveiros de Castro, 1986; ver Sztutman, 2012, para uma comparação mais geral sobre magnificação e atividade guerreira).

¹⁰³ Essa perspectiva é defendida de diferentes maneiras em muitos trabalhos publicados desde pelo menos o início do século XXI (Pissolato, 2007; Montardo, 2009; Macedo, 2009; Pimentel, 2012; Almeida, 2016; Morais, 2017; Testa, 2018a; Pierri, 2018a; Keese dos Santos, 2021), consistindo num deslocamento da ênfase em certa medida predominante no século XX de caracterização dos Guarani como um povo “religioso”, “espiritualizado”, na medida em que esse viés teórico culminou numa desatenção às muitas práticas guarani de fabricação corporal. Sobre esse e outros efeitos nefastos da imagem dos Guarani demasiadamente divinos, ver Pimentel (2018).

Há uma multiplicidade de seres e situações que desarranjam esses corpos guarani, afastando o seu *nhe'ẽ*, produzindo adoecimentos, entristecimento, transformando-os em *outro*. A essa condição da vida na terra (*yvyrupa*, “plataforma terrestre”, ou *yvy vai*, “terra ruim”/“perecível”) se designa *tekoaxy*. Traduzida por Cadogan (1959 *apud* Pissolato, 2007, p. 226) como “modo de vida imperfeito”, *tekoaxy* é a “condição mortal (ou perecível) de todos os habitantes do mundo terrestre” (Pierri, 2018a, p. 176). Por serem mortais e viverem na terra, as pessoas estão suscetíveis a errar, adoecer e ser agredidas por seres invisíveis (*jaexa va'e e'ỹ kuery*, “aqueles que não vemos”).

O emprego de *tekoaxy*, como explica Pierri (2018a, p. 177-178), serve para caracterizar não só os humanos como todos os “objetos e elementos relacionados ao mundo terrestre” e ocupa um lugar importante na oposição sensível entre o “perecível” e o “imperecível” presente no pensamento mbya. Essa oposição sensível é um dos principais meios de qualificar a relação entre mundos terrestres e celestes. Ao contrário dos que vivem sobre a terra – e que portanto perecem, sofrem, adoecem e morrem –, aquilo que existe nos mundos celestes é qualificado por adjetivos como *porã*, comumente traduzidos como “bom”, “belo” ou “bonito”, “imperecível”. Diz-se dos cultivos das divindades que eles não acabam; que seus objetos tecnológicos não estragam e que seus corpos se renovam continuamente. Viver o bom modo de vida guarani (*nhandereko*) é obter em vida essas afecções-divindade, o que se alcança por meio da imitação do modo de vida das divindades – ou seja, através da fabricação de corpos que sejam como os delas, e diferente daquele dos seres que vivem na *yvy vai* (*yvy* = terra, *vai* = ruim, má, feia), onde é tudo *marã*, estraga, perece.

A diferença entre mundo celeste, onde nada estraga ou acaba, e terrestre, destinado a perecer, remete às narrativas de criação, destruição e recriação de sucessivos mundos pelas divindades. Este como outros assuntos é alvo de debates entre os xamãs guarani – como e quantas vezes a terra foi criada e destruída, entre outros pontos (Pierri, 2013). Contudo, um aspecto contado em diferentes versões diz respeito ao fato de as coisas no mundo atual (seja ele a segunda, terceira ou quarta terra já criada) serem “imagens” (*ta'anga*), “cópias” ou “imitações imperfeitas” daquelas da Primeira Terra (*yvy tenonde*). Na versão coletada por Cadogan (1959, p. 57-68), os habitantes da Primeira Terra que seguiram as orientações das divindades, rezaram, cantaram e dançaram, tornaram seus corpos leves e atingiram o “estado de perfeição” (*aguyje*), atravessando para a morada das divindades com o corpo, sem passar pela “prova da morte” – tornaram-se imortais, acompanhados de suas esposas, filhos, animais

domésticos e sementeiras. Aqueles que não viveram de acordo com as orientações também passaram à morada das divindades, mas transformaram-se em animais, como pássaros, rãs, besouros e veados (*aguyje amboaé*, que Cadogan traduz como “metempsicose”).

A Primeira Terra foi então destruída por um dilúvio. Após sua destruição, Nhamandu, o demiurgo, consultou a disposição de seus filhos para construir a segunda terra, a terra nova (*yvy pyau*). Feita a partir de “imagens” (*ta’anga*) de *yvy tenonde*, *yvy pyau* é marcada pela efemeridade, pela não eternidade dos seres que viverão sobre ela. Por isso, Jakaira, um dos filhos de Nhamandu, criou junto com a nova terra uma série de tecnologias que servirão para a defesa de seus filhos, como o cachimbo e o tabaco, a “neblina vivificante” e as “chamas sagradas” (Cadogan, 1959, p. 61-62; Pissolato, 2007, p. 391-394).

Enquanto humanos, os Guarani ocupam uma posição cosmológica instável ou ambígua entre os mundos celestes e a terra atual: de um lado são habitantes da “terra imperfeita” ou “ruim” (*yvy vai*), estando sujeitos aos perigos nela existentes; por outro lado, são possuidores de *nhe’ẽ*, os “eleitos” das divindades (H. Clastres, 1978, p. 93), de quem são parentes e chamam por termos de consanguinidade (*Nhanderu*, “nosso pai”, *Nhandexy*, “nossa mãe”, *Nhanderyke’y*, “nossos irmãos mais velhos”). Tal ambiguidade é bem sintetizada nos dizeres de Jakaira Ru Ete, traduzidos por Cadogan (1959, p. 62): os Guarani, seus filhos, são os “seres verdadeiros que circularão pelos caminhos da imperfeição”.

* * *

Na *yvy vai* são muitas as potências maléficas com que se pode cruzar, inclusive em sonhos, frente às quais por vezes é necessário “impor respeito” (Macedo, 2009, p. 202), de modo a não cometer “erros de perspectiva” (Lima, 2005), incluindo espíritos (*anhã*), espíritos-dono (*-ja*) ou espíritos dos mortos (*angue*, “ex-sombra”). Os encontros com esses espíritos, comumente associados a adoecimentos, variam no que diz respeito à “intencionalidade” dos males que causam. Eles vão do mal intencional dos *anhã*, espíritos que sempre estiveram fora do parentesco, passando pelos *donos*, cuja vingança é comumente associada a um desrespeito dos Guarani em relação àquilo que eles protegem, até chegar aos *angue* ou *omanogue*, “ex-parentes”, marcados por uma certa inconsciência dos seus movimentos (Pissolato, 2007; Almeida, 2016; Pierri, 2018a; Keese dos Santos, 2021).

Almeida (2016) traz uma útil organização (não exaustiva) acerca destas alteridades da qual podemos partir¹⁰⁴.

Nas famílias tupi guarani com as quais trabalhou, Almeida (2016) diz serem comuns os relatos de sonhos com parentes mortos dos quais se sente saudade, assim como de sonhos em que aparecem “seres estranhos” que causam mal-estar ao acordar. Os “seres estranhos” mencionados parecem corresponder a uma categoria que comporta diversos “espíritos”, tais como os chamados *anhã* (às vezes traduzido como “bicho” ou “demônio” pelos interlocutores da autora), *angue* (“fantasmas” ou “sombrias”) e *guardiões do mato* (categoria que corresponde aos “espíritos-dono”). Embora não haja uma separação tão clara e estanque entre essas diferentes “categorias” de seres, é importante ressaltar algumas de suas características.

Os *anhã* costumam “fantasiar-se” de bicho (cobra, boi, tatu) e, quando assumem uma forma humana, é de “uma velha seca”¹⁰⁵. Crianças e xamãs são os que mais frequentemente têm encontros com esses seres, seja ou não em sonho. Nesses encontros, é reconhecida uma intencionalidade dos *anhã* em prejudicar a pessoa, sendo as crianças as mais suscetíveis a serem seduzidas. Os *anhã* são reconhecidos como os maiores responsáveis pelas *doenças espirituais* que acometem as pessoas na comunidade de Ywy Pyhaú; é marcante que nos encontros com eles é necessário evitar o seu olhar, pois, como as cobras, eles teriam o poder de “hipnotizar” a pessoa (Almeida, 2016, p. 161-164).

Se os *anhã* sempre estiveram no exterior do parentesco, os *angue*, por outro lado, são comumente referidos como parentes que morreram mas que ainda não possuem “consciência” disso. Dessa forma, causam mal aos vivos ao continuarem a tentar viver entre eles, acumulando saudades dos que eram seus parentes. Em um certo aspecto, a maneira como afetam os vivos se distingue da dos *anhã* por certa *não-intencionalidade* nas doenças que podem causar. Schaden (1974, p. 114) apresenta uma descrição semelhante: os *angue* seriam “pobres-diabos”. Almeida (2016) detalha como seria o corpo dos *angue*: o aspecto é

¹⁰⁴ Para além dessa multiplicidade de “seres que não vemos” e do coletivo das divindades (*nhanderu kuery*), há também outros seres ligados às moradas celestes, por vezes referidos como auxiliares das divindades, os antepassados divinizados, entre outros “espíritos” que travam diferentes relações entre si e com os Guarani, e que habitam/transitam diferentes lugares do cosmos. Para um aprofundamento nesses “personagens da cosmopolítica guarani”, ver Keese dos Santos (2021). Sobre o “contínuo” que caracteriza os espíritos, mais do que diferentes “categorias” de seres, ver Viveiros de Castro (2006).

¹⁰⁵ Almeida (2016, p. 163, n. 187) detalha que se trata da figura da *Jaguar Jari*, uma velha que envelhece diariamente, mas nunca morre, alimentando-se de crianças na tentativa de rejuvenescer. A conjunção entre perecibilidade e imperecibilidade me faz lembrar a caracterização kaiowá do *anguery* registrada por Moraes (2017) – nunca morre, tal como as divindades, mas ao mesmo tempo tende ao apodrecimento, como tudo mais ligado ao mundo terreno.

como o que tinham quando eram vivos, mas o corpo é seco, “pele e osso”. É mencionado que os parentes precisam “rezar” para que os *angué* “encontrem o seu caminho”, embora os interlocutores da autora não tenham mencionado exatamente qual o destino do *angué*, diferente do *nhanderekuaá* (alma de origem divina), cujo destino *post mortem* é retornar à “Terra Sagrada” (*Ywy Marangatu*), próxima a Nhanderu, até que retorne outra vez à terra.

A referência a estes seres – *anhã* (traduzidos como “monstros” ou “demônios”) e *angué*, *omanogue* ou *omano va’ekue* (“espíritos dos mortos” – *mano* = morrer, *va’e* = os que, *kue* = coletivizador) – também aparece entre os Mbya com os quais Pissolato (2007) trabalhou. Os espíritos dos mortos, quando referidos de modo genérico, seriam geralmente “molestadores de sono”, sobretudo de crianças. A esse respeito, seus interlocutores lhe disseram que elas “choram à noite (...) porque (...) não saberiam dizer ainda o que estão vendo no sonho, ao contrário daqueles que são capazes de dizer para os outros pela manhã o que souberam através dos sonhos” (Pissolato, 2007, p. 238). Nesses casos, como profilaxia geral, assopra-se fumaça na cabeça das crianças para protegê-las dos espíritos dos mortos.

Entre os Mbya interlocutores de Pissolato (2007), é quando se trata especificamente de um parente morto que os *angué*, em encontros em sonho ou em vigília, teriam maior potência de causar males. Os incômodos e adoecimentos causados por parentes mortos que aparecem em sonhos são relacionados à “saudade” (*-ndovy’ai*) ou “apego excessivo” (*akã te’ÿ*) ao morto; uma vez esquecidos, os *omano va’ekue* aparecem enfraquecidos para produzir doenças (Pissolato, 2007, p. 238). Os parentes mortos ocupam frequentemente um lugar ambíguo nos sonhos, como discute Refatti (2015, p. 153) a partir dos Avá-Guarani: por vezes trazem cantos e almas para “reencarnar”; outras vezes, causam adoecimento, saudades, e tentam levar os vivos.

Os espíritos-dono estão, de certa forma, a meio caminho entre a “intencionalidade” dos *anhã* e a “não-intencionalidade” dos *angué*. Isso porque sua ação se dá geralmente em resposta a um desrespeito dos Guarani em relação àquilo que eles protegem. Fala-se em donos de coletivos de animais, plantas, acidentes geográficos, estados corporais (como raiva, ciúmes, preguiça) e até mesmo de objetos. As atitudes de excesso (pescar demais, caçar demais) ou não-mediadas (caçar sem “autorização” do espírito-dono) estão entre as que são consideradas desrespeitosas, e por isso os Guarani dispõem de inúmeros mecanismos de mediação frente a eles (caçar apenas com armadilha, soprar fumo sobre os alimentos). Quando a relação não é levada de modo adequado, pode haver retaliação em forma de

adoecimentos ou transformação em gentes outras (*-jepota*), e que corresponde a mudanças corporais e de comportamento coincidentes com aquele das espécies que tentam capturar o sujeito (Pierri, 2018a; Keese dos Santos, 2021)¹⁰⁶.

Esse é o caso no sonho do caçador mbya registrado por Machado (2015, p. 53-54) que vimos no capítulo anterior, em que o homem não dá ouvidos às palavras da própria irmã, não resiste ao próprio *desejo de comer carne de caça*, vai para a mata e se perde. O caçador acede às afecções animalizantes características de potências não-humanas (como o desejo de comer carne e a incapacidade de controlar seus desejos) em detrimento daquelas que o assemelham a seus parentes humanos, como *dar ouvidos* a eles e *controlar os próprios desejos*.

Se na situação narrada por Machado o homem não soube resistir a seu desejo e acabou sendo retaliado, há relatos que apontam para a situação oposta: a percepção do perigo em sonho e a capacidade de resistir ao desejo, como em um sonho tido por um xamã mbya durante a juventude, quando frequentava o mato em excesso (Keese dos Santos, 2021). Como passava por dificuldades, ele começou a cavar no rio em busca de pedras de ouro. Um dia, sonhou que uma mulher muito bela aparecia no local e o levava para conversar com seu pai dentro das águas. A casa em que pai e filha moravam parecia simples de início, mas revelou-se feita de ouro e diamantes, que foram oferecidos ao jovem mbya caso ele casasse com a mulher. Tentado, ele *lembrou-se de sua esposa e de sua filha* e recusou a oferta, percebendo o risco. O pai da mulher lhe disse então que não procurasse mais por ouro nem mexesse nas pedras do rio. A partir desse relato, Keese dos Santos (2021, p. 185-186, n. 163) conclui:

Ao lembrar desse sonho, o *xeramoï* enfatiza uma das consequências: um destino de vida breve. “Já pensou, se eu tivesse aceitado! Não sei o que ia acontecer comigo, podia estar rico, mas não ia durar muito tempo também, não. Essas coisas nos levam embora, nos transformam. Nós *nhandekuery* [guarani] não devemos mexer com essas coisas (ouro, pedras preciosas).

Como explica Keese dos Santos (2021), o casamento com a filha do dono do ouro e o enriquecimento é posto em continuidade com o definhamento, decorrente, por sua vez, de um afastamento do que é considerado o modo de vida ideal entre os Guarani. Diz o xamã que ele até enriqueceria, mas que logo morreria, pois os Guarani não devem “mexer com essas

¹⁰⁶ Frise-se que as vinganças dos espíritos-donos não são sempre explicáveis por uma “transgressão”: alguns deles simplesmente não gostam dos Guarani, disposição essa que remete a eventos míticos (Pierri, 2018a, p. 227-229).

coisas”¹⁰⁷. De forma semelhante ao sonho relatado em Machado, o *quase acontecimento*¹⁰⁸ na narração acima é correlato às caminhadas *em excesso* na floresta, excesso cujas repercussões são vislumbradas no sonho: um processo de aparentamento a um não-humano em vias de se consolidar, mas que é frustrado quando o interlocutor lembra dos seus *parentes atuais* – e age como eles, recusando aquilo que é percebido como não condizente com o modo de vida guarani. O sonho torna-se o momento decisivo em que pode ocorrer uma transformação indesejada (*-jepota*), mas também onde pode ocorrer a recusa diretamente associada à possibilidade de *durar como Guarani*¹⁰⁹.

É interessante notar a partir desses exemplos como as escolhas feitas pelas pessoas nos sonhos, e também após eles, depende da capacidade do sonhador de perceber as transformações que estão em jogo naquela situação, os assemelhamentos e conexões que são ou não desejáveis. Em um outro exemplo, interlocutores mbya de Santos (2022, p. 187-189) falam de encontros oníricos com “seres que vivem abaixo das nuvens” (*araiguyry regua kuery*), alteridades também ligadas à plataforma terrestre que compartilham-se como “rivais das divindades”, e que podem ser responsáveis por oferecer a capacidade de feitiçaria. Aqueles que a aceitam tornam-se poderosos, mas em contrapartida também passam a ser dotados de características antissociais do ponto de vista guarani: “tornam-se caprichosos, soberbos, não aceitando ter desejos recusados, ser desagradados e são comumente vingativos”.

Em adição ao que foi visto no capítulo passado, creio que esses exemplos deixam claro que não são só as atitudes tomadas *após* os sonhos que importam, mas também as atitudes tomadas *durante* as experiências oníricas. O problema posto pelos sonhos não é apenas o deciframento de avisos enviados pelas divindades; eles dão visibilidade a muitas relações em curso entre os vários seres do cosmos. Essas relações nem sempre são benéficas, em especial aquelas travadas com os seres da *yvy vai*, cujas afecções podem causar efeitos

¹⁰⁷ A transformação em não-humano (*-jepota*) é muitas vezes considerada morte da perspectiva dos humanos; mas da perspectiva dos seres que seduzem a pessoa trata-se de um “aparentamento”. Lima (1996) descreve algo semelhante para os Yudjá a partir da caçada de porcos.

¹⁰⁸ A noção de *quase acontecimento*, proposta por Viveiros de Castro (2011) e mobilizada por Shiratori (2013) e Sztutman (2020) designa situações em que inversões perspectivas “quase acontecem”, momentos em que a “sobrenatureza” quase se precipita na vida cotidiana. Este *outro* modo de acontecer (como “vertigem”, em lugar de “conversão ontológica irreversível”) seria dinâmica fundamental para as tecnologias ameríndias de recusa do Absoluto (Sztutman, 2020).

¹⁰⁹ Noto que, diferentemente de outras situações da vida em que a relação com os espíritos-dono pode ser vista sob o prisma de sua positividade (Keese dos Santos, 2021), não encontrei relatos de sonhos em que eles aparecessem desta forma, estando os *donos* nestes contextos mais ligados a processos de transformação indesejada.

deletérios nos corpos Guarani, fazendo-os definhar. A *arte de cuidado* que os sonhos põem em movimento portanto diz respeito não apenas ao *zelo* dispensado entre parentes, como vimos no capítulo passado, mas também à *cautela* necessária nas caminhadas, nos encontros frente às mais diferentes potências que se colocam nos caminhos do sonho e da vigília – *cautela* que requer, muitas vezes (assim como no *zelo* entre parentes), o saber e a ação dos xamãs.

Sonho e xamanismo

Na bibliografia que trata dos sonhos entre povos indígenas, é comum que a capacidade de agência neles esteja associada ao xamanismo ou à potência xamânica. Os sonhos dos xamãs guardam alguma diferença em relação ao sonho dos não xamãs – ainda que seja uma diferença de grau, e não de gênero. Seguindo essa ideia, Shiratori (2013, p. 86) argumenta que uma diferença entre o sonho dos xamãs e dos não xamãs é que “em vez de prefigurar ou vislumbrar um futuro possível, o xamã é aquele que sobredetermina a realidade, produzindo-a ativamente (...), embora o controle que exerça no domínio onírico não sublime todos os riscos”. Limulja (2022, p. 99) partilha de tese semelhante, afirmando a dificuldade de se distinguir os sonhos dos xamãs e dos não xamãs entre os Yanomami. Uma diferença possível poderia ser a afirmação de que os xamãs conseguem “ir mais longe” em seus sonhos; contudo, nessa afirmação é importante entender antes de tudo o lugar de onde “partem” os xamãs para compreender a diferença dos seus sonhos em relação aos das pessoas comuns.

As reflexões dessas duas autoras são pertinentes na medida em que entre os Guarani, como vimos no capítulo passado, sonhar e interpretar sonhos não é exclusividade dos xamãs, sendo uma capacidade bem distribuída entre as pessoas. Isso converge para o caráter do xamanismo entre os Guarani e outros povos Tupi-Guarani, que é “bastante aberto” e sem iniciações rígidas, podendo ser “potencializado de diferentes modos”, como argumenta Sztutman (2012, p. 430-432).

Este autor mobiliza uma distinção pertinente entre xamanismo e xamãs. Se o xamanismo é uma “espécie de teoria da agência e da mediação, que supõe uma qualidade distribuída pelo cosmos e passível de ser apropriada”, o xamã é justamente a pessoa que busca esse “acesso à agência, à capacidade de conferir e tirar a vida (...) graças à mediação e

comunicação com o mundo das divindades”. Em outras palavras, nos contextos guarani sonho e xamãs se relacionam na medida em que os xamãs são, justamente aqueles que mais se dedicam a adquirir essa capacidade de agência em que consiste o xamanismo¹¹⁰. Mas não são os únicos capazes de fazê-lo, já que o xamanismo entre os Guarani – ao menos analiticamente – poderia ser visto nos muitos modos de mobilizar potências de alteridades tanto da plataforma terrestre quanto das moradas celestes em prol daqueles de quem se quer cuidar, inclusive de si mesmo.

Há, dentro de uma mesma aldeia, pessoas que curam com os chamados remédios do mato, as que fazem benzimentos, as que tratam com fumaça de tabaco, as que são boas em entender o significado dos sonhos... Mas se todas essas práticas são xamanismo – na medida em que implicam intermediação com divindades, espíritos-dono, parentes mortos, entre outros “espíritos” –, nem todos que as praticam são considerados xamãs. Então quem seriam aqueles considerados xamãs entre os Guarani?

Nimuendaju (1987 [1914], p. 74-75) inicia sua reflexão sobre os xamãs (“pajés”¹¹¹) apapocuva notando sua diferença em relação aos xamãs de outros povos: entre os Apapocuva, alguém se torna xamã por inspiração, e não por treino. Para caracterizá-los em maior detalhe, ele toma por base os “cantos de pajelança” (*porahêi*) e divide as pessoas em quatro “classes”: 1) os que “não foram tocados por nenhuma inspiração” e não receberam nenhum canto; 2) os que possuem cantos e os utilizam “em seus assuntos privados” – maior parte dos adultos de ambos os sexos; 3) os “pajés propriamente ditos”, chamados *Ñanderú* (“meu pai”) e *Ñandecý* (“minha mãe”)¹¹², que utilizam seus “poderes mágicos não só para fins pessoais, como os põem a serviço da comunidade – procura do nome (batismo), cura de doenças, profecias, etc.; 4) os “pajés-principais”, que são aqueles que “atingiram o mais alto grau de perfeição” e que podem “dirigir a festa *Ñemongaraí*” e assumir aos poucos a liderança do coletivo. Note-se que Nimuendaju, para falar dos pajés, parte de algo compartilhado por quase todos os

¹¹⁰ Como afirma Limulja para os Yanomami (2022, p. 161): “Não é porque sonham muito ou vão mais longe em seus sonhos que os homens se tornam xamãs, mas é porque se tornam xamãs que podem sonhar mais e ir mais longe”.

¹¹¹ Ele apresenta também para designação dos “pajés” o termo *paí*, que diz ser mais comumente empregado entre os Kaiowá, e “rezador”, então utilizado pelos brasileiros não indígenas que viviam próximos aos Apapocuva (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 74).

¹¹² Schaden (1974, p. 96) teoriza que o uso de *ñanderu* (= “meu pai”) para designar o “chefe religioso” seria transferência do uso do mesmo termo para designar o “chefe da família-grande”, mais uma marca da coincidência entre chefia política e religiosa nos coletivos guarani. No entanto, um dos seus interlocutores nhandeva sugere uma teoria a meu ver mais interessante: chamar de *ñanderú* “deriva do fato de o rezador em sonhos se comunicar com *Koarahý*, divindade solar, também chamada *Ñanderú* pelos *Ñandéva* e *Mbüá*”.

Apapocúva: os *porahêi*, cantos-reza recebidos pelas divindades e parentes mortos, principalmente em sonhos. E embora fale em “classes”, afirma também que não é possível pensar os pajés apapocuva como uma “casta fechada”; basta ler sua descrição para perceber que a diferença, ao menos entre aqueles que receberam canto, é de grau: os “pajés propriamente ditos” – *ñanderú* e *ñandecý* – mobilizam seus cantos e saberes para mais pessoas do que aqueles que não são pajés; e os pajés-principais são pajés que “atingiram o mais alto grau de perfeição”. O que o autor percebe é que, embora apenas alguns sejam pajés, entre os Apapocuva a possibilidade de intermediação com potências extra humanas é algo disponível a muitas pessoas.

A caracterização de Pissolato (2007, p. 342-350) para os Mbya do litoral fluminense também vai nesse sentido. Os xamãs, denominados *opita’i va’e* (“aquele que fuma”) ou *opora’i va’e* (“aquele que canta”), são homens e mulheres reconhecidos como tais e que possuem algumas das habilidades de cura e prevenção de males “de que todos mais ou menos podem dispor, fazendo-o com um grau maior de dedicação e (provável) eficiência” (Pissolato, 2007, p. 344), incluindo aqui a feitura de remédios (*põa*), os benzimentos (*-vêje*), o uso da fumaça de tabaco com o cachimbo (*petýngua*), as orientações e os aconselhamentos. Para além de técnicas específicas que possam ser empregadas, é um ponto importante que o xamã tenha a capacidade efetiva de saber, ver e contar o que está acontecendo ou pode vir a acontecer com uma pessoa, e o que fazer para evitar possíveis males – é essa capacidade um dos elementos geradores do reconhecimento que sustenta a posição do xamã. Por fim, é interessante a observação de Pissolato (2007, p. 348-349) de que alguém não se torna xamã de uma vez por todas: a vida das pessoas que receberam essa inspiração pode incluir períodos de maior ou menor ligação com as atividades xamânicas. A despeito de ser uma capacidade recebida pelas divindades, só se torna e se continua xamã aqueles que persistem “na prática de disponibilizar seus poderes de cura e reza ao longo de um período” e que também conseguem a confiança daqueles que apostam em suas capacidades.

Mas, para além de uma continuidade nas práticas xamânicas voltadas a curar e prevenir males e o reconhecimento daqueles que o buscam, é necessário que aquele que deseja se tornar xamã constitua um corpo apto ao bom exercício dessas práticas, que consistem em mobilizar tecnologias concedidas pelas divindades aos humanos para com elas dialogar, adquirir forças e conseguir sua intermediação na luta contra os seres que causam mal aos Guaraní, como argumenta Pierri (2018a, p. 237-242). Nesse sentido, uma das figuras

mais importantes presentes na bibliografia é o xamã dotado de grandes poderes, que segue prescrições alimentares e comportamentais restritas a fim de alcançar o estado de *aguyje* (“perfeição” ou “maturação corporal”) e então, sem passar pela prova da morte, atravessar para a Terra sem Males (*yvy marã e’y*, “terra onde nada perece”), lugar para onde foram outros xamãs divinizados e no qual não há morte, a flecha encontra sozinha a caça, a colheita cresce instantaneamente e onde há festa sem fim (H. Clastres, 1978, p. 30-32, 98). Pierri (2018a, p. 247) demonstra, em relação aos Mbya no sudeste e sul brasileiros – em consonância com a proposta já mencionada de pensar o corpo nos mundos ameríndios como um “feixe de afecções” (Viveiros de Castro, 2016 [2002]) –, que o xamã que atinge o *aguyje* modula em seu corpo “as capacidades inscritas nos corpos das divindades, como os seus rituais, a sua fala, o hábito de criar queixadas, de brincar com as petecas, de praticar a dança do *xondaro*”, tudo isso contribuindo “para atingir o estado de imperecibilidade corporal (*aguyje*)”. Para atingir o *aguyje*, ponto máximo em que a pessoa se transforma e acede à perspectiva das divindades, é necessário produzir um corpo que seja como o delas, capaz de fazer com que as divindades se “comovam” (*-mboaxy*) com ele.

Essas seriam algumas linhas gerais importantes de se ter em mente na discussão sobre os xamãs e o xamanismo entre os Guaraní. Mas qual seria o lugar do sonho exatamente?

Existem na etnologia guaraní algumas variações sobre a relação entre sonho, xamanismo e xamãs. Se por um lado Bartolomé (1977) afirma que é impensável um xamã que não seja um sonhador, Pissolato (2007, p. 329, n. 5) observa que nunca conheceu alguém que fosse “um(a) especialista sonhador”¹¹³, e que nem todos os xamãs seriam “sonhadores ativos e comentadores de seus sonhos”, mesmo que fossem buscados por outros que queiram ouvir um comentário acerca de seus sonhos. Nimuendaju (1987 [1914], p. 34-35) também evoca os xamãs em sua explicação sobre os usos do sonho entre os Apapocuva, mas deixa implícito que não são apenas os xamãs que se fiam em seus sonhos para agir. Ligando-os às “experiências da alma”, os Apapocuva, segundo o autor, sustentariam que os sonhos são “acontecimentos reais, capazes de interferir de modo decisivo no rumo da vida das pessoas... são experiências de onde provêm saber e poder”, mesmo que “não produzam resultados imediatamente palpáveis”. “Quem sonha sabe e pode muito mais que aquele que não sonha”,

¹¹³ Em outros casos, como entre os Negarotê, os xamãs podem ser designados como “aquele que sonha”, *hi’dotnsugiru* (Miller, 2007 *apud* Shiratori, 2013, p. 84-85), algo que não encontrei na bibliografia sobre os Guaraní.

e é por isso que “os pajés cultivam o sonhar como uma das fontes mais importantes de sua sabedoria e poder”. Aprofundemos essa discussão a partir da análise da relação entre sonho e xamãs a partir de alguns casos etnográficos.

* * *

Em muitos relatos é comum entre os Guarani, e também entre outros povos das terras baixas sul-americanas (Shiratori, 2013, p. 87), que os sonhos sejam centrais tanto na iniciação dos xamãs – ou seja, no momento da descoberta ou confirmação da vocação para ser xamã – quanto nas atividades a que eles se dedicarão ao longo da vida, como curas, cantos, rezas etc. As falas dos *paí* ava-katu-ete com quem Bartolomé (1977) trabalhou no leste paraguaio são exemplares desta relação.

Entre os Ava-Katu-Ete, é possível tornar-se xamã (*paí*) por meio de inspiração ou revelação divina e também por orientação e aprendizagem de outros xamãs, que escolhem aqueles que deverão ser iniciados. Contudo, a inspiração divina se faz central mesmo nas situações que se encaixam neste último caso: a “seleção e aprendizagem devem ser posteriormente seguidas pela revelação divina para confirmar a existência de um novo *Paí*”. Bartolomé, o autor, é ele próprio escolhido como “herdeiro” pelo *Paí Guazú* (“grande xamã”) Avá Ñembiará¹¹⁴. Durante a iniciação xamânica de Bartolomé, Avá Ñembiará menciona a importância dos sonhos repetidamente, ressaltando que os conhecimentos xamânicos e o seu aprimoramento ao longo do tempo se dá via sonhos. O *paí* também menciona situações específicas de como e quando se recorre aos sonhos, relacionando-o ao recebimento de cantos, ao aprendizado de tratamentos para a cura e à leveza (Bartolomé, 1977, p. 99-100).

Avá Ñembiará conta haver aprendido as suas “rezas sagradas” em viagens feitas em sonhos ao “País do Mortos” (*Ñe’eng-güeri*) e augurou que, quando ele mesmo morresse, Bartolomé teria seu sonho iniciático no qual Avá Ñembiará reapareceria e lhe ensinaria seu

¹¹⁴ Ele especula que a eleição de “herdeiros” para se tornarem novos pajés “se trata de um fenômeno relativamente recente que encontr[a] sua explicação em uma resposta antiaculturativa dos Chiripá (...) a eleição de herdeiros representaria uma forma de obrigar os jovens a continuar com as tradições tribais, evitando as influências ‘ocidentalizantes’” (p. 100). Questionando o *paí guazú* Avá Ñembiará sobre o motivo desta escolha, já que o próprio Bartolomé não era Chiripá e nem falava bem o idioma, ele respondera que (Bartolomé, 1977, p. 101) “como eu [Bartolomé] sabia todas as coisas dos *Karái* = brancos (...) e ele, ao longo de nossas entrevistas, havia me ensinado muitas das coisas dos Avá-Katú-Eté, eu poderia chegar a ser um grande *Paí*, já que ninguém seria capaz de rivalizar com meus conhecimentos (...) Resultavam então evidentes as funções que se esperavam de nós; atuar como mediadores entre a tribo e a sociedade regional...”.

primeiro “canto individual”. Este sonho provocaria em Bartolomé uma “grande angústia” que lhe faria chorar ao acordar, recordando o canto. Esse canto deveria ser sempre usado antes de dormir para chamá-lo – ou seja, chamar a “alma-palavra” de Avá Ñembiará –, para que ele aparecesse nos sonhos e desse aconselhamentos. Toda a “sabedoria xamânica” seria recebida pelos ensinamentos de Avá Ñembiará através dos sonhos, até que Bartolomé tivesse “sabedoria’ (leveza, pureza)” para viajar por si mesmo em sonhos ao “País dos Mortos”, onde conseguiria aprender a partir de outros xamãs mortos e, posteriormente, através do Mainó, o “Beija-flor Sagrado mensageiro do Sol”, que “transmitiria ainda mais sabedoria até que eu [Bartolomé] pudesse me comunicar com os ‘espíritos de todas as Coisas’ (plantas e animais) e ter um ‘ajudante’ (espírito auxiliar) que colabore comigo” (Bartolomé, 1977, p. 104-105).

Bartolomé também deveria recorrer aos sonhos quando precisasse atuar como curador e não soubesse o tratamento adequado. Nesse caso, antes de dormir deveria entoar seu canto acompanhado do *mbaraká* que lhe foi dado por Avá Ñembiará. No sonho, seria mostrada então a erva a ser utilizada e onde buscá-la. Após o sonho, seria necessário ir ao “lugar revelado” e, caso não fosse possível encontrá-lo imediatamente, outro sinal (um pássaro pousado sobre ela ou um galho quebrado) indicaria qual planta usar (Bartolomé, 1977, p. 105).

Comparando o sonho de diferentes *paí*, Bartolomé argumenta que a revelação das faculdades xamânicas e recepção dos cantos podem acontecer de duas formas: a) na forma de “recepção passiva”, sendo os conhecimentos transmitidos pelas divindades ou xamãs falecidos; b) na forma de um “voo mágico”, em que os xamãs vão ao “País dos Mortos” e recebem os poderes de espíritos dos familiares que eram xamãs em vida e apadrinham o *paí* que sonha (Bartolomé, 1977, p. 109-110)¹¹⁵. Note-se que a diferença entre um modo “passivo” de receber conhecimentos e a ida “ativa” até o “País dos Mortos” para aprender ensinamentos é organizada por Avá Ñembiará segundo um gradiente de sabedoria/leveza/pureza: quanto mais leve/sábio/puro Bartolomé se tornar, mais agência possuirá no sonho. Essa diferença de uma experiência onírica em que se é mais ativo quanto

¹¹⁵ Schaden (1974, p. 109), ao discutir o tema da “reencarnação” partir do que lhe dizem seus interlocutores nhandeva, menciona uma possibilidade semelhante dos xamãs irem “ativamente” até regiões celestes para trazer almas para a terra. Caso não ocorra reencarnação da criança logo após a sua morte, existe a possibilidade de “se realizarem vários *djeroký* (danças religiosas) com tal fim; semanas ou meses após”. Depois dessas cerimônias, o xamã vai “em sonho” à região celeste de Tupãtsy (“Mãe de Deus”), que então reúne todas as crianças que se encontram com ela. A escolha fica a critério do xamã, que pode trazer a mesma ou outra, mesmo de sexo diferente.

mais se é xamã converge com o argumento de Shiratori (2013) visto acima; e também com o de Limulja (2022, p. 162), quando diz que os sonhos dos xamãs yanomami, sob o uso da *yãkoana*, são como se se passassem em *tecnicolor*, ao passo que os das pessoas comuns pareceriam comparativamente estar em preto e branco.

De fato, entre os Guarani, os relatos de sonhos de xamãs são muitas vezes vívidos, detalhados, cheios de intensidade e com fortes efeitos emocionais. A esse respeito, é interessante um dos sonhos de Avá Ñembiará (Bartolomé, 1977, p. 108):

Eu vou um pouco até o alto, até o Leste e ali há uma bonita casa com duas portas iguais. Ao chegar lá, a esse lugar chamado por nós *Ñe'eng-güery* (País dos Mortos), foi ali em *Ñe'eng-güery* onde eu aprendi minha oração. Ali me encontrei com meu cunhado e com meu avô. Meu cunhado me segurou pelo braço esquerdo e meu avô me segurou pelo braço direito e junto me mostraram a escada que une o céu com a terra. Então vi que havia dança e ali onde se dança é que está a bonita casa semelhante a uma igreja como as que vocês vão (os brancos). Então eu perguntei o que era isso e meus padrinhos me disseram que era o lugar onde se aprende a rezar – eu não posso contar essas coisas porque só pensando nelas já me dá vontade de chorar –. Quando os dançarinos deram a volta até nós, vejo que entre eles não há moços nem mulheres jovens. Por isso é que quando eu rezo não quero olhar para as mulheres, porque nós em nossas orações nos referimos às coisas verdadeiras. Então vi dançar os homens e observava o Sol no Oriente, observava-o para ver se ia chover, mas soube que não ia chover. E através dessas coisas é que eu pude ouvir o canto no monte. Ao descer dali encontrei um morto, estava em um poço, estava inchado, de dentro da sepultura saíam moscas. Então meus padrinhos, que não me abandonavam, me disseram “afilhado, tu vais curá-lo”, mas eu lhes disse que não poderia fazê-lo porque eu não sabia nada. Então meus padrinhos me fizeram escutar a reza que eu teria que dizer (canta e se interrompe com soluços dizendo – ao cantá-las eu estou vendo de novo essas coisas –) e me fizeram dar três voltas em torno da sepultura e eu cantei e lhe soprei e o doente melhorou. Tinha sido um homem que estava enterrado ali, se levantou na floresta e começou a falar. Às vezes Nosso Pai através dessas orações até àqueles que estão mortos devolve a vida. No dia seguinte amanheci cantando o que tinham me ensinado e cada noite meus padrinhos me mostram os remédios para que possa seguir curando. Para saber todas estas coisas fui ao Oriente, por isso conheço o amor e todas as coisas.

Em sonho, Avá Ñembiará vai até o “País dos Mortos”, lugar marcado pelos cantos e danças e no qual é recebido pelo avô e cunhado mortos¹¹⁶. É assistindo aos cantos e danças que Avá Ñembiará aprende seu canto, e que mobiliza em seguida para restituir a vida a um homem morto – mais especificamente, o canto age como veículo por meio do qual “Nosso Pai” restitui-lhe a vida. Avá Ñembiará amanhece cantando o canto-reza aprendido em sonho, e seus “padrinhos” continuam aparecendo em sonhos seguintes, ensinando-lhe curas.

À semelhança de Bartolomé (1977), Montardo também traz (2009) importantes relatos que atestam a centralidade do sonho para os xamãs. A vocação xamânica de uma de suas principais interlocutoras kaiowá, Dona Odúlia, moradora da TI Amambai (MS) à época

¹¹⁶ É interessante a menção de que não há homens e mulheres jovens dançando, seguida da observação de que quando reza não olha para as mulheres. Talvez essa afirmação possa ser compreendida à luz de dois aspectos: a primeira é que, embora não sejam jovens, as pessoas possuem vigor para as danças e cantos; a segunda – evitar o olhar para as mulheres – talvez seja ligada não à abstinência, como aponta Pierri (2018a, p. 277), mas ao modo de reprodução assexuada das divindades, que o *paí* procura seguir na Terra.

da pesquisa de Montardo, começou a se manifestar após uma doença grave pela qual passou por volta dos 40 anos. Após alguns anos de restrições alimentares, ela começou a ter sonhos que inicialmente a amedrontavam, mas ao cabo dos quais ela foi iniciada no xamanismo¹¹⁷. Nesses sonhos, Dona Odília encontrou-se com divindades e espíritos adornados que lhe orientaram a cantar e dançar para *Ñandesy*, dando-lhe adornos e apetrechos; também lhe pediram que realizasse rituais de nomeação de crianças (Montardo, 2009, p. 46-48):

...no início do processo para se tornar xamã, enquanto dormia, vieram duzentos aviões *hy'akua* (“cuia”), aviões *apu'ã* (“redondos”), uma espécie de tatu-avião, e que falavam “*Nande reko jajeroky ha purahéi*” (“nosso sistema é dançarmos e cantarmos”). Um homem, com *mbaraka* nas duas mãos, lhe dizia “*Purahéi cheve*” (“cante para mim”), “*Ejeroky che reindy! Ejeroky katu che reindy nhande yvy póra. A'e ou Nanderu Pa'i Kuara*” (“Dance minha irmã! Dance bem, minha irmã, para os nossos moradores da Terra. E virá o nosso pai Pai'i Kuara”) (...) [em um sonho seguinte] “vieram apenas dois”, que disseram para ela agarrar o *mbaraka*. Um deles então colocou a mão na sua cabeça, falou que sua vida seria dançar e cantar, para ser *ñandesy* (“nossa mãe”, “xamã”) e, com um poranguinho derramou água sobre sua cabeça e pintou seu rosto com urucum (...) Pa'i Kuara ordenou então que ela *ñemongarai kunumi* (realizasse rituais de nomeação das crianças) e, colocando-se de pé com os braços abertos no sentido norte/sul, dona Odília mostrou-me como ele lhe disse “*ereikua'a ko mundo*” (“você vai conhecer este mundo”) (...) Vinte dias depois ela sonhou que “ele” havia trazido adornos para colocar na sua cabeça, além de variedades de sementes com as quais deveria confeccionar o *mbaraka*, ensinando-lhes suas especificidades e quais deveriam ser colocadas no instrumento, segundo sua finalidade. Ela explicou-me que para vencer as doenças é necessário “botar” um pouquinho de determinadas sementes para que o *mbaraka overá* (resplandeça).

Após sua iniciação, foram vários os sonhos em que Dona Odília recebeu orientações, conhecimentos de parentes mortos ou de divindades sobre ervas, cantos e acontecimentos. A aprendizagem das habilidades xamânicas ocorrem parte em sonhos parte com mestres, que orientam a interpretação dos próprios sonhos e como tocar *mbaraka*. Sozinha, a pessoa pode sucumbir ao medo e não manter sua saúde.

Pensemos um pouco sobre esses sonhos à luz da temática da *vida breve* comum a muitos mitos indígenas sul-americanos. São frequentes nos contextos guarani histórias de recebimento de sonhos reveladores de vocação xamânica nos momentos de adoecimento¹¹⁸. Se, por um lado não, há “obrigatoriedade” de tornar-se xamã após receber tais sonhos, por outro lado, Dona Odília relatou que seu irmão, que também recebeu um desses sonhos,

¹¹⁷ Algo muito semelhante a como Davi Kopenawa descreve a própria iniciação xamânica (Kopenawa e Albert, 2015).

¹¹⁸ Vera Mirim, xamã mbya, menciona que começou a “sonhar mais forte” após um período de adoecimento (Silva, 2018). Em Pissolato (2007, p. 346), uma interlocutora sua afirmou que Nhanderu, através de um menino que lhe apareceu em sonhos, teria lhe contado que ela seria xamã durante sua recuperação de um adoecimento, num hospital.

morreu após decidir não seguir a “vocação” revelada¹¹⁹. Montardo (2009, p. 44) especula que escutar as orientações dadas nos sonhos para seguir uma vida de xamã seria uma forma de superar o próprio adoecimento.

Um exemplo em Pierri (2018a, p. 259 ss.) permite a formulação de uma hipótese mais abrangente. Um xamã mbya, Vera Mirĩ¹²⁰, contou-lhe um sonho em que *Nhanderu* lhe mostrou o lugar onde *Tupã* fez aparecer um fogo imperecível. Dispondo deste fogo, seria possível chegar ao estado de “maturação corporal” (*aguyje*), passando para a terra dos *Nhanderu Miri*. Porém, após acordar, Vera Mirĩ resolveu postergar a ida ao lugar indicado em sonho, priorizando antes atividades políticas no mundo dos não indígenas. Quando finalmente chegou ao local indicado, o fogo imperecível havia se apagado. No caminho de volta, ele tentou fazer uma armadilha de caça, mas a armadilha deu errado e seu braço terminou machucado, impossibilitando-o de tocar o violão na *opy* e fazendo-o sentir diversas “dores” desde então. Nas palavras do próprio xamã, as divindades assim procederam “porque não gostaram de como eu estava vivendo, então me castigaram” (p. 227). Ele relata que após esse acontecimento, *parou de sonhar*. Sonhou mais duas vezes, e depois nunca mais: “o *Nhanderu* veio aqui, e falou ‘vai acabar a sua concentração em mim’” (p. 288). O xamã *quase* atingiu o *aguyje*, mas por uma “má escolha” – “*tekoaxy é tekoaxy*” (p. 225), diz Vera Mirĩ sobre esta escolha – a iminente passagem para a outra Terra deixa de ocorrer. Além disso, é a própria divindade que o “castiga”, fazendo com que ele se torne menos apto em atividades que promovem, justamente, a conexão com elas: a execução de instrumentos musicais e a capacidade de sonhar.

O que esses exemplos de Bartolomé (1977), Montardo (2009) e Pierri (2018a) demonstram é que se por meio dos sonhos os encontros com as divindades podem trazer aos humanos um aumento de sua capacidade de agência – possibilidades de transformar-se em xamã, de aprender cantos e curas, de alcançar o *aguyje* e passar para a morada dos *nhanderu mirĩ* –, o recebimento dessas “dádivas” implica (como sempre) alguma reciprocidade, já que

¹¹⁹ Um xamã avá-guarani de Refatti (2015, p. 147), Geraldo, comparou a necessidade de atender aos sonhos em que *Nhanderu* “chama” as pessoas para se tornarem xamãs aos chamados de médicos: “É mesma coisa que um médico de *jurua*, se chamar tem que ir naquela hora, não dá para deixar assim”.

¹²⁰ Não é o mesmo Vera Mirim com quem Ciccarone (2001), Oliveira (2004), Silva (2013, 2018) e Álvares (2019) trabalharam.

sua recusa traz retaliação – como a morte do irmão de Dona Odília ou os “castigos” sofridos por Vera Miri¹²¹.

Como argumenta Limulja (2022, p. 111-115) para os Yanomami, o sonho é como um espaço em que se está mais vulnerável ao desejo dos *outros*; no caso dos Guarani, esses *outros* podem ser também as divindades, que desejam para aquele que deve se tornar xamã um modo de viver e de se relacionar semelhante ao seu. Em outras palavras, as divindades agem para aparentar aquele que deve se tornar xamã, que portanto deve agir como parentes idealmente agem: escutando as orientações, como nas ocasiões de compartilhamento dos sonhos entre parentes humanos visto no capítulo anterior. A recusa dessas orientações funciona como uma recusa do parentamento, gerando retaliações vindas das divindades: ressurgimento da afinidade que reitera a separação entre divindades e humanos e o equacionamento da humanidade não com a divindade, mas apenas consigo mesma e com sua condição precível. *Tekoaxy é tekoaxy*, como diz Vera Miri. Nos sonhos, mesmo as divindades podem ser perigosas. Nesse sentido, o envio de sonhos que revelam a vocação xamânica – bem como aqueles que de modo geral mostram perigos à espreita – ganham um ar de *desafio* lançado pelas divindades, como se elas perguntassem, instassem os humanos a provar que são mesmo seus parentes, que são capazes de ver e escutar os sinais que elas enviam, sinais cuja compreensão implica justamente a possibilidade de afastar a vida breve, a possibilidade de devir divindade¹²².

¹²¹ Testa (2018a, p. 183-184) comenta o caso de um homem mbya que, quando estava se iniciando no xamanismo, recebeu um sonho que por vergonha evitou compartilhar com as pessoas, pois temia que “elas não acreditassem ou que pensassem que ele estava tentando ‘se mostrar muito’”. Não tendo cumprido parte do que foi sonhado, o homem diz em consequência ter ficado gravemente doente, enfatizando, segundo a autora, que caso não se faça o que foi sonhado “o que poderia trazer força e mais conhecimentos para a pessoa se transforma em doença ou infortúnio”. Testa conclui que aos sonhos se aplicaria o mesmo que vale para os conhecimentos de modo mais geral: aqueles “que não são bem encaminhados ou desenvolvidos podem ter seus sentido e valor invertidos”.

¹²² Ver P. Clastres (1990 [1974], p. 57-58) para algumas interessantes teorizações sobre a relação entre humanos e divindades não poder ser reduzida à identificação e à piedade, mas também marcada por um jogo em que as divindades “brincam” com os humanos, enquanto estes, de sua parte, reivindicam obstinada e orgulhosamente a imortalidade. Ver também a afirmação de um dos interlocutores mbya de Pereira (2016, p. 739), segundo o qual seria o próprio Nhanderu que teria deixado o *-jepota*, aspecto central da condição *tekoaxy* da vida na Terra, como destino para aqueles que se recusam a seguir as orientações das divindades. Cadogan (1959, p. 62), por fim, registra a afirmação muito recorrente em muitos contextos guarani de que a vida na terra é cercada de “provas”: “Esta terra, dizem os *mburuvicha* [xamãs], é lugar de provas para a humanidade: *tape rupa reko achy* = sendas da imperfeição terrena, caminhos das imperfeições”.

Sonhos, cantos e danças

Como agir bem nos sonhos, respondendo adequadamente às orientações das divindades? Como produzir um corpo que as comova (*-mboaxy*), que as incite a cuidar dos Guarani, a reconhecer a divindade dos Guarani? Para pensar essa questão, eu gostaria de chamar atenção para dois pontos específicos presentes nesses sonhos em *tecnicolor* vistos acima: a centralidade da “leveza”, ligada às viagens ao “País dos Mortos” em Bartolomé (1977) e a importância dos cantos, da música, dos instrumentos musicais e das danças em todos esses exemplos.

Cantar (*-pora’i*), diz Pissolato (2007, p. 352), é uma das principais formas mobilizadas pelos Mbya para adquirir “capacidades existenciais”, tanto que os xamãs podem ser chamados, justamente, de *opora’i va’e* (“aqueles que cantam”). De acordo com Montardo (2009, p. 13), que dedicou sua tese de doutorado a este tema, a música cotidianamente executada pelos Guarani em seus rituais “é um caminho a ser percorrido ao encontro dos deuses”, caminho este que, tal como os sonhos, “não está isento de perigos e obstáculos, os quais aparecem nas coreografias de lutas por meio de movimentos de ataque e defesa”. Os efeitos desses cantos, danças e execuções de instrumentos são múltiplos: operam transformações corporais, embelezando e fortalecendo os corpos, “dotando-os de força e de alegria, combatendo a tristeza” e garantem “a sobrevivência do grupo e a manutenção da própria Terra”. É continuamente repetido por seus interlocutores que “[n]ão há possibilidade de vida na Terra se os Guarani não estiverem cantando e dançando”¹²³.

Os cantos e danças aparecem em diversos episódios míticos como condição para sobrevivência de seus protagonistas à destruição da Terra, sendo meio de produzir a imortalidade e de reencontrar os demiurgos que deixaram-na rumo às moradas celestes nos tempos antigos. Num mito Pai-Tavyterã, foi cantando com o acompanhamento do *takuapu* que *Ñande Jaryi* conseguiu se fortalecer e superar os obstáculos no caminho até o céu para reencontrar seu esposo, *Ñane Ramõi*, que a havia abandonado. Em um episódio mbya do dilúvio, o *Senhor incestuoso* e sua esposa (também sua tia paterna) nadavam nas águas e

¹²³ Os cantos e danças a que me refiro aqui são em larga medida aqueles referidos como *jeroky* por Montardo (2009, p. 182), “a música dos rituais xamanísticos cotidianos”. A autora não se concentra em outros “gêneros” como o *gahu* e o *kotyhu*, que diz estarem presentes apenas entre os Kaiowa e Nhandeva, mas apresenta algumas descrições sobre as diferenças entre eles e os *jeroky*. Para trabalhos mais recentes, ver Keese dos Santos (2021) e Teixeira (2022). Uma fina análise dos cantos entre os Guarani está sendo produzida atualmente por Tatiane Klein (no prelo) em sua tese de doutoramento.

dançavam, oravam e cantavam. Ao fim de dois meses, inspirados de “fervor religioso”, obtiveram forças para criar uma palmeira milagrosa em cujas folhas descansaram antes de partir para sua futura morada e converter-se em imortais (Montardo, 2009, p. 58 ss.). Além disso, no início do capítulo anterior vimos que foi dançando, após acordar de um sonho, que *Ñanderuvussu* deixou a Terra rumo à sua morada celeste (P. Clastres, 1990 [1974], p. 61, 73). As músicas, os instrumentos para executá-las, os cantos e as danças são elementos à disposição dos saibam utilizá-los para operar transformações fortalecedoras – e, nesse sentido, são elementos dotados de potência xamânica: é com o canto (e o sopro) que Avá *Ñembiará*, no sonho relatado por Bartolomé (1977), revive um homem; e é na posse do *mbaraka* e de determinadas sementes que Dona Odúlia, a partir dos conhecimentos dados em sonhos por *Pa’i Kuara*, é capaz de realizar curas. Mas esses instrumentos, cantos e danças não são só “meios de comunicação” com as divindades; as próprias divindades cantam, dançam, executam instrumentos e instam os humanos a fazer o mesmo, como visto acima nos sonhos de Avá *Ñembiará* e de Dona Odúlia.

Os cantos e danças, iniciadas ao cair da tarde e entrando pela noite, são conceituados como caminhos repletos de perigos, mas com a potência de trazer saúde para a pessoa e para a coletividade. Essa ideia fica clara principalmente em cantos e danças voltados a treinar o corpo para ser ágil e leve, como o *yvyra’ija* ou o *xondaro*, muitas vezes comparadas ao karatê ou à capoeira. Os corpos dos Guarani, nessas danças, são treinados para serem guerreiros¹²⁴. Um interlocutor nhandeva de Montardo (2009, p. 219-220) compara a dança dos *yvyra’ija* na Terra com a dos *yvyra’ija* de Tupã, sendo os movimentos coreográficos os mesmos da luta desses *yvyra’ija* das divindades contra seres perigosos. As curas xamânicas, que podem ser acompanhadas pelos *yvyra’ija* – tanto os desta Terra, auxiliares dos xamãs, quanto os de “lá”, auxiliares das divindades –, são muitas vezes guerras contra esses seres os quais, como vimos, podem ser a causa de adoecimentos entre os Guarani. Mas também nos cantos-rezas (*mborai*, *porahéi*, *ñeengara*, muitas vezes traduzidos como “rezas” e que Montardo chama

¹²⁴ Esse treino para a guerra, segundo Montardo (2009, p. 233), se coaduna com o discurso pacifista característico dos Guarani: “Os Guarani enfatizam que quem está bem treinado escapa até de bala. Ouvi várias declarações de que realizam estes treinos apenas como lembrança, para guardar a cultura, e não para guerrear com o branco. Os corpos, no entanto, são treinados para a guerra. ‘Não brigamos porque somos muito fortes’ é uma frase recorrente entre os jovens”. É comum também que a agressividade seja imputada a outro coletivo guarani em vez de a si próprio: “Os Nhandeva afirmam que os Kaiowá fazem *jeroky* como exército, mas eles, os Nhandeva, não. O mesmo ouvi entre os Kaiowá. A forte alteridade entre eles está sempre marcada, e o discurso pacifista aparece aí imputando as características ligadas à agressividade como sendo aspectos do outro” (Montardo, 2009, p. 222).

“preces” ou “cantos invocativos”) – “gênero” que por vezes pode ser distinguido do *yvyra’ija* na divisão proposta por Montardo (2009) – o objetivo é tornar o corpo leve e alegre (-vy’a), capaz de vencer a tristeza e outras potências negativas que façam a pessoa definhar.

Os cantos e danças são uma tecnologia de transformação do pesado no leve, do quente no frio, da raiva na tranquilidade. “Em termos gerais, as pessoas apresentam dificuldades em relação à destreza: ‘são pesadas’ para dançar, mas quando estão acostumadas ou treinadas, elas são leves, *ivevúi*” (Montardo, 2009, p. 237). Outra qualidade estimada e proporcionada pela dança é a verticalidade: “o ritual é feito para levantar, *opu’ã*” (Montardo, 2009, p. 238), em oposição ao “estar murcho”, com os ombros caídos. A verticalidade, como destacado por H. Clastres (1978, p. 88), é uma qualidade tida pelos Guaraní como própria dos seres vivos, animados, possuidores de *nhe’ẽ*, alma-palavra que circula no esqueleto e mantém a pessoa de pé, ereta¹²⁵. Diz-se também, para a fundação de uma aldeia, que ela é “levantada”, ou que “se levanta” (E. Benites, 2020).

Entre os Guaraní é comum a associação da raiva e do perigo ao calor (*haku*) e da alegria e leveza ao frio (*roy’y*) (Montardo, 2009, p. 242). Os mbya interlocutores de Cadogan contaram-lhe que os xamãs que passaram para a Terra sem Mal (*yvy marã e’y*) fizeram-no “sem passar pela prova da morte”, *oñemokandire*, que significa, literalmente, “fazer com que os ossos permaneçam frescos” (H. Clastres, 1978, p. 89). As curas são pensadas muitas vezes como ações de “fazer esfriar”, como quando Dona Odúlia, segundo um interlocutor de Montardo, cantou e tocou o *mbaraka* sobre um jovem, para “esfriar a luz do fogo da doença”. A autora também lembra que segundo os interlocutores de Cadogan as divindades enviaram aos humanos a neblina vivificante, a temperança e a moderação, todos esses elementos ligados ao frescor e ao esfriamento (Montardo, 2009, p. 245).

Outro aspecto a se notar, por fim, é a resplandecência dos corpos ocasionada pelos cantos e danças, resplandecência essa característica das pessoas, plantas e objetos das moradas celestes. O *mbaraka*, os corpos e o caminho vistos nas cerimônias “resplandecem” (*overa*, “brilho do relâmpago”). “No canto de cura que registrei, feito por Odúlia Mendes para um jovem, ela diz que o corpo do rapaz é uma cruz resplandecente, que a ‘reza’ faz

¹²⁵ A autora traz a etimologia de algumas expressões compostas pelo radical *-e* (= dizer) para atestar o vínculo entre palavra, ser animado e verticalidade: a expressão *eepya*, “os que restituem o dizer”, usada para designar os espíritos invocados pelos xamãs para curar alguém à beira da morte; e *e-ry mo’ã a*, “nome”, que literalmente significaria “o que mantém ereto o fluxo do dizer”. E é justamente quando as crianças começam andar que elas recebem seu nome, que marca a proveniência de qual morada celeste veio seu *nhe’ẽ* (H. Clastres, 1978, p. 88).

brilhar seu corpo e seu adorno de cabeça florido”, afirma Montardo (2009, p. 258). Nos desenhos feitos por seus interlocutores e em sonhos que eles lhe contaram, a autora comenta que é comum que pessoas e espíritos apareçam enfeitados com adornos de cabeça, braçadeiras de penas e colares que, quando referidos nas canções, podem ser ditos “resplandecentes” (*vera*), “chamejantes” (*hendy*) e “sonoros” (*hyapu*) (Montardo, 2009, p. 259). Como vimos no capítulo passado, os sonhos podem ser comparados ou proporcionar “iluminação” (*-moexakã*).

Esses mesmos estados requeridos e proporcionados pela dança e pelos cantos são aqueles vistos nos sonhos “bons” de que fala o rezador mbya Vera Mirim em que o corpo está “leve”, e nos quais não se pode ficar “nervoso”, sob o risco de atrair potências negativas. A pessoa que tem um sonho bom acorda “alegre”, “feliz” (Oliveira, 2004, p. 66). Sonhar é como cantar e dançar – um sonho considerado bom possui efeitos análogos aos de cantos e danças bem executados.

Talvez não seja à toa, portanto, a conjunção tão frequente entre sonhos, cantos e danças: em Bartolomé (1977), Avá Ñembiará coloca os cantos e danças como propiciadores de sonhos. E em Nimuendaju (1987 [1914], p. 77-78) o contrário aparece: os sonhos engendram cantos e danças, como no caso do recebimento do primeiro canto de Mbypý, uma mulher apapocuva de cerca de vinte e cinco anos. Ela acorda ao amanhecer chorando e cantando, chamando a atenção de seus vizinhos, que se reuniram em sua casa. As pessoas aguardam que Mbypý interrompa espontaneamente o canto e inicie o relato do sonho. Mbypý conta que em sonhos encontrou seu falecido pai, que lhe mostrou uma “flor do Além”, deu-lhe conselhos e, por fim, recomendou “cantar a Ñandecý” quando estiver “preocupada e em perigo”, ensinando-lhe em seguida um canto. A descrição de Nimuendaju procura dar a dimensão dos efeitos do recebimento deste canto via sonho, que torna-se ocasião de realização de uma festa na noite seguinte, com cantos e danças.

Vale deter-se um pouco mais na articulação entre sonho e cantos, muito marcada na bibliografia. Como entre outros povos ameríndios, o sonho é um meio, entre os Guaraní, de aprender cantos ensinados por divindades e antepassados. Por meio do sonho de Mbypý, aliás, é que me parece ser mais visível a sugestão de Nimuendaju (1987 [1914]) de que a potência xamânica é algo disponível a quase todos os Apapocuva, mesmo que os “pajés propriamente ditos” sejam apenas alguns. Como vimos acima, o autor afirma que a maioria dos adultos de ambos os sexos possuem “cantos de pajelança” (*porai*), sendo exceções

aqueles de quarenta anos ou mais que não possuíam nenhum. Estes cantos são em sua maior parte recebidos “através de um sonho com um parente falecido”, e o recebimento do primeiro canto “sempre se constitui num acontecimento de interesse geral” (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 77).

Mas não são apenas cantos que são recebidos pelos sonhos: como mostra Refatti (2015, p. 107-108, 112-114), entre seus interlocutores avá-guarani também o aprendizado dos instrumentos, a vocação para participar dos corais, entre outros elementos relacionados a estes contextos podem ser revelados por meio dos sonhos. Sobre esse aprendizado, alguns interlocutores lhe afirmaram que são sonhos “milagrosos”, já que vieram a pessoas que não se interessavam pela *opy*¹²⁶ e nem mesmo tinham conhecimento de como executar os instrumentos musicais”, mas que “ao acordar precisaram de pouquíssimo treino e tempo para dominar qualquer instrumento”. Também lhe afirmaram que “os cantos recebidos em sonhos não precisam ser escritos porque ficam gravados no *nhe’e* da pessoa, e por isso, jamais são esquecidos”. Essa “impossibilidade de esquecimento” do canto ouvido em sonhos foi afirmada também a Montardo (2009, p. 50) por um interlocutor Paĩ-Tavyterã. Questionado do por que não cantava “para que seus filhos aprendessem as canções”, ele teria dito: “Não esquecemos, nós somos Paĩ-Tavyterã”.

Montardo (2009, p. 50) insere essa afirmação no contexto de uma discussão que faz sobre a noção de conhecimento e aprendizagem que os sonhos entre os Guarani deixariam transparecer. Ela nota que seus interlocutores utilizavam os termos em português “abrir” e “revelar” para falar de como aprendiam os cantos via sonho. Para a autora, o uso destes termos remete “à noção de que tudo já existe e está sendo aberto ou revelado para a pessoa naquele momento”, o que explicaria o motivo de “os xamãs não se considerarem donos do conhecimento, pois este está ‘fora’ e é revelado conforme a situação”. Mais adiante, após trazer a fala mencionada de seu interlocutor Paĩ-Tavyterã, ela propõe pensar esse “fora” como uma espécie de “arquivo” onde os cantos estariam. Almeida (2016, p. 203-204) busca refinar essas reflexões de Montardo (2009), considerando inadequado falar em “arquivo” onde estariam os conhecimentos e propondo deslocar a ênfase para as *relações* estabelecidas com

¹²⁶ Os sonhos despertam ou revigoram o interesse de alguém em participar das cerimônias na casa de reza aparecem com alguma recorrência na bibliografia. Por exemplo, Poýdjú, interlocutor nhandeva de Schaden (1974, p. 108), comenta que passa a “acreditar” nas coisas que contam os rezadores após receber rezas (havia ficado velho sem recebê-las) e após os filhos reencarnarem: “Daqui é que fiquei acreditando o que o *ñanderú* [xamã] contava. Antes eu não rezava. Não ‘abusava’, mas às vezes duvidava. Agora não duvido mais”.

este “fora”, a partir das quais o conhecimento seria gerado. Voltarei a esta discussão sobre a relação entre sonho e conhecimento no final do capítulo 4.

Na contramão da lembrança indelével dos interlocutores de Refatti (2015) e Montardo (2009), há um interessante caso de esquecimento de um interlocutor de Bartolomé (1977, p. 106), neto de Avá Ñembiará. Ele foi iniciado no xamanismo durante uma licença do exército e, ao voltar para o quartel, teve um sonho, mas não conseguiu lembrar-se do canto:

...ao regressar à vida de quartel, teve uma revelação frustrada: uma noite apareceu em sonhos um *paí* falecido de quem havia sido ajudante (...) Quando despertou muito angustiado, não pôde lembrar o canto recebido ao não poder rezá-lo em companhia de seus familiares, já que a reza coletiva da família extensa é fundamental para a adequada recepção do canto.

A situação do neto de Avá Ñembiará parece-me inversa à de Mbyypý, interlocutora de Nimuendaju (1987 [1914]): ao não ser posto em circulação, o sonho do neto de Avá Ñembiará é como que despotencializado até tornar-se esquecimento; já no caso de Mbyypý, o compartilhamento do canto sonhado engendra uma cerimônia coletiva.

Esboço aqui um ponto que creio ser interessante desenvolver em pesquisas futuras. Os sonhos podem coincidir e/ou engendrar cerimônias coletivas na medida em que neles, por exemplo, se aprendem cantos, como no exemplo de Mbyypý. No entanto, creio que há mesmo certas semelhanças entre o sonho e essas próprias cerimônias coletivas, realizadas geralmente no *opy*¹²⁷ (“casa de reza”). Sigo aqui a descrição que faz Pissolato (2007, p. 380 ss.) a partir de contextos mbya. A casa de reza, afirma a autora, corresponde a um lugar na terra “capaz de concentrar as atenções dos deuses, que olhariam (-*mae*) para as almas aí reunidas (...) corresponderia a um espaço de reunião, na Terra, das almas-palavras (*nhe’ë*) enviadas por Nhanderu”. O *opy* não é apenas um lugar de comunicação dos *nhe’ë* com as divindades, mas também dos *nhe’ë* localizados na terra entre si, já que as “potências existenciais” produzidas nas rezas, de acordo com seus interlocutores, beneficiam não apenas os *nhe’ë* que ali se encontram, mas a todos os Mbya, inclusive aqueles que se localizam em outros *tekoa*¹²⁸. Enquanto “lugar de comunicação de *nhe’ë*”, o *opy* envolve portanto “não apenas o eixo cosmológico vertical da aquisição de poderes e conhecimentos enviados pelas divindades, mas também a intersubjetividade humana, isto é, certa comunicação entre *nhe’ë* dos que vivem em lugares distintos na Terra”.

¹²⁷ Também referidas como *o’y guassu*, principalmente em contextos nhandeva, *óga pysy* em contextos kaiowa, que podem guardar muitas diferenças, inclusive arquitetônicas, entre si.

¹²⁸ Algo semelhante, parece-me, é afirmado por Montardo (2009, p. 13), quando diz que entre seus interlocutores a continuidade dos cantos e danças garante a continuidade da vida na terra.

O sonho, como vimos, possui uma potência análoga: não só mensagem das divindades, mas caminho de comunicação com os *nhe'ẽ* de outras pessoas, bem como com outros espíritos. No entanto, uma importante diferença, a meu ver, é que nas cerimônias coletivas, nas danças e cantos – que, como vimos com Montardo (2009), não são destituídos de perigos¹²⁹ –, os caminhos são percorridos de modo coletivo, justamente num lugar em que os *nhe'ẽ* se fortalecem mutuamente e buscam a comunicação com as divindades. Nos sonhos geralmente essa dinâmica coletiva não ocorre – o que os põe, como vimos acima, na vizinhança de outros momentos altamente instáveis de abertura ontológica, como a passagem da infância para a vida adulta. Além disso, nota Pissolato (2007, p. 372) que nas cerimônias no *opy* muitas vezes é necessário estar acordado: nas rezas que presenciou eram comuns “as chamadas dos dirigentes aos que ficam sentados (...) ‘*néike, jajero ky* ([cham. atenção] ‘vamos dançar’), ‘*eke eme*’ (‘não durma’) (...) Alguns jovens chegam a sacudir seus companheiros que cochilam recostados nos bancos”. Já nos sonhos, por sua vez, à diferença das rezas, se está dormindo, como ressaltou um dos interlocutores *mbya* de Testa (2018a, p. 155). A tradução de Silva (2018, p. 77) de *-exa ra'u* por “ver, mas não ver, ver de olhos fechados” também converge para esse ponto, indo de mãos dadas com a afirmação presente no autor de que “no sonho não se vê exatamente igual”. Poderiam esses aspectos ser relacionados ao que penso ser uma maior instabilidade dos sonhos, quando comparados a outras formas de percorrer caminhos de comunicação?

* * *

É comum entre os Guarani a afirmação de que se canta para “lembrar” das divindades e dos antepassados, lembrança que pode causar tristeza, justamente o sentimento que os cantos e danças buscam afastar (Montardo, 2009, p. 228). Entre os Yanomami, Limulja (2022, p. 143-144) pensa o sonho como uma dimensão de vingança dos mortos – esquecidos por meio dos rituais funerários yanomami, é nos sonhos que eles podem retornar, reavivando lembranças e causando saudade e tristeza dos vivos como meio de levá-los para o mundo dos mortos. Se pensarmos o sonho entre os Guarani como um campo onde as divindades

¹²⁹ Diz Montardo (2009, p. 248): “O caminho do *jero ky* é muito perigoso, há onças espreitando. O dançarino tem que ser atento e flexível, ágil para defender-se, esquivar-se dos ataques, precisa-se estar atento, respeitoso. Se os participantes não voltarem sua atenção para o que estão fazendo, correm o risco de ficar perdidos no caminho. Nesta condição, a pessoa fica suscetível a doenças”.

instam-nos a lembrar-se delas, dançar os cantos enviados por elas é um meio de responder a essa incitação, reconhecendo essa lembrança e esse parentesco com as divindades. Dançar e cantar o sonho é um meio de comovê-las, estimulando sua compaixão (*-mboaxy*) e fazendo-as agir em prol dos de si.

A ideia de compaixão ou piedade é aqui pensada seguindo as reflexões de Pierri (2018a, p. 236, 239), que parte de Taylor e Viveiros de Castro (2019 [2006]), não na acepção cristã baseada na culpa, e sim na rousseuniana de identificação com o outro. Nesse último sentido, a compaixão seria um afeto evocado na Amazônia indígena no trato com os espíritos e subjetividades animais, em relação aos quais não se deve sentir compaixão sob o risco de criar uma identificação que transforme a pessoa neles. Algo semelhante ocorre entre os Guarani. Evita-se sentir compaixão (*-mboaxy*) de animais abatidos, o que poderia gerar a identificação com seu espírito dono. Por exemplo: em um curta metragem sobre o “dono da lontra” (*guairaka’ija*), uma senhora que realiza um ritual de pacificação do espírito da lontra diz *eromboaxy eme ke nderete*, “não tenha pena de seu corpo”.

Por outro lado, provocar a compaixão (*-mboaxy*) a compaixão das divindades é algo desejável. Em discursos xamânicos sobre a impossibilidade de alcançar a imperecibilidade dos corpos nos dias de hoje, os interlocutores de Pierri (2018a, p. 240) diziam que os Nhanderu não mais se comovem com os Guarani (*Nhanderu noremboaxyvei ma*, “Nhanderu não se comove mais conosco”), já que eles não comem mais a “comida verdadeira” (*tembiu ete’i*). Além disso, como mostra V. Pereira (2016), que trabalhou com os Mbya no litoral fluminense, o entremeamento de lágrimas e lamentos às rezas pode ser pensado como modo de Nhanderu sentir “pena” do rezador, e a aquisição de poderes xamânicos como expressão da compaixão (*-mboaxy*) das divindades após sofrimentos que o xamã sofreu na vida¹³⁰. O autor ainda afirma que ao “gritar” (*-japukai*) seus cantos-reza, rezadores e corais de crianças buscam se “fazer ouvir” (*-nhemonhendu*) pelas divindades (V. Pereira, 2016, p. 748-749).

Trata-se, portanto, de vários modos de tornar-se visível às divindades. Embora os Guarani pensem sua relação com elas sob o signo da consanguinidade, “a todo momento é preciso provocar esse sentimento de compaixão por parte dos deuses, para que eles percebam que os Guarani não se esqueceram de que são seus parentes”, afirma Pierri (2018a, p. 240). O

¹³⁰ Note-se que nos dois sonhos presentes em Nimuendaju (1987 [1914]), o de Mbyy’ý (p. 77) e o de Joguyroquý (p. 35), os interlocutores acordam entremeando canto e lamento – assim como Avá Nembiará também chora ao lembrar-se e executar seu canto sonhado (Bartolomé, 1977).

parentesco com as divindades deve ser continuamente atualizado para que exista, assim como também se dá nas relações de parentesco entre os próprios humanos Guarani.

Sonho e agência

No capítulo anterior, vimos que sonhar e interpretar sonhos não é de modo algum atributo exclusivo dos xamãs; não obstante, é comum eles aparecerem como figuras para quem o sonho é importante, ou capazes de interpretar melhor os sonhos. O ponto desta seção foi discutir alguns motivos que podem explicar por que isso ocorre: como no caso das danças e dos cantos, o importante para ter bons sonhos é produzir estados corporais que modulem no corpo afecções divinas – como a leveza, a alegria, o resfriamento, entre outras – que são capazes de fortalecer (-*mbaraete*) e alegrar (-*vy'a*) a pessoa.

Os interlocutores tupi guarani de Almeida (2016) colocam a questão de uma maneira esclarecedora: em vez de ser ou não ser xamã, a questão é ter ou não ter um “espiritual fortalecido”, em oposição às pessoas de “espírito fraco”, como as crianças e adultos que não se “concentram”. Ao contrário da percepção e capacidade de agência daqueles com espiritual fortalecido, essas pessoas não conseguiriam “perceber as intenções de seus interlocutores nesses contextos, não sabem distinguir se consistem em parentes, bichos (*anhã*), ou mortos; e se esses encontros serão bons ou ruins” (Almeida 2016, p. 189).

Os sonhos das crianças são um caso interessante para se deter. Entre os interlocutores tupi guarani de Almeida, eram elas quem mais perguntavam sobre os sonhos da noite anterior. Após as narrações de seus sonhos, atentamente ouvidas, era comum que os adultos dissessem às crianças que não havia por que se preocupar, pois era “só sonho”. Questionando o motivo desta resposta, seus interlocutores lhe explicaram que “as crianças têm *espírito fraco*, ainda não apreenderam sobre a *vida Tupi Guarani* e não conhecem muito bem o mundo, dessa forma, devem evitar assustá-las, fazendo com que *fiquem distantes com seu pensamento*, o que pode fazê-las adoecer” (p. 210). A resposta de que é “só sonho” seria um mecanismo para evitar o seu adoecimento, e não menosprezo da experiência onírica das crianças, tranquilizando-as e fazendo cessar a circulação das palavras, sonhos e os efeitos que podem seguir a essa circulação, caso o sonho seja ruim (Almeida, 2016, p. 212). Como mencionei anteriormente, e como também explica Almeida, a “alma” das crianças ainda não

está completamente acostumada ao mundo terreno, e por isso são necessários cuidados para alegrá-la e evitar que ela deseje voltar para a morada celeste de onde veio.

As crianças ainda não sabem como agir nos sonhos, e é notável que neles elas costumam mudar a forma de seu próprio corpo, apresentando-se como pássaros, borboletas, formigas, lagartinhos ou cigarras. Esse aspecto é contrastante com a forma como as pessoas com “espírito fortalecido” conseguem controlar em sonho a maneira como se apresentam a seus interlocutores, mantendo muitas vezes um corpo aparentemente igual àquele da vigília. A “força espiritual” não significaria apenas a manutenção do vínculo dos corpos-espíritos, como também (consequentemente) a capacidade de dominar as perspectivas em jogo – de “impor respeito”, como diriam os interlocutores de Macedo (Almeida, 2016, p. 212). No entanto, é importante notar que se a ênfase dos Tupi Guarani com quem Almeida trabalhou recai sobre a fragilidade das crianças durante os sonhos, em outros contextos, como entre os Avá-Guarani do Ocoy com quem trabalhou Refatti (2015, p. 119), a ênfase é na potência dos sonhos das crianças justamente por sua conexão mais forte com as divindades, despertando um interesse especial dos adultos. Lembremos como em muitas versões das “teorias da alma” dos Guarani a criança se caracteriza pela ausência dos aspectos terrestres e/ou ligados às condutas negativas da pessoa – quando morrem, reúnem-se imediatamente com as divindades. Nesse sentido, assim como aqueles que possuem “força espiritual” e atingem o *aguyje*, as crianças caracterizam-se pela não produção de espectro terrestre e pela “leveza” que as faz subir para as moradas celestes¹³¹.

Em suma, obter “força espiritual”, “leveza” e “concentração” é portanto uma possibilidade aberta (e desejável) a todas as pessoas nos mundos guarani. A diferença dos xamãs é que eles buscam mais ativamente essas afecções divinas obtidas através da dieta e de comportamentos que imitem aqueles das divindades e, em decorrência, tornam-se mais capazes em seus sonhos.

Se sonhar é como dançar e cantar, é preciso ter em mente que as transformações divinizantes potencialmente requeridas e proporcionadas por todas essas coisas – sonhos, cantos e danças – são as mesmas requeridas para caminhar com destreza em muitas outras situações da vida cotidiana pelos Guarani. “Para você ser um bom sonhador, é preciso viver

¹³¹ Ver Viveiros de Castro (1986, p. 623 ss.) para uma discussão mais completa sobre a relação entre divinização e não produção de espectro terrestre em outros coletivos tupi-guarani, e Pierri (2018a, p. 280 ss.) para uma atualização desta discussão a partir dos Mbya.

de acordo com *teko ete'i*: rezar bastante, participar de todas as cerimônias, tem que ir à *opy*, se dedicar o máximo possível”, diz Silva (2018, p. 76-77) a partir do relato de seu pai, Vera Mirim. Algo parecido é dito por Aurora, filha da liderança e rezadora mbya Tataxĩ (Ciccarone, 2001, p. 184)¹³²: “o bom sonho chega para quem anda certo (...) pode aparecer também o espírito ruim, ao qual não tem que dar ouvido”. De modo semelhante, dizem os interlocutores mbya de Montardo (2009, p. 49) que “o número de canções que o xamã adquire depende do seu cumprimento das interdições alimentares e do comportamento do seu grupo”.

Para sonhar bem, deve-se “viver de acordo com o *teko ete'i*”, deve-se “andar certo” – ou seja, viver de acordo com o modo de vida ideal, conforme ensinado pelas divindades. Essa por assim dizer não especificidade das técnicas para sonhar bem¹³³ é um caminho para refletir sobre o motivo de um outro interlocutor de Silva (2018, p. 78) ter dito que “[d]esde o primeiro momento da criação do mundo os Guarani viviam no sonho”. Viver no sonho é viver de acordo com o *teko ete'i*; em outras palavras, viver como nos primeiros tempos. Nesse sentido, o bom sonho é o sonho com o Dois (P. Clastres, 2017 [1974], p. 152 ss.) – os sonhos nos quais ou a partir dos quais os Guarani, desde sua humanidade, afirmam sua divindade e tem-na reconhecida por elas, pois adotam modos de agir semelhantes aos seus.

Ressalte-se, por fim, o caráter produtor de coletividade – e portanto político¹³⁴ – dos sonhos. Para além da antecipação de futuros que vimos no capítulo passado, os sonhos podem engendrar (e podem ser engendrados por) cantos e danças executados coletivamente e que geram benefícios também coletivos. Os sonhos de Odúlia em Montardo (2009) e de Mbypý em Nimuendaju (1987 [1914]) são bons exemplos dessa potência, em linha com os cuidados mencionados no capítulo anterior, desta vez ampliados via cantos e danças. Mas talvez os casos mais exemplares de sonhos produtores de benefícios para uma coletividade sejam aqueles em que se sonha com os territórios que devem ser habitados. É sobre esses casos que nos debruçaremos no próximo capítulo.

¹³² As caminhadas e sonhos do grupo familiar de Tataxĩ serão analisados mais de perto no próximo capítulo.

¹³³ Apesar de analogizável a outras experiências da vida, em especial as de “alteração”, como aqui venho fazendo, é também possível definir o sonho como distinto das outras coisas – afinal, os Guarani se referem a eles de modo distinto muitas vezes. Se as técnicas para “sonhar bem” não são muito diferentes das técnicas para “viver bem”, disto não decorre que sonho, canto, dança sejam todos a mesma coisa em qualquer sentido. Existem em alguns relatos técnicas específicas para propiciar sonhos, como aquelas mostradas por Avá Nẽmbiara (Bartolomé, 1977) e pelos interlocutores avá-guarani de Refatti (2015), assim como dançar, cantar e executar instrumentos também demanda habilidades específicas.

¹³⁴ Ou, melhor dizendo, cosmopolítico (Sztutman, 2012, 2020), já que a produção do coletivo humano, como vimos até aqui, depende intimamente da contínua negociação com seres extra-humanos.

SONHO E CAMINHADAS

Movimentação, parentesco e lugares ideais para se viver

“...poderíamos compará-los a imensas antenas que se estenderiam à frente de um organismo já, por si mesmo, extraordinariamente distendido”

(“Variações sazonais da sociedade esquimó”, Marcel Mauss, 2017, p. 494)

Este capítulo será dedicado a falar do sonho como propulsor da busca por lugares bons para se viver, vinculando-o ao parentesco, à mobilidade territorial e à busca da Terra sem Males. Para falar sobre este tema – o qual ensejou pesquisas recentes como Machado (2015), Refatti (2015), Almeida (2016), Silva (2013, 2018) e Hotimsky (2022), além do longa-metragem “O Último Sonho” de Alberto Álvares, entre outras obras –, será necessário discutir sobre a mobilidade territorial dos coletivos guarani de um modo mais geral. Este é um assunto altamente complexo, controverso e extenso; portanto, longe de pretender exauri-lo, irei apenas me demorar em alguns pontos necessários para os fins deste trabalho. Esta discussão será feita nas duas seções seguintes, ocupando aproximadamente a primeira metade do capítulo. Após ela, passarei à análise de como sonho, mobilidade territorial e parentesco se entrelaçam. Essas análises levarão, por fim, nas seções finais do capítulo, a alguns esboços teóricos para pensar o sonho entre os Guarani como forma de ação e de conhecimento.

Busca da terra sem males

Pelo menos desde o início do século XX o tema da mobilidade territorial de coletivos tupi-guarani tem sido tema de interesse de estudos etnológicos, históricos e arqueológicos (Pissolato, 2007, p. 97 ss.; Sztutman, 2012, p. 474 ss.). Um dos eixos centrais deste debate diz respeito às “causas” ou “motivos” dessas grandes movimentações territoriais. Não poucas vezes este debate tem se organizado, *grosso modo*, entre abordagens que, de um lado, focalizam a mobilidade territorial como constitutiva de uma lógica característica das

cosmologias tupi-guarani (e portanto anterior à invasão europeia) e, de outro lado, abordagens que se preocupam em ler essa mobilidade a partir de fatores históricos, ambientais, demográficos, entre outros.

Nos estudos sobre os Guarani, Nimuendaju (1987 [1914], p. 8-9) é um dos autores que mais notadamente vinculou as migrações territoriais dos coletivos que conheceu com a “busca da ‘Terra sem Mal’”, relacionando essa busca, ainda, a profecias “do fim iminente do mundo”:

No princípio do século XIX começou entre as tribos Guarani daquela região¹³⁵ um movimento religioso que até hoje ainda não está completamente extinto. Pajés, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da “Terra sem Mal”; alguns a julgavam situada, conforme a tradição, no centro da terra, mas a maioria a punha no leste, além do mar. Somente deste modo esperavam poder escapar à perdição ameaçadora.

Em uma passagem um pouco mais adiante, Nimuendaju (1987 [1914], p. 35) reafirma ainda a relação entre sonhos e deslocamentos territoriais. Após sonhar que era mortalmente ferido durante uma briga entre homens de seu próprio grupo, seu interlocutor apapocuva Joguyroquý acordou à noite entoando “um canto profundamente triste, que terminou meia hora depois em meio a choros e soluços”. O choro e o canto seguiram até de manhã, chamando a atenção dos vizinhos, que seguiram para a cabana de Joguyroquý e aguardaram explicações. Joguyroquý narrou-lhes o que havia sonhado, entoou novamente o canto ouvido em sonho e, em seguida, voltou-se para Nimuendaju, dizendo-lhe “em tom desesperado”: “Você mesmo vê, *Tujá*, não podemos continuar morando aqui [no Araribá], temos que ir para a Fazenda Boa Vista!”, e depois para sua esposa: “Escuta, Nimõá, arruma as coisas que é melhor irmos já!”. De acordo com o autor, foi apenas com muito esforço que conseguiu dissuadir Joguyroquý de tal disposição para mudar-se do que era a então recém-fundada reserva do Araribá. Este caso serve-lhe de ilustração para a hipótese mais geral que aventa, relacionando a decisão de mudar-se de morada aos sonhos:

Muitas vezes os índios tomam resoluções inexplicáveis e absurdas para um estranho, e de cuja execução não há lógica, por mais convincente, que os possa demover. Tal fenômeno se manifesta principalmente no desaparecimento misterioso de famílias inteiras de índios, que habitavam em calma e em paz um lugar; ele quase sempre tem origem em semelhantes sonhos.

¹³⁵ Refere-se aos Apapocúva, cuja “*habitat* original” seria a “margem direita do baixo Iguatemi, no extremo sul do Estado de Mato Grosso” (p. 8).

Diferentemente do primeiro exemplo, a ligação entre sonho e deslocamento territorial na passagem acima não a vincula explicitamente com a iminência de destruição do mundo. Seja como for, as hipóteses e análises de Nimuendaju relacionando deslocamentos territoriais e “aspectos religiosos” abriram caminho para uma série de outros autores como Alfred Métraux (1927), Schaden (1974), P. Clastres (2017 [1974]) e H. Clastres (1978), que aprofundaram suas reflexões e ampliaram-nas para outros grupos tupi-guarani. No que toca aos Guarani, foi aos poucos se construindo “uma percepção bastante consensual” de que eles seriam um “povo orientado por uma ética religiosa-migratória” (Pissolato, 2007, p. 99), como se a movimentação territorial (e a ênfase na “religião”) fizesse parte de uma espécie de *ethos* guarani.

Desde pelo menos os anos 1980 vem sendo criticado o que seria o uso excessivo de uma imagem dos Guarani “religiosos” e “andarilhos” como uma espécie de atalho para explicar toda e qualquer mobilidade territorial envolvendo coletivos guarani – ou, de modo mais amplo, tupi-guarani. Em primeiro lugar, ponderam tais críticas, tal propensão para a mobilidade territorial de longas distâncias não seria verificada etnograficamente entre todas as coletividades guarani, e, portanto, seria equivocado falar de um *ethos* caminhante distintivo desse povo. Em segundo lugar, a replicação da ideia de que coletivos guarani movem-se pelo território em busca da Terra sem Males para escapar do fim do mundo homogeneizaria indevidamente as diferentes situações e fatores implicados nas movimentações territoriais de coletivos distintos – inclusive eclipsando que em muitos casos os movimentos teriam sido forçados, produto de pressões de agentes coloniais e expulsões territoriais sofridas por este povo ao longo da história. Por fim, falar em *ethos* caminhante projetaria sobre os Guarani a imagem de um povo nômade e “religioso” e, portanto, despreocupado com as questões “materiais” deste mundo, inclusive com sua própria necessidade de fixar-se em um território concreto. Comentarei nas próximas páginas alguns pontos das críticas que organizo nesses três eixos com o objetivo de localizar o lugar do sonho como propulsor de movimentações.

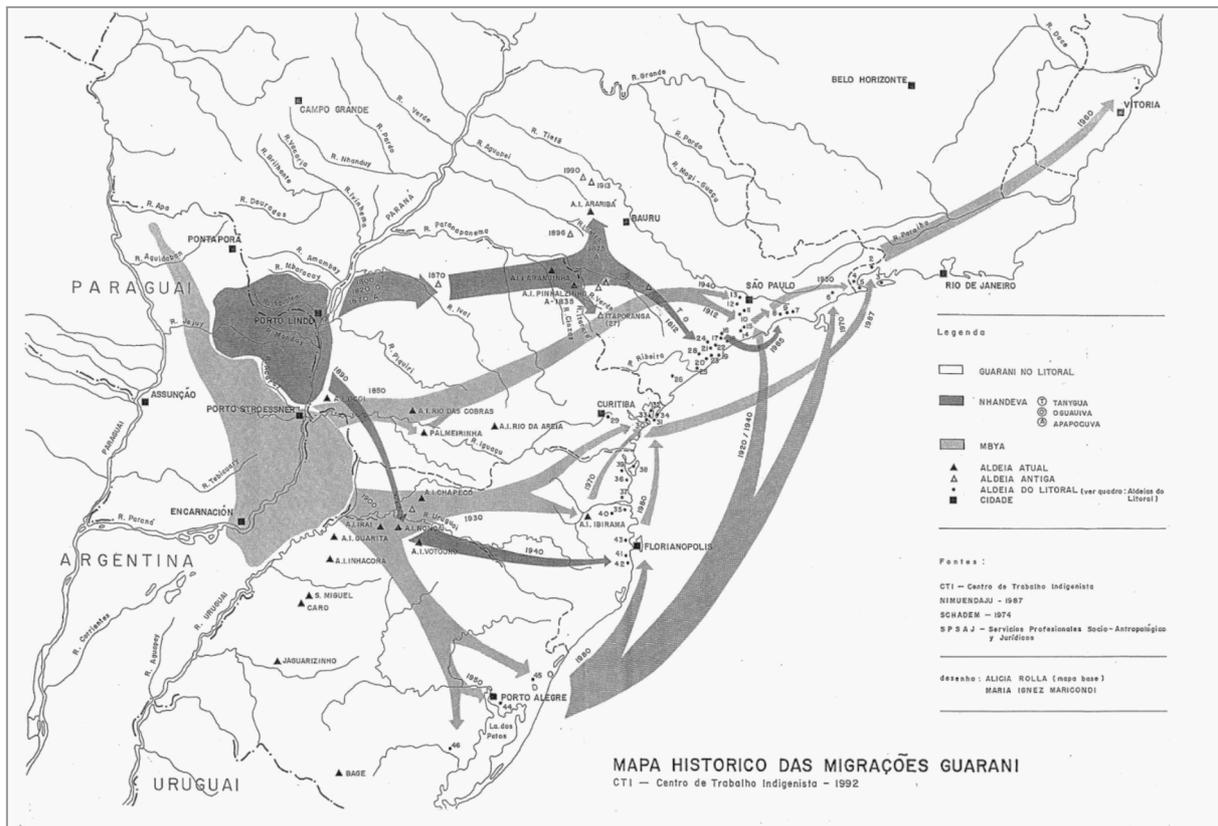


Figura 4 – Migrações dos Guarani em direção ao Brasil meridional
Fonte: Centro de Trabalho Indigenista (CTI) (1992)

* * *

Inspirado em estudos como os de Melià (1990), que já apontava os “desdobramentos excessivos” da ideia de Terra sem Mal, o arqueólogo Francisco Noelli (1999) traça uma crítica historiográfica da constituição desta ideia enquanto “mito acadêmico”, atribuindo sua “origem” a Nimuendaju (1987 [1914]) e sua “difusão” a Métraux (1927). Embora Nimuendaju tenha ouvido dos Guarani com quem conviveu que a “busca da Terra sem Mal” era o motivo que engendrava sua caminhada pelo território, Noelli (1999, p. 128) observa que a possibilidade de estender aos Tupi antigos tal motivação “religiosa” para migrar teria sido colocada pelo etnólogo alemão apenas como uma hipótese a ser comprovada posteriormente, a partir de mais estudos. Apesar da advertência, autores subsequentes teriam transformado “em dogma o que Nimuendaju considerava apenas uma suposição” (Noelli, 1999, p. 128-129), aplicando-a sobre outros casos guarani e tupi-guarani sem o devido cuidado – como na afirmação de Hélène Clastres, muito citada e criticada pelo autor, de que “todo o pensamento e prática religiosa dos índios [Guarani] gravitam em torno da Terra sem Mal” (H.

Clastres *apud* Noelli, 1999, p. 124). O autor defende uma melhor qualificação das “causas” da migração em cada caso, como teria feito Ivori Garlet (1997, *apud* Noelli, 1999, p. 141-142), o qual demonstrou, segundo Noelli, que “[g]uerras, epidemias, opressão e devastação ecológica foram os principais agentes que causaram as movimentações originais das parcialidades Mbyá, consideradas por muitos etnólogos como ‘eternos’ caminhantes em busca da ‘terra sem mal’”.

Para Noelli, essa melhor qualificação das “causas” poderia ser feita a partir de um olhar para dados arqueológicos mais recentes e maior atenção às fontes históricas. A partir delas propõe uma distinção entre: 1) mobilidade territorial anterior à invasão europeia, constituída não por migrações e sim, como resume Sztutman (2012, p. 478), por “movimentos de expansão e conquista territorial” que “não implicavam o abandono de aldeias inteiras, mas antes sua fragmentação, o que representava a ampliação de um mesmo território”; e 2) mobilidade posterior à invasão, que seriam “movimentos (...) de fuga e dispersão”.

As críticas de autores como Melià (1990) e Noelli (1999) aos “desdobramentos excessivos” da questão da Terra sem Males inspirou trabalhos como os Chamorro (2010), Pimentel (2018), entre outros; há no entanto algumas ponderações a se fazer sobre essas críticas¹³⁶. Começamos pela ideia de que Nimuendaju (1987 [1914]) e autores posteriores, como H. Clastres (1978), teriam colocado os “motivos religiosos” como uma “causa unilinear atemporal” (Noelli, 1999, p. 132) para a mobilidade territorial. Antes de tudo, como Pierri (2013) comenta, é importante lembrar que a insistência em falar de “motivações mítico-religiosas” era uma estratégia de Nimuendaju para (Pierri, 2013, p. 178):

deslocar o debate sobre as migrações tupi-guarani exclusivamente do terreno clássico onde se desenvolvia, no qual se atribuía aos índios, sem que eles necessariamente assim o apontassem, o intuito de expandir seus territórios, de fugir do ataque de outros povos, ou de buscar melhores condições ecológicas. Antes de Nimuendajú, tratar do tema significava buscar “causas objetivas”, por detrás das “crendices” dos índios...

O foco seria dar relevo à leitura que os próprios Guarani faziam dos eventos, e não apontar uma causa única subjacente a certos movimentos, tampouco excluir a relação que eles mantinham com os contextos da época, que aliás o próprio Nimuendaju (1987 [1914], p. 7-16) se preocupa em expor. Em direção semelhante, poderíamos lembrar, como mostra

¹³⁶ Para além das críticas a Noelli mencionadas a seguir, ver ainda Viveiros de Castro (1996) e Sztutman (2012, p. 151, 154).

Ladeira (2007, p. 82-83), que H. Clastres explicitamente não excluía razões de ordem “ecológica” e “econômica” para explicar a expansão dos antigos Tupi no litoral brasileiro; o que fazia era integrar essas explicações às razões de ordem “mítica”¹³⁷.

É certo, contudo, que a maneira como o debate foi conduzido ao longo do século XX gerou diversos ruídos. Mesmo procurando matizar algumas leituras sobre Nimuendaju, Pierri (2013, p. 181) defende o abandono da expressão “motivações mítico-religiosas”, já que ela sugere a possibilidade, a seu ver equivocada, de que é possível isolar causas quando se fala das migrações. Quando o assunto são cosmologias não seria possível isolar causas. Cosmologias – bem como mitos e sonhos nelas inseridas – não pairam no ar, desvinculadas de “eventos concretos”: é só através deles que existem. A esse respeito é interessante ver em que termos um dos interlocutores mbya de Pierri (2013, p. 167) no litoral paulista fala sobre seus sonhos com profecias do fim do mundo recebidos das divindades. Entre os motivos da precipitação dos cataclismas – os passados e os vindouros – está justamente a atitude dos brancos (*jurua*) frente à criação das divindades:

Aquele que mandava primeiro, não cuida mais dessa terra porque ficou bravo que os brancos a estragaram. Eles furaram a terra, e ele não queria ver isso, acabaram com as matas, acabaram com os bichos e ainda culparam os Mbya. Nhanderu está bravo agora, e por isso não vai mais deixar os brancos se reproduzirem.

Outros exemplos da contínua imbricação entre o que os modernos separariam entre “fatos” e “fetiches”, como diria Bruno Latour (2021) – colocando de um lado economia, ecologia e história, e de outro lado mitos, sonhos, visões e revelações divinas – serão vistos ao longo deste capítulo. Esses exemplos mostrarão que quando se falar de “motivações” ou “causas” das migrações, o mais adequado não é tentar isolar e decompor fatores, mas procurar ver, como argumenta Sztutman (2012, p. 485), “a manipulação (e a extensão) da lógica do mito para formular rituais e demais ações (...) o engendramento do que Marshall Sahlins (...) chamou de uma ‘mitopraxis’”. Ou ainda de uma “cosmopolítica”, como afirma Pimentel (2018, p. 56-57), inspirado também em Sztutman, sobre os discursos de rezadores kaiowa, que continuamente articulam cosmologia, retomadas de terras e destruição ambiental, já que para eles não há luta pela terra sem cantos, rezas e danças.

¹³⁷ Além disso, aponta Sztutman (2012, p. 480ss.) que H. Clastres estava preocupada com uma leitura rigorosa das fontes históricas, já que é discordando da leitura que Métraux faz dessas fontes que ela constrói a própria análise.

Ao argumentar pela consideração dos sonhos como propulsor de ações não quero dizer, portanto, que ele “causa” a ação sozinho, isolando-o de outros eventos ou motivações. Isso seria impossível tanto pelos motivos que acabo de trazer – e que caracterizam sonho e mito como “matrizes” a partir das quais se vê o mundo (Pierri, 2013, p. 180) –, quanto pelos motivos trazidos nos capítulos anteriores, que caracterizam o sonho como *efeito de relações ou modo de visualizar as relações em curso*. Disso decorre que se o sonho “causa” a ação da pessoa, só o faz porque as *relações* que as pessoas travam nos sonhos e em seu compartilhamento levam-nas a agir. Voltaremos a isso no final deste capítulo.

Em suma, como lembra Viveiros de Castro (2013), as especulações cosmológicas, escatológicas e filosóficas dos Guarani não são contrastáveis com as condições materiais de existência desses povos. Para este autor, essa oposição “simplista”, alimentada em parte pelo próprio Nimuendaju e por seus críticos no fim do século XX, é “insubsistente” na medida em que a reflexão cataclismológica dos Apapocuva (e também dos Mbya atuais com quem Pierri [2013, 2018a, 2018b] trabalhou) é uma “especulação baseada nas condições materiais de existência, é uma reflexão filosófica feita a partir das condições históricas de opressão e de dominação que os povos guarani sofreram nesses cinco séculos”. Em outras palavras, considerando a busca da Terra sem Males uma peça central nas cosmologias guarani, o objetivo aqui seria buscar não explicações que substituam ou digam a “verdade objetiva” que se esconde por trás dessa ideia, dessa “crendice”, sob o risco de negar a sua realidade – como alerta Ladeira (*apud* Pierri, 2013, p. 183) – e sim detectar como a ideia da Terra sem Males se atualiza a partir dos diferentes contextos¹³⁸.

Movimentações

O pressuposto de que a Terra sem Males é uma “peça central na cosmologia guarani” é assunto que merece detalhe. Graciela Chamorro (2010) apresenta uma interessante sistematização sobre como a Terra sem Males aparece de modo diferente entre os Nhandeva,

¹³⁸ Outros argumentos em linha com os que exponho aqui podem ser encontrados de diferentes modos em Ladeira e Azanha (1988, p. 29), Viveiros de Castro (1999, 2013), Sztutman (2012, p. 485 ss.) e Pierri (2013, p. 181-182). O ponto desses autores não é simplesmente dar “primazia à cosmologia”, mas partir do pensamento indígena para pensar o mundo, inclusive as “situações históricas”. Noto, por outro lado, que ao menos em teoria autores como Melià (1991) e Noelli (1999), algumas vezes criticados pelos autores mencionados anteriormente, também se dizem preocupados em pensar a partir das “categorias nativas”. Uma análise rigorosa das diferenças entre esses autores, para além do que eles próprios declaram uns sobre os outros, exigiria um trabalho detido que, infelizmente, não tenho condições de realizar aqui.

Mbya e Kaiowa, a partir de dados obtidos tanto de sua própria experiência de campo quanto de material bibliográfico¹³⁹.

Entre os Nhandeva, Chamorro (2010) distingue o modo como a Terra sem Males (*yvy marãe'ỹ*, “terra sem males”, ou *yvy ñomimbyre*, “terra guardada”, termo usado entre os Nhandeva e Kaiowá atuais) estava presente entre os coletivos com quem Nimuendaju conviveu do modo como aparece para os Nhandeva após a década de 1940. Entre os Nhandeva do início do século XX, havia discordância sobre como se chegaria ao “paraíso”. Alguns acreditavam que seria possível acessá-lo tornando o corpo leve por meio de jejum e danças, ascendendo a ele pelo zênite. Outros, que ele ficaria num lugar no centro da terra, *yvy ytá mbytépy* (“no centro da escora da terra”) ou, alternativamente – a grande maioria – a leste, além do mar. Era para o leste, *ñanderovái* (“nosso rosto”, na direção do sol), que iam muitos dos coletivos com que Nimuendaju encontrou vindos das matas paraguaias, matogrossenses e paranaenses. Muitos desses grupos que caminhavam para o leste fugiam da destruição da Terra que já começara a partir do oeste e que logo os alcançaria; dela pretendiam escapar da mesma maneira como escaparam seus ancestrais a uma destruição anterior do mundo: construindo uma grande casa de madeira, dentro da qual dançariam e cantariam até que a casa flutuasse sobre as águas do grande dilúvio e se deslocasse até a outra margem, alcançando a *yvy marãe'y* (Chamorro, 2010, p. 84-86; Nimuendaju, 1914, p. 97ss.). No entanto, nota a autora, com base em Schaden e Ladeira, que nos fins dos anos 1940 as migrações nhandeva já tinham cessado há algumas décadas, não havendo entre eles registro recente de mobilidade relacionada à busca da Terra sem Males. Os Nhandeva atuais, inclusive, se incomodariam com o trânsito intenso dos Mbya por suas terras (Chamorro, 2010, p. 85-86).

Já para os Mbya seria mais frequente o emprego da expressão *yvy marãe'ỹ* como motivo que impulsiona as caminhadas pelo litoral brasileiro. No entanto, Chamorro (2010, p. 86) observa que isso vale mais para os Mbya localizados no litoral, numericamente minoritários em relação aos do interior, os quais, a despeito de se deslocarem “eventualmente ao litoral para visitar seus parentes, mantém nas regiões contíguas ao rio Paraná, nas reservas florestais da região e nos seus antigos *tekoa* ‘lugares de moradia e áreas de subsistência’”. Seguindo Ladeira, Chamorro afirma que entre muitos dos Mbya que migraram rumo ao litoral é comum o relato de que seus antepassados vieram do *yvy mbyte*, “centro” ou “berço da terra”. A caminhada é permeada por pausas de anos, ao longo dos quais ora se vive em

¹³⁹ Outra sistematização do gênero é a de Schaden (1974, p. 161ss).

aldeias já existentes, ora criam-se novas, ocorrem casamentos e nascem novos parentes. Em seguida uma revelação enviada pelas divindades engendra um novo movimento em busca de um lugar mais propício para se atingir a *yvy marãe'ỹ*, também chamada, entre os Mbya, de *yvyju porã*, “terra boa resplandecente”, *yvy pyau*, “terra nova”, *yvyju mirĩ*, “terrinha resplandescente”, *Ñanderu amba*, “lugar sagrado de Nosso Pai”, *Ñanderu retã*, “país do Nosso Pai”. O litoral, também referido como *yvy apy* (“margem” ou “princípio do mundo”), seria considerado um lugar onde viveram os antepassados dos Mbya, a partir do qual se poderia alcançar *yvy marãe'ỹ*. Ainda seguindo Ladeira, Chamorro (2010) frisa que as caminhadas dos Mbya não estão desvinculadas, em especial a partir dos anos 1990, da reivindicação da demarcação de terras.

Entre os Kaiowa, por fim, Chamorro (2010, p. 92) diz não ter encontrado o uso da expressão *yvy marãe'ỹ*, “terra sem males”. O termo *marãe'ỹ* seria empregado em especial em cantos rituais para qualificar vestes, enfeites e apetrechos rituais recém-confeccionados como “novos”, “sem uso”, “primordiais”, “resguardados”, além de indicar a “qualidade boa das pessoas e dos outros seres”. Para “indicar a imagem espacial para onde são projetadas as esperanças”, os Kaiowá utilizariam mais frequentemente a expressão *yvy araguyje* (“terra plenificada”, “terra do tempo-espaço perfeito”, “terra madura”), “terra que oferece condições propícias para o desenvolvimento pleno da pessoa, física, social e espiritualmente”. Os seres, plantas e elementos desta terra também são qualificados como *marãe'ỹ*¹⁴⁰.

A autora em seguida tece um argumento segundo o qual a “imagem espacial” da *yvy araguyje* impulsionaria a “caminhada kaiowá” de modo distinto dos Mbya e dos Nhandeva (Chamorro, 2010, p. 95):

A liderança kaiowá não propõe uma mobilidade geográfica, como a dos Mbyá viandantes; não pretende percorrer longas distâncias, mas aproximar-se das áreas ocupadas por seus familiares no passado. Para ele o caminho em direção à terra madura *não é revelado em sonhos, mas é percorrido ritualmente*; a motivação religiosa não é a única motivação explicitada, a premente necessidade de recuperar suas antigas aldeias também impulsiona. O litoral e o mar não são as referências que lhes permitem antever sua *yvy araguyje*. As famílias kaiowá avistam sua “terra madura” quando acampam perto das fazendas que outrora foram seus *tekoha*, “lugar vital”, e quando, desde seus acampamentos, namoram seus espaços perdidos. *Mais do que de mobilidade, talvez seja mais adequado se falar em movimento.* [grifos meus]

¹⁴⁰ Para além desses exemplos de Chamorro (2010), adiciono que Melià (1990, p. 33) documenta entre os Ava-katú/Chipirá do Paraguai e entre os Avá Chiriguano da Cordilheira, na Bolívia a utilização da expressão *yvy imarãa*, análoga a *yvy marane'ỹ*.

A imagem do *yvy araguyje* entre os Kaiowa não engendraria uma mobilidade territorial de longas distâncias em busca de um lugar mais propício a se atingir uma vida plena. A Terra sem Males entre os Kaiowá (e Guarani) atuais, como diz Spensy Pimentel (2018, p. 46), se atinge “rompendo as cercas dos latifúndios sul-matogrossenses”, retomando as terras tradicionais espoliadas de seus antepassados, os antigos *tekoha guassu*, e não por meio de caminhadas rumo ao litoral. Quando se fala em “desterritorialização”, uma das imagens fortes é a da mobilidade forçada, engendrada pela colonização. Rosa Colman, Marta Azevedo e Bárbara Estanislau (2017, p. 202-3) resumiram recentemente essa dualidade nos seguintes termos:

Os Kaiowá e Guarani vivem a experiência da mobilidade espacial de duas formas: no sentido de *oguata* ou *ojequata*, (...) mas também vivenciaram e continuam vivenciando o deslocamento forçado, que é tratado como o conceito de *ñemo-sarambipa* (esparramo) (...) Na atualidade, os Kaiowá e Guarani mesclam esta mobilidade espacial intrínseca ao sistema social, *oguata porã*, com o *sarambipa*.

Cabe aqui uma digressão. Este é um dos pontos mais sensíveis do debate, um dos quais mais se nota a preocupação de diferentes autores em ressaltar uma diferença entre as dinâmicas socioculturais e históricas dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul das de outros coletivos guarani, em especial dos Mbya localizados no litoral brasileiro.

Para alguns autores, como Chamorro (2010, p. 79-80) e Levi M. Pereira (2018, p. 284), teria ocorrido uma espécie “mbyaização” do debate, na medida em que etnografias sobre os Mbya teriam sido mobilizadas em detrimento de trabalhos sobre as outras coletividades guarani para a produção das sínteses teóricas sobre este povo. Nesse sentido, os dois autores citam – L. Pereira (2018) de modo mais generoso que Chamorro (2010), mas ambos com alguma ironia – a mesma passagem de Viveiros de Castro (1987, p. xxviii), em sua introdução a Nimuendaju (1987), em que ele alega que “os Guarani continuam cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura, sua espantosa capacidade de desterritorialização”, a qual sugeriria “um descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o *locus* da ‘perseveração do ser’ Guarani”.

A meu ver, Viveiros de Castro procura induzir com essa afirmação a uma questão (entre muitas outras) que poderia ser glosada da seguinte maneira: “qual a relação para os Guarani entre cosmologia e morfologia social?”¹⁴¹. Tal questão induz a uma pesquisa sobre as

¹⁴¹ Em sua citação do trecho de Viveiros de Castro, Chamorro (2010, p. 80, n. 2) insere um rodapé em que conceitua “desterritorialização” como “a perda desse lugar vital [o território ou *tekoha*] – reservatório material que garante a subsistência física do grupo – e a perda da dimensão simbólica desse lugar, que sustenta as formas de organização social e política do grupo, assim como sua identidade, concepção de mundo e religião”. Não

territorialidades guarani em diferentes contextos, justamente o que L. Pereira (2018) faz ao oferecer elementos etnográficos atuais que apontam para versões Kaiowa e Guarani dessa “espantosa capacidade de desterritorialização”. Na esteira de trabalhos como os de Antonio Brand, L. Pereira nota uma mudança nas dinâmicas de territorialidade e mobilidade dos Kaiowa e Guarani principalmente a partir de meados do século XIX, a partir da intensificação da ocupação agropecuária do sul do Mato Grosso do Sul.

Segundo L. Pereira (2018, p. 286-287), os Kaiowá e Guarani ocupavam um território comum (*tetã*) onde se distribuía as aldeias (*tekoha*), compostas por cerca de três a cinco parentelas. As parentelas aliadas viviam em *tekoha* localizados de cinco a vinte quilômetros de distância entre si. As reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – oito no total, criadas entre 1915 e 1928, abrangendo uma área de 19 mil hectares – buscavam reunir esse grande número de comunidades dispersas no território, cumprindo “a função política de liberar as terras para a especulação imobiliária e posterior ocupação agropecuária”. Apesar das diversas tentativas de resistência (em curso até hoje), os Kaiowá e Guarani em sua maioria tiveram de “ceder às pressões dos fazendeiros e dos funcionários do SPI e se recolher nas reservas”, as quais apresentam alta densidade demográfica e diversas dificuldades para a efetivação do modo de vida tradicional.

Este violento processo, chamado pelos Kaiowa e Guarani de *sarambipa* ou *esparramo*, ocasionou a dispersão de famílias e o enfraquecimento dos antigos laços dentro das comunidades e das antigas comunidades entre si. Esse *deslocamento*, imposto aos Kaiowa e Guarani com o intuito de confiná-los nas reservas, somado à ocupação agropecuária das terras da região, interrompeu, entre outras coisas, a dinâmica do *-guata*, as caminhadas pelo território – entendidas por L. Pereira como modo próprio de resposta a conflitos políticos, que permitiam o restabelecimento autônomo da comunidade em outro espaço, quando fosse desejado. Apesar dessa interrupção, mostra o autor que os Kaiowa e Guarani elaboram maneiras de responder aos contextos em que vivem e seguir recriando seus

teria a capacidade aqui de reconstituir a maneira como Viveiros de Castro (1987) se apropria do conceito deleuziano de “desterritorialização” e o mobiliza para pensar os Guarani. No entanto, cabe dizer que o que Chamorro faz parecer no rodapé como uma equivalência promovida por Viveiros de Castro (desterritorialização = perda do território = perda da cultura) é, a meu ver, uma simplificação inadequada de uma questão colocada por ele tanto no trecho citado como mais longamente em sua tese (Viveiros de Castro, 1986), e que glosa acima “à moda antiga”, tendo em mente o “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós”, de Mauss (2017). É a esse gênero de debate que leva, penso eu, a afirmação de que parece haver um “descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável” – o que é algo bem distinto de dizer que para os Guarani o território concreto não importa, interpretação de Viveiros de Castro (1987) a que Chamorro (2010) induz.

modos de vida tradicionais, seja “*tekoharizando*” as reservas, seja levantando novos acampamentos dentro de reservas, em rodovias próximas às terras reivindicadas ou mesmo dentro das terras reivindicadas (L. Pereira, 2018, p. 288, 292, 297-298).

Em suma, à mobilidade forçada seguem as tentativas do Estado de confinar os Kaiowa e Guarani nas reservas; mas eles por sua vez respondem com diversas formas de mobilidade que frustram o confinamento, como explicam Colman et al. (2017, p. 213):

o Estado tentou impor a imobilidade espacial da Reserva, mas [os Kaiowá e Guarani] sempre encontram forma de sair em busca de novas alternativas, como têm sido as retomadas. Desta forma, o processo de confinamento não se conclui.

Mas para além das retomadas, há outros sentidos do *oguata* (ou *ojequata*) continuamente atualizados pelos Kaiowa, de acordo com Colman et al. (2017, p. 201). Dizem as autoras, por exemplo, que o *oguata*, por ligar os diversos *tekoha*, é a “maneira de estabelecer (...) relações sociais, econômicas, culturais e políticas, que tornam possível a existência (...) de um ente sociológico maior do que o *Tekoha*, denominado ‘Povo Guarani’”. Isso ocorre porque, mais especificamente, o *oguata* ressoa nas

atividades produtivas, como coleta de ervas e produtos específicos de um determinado lugar; para participar de atividades rituais, como a do *Kunumi Pepy* – iniciação masculina –, ou do *Avatikyry* – batismo do milho verde, realizado por muitos *Tekoha* em conjunto. “*Ojequata*” pode-se traduzir, também, na visita a um parente, que pode durar semanas ou até anos; ou uma “caminhada” em busca de trabalho e de novas experiências e conhecimento, característica das caminhadas dos jovens.

É possível ainda encontrar outros aspectos da cosmologia kaiowá em que a ideia de *movimentação* é central. O pesquisador kaiowa Eliel Benites (2020, p. 22), cujo trabalho de campo se deu principalmente com moradores e lideranças das retomadas no entorno da Reserva Te’yikue (Caarapó/MS), explica que para os Kaiowa a própria existência pode ser concebida como uma viagem ou caminhada. Antes mesmo da “existência biológica”, é necessário que a alma (*ayvu*) viaje até o *tekoha* terrestre passando pelos vários patamares celestes. O nascimento da pessoa é o início, diz o autor, da “segunda parte da viagem na dimensão terrena”. Já no mundo terreno, existem muitos caminhos (*tape po’i*) para se chegar ao *Ñanderu Roka Rusúpy* (“o grande pátio de deus”): um deles é por meio da “edificação do *teko* (modo de ser), que leva o tempo da própria existência para chegar ao destino”; um outro caminho é através do *jerosy*, termo que o autor utiliza para se referir às cerimônias do milho branco. O canto do *jerosy*, diz E. Benites, “é como um caminho: viajamos através desse caminho em espírito, perpassando todos os universos com múltiplas dimensões de espaço e

tempo”. Sintetiza o autor: “o *tekoha* e todo o universo são como meios de uma grande viagem para chegar até Ñane Ramói Jusu”.

A importância do movimento, associado ao canto e às danças, remonta às origens do universo, como já vimos com os interlocutores de Montardo (2009) no capítulo anterior. Dizem os interlocutores de E. Benites (2020, p. 23) que Ñane Ramói Jusu “criou a Terra nos primórdios dos tempos, através do canto (*porahéi*) e da dança (*ojeroky*). Por isso o universo e todos os seus componentes estão sempre em movimento, não cessando suas danças, que são intermináveis”. Além disso, a própria diversidade do mundo tal como existe hoje só se sustenta pela movimentação: “A riqueza e a diversidade biológica de cada ecossistema são resultado dessa contínua mudança de lugar dos guardiões (*Mba’e Jára kuéra*), que conduzem cada espécie de ser (*mymba*) (...) A terra é, assim, embelezada pelos homens e guardiões através do modo de caminhar por ela”.

Fiz essa longa digressão com o intuito de demonstrar que a ideia de movimento, atualizada de muitas maneiras, aparece como central entre os diversos coletivos guarani, inclusive entre aqueles que não efetuaram ou efetuam longos deslocamentos em direção ao litoral. Em especial, mesmo entre aqueles cuja história tem sido mais insistentemente marcada por tentativas violentas de confinamento, o movimento permanece como imagem conceitual pertinente para caracterizar diversas dinâmicas necessárias à produção da existência. Penso que da mesma forma como entre os Tupi-Guarani antigos e atuais não é necessário ser canibal para que o canibalismo, enquanto predação ontológica, seja algo central na cosmologia (Viveiros de Castro, 2016 [2002], p. 261 ss.), não é necessária a caminhada física medida em quilômetros para admitir que as noções de caminho, caminhada e, mais abstratamente, movimento sejam centrais entre os Guarani. A mobilidade territorial “física” seria apenas uma das versões dessa dinâmica do movimento. Aliás, talvez a explicação de Viveiros de Castro (2016 [2002], p. 263) sobre a persistência do complexo da vingança dos Tupi antigos mesmo com a supressão do canibalismo possa ser também mobilizada para pensar a persistência do “complexo do movimento” – por assim dizer – dos Guarani mesmo com a ausência do deslocamento territorial. É que tanto a vingança num caso como a movimentação no outro engloba tecnologias voltadas a adquirir do exterior aquilo que mais importa para a vida (Sztutman, 2012, p. 484-485, 492-493): saberes, nomes, cantos, curas, avisos, profecias e toda sorte de conhecimentos necessários para produzir um modo de vida adequado para si e para a coletividade.

* * *

Voltemos brevemente à comparação de Chamorro (2010) sobre o modo como a Terra sem Males aparece nos diversos “subgrupos” guarani para fazer algumas complementações importantes. No que toca aos Nhandeva, também autodenominados Tupi Guarani, Almeida (2016, p. 45ss) oferece um bom registro de um caso recente no interior paulista em que a caminhada e a fundação de uma nova aldeia se deu em um lugar propício para atravessar para a Terra sem Males, *Ywy Marãe’y*, sem deixar de articular a este motivo outros aspectos como conflitos políticos e alta densidade demográfica do local de onde saíram, a TI Araribá (SP). Veremos mais detalhes deste caso abaixo, mas por ora cabe dizer que a despeito de diferenças quanto à mobilidade territorial de coletivos nhandeva/tupi guarani e mbya – formuladas inclusive pelos próprios Guarani (Macedo, 2017) – não é possível dizer que nos dias de hoje o tema da Terra sem Males não aparece entre os Nhandeva/Tupi Guarani ligado à mobilidade territorial *em absoluto*.

Quanto aos Kaiowa, Pimentel (2018, p. 45-46) comenta ser comum o emprego da expressão “Terra sem Males” (*yvy marane’y*) em seus discursos (cosmo)políticos. Mas mesmo que não fosse esse o caso, o que mostra a própria comparação de Chamorro (2010), como nota Pierri (2013, p. 183), é que independentemente do peso e das relações que possam ser estabelecidas a partir da noção de “Terra sem Males” em cada grupo guarani – se engendra ou não caminhadas pelo território, se conecta-se ou não à chegada de cataclismas, se fica num além inalcançável neste plano ou se é uma terra a ser alcançada aqui e agora via demarcação –, fica clara a grande penetração que possui no pensamento guarani a oposição entre o perecível (*marã*) e o impercível (*marãe’y*) como aspecto diferenciador do mundo terrestre e celeste ligado diretamente, entre outras coisas, à construção da pessoa. Isso sugere que a discussão sobre a “Terra sem Males” mereceria, ainda de acordo com este autor, um tratamento “menos substantivista”. Em outras palavras, poderia até ser que os Kaiowa literalmente não empregassem a expressão *yvy marãe’y* (como diz Chamorro), mas o ponto é que as coisas deste espaço propício à vida ideal – ou que contribuem para a chegada nesse espaço ideal – são qualificadas por eles com adjetivos que indicam a sua impercibilidade (*marãe’y*, ou outros adjetivos como *porã*, *ju*, entre outros).

A partir do que foi dito acima, considero que a discussão sobre movimentação também mereceria um tratamento menos “substantivista”, menos “literal”, o que converge para a proposta da própria Chamorro (2010, p. 95) de que “[m]ais do que de mobilidade, talvez seja mais adequado se falar em movimento”. Diga-se de passagem que afirmar o movimento – “físico” e “espiritual”, ligado ou não à busca da Terra sem Males – como algo central na cosmologia guarani é lugar comum na bibliografia sobre os Guarani. Veja-se, por exemplo, o título da tese de Almeida (2016, p. 241): “estar em movimento é estar vivo”, pensado a partir de falas de seus interlocutores tupi guarani; ou a afirmação quase idêntica de Ciccarone (2001, p. 251) a partir de contextos mbya: “Caminhar adquire o sentido de manter-se vivo, viver é estar em movimento”, bem como a proposta de Pisolato (2007, p. 120), também a partir de contextos mbya, de pensar o *teko* como uma “busca contínua por contextos melhores de vida, em que se possa fazer a (própria) vida mais durável”. Ou, por fim, a paráfrase que fazem E. Benites e L. Pereira (2021, p. 212) do título da obra de Schaden (1974): “a viagem e o deslocamento pelos distintos planos do *cosmos* fazem parte dos aspectos fundamentais da cultura *ava*”.

Penso então no que poderia significar a afirmação de Chamorro (2010) de que para os Kaiowa “o caminho em direção à terra madura não é revelado em sonhos, mas é percorrido ritualmente”. Creio que mesmo que os sonhos entre os Kaiowa (e Guarani) não mostrem um território outro a ser alcançado via um grande deslocamento físico rumo ao litoral, eles ainda assim podem revelar mensagens, conhecimentos e cantos que são, eles próprios, caminhos para a “terra madura” e para a retomada territorial. Veja-se, por exemplo, o sonho de Dona Damiana, cacique kaiowa, interlocutora do antropólogo Bruno Moraes no *tekoha* Apyka’i, um dos acampamentos de retomada em que ele trabalhou. Ela conta que após ver seu barraco sendo queimado, teve o seguinte sonho (2017, p. 192-194):

...eu sonhei com meu pai, ele vinha todo cheio de terra. Cheguei perto dele, eu era menina *kuña* pequena, ele perguntou: “Por que tá chorando, minha filha?”. Ñanderu Akandire tava rezando, veio pistoleiro, ele saiu correndo, correndo. *Gritou pro meu pai entrar na terra*. Eu abracei meu pai, mas ele era terra. Eu não sabia ser terra, né? Meu pai era terra. O Ñanderu disse pra mim: “Vou te ensinar reza pra ser *teju* [lagarto].” E entrou no buraco. Veio água, saiu água, encheu de água o trator do pistoleiro. Foi assim, era sonho. *Eu entrei no meu tekoha.* [grifos meus]

No sonho de Dona Damiana articulam-se a violência dos não-indígenas contra os Kaiowa, os cantos e rezas e o parentesco aos chamados para a retomada territorial, para “entrar no *tekoha*”. Entre os Kaiowa os sonhos também podem aparecer como um importante

espaço de movimento em direção aos territórios tradicionais, mesmo que não impliquem deslocamentos físicos em escala comparável a deslocamentos de coletivos mbya e nhandeva. Como afirma Pimentel (2012, p. 222-223), entre os Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul a “abertura de novas aldeias, em função de cisões políticas, ou mesmo da simples necessidade de um grupo de ter novas roças etc.” – mesmo que de forma menos clara do que para para os Guarani do litoral em virtude dos maiores “constrangimentos territoriais” – “está, frequentemente, associada ao xamanismo, por meio das visões em sonho e de sua interpretação”. Para esse autor “[q]ualquer abertura de uma nova aldeia” poderia, dessa forma, potencialmente “ser considerada como fruto de uma ‘profecia’”.

* * *

Vejamos agora um breve panorama sobre os deslocamentos territoriais dos Guarani em direção ao litoral. Diversos autores notam que registros historiográficos sobre as migrações e a presença guarani na costa brasileira remontam pelo menos ao século XIX, não sendo possível afirmar que a ocupação *não* seja anterior a esta data (Ladeira e Azanha, 1988, p. 13-17; Pierri, 2018b, p. 34-35). Nimuendaju (1987 [1914]) apresenta um panorama das migrações nhandeva desde o início do século XIX; de acordo com Ladeira e Azanha (1988, p. 16), a presença mbya é relatada em Misiones, na Argentina, ao menos desde o fim do século XIX. Os autores também afirmam que Leon Cadogan acredita que a ocupação mbya do território brasileiro é anterior à que geralmente se supõe – o oceano (*paraguaxu*) é marcadamente um elemento relevante em sua cosmologia. A dificuldade de distinguir a presença mbya no Brasil anterior ao século XIX se deve em parte ao modo genérico como os registros brasileiros se referiam aos Guarani, apagando as especificidades dos grupos que permitiria identificá-los com maior exatidão, e em parte ao fato de que as fronteiras entre os grupos possuem grande fluidez, como comentei no capítulo 1.

Para apresentar como se deram alguns desses movimentos migratórios parto da boa síntese de Ladeira e Azanha (1988, p. 13-17), que se concentram na descrição dos Guarani Nhandeva e Mbya no planalto e litoral paulista no fim da década de 1980. Mais adiante, apresentarei dados etnográficos que falam dos Guarani localizados no litoral fluminense e capixaba. O quadro está longe de ser exaustivo, mas é útil para dar alguma ideia mais

concreta sobre a dinâmica destes movimentos e, embora seja antigo, ainda serve para dar certa inteligibilidade ao contexto atual das aldeias guarani na costa brasileira.

Nimuendaju (1987 [1914]) distingue três grupos Nhandeva que migraram para o planalto e litoral paulista a partir da primeira década do século XIX: Tañyguá, Oguauíva e Apapocuva, vindos do baixo rio Iguatemi, margem direita do rio Paraná. “[P]retendendo atingir o litoral paulista, fundam aldeias em Itapetininga, Itapeva da Faxina, Piraju e no Rio Verde (Itaporanga)” (Ladeira e Azanha, 1988, p. 13), localidades do interior de São Paulo. Um grupo Tañyguá atinge o litoral por volta de 1820, estabelecendo-se na “cabeceira do rio do Peixe, afluente do rio Itariri”. O governo da província adotou na década seguinte ao menos duas posturas diferentes em relação aos Tañyguá. Em 1835 organizou uma expedição militar para “capturá-los” e “distribuí-los” entre os habitantes do município de Iguape – os cerca de trinta Tañyguá “capturados” ou fugiram para a mata ou foram “devolvidos” por seus “possuidores” meses depois. Em seguida, o governo “concede-lhes em 1837 uma gleba de terras entre o rio do Peixe e o Itariri”, onde os Tañyguá se estabeleceram (Ladeira e Azanha, op. cit.).

Os Oguauíva, vindos da serra de Mbaracay, na divisa do atual Mato Grosso do Sul e Paraguai, seguiram um trajeto semelhante ao dos Tañyguá, atingindo os arredores de Itapetininga, interior de São Paulo, em 1830. Deste grupo, uma parte “retrocedeu” e passou a viver entre os rios Taquari e Itararé, nas terras do barão de Antonina; outra parte ficou aldeada, a partir de 1845, na missão de São João Batista, às margens do rio Verde (Itaporanga/SP) e outra parte rumou para o litoral, fundando a aldeia do Bananal em 1860 (Ladeira e Azanha, 1988, p. 14).

Os Apapocuva, por fim, também seguiram um trajeto semelhante ao dos Tañyguá e Oguauíva, iniciando a caminhada em direção ao leste na década de 1870. Em 1882 viviam nas vizinhanças do rio Verde, ou seja, próximos dos Oguauíva. Os Apapocuva foram forçados seguidas vezes a abandonar suas aldeias: em 1892 movem-se para a região do rio Feio; em 1902, frente aos ataques dos Kaingang, fundam uma aldeia na foz do rio Avari, de onde são outra vez obrigados a migrar pela construção da Estrada de Ferro Norte. Em 1911, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) criou a Povoação Indígena de Araribá por insistência de Nimuendaju, onde parte dos Apapocuva passou a viver. Nimuendaju passaria os anos de 1912 e 1913 visitando grupos guarani no litoral paulista tentando convencê-los a viver no Araribá,

mas poucos aceitariam a oferta; dos que para lá foram, poucos ficaram (Ladeira e Azanha, 1988, p. 14-15).

A partir do início do século XX ganharam força as migrações dos Mbya, que ora fundaram novos aldeamentos no litoral brasileiro, ora passaram a compor aldeamentos já existentes. Foram duas as principais rotas de entrada no Brasil: um dos fluxos veio pela Argentina, na fronteira com o Rio Grande do Sul, rumo ao norte, formando aldeias até o Espírito Santo; e o outro fluxo veio do Paraguai pelo estado do Paraná, com os grupos se concentrando nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Nas décadas de 1950 e 1960, os Mbya passariam a ser a população Guarani mais numerosa no litoral (Ladeira e Azanha, 1988, p. 15-16).

É importante frisar que do ponto de vista dos Guarani essa caminhada rumo ao litoral foi feita desde sempre pelos seus antepassados. Segundo Luís Eusébio, interlocutor mbya de Pierri (2018a, p. 33), a caminhada dos Mbya desde o centro da terra (*yvy mbyte*) até o fim dela (*yvyrakã*) segue a caminhada que Nhamandu (divindade solar) fez rumo à morada divina de seu pai, Nhanderu. Essa caminhada acontece “desde antes dos brancos estarem aqui”, e é neste caminho – o “caminho do sol” – que as aldeias guarani são formadas (Pierri, 2018b, p. 33). Como explica o autor, o depoimento de Luís Eusébio, recolhido no contexto de um estudo para demarcação da Terra Indígena onde ele vivia no litoral paulista, desconstrói a ideia de que os Mbya seriam originários da Argentina e do Paraguai, migrando apenas posteriormente para o Brasil – e que daí, portanto, não seriam originários do litoral. Os Mbya muitas vezes identificam suas origens com o centro da Terra, *yvy mbyte*, geralmente correspondente a algum lugar localizado no Paraguai; no entanto, a caminhada rumo à extremidade do mundo (*yvy apy* ou *yvy akã*) teria sido feita não na *Terra atual*, mas no *primeiro mundo* (*yvy tenonde*) por seus antepassados – os gêmeos Sol (*Kuaray* ou *Nhamandu*) e Lua (*Jaxy*) – que caminharam rumo à morada de *Nhanderu*, delimitando desde as origens o território que seria ocupado pelos seus descendentes guarani, e que se estende até o litoral brasileiro (Pierri, 2018b, p. 33-38). Em outras palavras, não é que os Guarani são “originalmente” do Paraguai e posteriormente migraram para o litoral; o que ocorre é que desde a criação do mundo eles vivem e migram no território que vai desde *yvy mbyte* até *yvy apy*, área que corresponde, portanto, a seu território tradicional¹⁴².

¹⁴² Essa versão sobre a ocupação do litoral é consistentemente apresentada em outros relatos, como por exemplo no depoimento de um dos interlocutores mbya Ciccarone (2001, p. 258), segundo o qual os Guarani sempre

Sonhos que anunciam outros territórios para viver

Tanto as migrações Nhandeva quanto as Mbya, afirmam Ladeira e Azanha (1988, p. 19), “se fizeram por intermédio de chefes religiosos (*ñanderu*) que conduziram seus grupos por orientação e mandado dos deuses-heróis (*Ñanderu-Mirĩ*) à procura da *Yvẽ-Maraeỹ*, situada do outro lado do *mar (pará guachu)*”. A orientação das divindades nas migrações e na fundação de aldeias é algo que pode ser vista também nos dias de hoje. Pierri (2013, p. 180), por exemplo, comenta que ao longo de seu trabalho com os Mbya desde a década de 2000 acompanhou a formação de muitas aldeias, principalmente no Vale do Ribeira (SP), cujas lideranças diziam-se motivadas por sonhos. O sonho, argumenta o autor, não é um “fator causal em si”, tampouco excludente de “outros planos de causalidade”. Sua tese é que a partir da análise dos depoimentos dessas lideranças sobre suas trajetórias de vida percebe-se que os sonhos, tidos como “revelação das divindades”, funcionam como “matriz interpretativa dos acontecimentos que se sucedem nas localidades” nas quais os grupos chegavam, podendo “indicar se determinado local habitado corresponde ou não ao sonho/revelação obtido”.

Trago abaixo um relato feito por Verá Mirim a seu filho Algemiro Silva (2013, p. 17), que parece-me exemplar da relação entre sonho e fundação de aldeias de que fala Pierri:

Antigamente, assim como hoje, existiam duas formas de sonhar um lugar para se viver. A primeira era através dos sonhos, que eram mais fortes do que hoje em dia e a outra forma é pelo espírito, somente quando faz cerimônia grande. O espírito fala só para *Nhanderuvixa tenondé guá*, é durante a reza na *Opy*. Antigamente esses sonhos eram muito valorizados pelos Guarani. Toda vez que um Guarani sonhava com um lugar, ele ia procurar esse lugar. Os mais antigos diziam que para viver nele era preciso ter *parakaú*, *caquare guaxú*, *koxí*, *taitetú*, *jateí*, *tapexuá*, *eiruxú*, *eiravixú*, *ygua porã* – nascente, que nós Guarani tinha o costume de buscar água de uma nascente só. O Guarani observava muito de onde vinha o sol também porque a aldeia tem que está dentro de *Nhamandú rapé*, onde o sol passa, e tem que ser um lugar de *kryngué nheovangáa*.

Eu sonhei com *ka'aguy* [mata] quando era muito jovem ainda, lá no Rio Grande do Sul. Num período em que eu fiquei muito triste, que eu tinha perdido meu avô, meu irmão. Então, foi nessa época, que eu estava muito dedicado a *Nhanderú eté*. Mas, eu não sabia onde ficava. Quando eu estava chegando ao Bracuí, desde a primeira vez que entrei onde hoje é a aldeia, eu vi que ali era o lugar do meu sonho, eu encontrei *jateí* [abelha]. No sonho eu também vi o mar e senti que tinha *ka'aguí mirim* [mata sagrada]. Eu vi *ka'aguí mirim*, mas precisava provar que realmente aqui existia. Antes de um guarani pegar um porco do mato, para provar aqui realmente existia *ka'aguí mirim*, eu já havia sonhado que um Guarani pegaria. Aí foi aprovado o lugar! A primeira coisa de bom que aconteceu aqui, foi que a maioria das crianças que nasceram viveram. Poucas faleceram. Foi isso que *Nhanderú eté* prometeu para nós.

teriam caminhado “em roda do mar”: “Antigamente, uns quatrocentos, quinhentos anos atrás, tinha uma família de Guarani mesmo, ficaram encantados, não morreram e nunca morrem e sempre eles vêm acompanhando à beira-mar, Rio Grande do Sul, Espírito Santo, Bahia, Porto Seguro até em roda do mar. É isso que nós contamos”. Diz outro de seus interlocutores (Ciccarone, 2001, p. 259): “...a caminhada dos Guarani sempre foi à beira-mar até no Pará, quase perto da ilha do Marajó. Este é o caminho dos antepassados”.

Vera Mirim detalha como os lugares são buscados após serem sonhados – antigamente com mais frequência do que hoje –, algo que ocorreu em sua própria história de vida. Ele conta ter sonhado em sua juventude com a aldeia que moraria anos depois, Brakuí. No entanto, quando sonhou não sabia bem onde era a aldeia; apenas quando chegou percebeu que se tratava do lugar sonhado anos antes. Não obstante essa percepção, uma série de “provas” foram necessárias para saber se era mesmo aquele o lugar sonhado: encontrar determinadas abelhas, capturar um porco do mato (captura também antecipada em sonho), indicando que ali havia *ka’aguy mirim*, e ver a sobrevivência e a alegria das crianças que nasceram foram elementos indicativos de que aquele era de fato o lugar onde as promessas de Nhanderu se realizariam.

Abro um breve parêntese para dar um contexto um pouco mais adequado da ocupação mbya do Rio de Janeiro e do grupo familiar de Vera Mirim. De acordo com Pissolato (2007, p. 44-47) os primeiros registros da ocupação mbya do litoral fluminense nas regiões de Parati Mirim e Angra dos Reis datam da década de 1950. A área foi ocupada por um grupo mbya vindo da aldeia do Rio Silveira (Bertioga/SP), que ficou em Parati Mirim por cerca de oito anos e partiu, em seguida, para o Espírito Santo (ES), onde fundaria a aldeia de Boa Esperança. Desde essa época a região teria se tornado referência para os Mbya que chegassem ao Rio de Janeiro. Ladeira e Azanha (1988, p. 42) dão notícia sobre o estabelecimento do grupo de Vera Mirim no Brakuí, que fica na região de Angra dos Reis (RJ), nos anos 1980. Interessante notar que, de acordo com o relato, Vera Mirim (cujo nome não indígena era João da Silva) estaria buscando uma região no Rio de Janeiro em que *seu avô* teria vivido:

Em dezembro de 1987, o grupo de João da Silva, irmão mais velho de Argemiro, veio viver em Itatinga. Originário da Argentina e da aldeia de Xapecó (SC), viveu nos últimos oito anos na aldeia de Cotinga, em Paranaguá (SC). Este grande grupo *composto por cerca de cento e oitenta pessoas veio de uma só vez, um ano após a visita de seu João da Silva às aldeias de Itatinga [Brakuí] e Araponga, quando então demonstrara a intenção de se mudar para uma dessas aldeias.* Segundo o depoimento de João da Silva, em janeiro de 1987, *seu avô relatava casos de sua permanência nesta região (entre Parati e Angra dos Reis). Seu João teria vindo com a esperança de encontrar, na Ilha Grande, o local onde teria existido a aldeia de seu avô [grifos meus].*

No início dos anos 2000, Vera Mirim reunia “em torno de sua liderança o maior grupo familiar Guarani Mbya da atualidade, cerca de 200 pessoas com relações de parentesco, consanguíneos e afins, compondo uma grande família extensa” (Ladeira *apud* Pissolato,

2007, p. 46). Além disso, a aldeia de Brakuí unia-se por vínculos de parentesco à aldeia de Araponga e ao “núcleo ‘baixo’” da aldeia de Parati Mirim, ao menos à época do trabalho de campo de Pissolato (2007, p. 47, n. 3), que se concentrou justamente nessas duas últimas aldeias.

Aprofundemos alguns pontos do relato de Vera Mirim. Procurando não tratar os sonhos como “destinos fechados”, enfatizei no capítulo 2 as “incertezas” que os cercam, mesmo naqueles em que é comum associar o aparecimento de certas imagens a possíveis eventos, como as associações entre alguns pássaros e o anúncio de uma gravidez. Não se sabe, muitas vezes, para quem virá a gravidez, ou se será menino ou menina, ou se o bebê de fato nascerá e crescerá saudável. Mais certa é a necessidade de produzir diversos cuidados que, de certo modo, procuram favorecer (ou frustrar) a efetivação daquilo que foi sonhado. Um dos interlocutores mbya de Garlet (*apud* Montardo, 2009, p. 56) relacionou os sonhos com novas aldeias a esses sonhos que anunciam gravidez: “o *tekoa* (aldeia) ideal é o *tekoa* sonhado – assim como, para a geração de uma nova criança, esta tem que ser sonhada”. Os sonhos com outros lugares possíveis para se viver apresentam, por sua vez, um outro conjunto de incertezas: muitas vezes não se sabe onde fica o território ou quando se irá fisicamente até ele. A incerteza persiste até mesmo quando se pensa ter atingido o território sonhado, na medida em que é necessário pôr a vigília à prova para saber se ela chegou à altura dos sonhos. Comenta Pierri (2013, p. 180-181) que

quando um xamã tiver um sonho que ele interprete como uma mensagem de uma divindade indicando que há um lugar mais adequado para seguir com seu grupo e constituir uma aldeia, *ele passará o tempo em que se estabelece na localidade inicialmente reconhecida como correspondente ao sonho questionando-se, com base na avaliação a respeito da qualidade de vida que obtiver para si e seu grupo, se realmente encontrou o lugar exato que lhe foi indicado*. Caso morra alguma criança, por exemplo, ou a lavoura do milho não vingue, ou ocorra algo de ruim, provavelmente *chegará à conclusão de que aquele lugar não era efetivamente o local revelado, ou que ele não soube a maneira certa de agir. Mas dificilmente imaginará que não deve fiar-se no sonho*. [grifos meus]

Os sonhos podem então ser altamente persistentes entre os Guarani, o que creio indicar o seu valor epistêmico. Para além do aspecto ressaltado por Pierri de que dificilmente se imaginará que não se deve fiar no sonho, outro aspecto indicativo desse valor epistêmico é que, como se vê no relato de Vera Mirim, o tempo entre o recebimento de um sonho com um outro território e a percepção de que se chegou ao lugar sonhado pode ser de anos. Esse aspecto é aprofundado num contexto tupi guarani por Almeida (2016, p. 213), que afirma que nestes sonhos em que se visitam lugares nunca antes vistos os “*espíritos das pessoas veem*

longe, visitando antes mesmo deles os lugares onde podem vir habitar”. Uma de suas interlocutoras, por exemplo, contou ter sonhado com uma grande plantação de eucaliptos quando ainda morava no Araribá, mas que naquele momento não deu importância ao sonho; anos depois, ao passar pelos eucaliptos na entrada do município de Barão de Antonina (SP), ela reconheceu o lugar sonhado, e também que o sonho havia anunciado uma mudança já em curso em sua vida “desde aquele momento”¹⁴³. Que os sonhos possuam o potencial de se concretizar mesmo quando não se dá atenção a eles, mesmo quando não são contados, indica que para os Guarani eles não são entendidos como um mero discurso sociologicamente eficaz; eles possuem uma consistência outra, que diz respeito às relações e eventos que excedem e enredam os sujeitos, e que agem à sua revelia.

Almeida (2016) nota ainda uma simetria de movimentos implicada no processo de mudança para um outro local: as viagens realizadas em sonho, segundo seus interlocutores, funcionam como um “*primeiro reconhecimento do local*”, a qual, nota a autora, precederia aquela outra expedição que confirma “a existência e a possibilidade de constituição de novas aldeias nos locais que algum de seus *parentes* visitaram antes, em *sonhos*” (Almeida, 2016, p. 213). Essa lógica pode ser vista também em outro depoimento de Vera Mirim (Pesquisadores Guarani, 2015 *apud* Keese dos Santos, 2021, p. 216) sobre a mudança para o Brakui, em que fala das sucessivas viagens feitas tanto por ele quando pelos *nhe’ẽ kuery* para ver e conhecer o local:

Nhe’ẽ esclarece onde é que deve ser feita a aldeia, por onde e pra onde tem que ir. Tudo isso eles esclarecem. Através dos *nhe’ẽ* eu estava sabendo onde ia fazer a aldeia. *Aexa ra’u, há’e rirre ma ajú; ojapura* (nos sonhos, os *nhe’ẽ* me contaram onde deveria ir). De lá de Paranaguá, vim até aqui, em Brakui, pra ver. Na hora que cheguei de volta a Paranaguá, meus filhos e parentes próximos já estavam querendo vir até Brakui também. Os meus parentes, filhos e netos queriam vir naquela mesma hora, mas eu disse que não, que devíamos esperar mais um pouco. Os próprios *nhe’ẽ* que me disseram que devia esperar mais um pouco. Tínhamos que esperar que os *xondaro* de Nhanderu clareassem mais toda

¹⁴³ Outros depoimentos a respeito da distância temporal entre sonhos com outros lugares e o deslocamento “físico” até esses lugares podem ser vistos em Ciccarone (2001) e no documentário “A Terra me Disse” (2020, 11’34”), que registra o relato da liderança e rezadora tupi guarani Catarina Delfina, da aldeia Tapirema (Peruíbe/SP): “Há mais de 50 anos atrás eu tive um sonho com esse mar (...) hoje tá concretizando. (...) eu sonhei com esse meu bisavô (...) eu vi ele me carregando dentro de um *mba’eru* (...) um barco sagrado que voa (...) ele me trouxe (...) e eu andei tudo por esse mar (...) aí ele disse pra mim: sempre que você precisar eu estarei presente (...), sempre que você lembrar eu vou te dar uma reza (...) Aí ele rezava assim pra mim: –”. No mesmo sonho, um antepassado mostra o território e envia um canto-reza, como veremos de modo semelhante em Almeida (2016). É importante notar que esses sonhos com novos lugares podem vir mesmo quando as pessoas estão satisfeitas onde vivem em determinado momento. O fato de que vêm mesmo nas situações de satisfação aponta para a contínua possibilidade de mudança e ajuda a pensar que a não se trata tanto de conflitos latentes que o sonho busca resolver, e sim de um movimento de renovação e multiplicação constante presente na cosmologia guarani, neste caso atualizado na possibilidade de outras vivências mostradas pelas divindades. Uma análise mais aprofundada sobre os sonhos que engendram deslocamentos territoriais não estarem necessariamente relacionados a uma resolução de conflitos pode ser encontrada em Hotimsky (2022).

aquela região, o que é que tem lá, quais os espíritos ruins das montanhas, da água. Os *xondaro* de Nhanderu vão lá para conversar primeiro, para explicar que ali os Guarani iam fazer uma aldeia: “vão vir os meus parentes”, dizem [aos espíritos]. E eles pediram para esperarmos mais um pouco. Eu mesmo pedi a Nhanderu Tupã para fazer isso antes de nos mudarmos para Brakui desde Paranaguá.

A fundação de uma nova aldeia depende de uma série de deslocamentos (“físicos” e “espirituais”) de muitos seres: um anúncio trazido pelos *nhe’ẽ kuery* (o sonho) é seguido por um deslocamento “físico” de Vera Mirim até o Rio de Janeiro “pra ver” o lugar; em seguida, ele retorna ao Paranaguá e pede que a família espere que os *xondaro* de Nhanderu¹⁴⁴ viajem até o local e “intercedam” pelos Guarani – o próprio Vera Mirim pede a Nhanderu Tupã para interceder –, explicando aos seres que ali habitam que eles irão morar lá. Tal como na criação de crianças, a criação de um espaço para ser habitado é algo que exige uma série de cuidados e negociações frente a outros seres, por motivos distintos em um e outro caso. Se em relação às crianças essas negociações cosmopolíticas visam tornar seu corpo propriamente humano, em relação ao território visam torná-lo, parece-me, um lugar propriamente habitável pelos Guarani¹⁴⁵.

São necessárias ainda uma série de provas, a verificação contínua e repetida de vestígios nas sucessivas idas e após o assentamento no lugar. Nele precisam estar presentes muitos elementos necessários para o *nhandereko*, constantemente buscados: determinados animais, plantas e cursos d’água, certo posicionamento em relação à trajetória do sol, deve proporcionar a alegria das crianças, entre outros aspectos¹⁴⁶. Diz Vera Mirim: “eu encontrei *jateí* (...) vi *ka’aguí mirim*, mas precisava provar (...) [a]ntes de um guarani pegar um porco do mato, para provar aqui realmente existia *ka’aguí mirim*, eu já havia sonhado que um Guarani pegaria (...) a maioria das crianças que nasceram viveram”... O lugar sonhado não é qualquer lugar: ele é continuamente testado, precisa ser “aprovado”.

Cada um desses elementos buscados remete a diferentes aspectos da cosmologia guarani. Para compreender a afirmação de Vera Mirim de que havia *ka’aguí mirim* (“mata

¹⁴⁴ Não há espaço para aqui detalhar as posições desses “espíritos” celestes que compõem os “personagens da cosmopolítica guarani”, mas cumpre dizer que nesse contexto Keese dos Santos (2021, p. 216-217) distingue os *nhe’ẽ* como os que “revelam e aconselham” dos *xondaro de Nhanderu* como aqueles a quem “é atribuída a tarefa de preparar a área” para os Guarani.

¹⁴⁵ Ver Testa (2018a, p. 53 ss.) para uma discussão mais aprofundada sobre todos os cuidados necessários para a “criação” de lugares.

¹⁴⁶ Os Guarani não tenderiam a permanecer no local quando esses elementos e a indicação das divindades está ausente, como sugerem Ladeira e Azanha (1988, p. 29): “[i]sso explicaria ainda por que os Guarani que são levados à força de seus *tekoa*, por fazendeiros e grileiros, persistem num retorno, sempre pacífico mas inevitável, pois a ordem que os afastou de seu lugar não partiu da mesma esfera divina que lhes indicou o caminho”.

sagrada”, como traduz Silva [2013, p. 19]) no território sonhado, mas que para prová-lo seria necessário que algum Guarani pegasse um porco do mato, pode ser interessante olhar, por exemplo, para uma passagem da etnografia de Pierri (2018a, p. 245-247) em que um interlocutor mbya lhe narra um sonho que o levou a levantar uma aldeia em Cananeia, no litoral de São Paulo. De acordo com o autor, a presença de determinados elementos no lugar a que seu interlocutor chegou, como de varas de queixadas, poderia indicar sua proximidade com alguma morada celeste para onde passaram os antepassados que atingiram o estado de imperecibilidade corporal (*aguyje*), os *nhanderu mirĩ*. A presença de queixadas (*koxi*)¹⁴⁷ seria um dos elementos mais importantes nessa indicação pois eles são tidos como animais de estimação (*mymba*) dos *nhanderu mirĩ*, capazes de transitar entre suas moradas celestes e a terra. De acordo com Pierri (2018a), a criação de queixadas e o consumo de sua carne podem ser compreendidas como maneiras de emular o modo de vida e a dieta alimentar das divindades e, portanto, são práticas que contribuem para atingir um estado de imperecibilidade corporal semelhante ao delas, ou seja, para atingir o *aguyje*.

Outro elemento que geralmente aparece associado à escolha dos lugares para levantar aldeias – ausente deste relato de Vera Mirim, mas que aparece insistentemente em muitos outros – são as *táva*, termo utilizado pelos Guarani para se referir às ruínas de pedra das missões jesuíticas, muitas vezes concebidas como antigas *opy* onde seus antepassados atingiram o *aguyje* (Pierri, 2018a, p. 183-188). Todos esses vestígios – os mencionados no depoimento de Vera Mirim, as *táva* e ainda outros como nomes de lugares – sinalizam os locais ideais para a vida dos Guarani; são vestígios da mediação entre os mundos terrestres e celestes deixados pelos *nhanderu mirĩ*, eles próprios sendo também figuras da mediação¹⁴⁸. Essa por assim dizer “lógica dos resquícios” mostra que os locais escolhidos – ou seja, sonhados – pelos Guarani no litoral não são aleatórios, posto que, como resumem Ladeira e Azanha (1988, p. 24-25),

são tidos como território onde viveram seus antepassados, e a perambulação e a procura de fixação sempre ocorrem nesses mesmos locais’ (Ladeira, M. I., 1982, p. 132). (...) a escolha do lugar não é gratuita: ela segue a tradição, seja ela histórica e/ou cosmológica.

¹⁴⁷ Meu pressuposto é que os *koxi* (queixadas) de que fala Pierri (2018a) são referidos como porcos do mato – ou ao menos intercambiáveis por eles – no relato de Vera Mirim. Como no relato não se explicita o nome em Guarani, pode ser que “porco do mato” se refira a *koxi* ou a *taitetú*.

¹⁴⁸ Ver Pierri (2018a, p. 274 ss.) para um detalhe maior sobre como os *nhanderu mirĩ* se constituem como figuras intermediárias entre os humanos e divindades. Na cosmografia mbya, as moradas dos *nhanderu mirĩ* se constituiriam também como lugares intermediários entre as moradas terrestres e celestes.

De maneira análoga, dizem os Tupi Guarani com quem Almeida (2016, p. 214) conviveu que os lugares mostrados para fundar novas aldeias costumam ser aqueles em que viveram parentes antigos (ou onde eles “ainda residem”), eles próprios guiando as pessoas pelos caminhos dos sonhos ou outros meios de percepção. Alguns interlocutores afirmam que as visitas em sonhos a lugares mostrados por parentes antigos seriam uma forma de reviver suas histórias de vida, que eles não teriam conseguido passar adiante antes de falecer. Caminhar por esses lugares mostrados em sonho seria, então, uma forma de lembrar ou refazer a história dos antepassados. O território por onde caminham os Guarani não é um espaço abstrato por onde eles “passam” sem deixar marcas; pelo contrário, são territórios já marcados anteriormente como adequados ao *nhandereko*, por onde continuamente circulam e que se conectam por extensas redes de parentesco desde as origens do mundo.

Não é à toa, desse modo, que o *ka’aguy* sonhado por Vera Mirim seja qualificado como *mirĩ* (algumas vezes traduzido como “sagrado”), pois compreende-se que haveria nele alguma proximidade com a morada dos *nhanderu mirĩ*, vide a existência de elementos que indicam essa proximidade (porcos do mato, por exemplo) e a “afectividade” desses elementos (comprovada no nascimento, sobrevivência e alegria das crianças). O local sonhado favorece o *nhandereko* justamente porque é permeado de seres e elementos efetivamente capazes de transferir afecções divinas aos corpos dos Guarani, de prolongar “duração da pessoa” (Pissolato, 2007). Isso não significa que os lugares sonhados sejam buscados apenas por quem deseja passar para a “Terra sem Males”; a percepção da potência de “fazer durar” dos lugares sonhados – ou seja, indicado pelas divindades – existe mesmo entre aqueles que não buscam o *aguyje* ou a “Terra sem Males” (Pierri, 2013, p. 181)¹⁴⁹.

Para além de projetar um lugar a ser alcançado futuramente num tempo indeterminado, o sonho também aparece, portanto, do ponto de vista da pessoa, como o anúncio de um lugar propício ao prolongamento da vida – em particular, do fortalecimento das crianças –, próximo a seres e elementos adequados ao *nhandereko*, ao modo de vida tido como adequado pelos Guarani. Esses lugares, elementos e vestígios não raro são apresentados nos sonhos por *parentes antigos* – conhecidos em vida ou que nunca se conheceu

¹⁴⁹ Comenta Pierri (2013, p. 181): “devo notar que os sonhos são matéria de conhecimento que ultrapassa em muito a chamada ‘busca da Terra Sem Mal’. Alguns interlocutores me afirmavam se fiam nos sonhos para constituir suas aldeias, mesmo afirmando que não é mais possível atingir o estado de *aguyje*, uma vez que a dieta alimentar necessária para isso não seria mais possível de se obter. Outros se fiam nos sonhos e continuam buscando o *aguyje*, mesmo que também estejam preocupados com a qualidade de vida nas terras que ocupam”.

pessoalmente – e que “iluminam” os caminhos a serem percorridos e o território onde se deve chegar. Vera Mirim não buscou uma aldeia apenas porque ela foi sonhada, mas porque, como vimos acima com Ladeira e Azanha (1988, p. 42), seu avô viveu nela (poderíamos mesmo especular, talvez, que ela foi sonhada *porque* seu avô morou nela). Em contraste com as experiências oníricas que vimos nos capítulos anteriores, que muitas vezes continham o perigo do *ojepota* – transformação indesejada em seres não-humanos a partir de uma conjunção descontrolada com eles, ou seja, espécie de “aceleração” da condição *tekoaxy* –, os sonhos em que se vislumbram outros territórios contribuem para a atenuação da própria condição *tekoaxy*, que marca a separação entre humanos e divindades ocorrida nas narrativas de criação da Terra.

Os Kaiowa e Guarani, diziam alguns dos autores mencionados na seção passada, não efetuam longuíssimos deslocamentos físicos, reivindicando o território tradicional relativamente próximos de onde seus antigos parentes foram expulsos. A essa imagem pode ser importante adicionar que os Guarani que se deslocaram e deslocam rumo a territórios mais distantes não buscam em seus movimentos algo tão distinto assim, no sentido de que não se dirigem a lugares desconhecidos e marcados pelo não-parentesco. Pois para usar a imagem de Ladeira (2007), também é “sob a luz” de parentes que eles caminham: tratam-se de lugares *mostrados* por antepassados ou pelas divindades, quando não de lugares que foram *habitados* por antepassados, lugares sobre os quais eles caminharam (Ladeira e Azanha, 1988; Ladeira, 2007; Pierri, 2018a). Tratam-se também, muitas vezes, de lugares próximos às moradas dos antepassados divinizados (os *nhanderu mirĩ*), onde eles atingiram o *aguyje* e com as condições, talvez, para tornar os Guarani aptos a atingi-lo também.

Ver, sonhar, visitar

Vera Mirim conta que após seu sonho foi ao Brakui, “pra ver”. Sua expressão é oportuna para nos conduzir a algumas considerações adicionais sobre o valor epistêmico do sonho a partir da relação já apontada nos capítulos anteriores sobre sonho e visão, articulando-a agora às visitas entre parentes que moram em diferentes localidades. Quem estabelece essa relação quántupla – visão, sonho, valor epistêmico, visitas e parentesco – é

Pissolato (2007, p. 134-139), no bojo de sua discussão sobre mobilidade territorial mbya, a partir de suas experiências no litoral fluminense.

A abordagem de Pissolato (2007) para a mobilidade territorial é interessante justamente por buscar complexificar e distanciar-se da imagem comum na bibliografia de que as “migrações” entre os Guaraní, quando ocorrem, ocorrem “em bloco”: uma ou várias famílias extensas rumando em direção a um território distante sob liderança de um chefe-xamã de prestígio. Não que essa possibilidade seja necessariamente falsa. O problema é que ela obscurece alguns outros aspectos importantes, como o fato de que desde o ponto de “origem” ao de “chegada” numa migração – pontos aliás nem um pouco simples de definir – para-se por vários anos em inúmeros outros lugares mais ou menos adequados, indo desde locais com menor grau de devastação ambiental e mais distantes dos *jurua* até fazendas, periferias, acampamentos em beiras de estrada, entre outros.

Veja-se, por exemplo, o caso do grupo familiar de Tatati, conhecida *xejaryi* mbya, na etnografia da antropóloga Celeste Ciccarone (2001), que com eles trabalhou a partir dos anos 1990. Se de acordo com diversos relatos recolhidos por Ciccarone (2001) o grupo partiu do Paraguai guiado pelos sonhos de Tatati, é difícil dizer que o “ponto de chegada” seria o litoral norte do Espírito Santo, lugar onde Tatati funda a aldeia de Boa Esperança. Como diz Ciccarone (2001, p. 262), “[a] migração não é um percurso concluído (...) Repetidas vezes, alguns anos depois da fundação da aldeia (...) de Boa Esperança (...) [Tatati] queria ir mais à frente, anunciando que a caminhada não podia parar”. “O término da caminhada”, conclui a autora, “é sempre um ponto provisório”. Na mesma etnografia Ciccarone mostra as muitas pausas e movimentos no longo trajeto percorrido pelo grupo familiar, que parte do Paraguai, passa pela Argentina e por vários estados do litoral brasileiro: ora fundam aldeias a que se juntam outras famílias, ora vivem em aldeias já habitadas por outros grupos; ora fogem de pressões de não indígenas e de conflitos com indígenas nas aldeias em que vivem, ora partem após a morte de um parente (o que não está em contradição com o fato de que os caminhos seguidos sejam frequentemente sonhados); chegam “por fim” ao Espírito Santo, onde tampouco se veem livres das pressões dos não-indígenas. Fica clara a imagem de que não se trata de um “bloco coeso”: ao longo do caminho vão ficando alguns membros desse grupo, que constituem novas famílias; mencione-se também que uma das razões do movimento iniciado por Tatati, saindo do Paraguai, é a busca de parentes – ou seja, já de partida a parentela é “fragmentada”.

Para além dessas informações que se perdem na imagem da migração-em-bloco-do-ponto-A-ao-ponto-B, outro problema desta ênfase é obliterar que o movimento, compreendido como algo fundamental na vida guarani, é algo que excede a mudança de um grande grupo de um lugar para o outro. A “migração”¹⁵⁰, como vimos algumas seções acima, não é a única atualização possível dessa dinâmica do movimento; enfatizo agora que ela também pode se atualizar nas contínuas *visitas* que os Guarani fazem uns aos outros entre aldeias, bem como no abandono de uma aldeia por uma só pessoa ou por um pequeno grupo de pessoas que se muda para outra.

Uma das propostas de Pissolato (2007) é analisar essa “micromobilidade” que se dá entre aldeias, buscando compreender, entre outras coisas, como esse movimento se relaciona à construção da pessoa no mundo mbya. Nesse sentido, a autora argumenta que uma das alegações mais frequentes entre seus interlocutores para abandonar uma aldeia era a falta de “apoio” dos parentes com quem se vive em dado momento, e a esperança de que se conseguiria “apoio” dos parentes com quem se vai conviver em outro lugar. Insatisfeitas e entristecidas em determinado contexto, as pessoas movem-se para outros lugares em busca de “satisfação”, “alegria” (-vy’a) – afeto fundamental para a vida, como vimos anteriormente. A existência espalhada de várias aldeias mbya pelo território aparece, então, como pressuposto da possibilidade de movimento – é possível ir para outros lugares, viver com outros parentes – e ao mesmo tempo como resultado da efetivação dessa possibilidade – indo para outros lugares, formam-se novas famílias, nascem novas pessoas que, futuramente, poderão efetuar um movimento semelhante¹⁵¹. Uma das decorrências dessa dinâmica, argumenta Pissolato (2007, p. 211-217), é que o parentesco seria percebido pelos Mbya simultaneamente de duas formas: possui um foco local orientado por ideais de partilha, proteção e troca pacífica, e um

¹⁵⁰ Há debate sobre o termo mais adequado para se referir à mobilidade territorial dos Guarani sobre o qual não me deterei, e que Pissolato (2007, p. 112) faz um bom resumo. Em consonância com a autora, que se baseia em Garlet (1997), uso “mobilidade territorial” como termo mais abrangente que engloba tanto a “micromobilidade” mais cotidiana – visitas, viagens ou abandono de uma aldeia por pequenos grupos de pessoas que vão morar em outra aldeia ou fundar uma nova – até as “migrações” de maior escala, antigas e atuais.

¹⁵¹ Uma das imagens da “multiplicação do múltiplo”, como diria P. Clastres (2015 [1980]), e aqui de certa forma também gerada por uma forma de guerra, já que mudar de um lugar por não encontrar mais alegria junto aos parentes atuais é um dos momentos em que o “avesso do parentesco” (Vanzolini, 2015) irrompe na própria relação de parentesco, o que gera uma “sociabilidade insegura” (Pissolato, 2007). Como diz Pissolato (2007, 2019) desconfia-se de quem não está alegre: busca-se alegrar o parente, mas também é possível começar a pensar que ele esteja doente ou se voltando contra os próprios parentes – o que muitas vezes é sinônimo, como nos processos de *-jepota*, em que o aparentamento a seres não-humanos gera comportamentos agressivos e antissociais. Por outro lado, trata-se aqui de algo diferente do *-jepota*, já que com a mudança de aldeia continua-se humano – mas alegrando-se junto a outros parentes.

foco multilocal, em que a vivência local é colocada como uma possibilidade *entre outras* de parentesco.

As visitas podem exercer um interessante papel de “meio do caminho” entre essas duas vivências possíveis de parentesco – continuar com os parentes atuais ou atualizar o parentesco virtual “disponível” em outros lugares. Explica Pissolato (2007) que as visitas são justamente momentos em que se intensifica essa possibilidade de alteração de residência sempre existente no horizonte, seja por parte do visitante que chega a outra aldeia, seja por parte do morador da aldeia visitada, que pode decidir acompanhar o visitante na volta. A possibilidade de experiências a se viver num outro lugar – e de se ficar “alegre” (-vy’a) com essa experiência –, de viajar e *ver* esse lugar é tão importante que pessoas não relacionadas inicialmente a uma viagem de visitação podem decidir integrá-la no desenrolar de sua preparação. Aqui, Pissolato (2007, p. 135, n. 22) nota que “ver” tem um “sentido forte de experiência vivida”, que possui um valor distinto da experiência vivida por outrem, e também que “ver” (-*exa*) – como já mencionei várias vezes – é a forma verbal mbya para se referir ao sonho (-*exa ra’u*). Vera Mirim, no relato que vimos acima, foi ao Brakui “pra ver”, após “ver em sonho”: *aexa ra’u, há’e rire ma aju; [a]japura* – que poderíamos traduzir como “eu vi em sonho e depois vim; me apressei¹⁵²”.

Em mbya, a relevância da distinção entre uma forma de experiência vivida por si e por outrem pode ser notada no uso dos advérbios *karamboa’e* e *raka’e* para falar do passado em mbya, empregados, respectivamente, para se referir a fatos que foram presenciados pela pessoa que fala ou presenciados por outrem (Pissolato, 2007, p. 135). Viveiros de Castro (2016 [2002], p. 215) comenta isso como uma distinção epistemológica notável de modo mais geral entre os ameríndios: “A língua tupinambá, como é comum nas culturas ameríndias, distinguia entre a narração de eventos pessoalmente experimentados pelo locutor e aqueles ouvidos de terceiros”. Veja-se também que um dos xamãs mbya entrevistados por Pierri (2013, p. 161) insiste no estatuto dos conhecimentos contados *a ele e por Nhanderu* em sonho, em contraste com o conhecimento de outros xamãs que “contam só história que

¹⁵² Dooley (2004, p. 16) traduz -*apura* (-*japura* sendo a forma reflexiva) como “[p]ressionar (pessoa), apressar: *apura opaga aquã* pressionei-o para pagar”. No texto original, lia-se *ojapura*, e não *ajapura* (*aexa ra’u, há’e rire ma aju; ojapura*). Em mbya, a flexão *o-* indica 3ª pessoa do singular, enquanto *a-* 1ª pessoa do singular. No entanto, em comunicação pessoal, Dona Catarina, liderança e rezadora tupi guarani, traduziu-me como “me apressei”, rejeitando minhas tentativas de traduzir como “me apressou”. Jordi Ferré, linguista e grande conhecedor de mbya, também estranhou *ojapura*, ponderando que talvez se trate de um equívoco na transcrição, o que não seria impossível dada a semelhança sonora entre *ajapura* e *ojapura* e informando-me que, para dizer “me apressou”, o correto seria *xeapura*.

ouviram”: “Foi assim que me contou (*ogueroyvu*) Nhanderu Tupã, eu sonhei (*aexa ra’u*) com isso (...) Eu sei porque Nhanderu me deu conhecimento (*xemoarandu*). Muitos rezadores não têm conhecimento. Eles contam só história que ouviram. ‘Dizem’, só assim que eles contam”.

Parece-me que o sonho, ao lado das visitas, é um dos momentos fundamentais de “intensificação” da percepção pessoal desses outros lugares e, portanto, dessas outras possibilidades de vida entre parentes¹⁵³. Enquanto evento que precipita a “multilocalidade” do mundo Guarani, os sonhos são como as viagens de visita e seus preparativos: via de circulação de parentes, memórias, histórias, imagens, acontecimentos e lugares. Tanto a visita quanto o sonho propiciam momentos de “ver” e “ouvir” outros lugares por si mesmo, possibilidades de sentir e aprender com outras experiências – ou sinais para evitá-las, como nos sonhos que antecedem viagens, tão comuns na bibliografia, não raro compreendidos como avisos para adiá-las (Pissolato, 2007, p. 324-325). Seja nos “pequenos deslocamentos” das visitas ou nos “grandes deslocamentos” das migrações, os sonhos parecem constantemente ajudar a compor a mobilidade¹⁵⁴. Ao figurar outros lugares e parentes, o sonho, assim como as visitas, as notícias e as memórias, contribuem não só para a percepção da extensão que o mundo guarani já possui, como também às possibilidades de renovação que ele pode adquirir, em termos de novos parentescos, novos casamentos, novas aldeias, novos territórios.

Juraci, Tataxã e outros casos etnográficos

A partir de agora, foco alguns casos etnográficos de deslocamentos territoriais efetuados por grupos familiares guarani guiados por sonhos. Irei apresentá-las de modo panorâmico com o intuito de esboçar um breve quadro sobre o que é possível ver a partir da articulação entre sonhos e caminhadas entre os Guarani, aprofundando e dando maior base etnográfica ao que já foi dito até o momento. Essa exposição também me permitirá tecer

¹⁵³ Refatti (2015, p. 61) também nota algo semelhante a partir de seu trabalho com os Avá-Guarani: “Do mesmo modo que os sonhos inspiram os guarani a visitar parentes em outros *tekohas*, eles antecipam e avisam sobre a chegada de um parente, preparando os anfitriões que receberão tal visita”.

¹⁵⁴ Inspiro-me aqui na ideia dos duplos dos eventos entre os Yudjá, na leitura de Lima (1996, p. 42), cuja constituição como “evento pleno” – por assim dizer – depende não só daquilo que ocorre em sonho ou do que ocorre na vigília, mas sim de uma espécie de co-constituição de ambos. Sonhos de caçada incorrem em caçadas na vigília, que por sua vez continuam novamente em sonhos, sonhados por si ou por outrem, num entrelaçamento interminável de caminhos que ora divergem, ora convergem.

algumas considerações teóricas adicionais nas seções finais do capítulo. Este esboço *não* deve ser compreendido como um quadro exaustivo nem como palavra final sobre os muitos temas que aqui articulo a partir do sonho; o que espero é que ele possa servir como uma leitura útil que auxilie outras análises mais aprofundadas.

* * *

Em sua tese escrita a partir do trabalho com famílias tupi guarani no interior de São Paulo, Almeida (2016) fala da fundação da aldeia Ywy Pyhaú, localizada à época em Barão de Antonina (SP), e que tinha em Dona Juraci uma das principais lideranças. Segundo seus interlocutores, em uma noite numa aldeia da TI Araribá, onde então moravam¹⁵⁵, uma prima de D. Juraci entrou aflita em sua casa, contando que Nhanderu lhe “revelara” em sonho que D. Juraci fundaria junto com sua família uma nova aldeia a ser “batizada” de Ywy Pyhaú (“Terra Nova que nasceu”). Após discutirem entre si o sonho e suas interpretações, decidiram procurar o cacique, que cedeu a D. Juraci uma parcela do território para que constituísse uma nova aldeia, além de quatro casas de madeira – o que seria, segundo os interlocutores da autora, um reconhecimento do caráter de “revelação” daquele sonho por parte do cacique. A nova aldeia foi então formada sob a liderança de D. Juraci em outra área da TI Araribá, com “alguns de seus irmãos e cunhadas, seus filhos, filhas, genros, noras e seus netos” (Almeida, 2016, p. 25-27).

No entanto, os familiares de D. Juraci não se sentiam “satisfeitos” na TI Araribá; mencionavam o tamanho reduzido do lugar, a escassez dos recursos e, além disso, que “não consideravam [as terras do Araribá] *suas terras, as terras dos antepassados*, mas de outros povos indígenas que foram alocados antes deles nessa região” (Almeida, 2016, p. 27). Seus antepassados teriam caminhado por vários lugares e vivido onde hoje estão os municípios de Barão de Antonina (SP) e Itaporanga (SP) – região que era destino de muitos grupos nhandeva desde pelo menos o século XIX, como vimos no repasse histórico acima (Nimuendaju, 1987 [1914]). D. Juraci sonhava continuamente com seu avô, Sr. Firmino, que

¹⁵⁵ Não moravam lá desde sempre, como explica Almeida (2016, p. 28): “É importante frisar que nem sempre viveram na Terra Indígena Araribá: passaram pela aldeia Laranjinha (PR), onde D. Juraci e seus filhos nasceram; Pinhalzinho (PR), Bandeirantes (PR), Guapirama (PR), dentre outras localidades, como, por exemplo, o município de Avaré (SP), onde trabalharam em uma estância turística da região”.

lhe indicava novos lugares para onde se mudar. Na mesma época, cresciam as tensões entre parentelas tupi guarani e entre diferentes povos que vivem no Araribá, tensões correlatas ao aumento da população e, portanto, da densidade demográfica do local. Levando isso em conta, as famílias que compunham a Ywy Pyhaú decidiram partir em busca desses lugares apontados em sonho por Sr. Firmino que abrigaram antigas aldeias.

Sr. Firmino contava em vida e, após sua morte, em sonhos sobre os lugares que percorrera, relatos decisivos para iniciar o deslocamento de D. Juraci e seus parentes em direção a Barão de Antonina (SP). Entre outros locais, seus relatos falavam sobre a região de rio Verde, que é apresentada pelos interlocutores de Almeida como local em que viveram seus antepassados e por onde podem ter subido para Ywy *Marãe'y*. Nessa região estava localizado o antigo aldeamento de São Batista do Rio Verde, criado em 1845 por solicitação do Barão de Antonina, com o qual os Guarani que ali residiam mantinham alianças (Almeida, 2016, p. 28, nota 17). Em 1902, as terras foram registradas como devolutas, o que gerou aumento de invasões por não indígenas. Delas, o Sr. Firmino se afastou por volta de 1930, mas nunca retornou, devido à ocupação por não indígenas do local (Almeida, 2016, p. 30-31). Ao receber de um cacique do Araribá uma documentação compilada acerca dos parentes antigos que haviam habitado a região, D. Juraci e seus parentes partiram para Barão de Antonina (SP), após alguns homens da família terem para lá viajado e verificado a possibilidade de se estabelecer no local. De início, em 2005, eles fixaram-se em casas desocupadas no sul da cidade (Almeida, 2016, p. 32)¹⁵⁶.

Após a retomada em 2005, os moradores sentiam algum medo e estavam ainda incertos de suas decisões, não exatamente pelo lugar para o qual haviam se mudado – afinal, ele fora indicado por “parentes antigos” –, mas *pelo momento e pela maneira* como haviam feito a mudança. A confirmação que dissipou essas dúvidas veio ao filho de D. Juraci logo no início da ocupação. Segundo Almeida (2016, p. 46-47):

Marcílio teve um *sonho*; nesse *sonho*, encontrou-se com um *antigo* que se apresentou a ele como *pai de seu bisavô* [grifo meu], o qual andava em círculos ao seu redor com um *mbaraká* (chocalho) em mãos. Enquanto o rodeava, *cantava no idioma uma reza (mborei)*, na qual dizia estar contente, pois eles estavam *pisando nas terras que os antigos pisaram*, e repetia diversas vezes que era preciso *acreditar*, pois *essa terra voltaria para*

¹⁵⁶ Após sair da TI Araribá o grupo cindiui pelo menos duas vezes. Uma parte ficou no município de Itaporanga (SP) e fundou a aldeia Tekoa Porã; anos depois, em 2009, houve uma outra cisão entre as famílias residentes na aldeia Ywy Pyhaú, dando origem à aldeia Karugwá.

seu povo e serviria de morada para seus filhos. Depois de cantar, o *antigo* fincou duas flechas no chão, uma ao lado da outra, e ordenou para Marcílio: *agora você segura essas flechas e não solta mais!* O *antigo* então foi embora, voltou, conforme me explicaram, para Ywy *Marangatu* (Terra Sagrada). Marcílio soube que se tratava de um sinal para que não desistissem de lutar pela *terra boa*. No dia seguinte, ao acordar, procurou por sua mãe, D. Juraci, e lhe contou o *sonho*. Quando concluiu sua narrativa, ela lhe disse que havia *sonhado* com a mesma coisa e, desde então, não deixaram de *cantar a reza* que aprenderam:

(...)
Eu estou contente de pisar
(...)
nas nossas antigas terras
(...)
onde nossos parentes passaram.
(...)
Agora vamos rezar para Deus
(...)
Porque Deus vai olhar!

Há uma série de pontos que podemos destacar no exemplo da caminhada dessa parentela tupi guarani no interior paulista. Em primeiro lugar, novamente o parentesco aparece como central nos sonhos. No capítulo 2 enfatizei a possibilidade de ver como os *sonhos ajudam a compor o parentesco* por se entretecerem aos *cuidados* que constituem essas relações – a escuta, o aconselhamento, a antevisão de perigos, a percepção de adoecimentos, os avisos das divindades, as curas... –; no caso dos deslocamentos territoriais, fica mais evidente, de modo inverso, como *o parentesco ajuda a compor os sonhos*. Ao falar sobre o território em que hoje está a Ywy Pyhaú em Barão de Antonina (SP), seus interlocutores fazem constante referência aos parentes que lá viveram e à possibilidade de nele “se fazer Ywy *Marãe’y*, nossa Terra sem Males” (Almeida 2016, p. 45). O território foi apontado pelo avô de D. Juraci, Sr. Firmino; a “confirmação” de que o grupo familiar havia acertado no momento e no modo da mudança foi transmitida em sonhos por um *parente mais antigo* tanto a D. Juraci quanto a seu filho, que compartilharam *entre si* seus sonhos. Algo muito semelhante ocorre nos casos que veremos adiante, entre os interlocutores mbya de Ciccarone (2001). Diz Aurora, filha de Tatati, *xejaryi* mbya que guiou seu grupo do Paraguai ao Espírito Santo, que sua mãe queria “saber dos parentes, onde encantaram, não encantaram, onde viveram, onde morreram” (p. 263).

Esses parentes antigos que aparecem em sonhos estão frequentemente adornados. O fato de nos sonhos se encontrarem por vezes antepassados adornados, que ensinam cantos e atingiram o estado de maturação corporal, é um dos motivos pelos quais é possível pensar que o sonho consiste num deslocamento temporal, para além de um deslocamento territorial, como nota Shiratori (2013). Montardo (2009, p. 258) observa que seus interlocutores, quando contavam sonhos ou quando faziam desenhos, apresentavam os personagens adornados, usando “*jeguaka* ou *akã gua’a*, ‘adornos de cabeça’, *po apy tukambi*, braçadeiras feitas com penas de pássaros, (...) *jasaa*, dois colares cruzados no peito (...), *xiripa poty*, saia adornada com pingentes (...) e um outro (...) na cintura, (...) *ku’akuaha*”, adornos qualificados como “resplandecentes” (*vera*), “sonoros” (*hyapu*) e “chamejantes” (*hendy*) quando referidos nos cantos. No sonho de Marcílio, “o pai de seu bisavô” está em posse de um chocalho e canta a reza “no idioma”. O território a se viver é apresentado como uma projeção para o futuro intimamente ligada a um movimento iniciado desde o passado pelos parentes que já haviam “pisado” naquele lugar¹⁵⁷.

Outro ponto a se destacar é que não é só um sonho descontextualizado que engendra um movimento. Para além de o grupo de D. Juraci evocar, juntamente com o sonho, as condições em que viviam na TI Araribá e a história da região para justificar a caminhada até Barão de Antonina (SP), não se trata de uma pessoa que sonha só: diversos sonhos tidos por pessoas diferentes são evocados para confirmar uns aos outros. Junto ao sonho de uma prima de D. Juraci mencionado no início do relato, onde Nhanderu “revela” o nome da aldeia, também se falam de outros sonhos com o Sr. Firmino, avô de D. Juraci. Após a retomada, o sonho de confirmação de Marcílio é corroborado pelo sonho de D. Juraci, que disse ter “sonhado a mesma coisa”¹⁵⁸. A mobilidade territorial engendrada, por fim, é muito cautelosa: após o sonho aparece a necessidade de viajar antes até o lugar para “confirmar”, e também a necessidade de esperar o momento certo, como vimos no caso do sonho de Vera Mirim.

* * *

¹⁵⁷ A esse respeito, ver a discussão feita por Ramo (2020, p. 123) sobre “a efetuação do *teko* do coletivo Guarani em um movimento temporal enraizado no passado e remetido a um evento (...) projetado no futuro”.

¹⁵⁸ Montardo (2009, p. 55) comenta que “Dona Odília [sua principal interlocutora kaiowá] explicou algumas vezes que eu certamente sonhara sonhos que estariam relacionados aos dela”. Ver também Machado (2015, p. 54).

Ciccarone (2001, p. 194) buscou reconstruir o percurso da caminhada feita do Paraguai ao Espírito Santo pelo grupo familiar da xamã mbya Tataxĩ a partir de depoimentos daqueles que dela participaram, de seus descendentes e de pessoas das muitas aldeias pelas quais o grupo passou. Nessas aldeias, para além de pessoas que conheceram e conviveram com a parentela de Tataxĩ, ficaram também parentes que anteriormente compunham este “grupo de migração”, mas que estabeleceram outros laços nesses locais e deixaram de acompanhá-lo. Ciccarone (2001, p. 196) resume a imagem da caminhada contada pelos mais velhos da seguinte forma:

Os mais velhos do grupo familiar de Tatati apresentavam a migração como uma caminhada de fundação dos aldeamentos litorâneos, dos quais chegava o fluxo de notícias. Interpelando-os sobre as próprias experiências, ouvia-os contarem da longa viagem da qual tinham sido protagonistas, empreendida sob a direção da guia xamânica iluminada pelas revelações divinas dos sonhos: haviam percorrido a pé, na maioria das vezes, distâncias longínquas, em busca de lugares favoráveis ao seu modo de vida e daqueles eleitos pelas marcas deixadas pelos antepassados, enfrentado perigos, ameaças, privações e abrindo caminhos e espaços para seu povo.

De acordo com autora, o fato de a caminhada ser contada pelos que dela participaram como “um caminho guiado pelos sonhos” é um entre muitos aspectos que revelam uma correspondência entre a imagem de Nhandexy, nos mitos de origem, e a caminhada de Tataxĩ: “Tatati era Nande cy-i, representando a imagem terrena da mãe mítica, progenitora do povo Mbya” (Ciccarone, 2001, p. 194-195). O relato de caminhadas, sonhos, revelações divinas contadas a uma liderança xamânica feminina “acionava” a imagem do mito e, concomitantemente, a possibilidade de que Tataxĩ e aqueles que a seguissem poderiam chegar à morada das divindades¹⁵⁹.

Há várias versões sobre a saída de Tataxĩ e seus parentes do Paraguai. Segundo Vera Mirim – cujos depoimentos sobre sua própria caminhada vimos acima, e que qualifica Tataxĩ

¹⁵⁹ A menção aqui é ao episódio mítico do abandono de Nhandexy (“Nossa Mãe”) por Nhanderu (“Nosso Pai”), o qual possui, é claro, muitas versões. Nas versões sistematizadas por P. Clastres (1990 [1974], p. 60 ss.), Nhanderu parte por Nhandexy ter sido engravidada por outro homem. Grávida de Kuaray (Sol) – e também de Jaxy (Lua) em algumas variantes –, Nhandexy inicia uma caminhada para alcançar o marido em sua morada divina, orientada pelos filhos, que conversam com a mãe e orientam-lhe no caminho ainda de dentro da barriga. A certa altura, os filhos pedem-lhe que pegue uma flor; ao pegá-la, ela termina sendo picada por uma vespa. Nhandexy então ralha com os filhos, que param de indicar-lhe o caminho. Em consequência disso, ela toma o caminho errado e termina devorada por onças. O autor considera que a partir do episódio de abandono de Nhandexy por Nhanderu a “ruptura entre o divino e o humano está (...) definitivamente consumada (...) o espaço do divino, *ywy mara eỹ*, a Terra Sem Mal, e o espaço do humano, *ywy mbaemegua*, a terra imperfeita, estão doravante radicalmente separados (...) E todo o esforço dos homens consistirá em tentar abolir essa separação, em tentar transpor esse espaço infinito que os mantém afastados dos deuses: migrações religiosas, jejuns, danças, preces, meditação, em resumo, tudo o que constitui a prática e o pensamento do mundo religioso guarani”. S. Benites (2018, p. 76 ss.) relata uma variante desta narrativa contada por sua avó, tecendo interessantes considerações entre cosmologia e relações de gênero.

como sua “prima-irmã” – ela saiu de uma região do Paraguai que ele chama de *Yvy Mbyte* atrás do irmão de sua avó materna, Capitão Pedro (também conhecido por Pedrinho) (Ciccarone, 2001, p. 220, 236). Aurora, filha de Tataxĩ, também corrobora a versão de Vera Mirim, adicionando que Pedrinho teria seguido uma caminhada anterior empreendida por sua irmã Jachuka (avó materna de Tatati). Aurora contou duas versões sobre o trajeto percorrido por Capitão Pedro e seu grupo. Em uma delas, teriam alcançado Porto Seguro (BA) e depois retornado ao litoral paulista, onde falecera e onde suas parentes teriam fundado a aldeia de Boa Vista, em Ubatuba (SP). Em outra versão, diz-se que Capitão Pedro havia “encantado”, ou seja, atingido o *aguyje* (Ciccarone, 2001, p. 256).

Um outro interlocutor, Perumi, xamã mbya que então vivia no Rio Grande do Sul, ouvira a história da caminhada a partir de um irmão de Tataxĩ que morou em sua aldeia. Na história de Perumi aparece algo que Ciccarone (2001, p. 227) comenta ser comum, baseando-se tanto nos depoimentos que recolheu como nos estudos de Ivori Garlet: a irrupção de relatos sobre a Guerra do Paraguai, ocorrida em meados do século XIX. Esses relatos, afirma a autora, aparecem menos como “causas” e mais como “contexto” em que se dá a saída de muitos grupos familiares da região. De acordo com a história de Perumi, grupos mbya e nhandeva – incluindo a parentela de Tataxĩ – fugiam dos exércitos paraguaios pelo “caminho dos jesuítas”, indo em direção às ruínas das missões¹⁶⁰, seguindo os trajetos dos rios Paraguai e Uruguai e passando pela Argentina e Uruguai antes de entrar no Brasil pelo Rio Grande do Sul (Ciccarone, 2001, p. 232). Após a entrada no Brasil, escasseiam-se os espaços que permitem que o grupo viva de modo afastado dos não indígenas. A esse aumento dos contatos com os não indígenas, Ciccarone (2001, p. 239), baseada nos relatos de Aurora, afirma que o grupo respondia “intensificando suas práticas rituais ‘chamando’ para as revelações divinas”; daí, “[g]uiado pelos sonhos o grupo consegue encontrar um espaço onde a alta vegetação garante ao grupo um temporário isolamento dos brancos que administram a vizinha plantação de erva mate”.

O tempo que o grupo fica no Rio Grande do Sul é marcado por pausas e movimentos em busca de familiares espalhados pelo estado, transitando entre Porto Alegre, Santa Maria e

¹⁶⁰ Detalhes de como os mitos guarani incorporaram e atualizaram a figura histórica dos jesuítas, associando-os como diz Ciccarone (2001, p. 232) aos “heróis divinizados”, podem ser vistos em Assis e Garlet (2004) e Litaiff (2009), além do filme “*Tava – a casa de pedra*” e das reflexões de Pierri (2018a, 2018b) já mencionadas. Para reflexões mais gerais sobre como os mitos ameríndios incorporam figuras históricas, ver Lévi-Strauss (1993), em especial a terceira parte.

Taquari. Ocorre dispersão de parte do grupo nesse período, em especial de dois filhos de Tataxã que, de acordo com Aurora, não aceitaram o “casamento combinado” que Tataxã arranjava para ele. Para Ciccarone (2001, p. 246) isso mostra que ao longo da caminhada Tataxã seguia no rastro dos parentes que caminharam antes dela e, ao mesmo tempo, buscava consolidar alianças de casamento para que as famílias que caminhavam juntas permanecessem unidas. Outro aspecto marcante, a partir dos depoimentos de Vera Mirim e de Aurora, é que Tataxã e seu marido, Miguel, recusavam as propostas dos agentes públicos, voltadas a “direcionar, controlar os deslocamentos e confinar os grupos”, preferindo muitas vezes caminhar a pé e a viver em lugares inadequados “apesar das privações e dificuldades que pesa[vam] em particular sobre as crianças” (Ciccarone, 2001, p. 246).

As primeiras notícias sobre a chegada do grupo no litoral paulista são de Egon Schaden, diz a autora, que os encontra vivendo no “aldeamento de Itariri, na Serra dos Itatins, entre Peruíbe e Juquiá”. Antes de Itariri, haviam vivido numa aldeia próxima, Rio Branco, mas não permaneceram em nenhuma das duas por conflitos que lá ocorriam. Levantaram uma aldeia próxima a Itariri, chamada Capoeirão, onde teriam ficado por cerca de três anos. Aos conflitos e falta de terras mesclam-se, como já vimos inúmeras vezes até aqui, mensagens enviadas pelas divindades em sonhos orientando as caminhadas (Ciccarone, 2001, p. 249-250). Com a oposição de muitos parentes, inclusive de Aurora, o grupo deixou a região, rumando para Santos depois de outra “revelação divina” tida por Tataxã e, segundo Aurora, da morte de uma tia paterna – sendo a morte, nas narrativas de Aurora, constantemente evocada como um dos motivos para sair de um local (Ciccarone, 2001, p. 251). Nos anos 1950, Mauro Cherobim encontra o grupo familiar vivendo na aldeia do Rio Silveira, em Bertiooga (SP). Embora Cherobim diga que essa aldeia foi fundada pelo Capitão Pedro, os descendentes de Tataxã e Miguel alegam que a aldeia fora fundada por eles e pelo grupo familiar de Jejoko, rezador nhandeva vindo da aldeia do Bananal, em Peruíbe (SP)¹⁶¹. O grupo teria ficado nessa localidade por cerca de seis anos, até a morte de Miguel, marido de Tataxã. De acordo com Ciccarone (2001, p. 211), a morte de Miguel é referida como marcante em muitos dos depoimentos que recolhe sobre a história de Tataxã, assinalando o momento em que ela inicia a “caminhada mítica da mulher em busca do lugar extraterreno para se unir

¹⁶¹ Ladeira e Azanha (1988, p. 38) também corroboram essa versão, localizando a fundação da aldeia do Silveira no começo dos anos 1940.

ao esposo”. É a partir de então que se intensificam “as revelações dos lugares nos sonhos” enquanto meio de orientar as migrações.

Para os fins deste trabalho, não caberia entrar em muitos mais detalhes sobre a trajetória do grupo familiar de Tataxĩ e Miguel. Após a morte de Miguel, afirmam Ladeira e Azanha (1988, p. 38) que o grupo familiar de Tataxĩ rumou para o norte, “permanecendo temporariamente em Parati-Mirim (RJ), Fazenda Guarani (MG) e por fim, em Aracruz (ES), onde fundam a aldeia de Boa Esperança”. Mas Boa Esperança (ES), como mencionamos acima, não era o ponto final da viagem: Tataxĩ sonhava em chegar a Porto Seguro (BA), dizia que lá havia “casa de pedra”, de acordo com o que um de seus netos, contou a Ciccarone. Lá teria sido o último lugar por onde caminhou Jachuka, a avó materna de Tataxĩ (Ciccarone, 2001, p. 328), e um dos lugares para onde também seguiu Capitão Pedro (irmão de Jachuka, avó materna de Tataxĩ) e seu grupo, em uma viagem “marcada pelos efeitos dramáticos provocados pelo contato”, que trouxe a dispersão de seu grupo, o confinamento em fazendas e muitas mortes (Ciccarone, 2001, p. 256-257).

* * *

Outros exemplos etnográficos poderiam ser trazidos e muitas complementações poderiam ser feitas nos dois casos que contei de modo mais extenso, um Tupi Guarani e outro Mbya. Contudo, acredito que as informações a que dei relevo sejam suficientes para reafirmar e avançar alguns pontos. O primeiro aspecto a ser reafirmado é, em consonância com o que foi dito nas primeiras seções desse capítulo, como os Guarani não se furtam a evocar os sonhos e outros motivos “cosmológicos” ao lado de razões que poderíamos dizer “históricas”, “ambientais” etc. para justificar os seus deslocamentos pelo território: elas se entretecem, são o verso e anverso uma da outra. Sobre a chegada em São Paulo, Aurora diz que embora o cacique da aldeia do Rio Branco os tivesse convidado para ficar por lá, Nhanderu diz para sua mãe que se ela quisesse permanecer naquela região “tinha que procurar só para ela outro lugarzinho”, já que naquela aldeia “estava acontecendo toda coisa que não presta: briga, cachaça, toda coisa mesmo”. Seu irmão João Carvalho, por sua vez, enfatizava a exiguidade de terras: “Quando chegamos no Estado de São Paulo, tinha terra do índio, mas tinha pouquinho (...) não tinha mais espaço dentro da aldeia (...) Onde é que tinha um lugar mais fácil para trabalhar e plantar?”(Ciccarone, 2001, p. 250). Os sonhos, visões e

avisos das divindades são como caminhos por onde passam as “razões” que os “modernos” (Latour, 2021) buscam decompor, dando aos Guarani amplos diagnósticos e prognósticos das situações em que se inserem, pensadas sempre a partir de seus próprios termos.

Um segundo ponto é que tais sonhos e visões levam a deslocamentos territoriais não tão desvairados quanto alguns poderiam pensar. Esses vislumbres enviados pelas divindades não levam a territórios quaisquer por motivos abstratos, mas conduzem a caminhadas pelo território tradicional percorrido pelos antepassados. D. Juraci segue o trajeto indicado por Sr. Firmino, seu avô; Tataxĩ segue o trajeto do irmão de sua avó materna, Capitão Pedro, que por sua vez seguia o trajeto da irmã Jachuka, avó materna de Tatati. Uma caminhada sonhada é frequentemente a continuação de outra caminhada feita antes por outro parente – e, inevitavelmente, alguém ficará para trás e terá que caminhar em algum momento posterior, procurando reunir-se àqueles de quem se separou. Os sonhos em que se figura a possibilidade de passar para a Terra sem Males são muitas vezes sonhos com os lugares de onde esses antepassados passaram a ela. Matas, animais, plantas, ruínas, cantos, nomes e parentes adornados povoam esses sonhos e visões, bem como as próprias caminhadas que se seguem para confirmá-los, sempre plenas de debates, confirmações e negações sobre os vestígios que afirmam ou não a possibilidade deste devir sonhado.

Os sonhos e visões não levam ao abandono sucessivo de lugares; eles são, isso sim, o reativamento de diversos lugares que permitem boas condições de vida aos Guarani. Alguém sempre fica para trás e cuida daquele lugar. Quando o grupo de Tataxĩ saiu do Rio Silveira (Bertioga/SP), lá ficou o grupo de Jejoko, cuja permanência, segundo Ciccarone (2001, p. 267) “parecia se encaixar exatamente na estratégia de manter a presença dos guarani no lugar” percebida como importante também por Tataxĩ, cuja opinião era de que “aquele que tem oportunidade de achar um lugar bom, que fique naquele lugar, onde é bom”. Longe de uma dispersão irrestrita pelo continente, o que esses sonhos promovem é uma articulação muito antiga e constantemente renovada entre diversas localidades em que vivem ou viveram parentes. São sonhos com esse grande “território comum, embora não contíguo” articulado pelas “alianças estabelecidas entre as famílias extensas, e conseqüentemente entre as diversas aldeias”, alianças que “sustentam e garantem a mobilidade necessária à reprodução física e cultural da sociedade Mbya” como dizem Ladeira e Azanha (1988, p. 53). A reflexão desses autores sobre os Mbya poderia muito bem ser pensada em relação aos Nhandeva/Tupi Guarani: vimos que no panorama desenhado por Nimuendaju (1987 [1914]) os grupos

percorreram, no século XIX, trajetórias semelhantes, como se um seguisse o outro. Vimos também que os sonhos dos interlocutores de Almeida (2016), por sua vez, já no século XXI, apontavam para a região do rio Verde habitada por coletivos nhandeva entre os séculos XIX e XX.

Interessante notar que os grupos familiares hoje localizados nos estados do Tocantins, Maranhão e Pará foram liderados, em boa parte de sua trajetória distinta daquela dos outros grupos guarani, pelos sonhos e visões do xamã mbya Kênio. Este xamã buscava chegar a uma localidade chamada *Belém*, de onde seria possível atravessar a “grande água” (*paraguaxu*) e alcançar com o próprio corpo a Terra sem Males (*yvy marae’ỹ*)¹⁶². *Belém* era também a localidade a que queria chegar Capitão Pedro e seu grupo, de acordo com José Bonifácio, único sobrevivente da malfadada viagem no barco cedido pelo governo Getúlio Vargas (Ciccarone, 2001, p. 253-256), que os levou a percorrer lugares na Bahia (inclusive Porto Seguro) e em Minas Gerais. O estado do Pará, além disso, é mencionado por diferentes interlocutores de Ciccarone como um lugar por onde sonharam os antepassados. Mudam-se as trajetórias, mas continua-se sonhando lugares marcados pelos antepassados – e as marcas, talvez, podem ser os próprios nomes desses lugares.

Em suma, não é porque caminham orientados por sonhos que os Guarani vão, como dizem Ladeira e Azanha (1988, p. 24-25) – para os Mbya, mas creio que se possa estender esta consideração aos outros grupos –, reivindicar qualquer lugar; “[n]ão é ‘qualquer’ lugar aquele visado (...) tem que ter mato (quer dizer, deve ter caça e/ou pesca), que se possa plantar (nem que seja o mínimo) e que se possa manter uma distância (não necessariamente física) dos *jurua*”. E mesmo com todos esses elementos, no fim das contas “são as ‘belas palavras’, as palavras divinas ouvidas pelo *nhanderu* que vão conduzir a fixação em um determinado lugar”. As palavras que ouvem em sonhos os xamãs e lideranças que conduzem seus grupos são as palavras de parentes caminharam, que se divinizaram (*nhanderu miri*), ou vozes das divindades, que os Guarani tratam por termos de consanguinidade. São essas as vozes que os levam à boa caminhada, ao *oguta porã*, aos lugares adequados para levantar seus *tekoa*.

¹⁶² Mais detalhes sobre os “Guarani setentrionais”, em especial os que hoje se encontram em Nova Jacundá (PA), podem ser vistos em Machado (2015), Mendes Júnior (2016, 2018) e no plano de gestão territorial e ambiental elaborado pela comunidade de Nova Jacundá, em parceria com o Centro de Trabalho Indigenista (COMUNIDADE GUARANI DO TEKOA PYAU et al., 2021).

Ajapura

Viveiros de Castro (1986, p. 300-318) comenta haver entre os Araweté um aparente “pudor das inaugurações, uma extrema relutância em começar junto” relacionada ao que o autor percebe como “um individualismo obstinado, sensível a qualquer ‘imposição’ (...) da vontade geral, e não menos cuidadoso em impor sua própria” (p. 300-301). Esse tom da vida araweté leva o autor a refletir sobre os modos por meio dos quais eles concertam suas atividades coletivas.

Uma figura essencial para o início de muitas atividades coletivas é o *tenetãmõ* (“líder”), palavra que “significa ‘em primeiro lugar’, ‘o que segue na frente’ (...) termo inicial de uma série qualquer” (p. 302)¹⁶³. Um *tenetãmõ* de uma atividade é alguém que “decide (...) quando e onde se vai fazer algo; e que sai na frente para fazê-lo” (p. 304). Esse movimento, no entanto, não se efetua por ser um comando ou uma exortação, funcionando, segundo o autor, como se fosse um “polo de contágio”: “[a]o líder de uma empresa cabe a convocação dos demais, e o movimento inicial; *aos poucos, os outros o seguem*” (grifos meus) (p. 304).

Em especial, o início de algumas importantes atividades econômico-cerimoniais, como os benzimentos de alimentos, muitas vezes depende das visões xamânicas do *tenetãmõ* da aldeia. Diz o autor que quando se aproximava a época dessas atividades,

os cantos noturnos dos xamãs começam a mencioná-las, manifestando o desejo dos deuses de comerem daquele alimento; ou pelo menos assim se interpretam as palavras freqüentemente ambíguas dos cantos. Muitas vezes, após essa “preparação” do espírito da aldeia, uma noite Yirĩñato-ro [*tenetãmõ* daquela aldeia araweté na época] cantava uma visão, e isto era tomado como sinal de que se realizaria a empresa no dia seguinte, ou logo depois. Isto sancionava indiretamente – afinal quem canta são os deuses, não os xamãs... – os cantos dos xamãs que o haviam precedido... São os desejos dos deuses, expressos através dos xamãs, que criam as condições para o movimento coletivo dos Araweté (...) a praça Araweté não é deste mundo. E a voz que a anima é a palavra de um outro, a palavra do Outro: a voz dos deuses (...) Eis então que muitas das decisões das seções residenciais Araweté e/ou da aldeia como um todo, recebem um impulso do exterior: o fardo de começar é transferido para os deuses. Ninguém decide, a rigor: é sempre um outro que começa... (Viveiros de Castro, 1986, p. 316-317)

Penso que entre os Guarani se passa algo muito é semelhante: marcados pela forte ênfase do *teko* de cada um, como bem demonstra Pissolato (2007), é interessante ver que o sonho aja como um forte e sutil elemento de persuasão, capaz de engendrar ações e concertar movimentos. O sonho, enquanto mensagem, voz dos deuses, incita à ação: *ajapura*, “me

¹⁶³ Em guarani, o termo *tenonde* possui significados semelhantes (Dooley, 2013, p. 182): “o que fica mais adiante”, “na frente”. Para uma reflexão sobre os sentidos de *tenonde* na cosmologia guarani, ver Ramo (2020) e Keese dos Santos (2021).

apressei”, como disse Vera Mirim, que, segundo depoimento de sua irmã, também teria dito após contar-lhe o sonho: “vou caminhar *na frente*, procurar o lugar onde sonhei” [grifos meus] (Álvares, 2019, 51’16”).

É comum os sonhos entre os Guarani serem atribuídos à vontade de outrem, à vontade das divindades. Disse José Bonifácio, interlocutor mbya de Ciccarone (2001, p. 185): “Eu não decido por minha vontade, os sonhos indicam o que fazer e o que não fazer, é o espírito que fala para a gente”; e Aurora, filha de Tataxĩ, sobre os sonhos que guiaram a mãe: “Onde Deus mostrava no sonho para ela, aí a gente tinha que ir, tinha que seguir a vontade de Deus. Não era pela vontade dela, não era vontade da gente. Ia no sonho mostrar para ela”. Como afirmado no capítulo anterior, o sonho pode se configurar como campo do desejo dos outros (Limulja, 2022); no caso dos Guarani, trata-se muitas vezes do desejo dos deuses, ou de saber reconhecer esse desejo, entender o que as divindades querem dizer¹⁶⁴.

Essa forma de ação pode ser relacionada com dinâmicas semelhantes em outras sociedades indígenas. Os antropólogos José A. Kelly e Marcos A. Matos, que trabalham respectivamente com os Yanomami e Manxineru, formularam uma interessante proposta de leitura para “as formas de ação e organização dos coletivos indígenas nas terras baixas da América do Sul” (Kelly e Matos, 2019, p. 391). Segundo esses autores, há dois aspectos importantes a ser considerados para refletir sobre esse assunto. O primeiro deles é que toda ação poderia ser compreendida como “envolvendo a separação entre uma pessoa que age e uma outra pessoa tomada a causa da ação”; o segundo deles é que o reconhecimento como pessoa “implica estar sob a consideração de uma outra pessoa”¹⁶⁵.

Um dos pontos de partida dos autores foi perceber entre os Yanomami um certo modo de referir-se às ações como se elas sempre dependessem de um outro agente – algo parecido com os exemplos araweté e guarani vistos acima. Os Yanomami com quem Kelly conviveu, por exemplo, “relatavam sobre suas passagens pelo hospital na sede do município como se eles tivessem sido ‘mandados’ pelos médicos, e nunca como se tivessem ido por vontade própria”. Em outros casos, como ao falar “sobre como eles terminaram reunidos na missão de

¹⁶⁴ Os Guarani são “bicicletas dos deuses”, como disse um xamã mbya que então morava no Rio Grande do Sul, no curta “Bicicletas de Nhanderu” (Ortega e Ferreira, 2011, 3’01”). Diz o xamã: “quando os deuses falam, você não os vê nem ouve. O que Tupã diz, o que ocorre durante a meditação, não se pode explicar. Sem perceber, as palavras são faladas através de você. Nós somos bicicletas dos deuses”.

¹⁶⁵ Quando falam em estar sob consideração, os autores ressaltam que pretendem abarcar três sentidos abrangidos pelo termo *regard*, em inglês: “estar sob o cuidado”, “ser visível” ou “estar no pensamento de alguém”.

Ocamo durante os anos 1970”, contavam como “os parentes que já estavam na missão os fizeram ir viver com eles.” Além disso, nas relações com os não indígenas, em sua insistência de requerer bens e serviços os Yanomami ora apresentavam-se “como desamparados ou passando necessidade diante de brancos reputados como mais poderosos (...) ou, ao contrário, como assertivos e ameaçadores” (Kelly e Matos, 2019, p. 391). Essas formas de pedir caracterizariam, para Kelly e Matos (2019, p. 392), um certo modo de compelir os outros a agir, “como se fosse sempre preciso agir sobre as condições da ação dos outros”¹⁶⁶.

Os autores multiplicam os exemplos em que demonstram atualizações dessa forma de “ação e influência” em diferentes povos e aspectos sociais, como nas relações conjugais entre os Piro, em que os atos do marido tomam como causa os atos da esposa e vice-versa, ou nas relações de “parentesco real”, também entre os Piro, em que ações podem ser empreendidas pela antecipação das expectativas desses “parentes reais” (p. 394-395). Entre outras reflexões, considero interessante o argumento dos autores de que pedir explicitamente para que o outro aja em prol de si é “uma acusação implícita de mesquinaria”, empurra as “relações de parentesco para o não parentesco” e por isso é uma forma de incitar à ação que é evitada (p. 405). Fazer outrem agir sem ter que pedir ou iniciar uma ação sem ser explicitamente instado a fazê-la, simplesmente a partir do “lembrar” ou “pensar” no parente, é reconhecê-lo (ou ser reconhecido) enquanto tal, enquanto causa da ação¹⁶⁷. “[T]ornar-se causa da ação de outrem é um feito”, dizem os autores, “uma realização bem sucedida” (p. 406). Da parte daquele que age, por sua vez, ocorre uma espécie de *seleção*, já que se “age escolhendo levar em conta uma ou outra causa, entre outras possibilidades. A causa é a sua motivação, mas é o agente que atualiza ou transforma a relação” (p. 406-407)¹⁶⁸.

Voltando aos Guarani, especulo que a pessoa quando sonha precisa agir porque, como dizia Mauss (2017, p. 208) há muito tempo, a coisa dada – neste caso, o sonho – não é uma

¹⁶⁶ A utilização contínua de partículas causativas e de reciprocidade seriam índices linguísticos entre os Yanomami desses “modos de agir ou fazer agir”: por exemplo, os aliados são referidos como “aqueles com os quais eles *praya-ma-yo-u*” (-*ma*- = causativo, -*yo*- = recíproco), o que significa “nós nos fazemos um ao outro dançar” (Kelly e Matos, 2019, p. 392).

¹⁶⁷ Os autores deixam claro que não há causa e agentes fixos: essas posições circulam constantemente, já que os objetos da ação são também sujeitos que, por sua vez, agem a partir da incitação de outros sujeitos (Kelly e Matos, 2019, p. 391).

¹⁶⁸ Um dos movimentos feitos pelos autores a partir dessa análise da “microfísica da influência” entre causa e agente nas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas é pensá-la como chave de compreensão para a constituição de coletivos políticos na ausência de relações de comando-obediência, ou seja, de fazer com que os outros ajam com base em relações coercitivas. Penso que pode ser interessante pensar isso também para os Guarani, a partir dos sonhos; no entanto, não me deterei sobre esse ponto.

coisa inerte. Lembremos, como visto no capítulo 2, que o compartilhamento – e a reciprocidade – é um dos aspectos centrais dos sonhos: é necessário estar à altura do aconselhamento recebido, dar ouvidos a ele e, também, compartilhar um aconselhamento quando se é buscado para ouvir sobre um sonho. O que se verifica entre humanos que vivem como parentes também se verifica na relação entre humanos e divindades. É necessário estar à altura dos avisos e aconselhamentos recebidos: cantar os cantos ensinados, responder adequadamente aos chamados para tornar-se xamã, ir atrás das indicações daquilo que potencialmente levará a alcançar o *aguyje*. Mas frise-se que os Guarani não são meros “polos passivos” da ação das divindades; eles também agem para incitar a ação delas. Os cantos, recordemos, são modos de lembrar-se das divindades e também de fazê-las lembrarem-se, comoverem-se (*-mboaxy*) com os Guarani, seus filhos ou irmãos mais novos na Terra (V. Pereira, 2016). As curas xamânicas, com seus cantos e rezas, são um modo de fazer as divindades agirem em prol dos Guarani, contra os perigos colocados por outras entidades como os espíritos-donos, de quem as divindades devem se vingar (Pierri, 2018a, p. 233-234). Tanto os sonhos quanto os cantos parecem ser, como bem sugerem Kelly e Matos (2019, p. 421), eficazes “dispositivos de influência e afetação”, incitando divindades e humanos à ação reciprocamente.

Supondo que as reflexões de Kelly e Matos (2019) sejam de fato um ponto de partida pertinente, a recusa de dar ouvidos aos sonhos poderia ser lida como uma interrupção de uma relação de cuidado, de uma verdadeira consideração das divindades pelos Guarani, já que são elas que enviam-lhes os sonhos; essa recusa seria empurrar o parentesco que os Guarani têm com as divindades para o não parentesco e, por consequência, anular as potências existenciais derivadas dessa relação. Essa leitura poderia ser explicação possível de por que os Guarani – creio até que com certa altivez – não apenas *justapõem* os sonhos enviados pelas divindades como “causa” para fundar aldeias ao lado de “outras causas” como a exiguidade de terras, a fuga da violência dos não indígenas etc., mas francamente colocam em determinadas ocasiões os sonhos, as visões e iluminações das divindades como *englobantes* dessas outras razões, o *selecionam* enquanto “causa”. É que, movendo-se habilmente e de modo ativo nessa “política da consideração” – ou nessa “arte do cuidado”, como propus ao longo deste ensaio –, os Guarani bem sabem que relações prezar, que relações realmente importam: pois não haveria como levantar uma aldeia sem reconhecer a relação com as divindades, sem seguir os seus aconselhamentos, lembrar-se delas e fazê-las agir em prol de si.

* * *

Antes de encerrar este capítulo, uma última palavra sobre a relação entre sonho, alteridade e conhecimento. No primeiro capítulo, comentei como Kracke (2009) afirma que entre os Parintintin, também falantes de uma língua tupi, o sonho é tido como uma espécie de saber exterior ao sujeito, contado por outrem e não experienciado por aquele que sonhou. Para o autor, isso seria perceptível principalmente por meio do emprego reiterado da partícula *ra'ú* pelos Kagwahiva durante os seus relatos de sonho, o que indicaria a evidencialidade indireta das informações obtidas em sonho.

Explica Kracke (2009) que as partículas evidenciais são aquelas destinadas, em diversas línguas, a indicar o estatuto epistemológico da informação dada pelo enunciador, isto é, se ela é produto de sua observação direta, de sua experiência pessoal, se foi ouvida de outrem, se foi obtida por dedução ou por qualquer outro modo¹⁶⁹. Que *ra'ú* seja uma partícula de evidencialidade indireta significa dizer que ela caracteriza o sonho para os Kagwahiva como um discurso cuja fonte ou autoridade se encontra fora do enunciador do discurso, ou seja, não se trata de uma experiência vivida em primeira mão¹⁷⁰. A partir de alguns argumentos que não cabe aprofundar aqui¹⁷¹, Kracke (2009, p. 73) afirma que o sonho para os Parintintin seria menos um evento testemunhado pelo sonhador do que ouvido de uma outra pessoa, menos uma experiência vivida do que uma mensagem recebida do desconhecido, algo que vai de mãos dadas o fato de que frequentemente o sonho *não é o que parece ser*.

A discussão de Kracke ecoa algumas considerações breves que fazem Montardo (2009), Pierri (2013), Testa (2018), Almeida (2016) e outros autores acerca da “diretude” ou

¹⁶⁹ Segundo Kracke (2009, p. 74), foi Franz Boas quem primeiro notou entre os Kwakiutl essas formas gramaticais – uma delas, inclusive, sendo utilizada pelos Kwakiutl para indicar que determinada ação ocorreu em sonho.

¹⁷⁰ Vimos acima com Viveiros de Castro (2016 [2002]) que a distinção entre experiências vividas por si ou por outrem é pertinente em muitas línguas tupi-guarani e com Pissolato (2007) que as partículas que indicam passado *mbya* também podem se organizar de acordo com essa distinção.

¹⁷¹ Em síntese, sua hipótese acerca do *ra'ú* como marcador de evidencialidade indireta baseia-se principalmente em dois pontos. O primeiro argumento é que *ra'ú* está em continuidade fonética com outras partículas de evidencialidade indireta parintintin, que no caso se tratam daquelas que marcam o tempo passado: *ra'é* (passado recente) e *raka'é* (passado distante). Esses dois termos são empregados para falar, no tempo passado, de experiências não testemunhadas pelo enunciador. A série contrasta com as partículas *kó* (passado recente) e *kakó* (passado distante), empregadas para experiências testemunhadas pelo enunciador. O segundo deles é que em português os Parintintin narram seu sonho iniciando pela expressão “diz que” ou “meu sonho diz que...” (Kracke, 2009).

“indiretude” das experiências oníricas dos Guarani e dos conhecimentos que nelas se obtêm. Em certo sentido o sonho entre os Guarani é uma voz que vem de outro lugar, como argumenta Kracke (2009) para os Parintintin, mas não necessariamente pelas mesmas razões¹⁷². Nos sonhos entre os Guarani, como diz Aurora (Ciccarone, 2001), não se decide pela própria vontade, “é o espírito que fala para a gente” (p. 185); é “Deus [que] mostrava no sonho” (p. 194); o sonho vem de fora, é a voz do Outro. Mas ao mesmo tempo, como vimos, o sonho é muito semelhante às visitas e deslocamentos físicos: modo de ver, experienciar outras realidades por *si mesmo*, do *nhe’ẽ* efetivamente ir até esses lugares e senti-los. A esse respeito, como vimos no capítulo 2, é importante lembrar que os efeitos corporais sentidos após acordar dos sonhos entram na conta da interpretação, e não só as imagens neles vislumbradas. Decerto o sonho é um modo de ver distinto da vigília; mas a distinção entre modo “direto” ou “indireto” de ver, ou entre eventos “presenciados” ou “não presenciados” pelo sonhador não parece ser muito eficaz para qualificá-lo entre os Guarani. A esse respeito o já mencionado xamã mbya com quem Pierri (2013, p. 161) conversou parece traçar uma síntese interessante entre esses polos:

Foi assim que me contou Nhanderu Tupã, eu sonhei com isso (...) Eu sei porque Nhanderu me deu conhecimento. Muitos rezadores não têm conhecimento. Eles contam só história que ouviram. ‘Dizem’, só assim que eles contam.

Ao menos nessa fala, o xamã mbya traça uma linha transversal ao argumento de Kracke (2009): ele mantém a distinção epistemológica entre algo que se sabe de “primeira mão” ou “segunda mão”, mas não aproxima (ao contrário do que parece fazer Kracke no contexto parintintin) o sonho a um saber de “segunda mão”. Para o xamã mbya parece ser inverso: ele sabe justamente porque Nhanderu contou-lhe em sonho.

Os Guarani em seus sonhos conjugam, a meu ver, um princípio de alteridade – o sonho é mensagem das divindades, vivência noturna do *nhe’ẽ* – a uma capacidade pessoal de experimentar essa alteridade de modo controlado – pois para sonhar, como dizia Vera Mirim, é necessário seguir o *teko ete’i*. Se algo é conhecido por meio do sonho não é só porque as divindades contaram, mas também porque se foi capaz de ouvir essa voz, de discernir os enganos, o que é diretamente ligado à fabricação de um certo corpo – um corpo visível às

¹⁷² Meus conhecimentos limitados tanto de guarani quanto de linguística não me permitem adentrar em discussões detalhadas sobre os marcadores existentes de evidencialidade direta ou indireta nessa língua. Limito-me a apontar que o *ra’u* mbya é cognato do *ra’ú* parintintin, como indicado pelo próprio Kracke (2009). Contudo, não saberia dizer se seu argumento sobre a “continuidade fonológica” do *ra’ú* parintintin com partículas do passado parintintin indicadoras de evidencialidade indireta poderia ser estendido ao *ra’u* mbya. Dadas essas limitações, baseio minhas reflexões em outros aspectos etnográficos.

divindades, que as comova, que esteja apto a percorrer os caminhos adequados. O sonho é uma experiência de alteração dos Guarani de certo modo “incontível” – como no caso dos muitos “duplos” do corpo vistos no capítulo passado (fluidos, sons, gestos etc.) – e por isso é necessário estar pronto para que essa alteração não acarrete transformações indesejadas em seres não-humanos.

O conhecimento se dá necessariamente na capacidade de escuta das palavras das divindades, nessa relação que, como eu mencionei acima, não é de mera passividade dos humanos frente às divindades, já que para que as divindades causem a ação dos humanos (enviando sonhos) é necessário que humanos causem a ação das divindades (cantando, dançando, alimentando-se adequadamente, comovendo-as, reafirmando o parentesco com elas). Dito de outro modo, a produção de conhecimentos e de outras potências existenciais – e não só aquelas adquiridas nos sonhos – dependem da capacidade de experienciar uma relação de reciprocidade, de dispor-se à circulação das posições de causa e agente de que falam Kelly e Matos (2019).

Para os Guarani, portanto, não se trataria de dizer, como diz Kracke (2009, p. 69) para os Kagwahiva, que o sonho é um evento “apresentado como algo que se sabe apenas por uma autoridade externa, e não por meio da própria experiência direta”, localizando aqui o lugar da “incerteza” que cerca essas experiências. A capacidade de “agência” e de “autonomia” derivadas dos sonhos se devem, justamente, à “interagência” desses eventos, para usar os termos empregados por Kelly e Matos (2019, p. 419)¹⁷³. A incerteza do sonho não residiria no fato de que nele são vozes outras que falam – afinal é sempre disso que se trata – mas se aquele que sonha terá a capacidade pessoal para ouvir as vozes que importam ser ouvidas, e de a partir daí engajar-se em encontros que fortaleçam a si e à coletividade, percorrendo bons caminhos e evitando encontros que tragam o definhamento.

* * *

Voltamos assim à *arte do cuidado* de que falei nos capítulos anteriores. A necessidade de práticas que envolvem diferentes dimensões do cuidado cercam os sonhos entre os

¹⁷³ Que se inspiram, por sua vez, em Vinciane Despret, para quem “ser autônomo exige ser pluri-heterônimo” (Despret, 2013 *apud* Kelly e Matos, 2019, p. 419). Inversamente, aquele que não participa de tal “interagência” “não é um indivíduo autônomo, mas antes uma pessoa perigosamente destacada de qualquer relação” (Kelly e Matos, 2019, p. 406).

Guarani. No capítulo 2, vimos como os sonhos trazem mensagens que dizem respeito ao parentesco: são, por exemplo, anúncios de crianças a nascer, avisos sobre perigos que si mesmo ou outras pessoas próximas ou distantes podem estar passando. Tanto em um como em outro caso é importante compartilhar os sonhos – ou refletir sobre eles – para se decidir sobre o que é necessário fazer, sejam cuidados em relação à criança em gestação, sejam decisões sobre o que fazer no cotidiano. Conta-se o sonho a parentes esperando que eles possam aconselhar sobre o que ele pode querer dizer, sobre o que pode ser necessário fazer; dar ouvido aos próprios sonhos e aos sonhos dos outros é também um modo de mostrar-se disponível, de cuidar de outrem que se quer manter perto e saudável.

No capítulo 3 vimos como o sonho é ligado à concepção de pessoa, às modulações e transformações corporais que ocorrem ao longo de toda vida. Se no capítulo 2 “cuidado” deveria ser compreendido mais como “zelo” para consigo e com as pessoas próximas, no capítulo 3 o “cuidado” se expressa na “cautela”, no “discernimento” que se deve ter nas experiências oníricas, momentos perigosos de abertura ontológica em que a pessoa está suscetível a enganos. O sonho é concebido como momento de atividade e/ou deslocamento do aspecto anímico (ou de partes dele), que nos caminhos da noite pode se encontrar com seres que dão aconselhamentos, saberes, cantos e curas para os Guarani, ou que alternativamente podem tentar enganá-los, aparentá-los e, portanto, causar adoecimentos ou até a morte.

É necessário saber sonhar bem, e vimos que de modo geral para sonhar bem é necessário produzir estados corporais tidos como ideais pelos Guarani: tornar o corpo alegre, leve, portar-se de modo generoso e ameno nas relações, entre outros estados e comportamentos que emulam o modo como as divindades vivem em suas moradas. O que está em jogo aqui, mais uma vez, é o aparentamento: aos parentes humanos, às divindades, evitando o assemelhamento e as conjunções descontroladas com outros seres que habitam a terra. E é por isso que os xamãs são muitas vezes considerados aqueles que melhor sonham, já que são eles que tendem a produzir um corpo o mais semelhante possível ao das divindades, e que por isso sabem melhor discernir o que se passa e o que se desenrolará a partir dos sonhos.

Por fim, neste capítulo vimos como os sonhos com outros lugares para se viver, e não só aqueles que engendraram e engendram caminhadas mbya e nhandeva pelo continente, são bem mais sistemáticos do que se poderia supor. Esses sonhos e visões são vozes de parentes

divinizados e de divindades que apontam lugares habitados anteriormente pelos Guarani e propícios a uma vida ideal. São muitas vezes sonhos com busca de parentes, ou de lugares por onde esses parentes viveram e, algumas vezes, atingiram o *aguyje*. São sonhos e visões cheias de vestígios que devem ser verificados continuamente nos lugares a que se chega. Compreendo tanto os sonhos vistos neste capítulo quanto aqueles vistos nos capítulos anteriores podem ser entendidos também como modos das divindades cuidarem dos Guarani, ao enviarem para eles diferentes conhecimentos que permitem a produção da existência, envio o qual, por sua vez, não está isento de perigos, aqui não tanto pelos enganos postos por alteridades perigosas que se põem nos caminhos dos sonhos e da vigília, mas pelo fato de que, se os sonhos não são exatamente “ordens” a serem seguidas – afinal há sempre muita dúvida e debate sobre os significados e o que fazer com os sonhos –, há muitas consequências caso se desconsidere a palavra das divindades.

Se o recado que as divindades enviam aos Guarani em seus sonhos e visões é a iminência do fim do mundo, é necessário também uma resposta à altura de tal mensagem absolutamente catastrófica. Daí, talvez, a potência dos movimentos proféticos e a demanda por parte de alguns coletivos guarani com quem Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1974), Pierre Clastres (1974) e Hélène Clastres (1978) trabalharam pelas “grandes reversões ontológicas” de que fala Sztutman (2012, p. 490-493). No entanto, a análise aprofundada destes casos ficará para um trabalho posterior.

Considerações finais

“O que o Guarani vê em seus sonhos é ainda o instrumento mais real para trabalhar seu futuro e seu destino.”

– Bartomeu Melià, *El Guarani: experiencia religiosa* (1991, p. 117)

Roubo do fogo, escuta dos sonhos

Na narrativa contada pelo *xeramoï* Vera Mirim, trazida no início do capítulo 2, é significativo que dois irmãos *jurua* escutam (ou tentam escutar) orientações dadas em sonhos, com o potencial de lhes trazer curas e outros benefícios, justamente de *urubus*. Os *urubus* são personagens presentes em muitas outras narrativas guarani, notadamente naquelas que contam como os demiurgos Sol e Lua (Kuaray e Jaxy, ou Nhanderyke’y, “irmão mais velho” e Tyvýry, “irmão mais novo”) pensaram em estratégias para roubar-lhes o fogo. P. Clastres (1990 [1974], p. 102-103) faz, a partir de três versões diferentes (uma *mbya* coletada por Cadogan, as outras duas *chiripá* coletadas por ele), um resumo que considero adequado de grande parte das variantes a que também tive acesso. Para roubar o fogo dos *urubus*, um dos demiurgos os atrai fingindo-se de morto. Os *urubus* então acendem o fogo e tentam cozinhá-lo, mas o falso morto se chacoalha e espalha as brasas, que é engolida por seu ajudante sapo. O sapo vomita uma brasa acesa, que é colocada dentro de alguma madeira específica. Depois disso, seguem-se explicações sobre como produzir o fogo, extraíndo-o da madeira.

Alguns elementos dessas variantes me levaram a pensar na possibilidade de uma relação entre a narrativa contada por Vera Mirim e as muitas versões das narrativas do roubo do fogo. Não só se trata de irmão mais novo e irmão mais velho tomando de *urubus* algo que lhes beneficie – em um caso roubam o fogo, noutro “roubam” aconselhamentos sobre sonhos –, como há também alguns outros motivos semelhantes, em especial uma aproximação perigosa a predadores conjugada à cegueira e/ou ao fingir-se de morto. Ao ler a variante *apapocuva* coletada por Nimuendaju (1987 [1914], p. 147-148), de que reproduzo apenas parte, fiquei um pouco mais convencido da possibilidade de seguir nessa análise:

XXVI. E: “Vamos então com certeza ter fogo, irmãozinho! Vou me fazer fedorento, e vamos ver se não conseguimos fogo.” “Nanderyquey fez o sapo, que deveria engolir um pouco de fogo. E se deitou e fedeu.

XXVII. Os urubus se reuniram e fizeram fogo. O caracará esperava num toco de árvore. Nanderyquey olhou um pouco e o caracará viu: “Aquele lá, que queremos comer, está piscando!” Os urubus disseram: “A estória está errada, ele não vê mais.” Eles foram e bicaram as órbitas dos seus olhos: “Onde ele está vendo? A estória está errada, ele não está mais vendo! Levem-no rapidamente para o fogo, jogem-no rapidamente lá dentro e vamos comê-lo rapidamente!”

XXVIII. E eles o agarraram pelos pés e pela cabeça e o jogaram no fogo. E então Nanderyquey sacudiu seu corpo e espalhou o fogo. Os urubus voaram. O chefe dos urubus disse: “Olhem o fogo!” Nanderyquey perguntou ao sapo: “Não engoliste fogo?” - “Eu não engoli!” - “Não engoliste nem um pouco?” - “Em vão engoli um pouco, pois certamente agora ele já apagou.” - “Vomite, e veremos se realmente (não) há ainda um pouco.” Ele vomitou, eles verificaram, (ainda) havia (brasa), e eles atçaram o fogo.

XXIX. Em seguida ele fez uma cobra de uma vela e se deixou picar por ela. Seu irmãozinho foi curá-lo, trouxe remédio, curou seu irmão e o fez ficar bom. Então ele fez vespas. Também por estas ele se deixou picar; isto não doía. Deixou-se então picar por outra cobra e morreu. O irmãozinho assoprou no alto da cabeça de seu irmão e fê-lo renascer.

Diferentemente de muitas versões, na narrativa coletada por Nimuendaju (1987 [1914]) seu interlocutor não concatena o roubo do fogo ao aprendizado das técnicas para extrai-lo da madeira, e sim o roubo do fogo ao adoecimento e cura do irmão mais velho. Ao fazer uma cobra a partir de uma vela e deixar-se picar por ela, o irmão mais velho adoece a si mesmo, e o irmão mais novo é encarregado de curá-lo. No mito contado por Vera Mirim, é o irmão mais velho quem “adoece” o mais novo furando-lhe os olhos, e é o mais novo que consegue curar a si mesmo, após a escuta dos sonhos dos urubus. Já vimos ao longo desta dissertação como curas muitas vezes se seguem aos sonhos; mas qual seria o sentido de o mito coletado por Nimuendaju (1987 [1914]), no final da passagem citada, permutar o aprendizado de técnicas de produção de fogo pelo adoecimento e cura após o roubo do fogo dos urubus?

Uma explicação possível é que o fogo entre os Guarani, como vimos no capítulo 3, pode às vezes ser associado às doenças – e as técnicas de cura agem, por sua vez, como um resfriamento (Montardo, 2009, p. 245). Schaden (1976, p. 310) converge para este ponto ao comentar os mitos da origem do fogo e as técnicas dos Guarani para produzi-lo, afirmando que eles consideram o fogo “substância como que material depositada no interior da madeira, noção análoga à da doença no corpo humano (aliás, também identificada às vezes com fogo pelos Kayová-Guarani, servindo o fenômeno da febre como argumento probatório)”. Certamente é necessário compreender em cada narrativa de que fogo se trata – como mostra Montardo (2009, p. 245 ss.), são muitas as posições que o fogo ocupa na cosmologia guarani,

sendo ligado não só à doença, mas à cozinha, à destruição da Terra, à “purificação”, entre outras possibilidades –, mas creio ser esta uma pista a seguir.

Há ainda uma outra observação de Schaden que considero interessante, no mesmo trecho. Ele afirma que a narração de seu interlocutor nhandeva Poýdjú, que lhe contou uma variante sobre o roubo do fogo dos urubus, “apresenta um hiato entre a parte que narra o roubo do fogo e a que trata da lição de técnica dada por Ñanderýkey aos avoengos da tribo”. Schaden atribui este “hiato” a “provavelmente uma falha na memória do informante, que esqueceu de dizer que o herói, depois de roubar o fogo aos urubus, o pôs no interior da madeira, a fim de que os Ñandéva pudessem extraí-lo daí sempre que dele precisassem” (Schaden, 1976, p. 310).

A despeito da reclamação de Schaden sobre a “incompletude” da versão contada a ele, pode ser pertinente dar mais atenção ao “salto abrupto” dado por Poýdjú em sua narração, comparando-a com outras versões. O que Poýdjú poderia estar mostrando com o seu “hiato” é que aquilo que importa após o roubo do fogo – assim como após a escuta do sonho na narrativa de Vera Mirim – é justamente a “lição de técnica”, lição que separará propriamente aqueles que virão a ser os descendentes das divindades, e que saberão fazer fogo, cozinhar, curar e casar, dos urubus, que serão comedores de carniça.

Essas sugestões fazem-me pensar que talvez a narrativa contada por Vera Mirim possa ser inserida no grupo de transformações dos mitos sobre a “origem do fogo”. Sugiro essa hipótese apenas como um esboço, ciente de que ela demanda muito mais pesquisas para ser adequadamente demonstrada¹⁷⁴. O sonho apareceria como permutável pelo fogo: ao roubo de

¹⁷⁴ A reiteração da cegueira e do fingir-se de morto associada a uma proximidade perigosa com os urubus tanto nos mitos de roubo do fogo quanto no mito da escuta do sonho é, em especial, uma via importante para seguir nessa pesquisa. Pensando alguns mitos indígenas da América do Norte, Lévi-Strauss (2011 [1971], p. 383-386) relaciona cegueira, contiguidade, continuidade e especiação: “a cegueira é uma condição que obriga à contiguidade aqueles que sofrem dela, já que, sem poder ver, é preciso tocar”; e mais adiante: “a cegueira... constitui uma manifestação entre outras da contiguidade. Ora benéfica, ora maléfica, a contiguidade mantém nos mitos uma relação correlativa com diversos modos de especiação, isto é, com a introdução de um princípio de descontinuidade”. Nos mitos aqui mencionados, é preciso estar cego, ou falsamente morto, para aproximar-se dos urubus e roubar-lhes o fogo, ou escutar os seus sonhos. Em uma série de mitos kaiowá recolhidos por Schaden (1976, p. 312-313), e que precisam ser melhor analisados, o fogo é roubado da onça pelo sapo; em seguida o tamanduá-bandeira rouba os olhos da onça por meio de uma falsa cura para mantê-la para sempre longe do fogo. Lembro que a “cegueira” é um aspecto enfatizado nos sonhos por interlocutores mbya de Testa (2018a, p. 155), que dizem ser uma diferença entre reza e sonho o fato de que em sonho se está dormindo. A cegueira também é ressaltada por Silva (2018), que traduz *-exa ra'u* por “ver, mas não ver, ver de olhos fechados”. E, por fim, parece-me relevante como em muitas versões das narrativas dos gêmeos Sol e Lua o Sol (Kuaray) seja capaz de ver o caminho correto para a morada celeste, mas *sem enxergar*, já que ainda está dentro da barriga de Nhandexy (ou seja, é como se ele sonhasse o caminho); e Nhandexy, por sua vez, apesar de enxergar, como que procede “cegamente”: depende das orientações de Kuaray, cujas palavras portanto fazem as vezes de “sonho” a ser seguido por ela para continuar no caminho correto.

um ou à escuta do outro segue-se o aprendizado de técnicas que, de diferentes modos, são necessárias para a produção de uma humanidade plena. Note-se, por fim, como enfatizado no início do capítulo 2, que o sonho guarda uma relação metonímica com o fogo, já que a reunião que o fogo produz em torno de si chama o sonho. De forma análoga aos alimentos, preparados e compartilhados ao redor do fogo, recordar, escutar, compartilhar e interpretar os sonhos é também o modo adequado de “preparar” as experiências noturnas, modo propriamente humano de tratá-las.

Captura, contra-captura

Gostaria de encerrar este ensaio expondo um tanto livremente algumas reflexões, decerto preliminares, que sugerem possíveis relações entre sonho e cosmopolítica entre os Guarani; são reflexões sobre o ponto em que se vê no sonho a articulação entre mito, relação com as divindades e com alteridades consideradas perigosas, em especial com os não indígenas.

Bartomeu Melià (1991), a partir de algumas considerações gerais sobre os sonhos entre os Guarani¹⁷⁵, faz a interessante sugestão de que seria possível realizar uma “etno-história” das reduções jesuíticas no século XVII a partir da análise dos sonhos dos Guarani registrados na documentação pelos padres. Os sonhos teriam sido fundamentais nas reduções, já que eles seriam tão importantes para os Guarani que necessariamente tiveram que ser levados em conta pelos jesuítas: “sem sonhos”, diz o autor, “a história das Reduções teria sido outra” (Melià, 1991, p. 109).

Em seu esboço do que seria essa pesquisa “etno-histórica”, Melià (1991, p. 110) pensa o sonho como um “campo espiritual comum” entre os Guarani e os jesuítas, pois não só os Guarani sonhavam e “acreditavam” nos seus sonhos como também os padres. O autor diz haver uma série de passagens na documentação em que os jesuítas contam sonhos nos quais foi revelada sua própria vocação, que lhes curaram doenças, que marcaram crises e significaram uma mudança de vida. Dando eles mesmos ouvidos a seus próprios sonhos, não é estranho que também registrassem os sonhos dos Guarani, sonhos que, frequentemente,

¹⁷⁵ Melià (1991), aliás, parece-me ser o primeiro autor a ter esboçado um breve empreendimento comparativo sobre o sonho entre os Guarani ainda na década de 1990, utilizando-se de dados de Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1974) e Bartolomé (1977).

indicavam o sucesso da “conquista espiritual”¹⁷⁶. Há por exemplo o relato de um sonho “simultâneo”, tido “ao mesmo tempo [por] um padre e um cacique”, e que motiva a “redução” do cacique e “seu casamento, com o que aceita de fato seu novo modo de vida” (Melià, 1991, p. 111):

Filho, que novidade é esta? Case-me, respondeu: instou o padre pelo motivo... Saiba que à noite me deitei para dormir e, ao primeiro sonho (...) não sei quem me disse: Casa-te; por que não faz o que te manda o padre? Despertei e não vi ninguém, e vi que toda a minha gente dormia; voltei a deitar, e mal fechei meus olhos quando aconteceu o mesmo uma segunda e uma terceira vez... fiquei com tanto medo que não pude dormir, ansiando o dia...

Melià (1991) adverte que é necessário ter cuidado ao tratar esses sonhos registrados pelos jesuítas, pois de todos os sonhos contados pelos Guarani os padres teriam selecionado aqueles que “podiam servir de histórias exemplares, como sermões implícitos. O sonho mais apreciado é o sonho que se revela meio e instrumento d[a] redução” (p. 115). Além disso, haveria uma “interpretação ‘reduativa’” exercida pelos jesuítas no ato mesmo de ouvir e transcrever os sonhos dos Guarani, o que coloca em questão a “autenticidade dos símbolos e a fidelidade da escritura” (p. 115). Mesmo suspeitando do material, Melià pondera que as reduções efetivamente teriam transformado o modo de sonhar dos Guarani. Ele afirma que

[o] Guarani reduzido, ao menos na versão do jesuíta, sonha com outras soluções que não são a sua própria (...) os sonhos (...) refl[etem] certa angústia com relação ao modo de vida tradicional, angústia que quase sempre é solucionada mediante o conselho e a atuação dos padres missionários (idem).

Os sonhos dos Guarani nas reduções atestariam, então, seu grau de “captura” pelos jesuítas, na medida em que a partir deles são adotadas as “soluções” dos padres. Creio que seria necessário questionar em primeiro lugar se essa adoção do “conselho e atuação dos padres missionários” seria mesmo o sinal da conversão permanente que tanto queriam os jesuítas, já que tão comum quanto a “xamanização” promovida pelos indígenas de personagens europeus, em especial dos padres, é a “inconstância” das ditas conversões (Viveiros de Castro, [2016] 2002, p. 183 ss.; Sztutman, 2012, p. 485-493). Mas para além

¹⁷⁶ Há uma vasta bibliografia que discute os campos de diálogo estabelecidos entre indígenas e colonizadores à época da invasão europeia, como mostra Sztutman (2012, p. 123 ss.) em um compilado que faz com vistas a estabelecer uma abordagem crítica das fontes dos Quinhentos e Seiscentos sobre os povos Tupi. Apesar da compreensão europeia da alteridade apenas quando integrada ao mundo ocidental cristão, haveria um plano de comunicabilidade: o da religião, plano este que “teria se perdido quando da passagem para a modernidade” nos Setecentos. De acordo com Sztutman (2012, p. 127), Hélène Clastres mostra como autores como Jean de Léry e Yves d’Évreux são capazes de realizar descrições de alto valor etnológico “a despeito de sua bagagem ética e política”. Como mencionado no capítulo 1, panoramas sobre as diversas formas como o sonho foi mobilizado no Ocidente, em particular pelo cristianismo, podem ser vistos em Parman (1991) e Ribeiro (2019, p. 66ss) – um bom material para refletir sobre a afirmação de Latour (2021, p. 60) de que “nós nunca fomos modernos, nem mesmo em sonho – sobretudo em sonho!”.

desse aspecto – que Melià interpreta como exemplificativo dos efeitos da redução, mas que eu creio que possa ser problematizado –, o próprio autor pondera sobre possíveis persistências no modo de sonhar anterior às reduções. Melià (1991) afirma que continuam presentes nos sonhos dos Guarani relatados pelos padres as “almas” dos mortos, e questiona: “São essas ‘almas’ o *ayvukue* do post-mortem tradicional guarani, o *ãngquery*, esse ‘fantasma’ de que falavam os antigos e de que falam os Guarani modernos, presença dos mortos que invade normalmente a vida psíquica de parentes e vizinhos?”.

Essas reflexões levam-me a especular que se os padres preocupavam-se com os sonhos dos Guarani nas missões é por algo além de os sonhos se constituírem como um “campo espiritual comum” entre Guarani e jesuítas. Eles preocupavam-se porque talvez os Guarani continuassem a insistentemente sonhar, e não necessariamente com a conversão religiosa: daí tais sonhos com a conversão – se é que se pode chamá-los assim – serem tão buscados e registrados. Mas que outras vozes, para além das dos padres, continuavam os Guarani a ouvir em seus sonhos nas reduções?

* * *

Como mostrado ao longo deste ensaio, há também muito material contemporâneo propício para se refletir sobre as articulações entre sonho e cosmopolítica para os Guarani, como nos sonhos com reflexões que explicitamente articulam as relações com os não indígenas e com as divindades. A esse respeito é interessante um sonho do xamã mbya Agostinho, liderança de Parati Mirim, registrado por Macedo (2009, p. 143) no contexto de uma reunião que discutia questões relacionadas a demandas fundiárias:

No meu sonho estava mostrando a Casa de Reza e a escola. Tinha uma pessoa que estava falando comigo lá de cima, mas eu não a enxergava. Ela falou assim: “Olhe para lá”. Então, eu olhei para a Casa de Reza e a escola, e essa pessoa perguntou: “Qual você acha que é mais importante: a Casa de Reza ou a escola diferenciada e bilíngüe, como dizem os não-indígenas? Se vocês pensarem em viver só da escola, a Casa de Reza vai acabar. Mas, se vocês acreditarem na força da cultura, vocês ensinarão as crianças na Casa de Reza”. Foi isso que a voz me disse. Estou contando isso para vocês, não sei porquê. Mas, no sonho, começaram a aparecer imagens como na TV e a voz me falou para olhar para o lado da escola. Então, eu vi as crianças todas de gravata e com maletas de advogado. A pessoa me disse: “Essas pessoas não estão mais vivendo na cultura”. Quando eu olhei para a Casa de Reza, em cada seqüência, ela diminuía enquanto a escola crescia. Aí a voz me disse: “A Casa de Reza já acabou e agora vai sumir da Terra”. Ela me mandou olhar para o céu e, quando eu olhei, vi uma fogueira gigante vindo em direção à Terra. A voz então me disse: “Se acabar a Casa de Reza, esse fogo enorme vai atingir a Terra e destruir tudo”. Eu acordei e fiquei com medo.

De modo semelhante ao “Sonho de Fogo”, curta de Alberto Álvares trazido no capítulo 1, vemos neste sonho do xamã Agostinho como uma discussão “político-histórica” atual – no caso, a relação dos Guarani com a escolarização e com a continuidade e seus modos de ser¹⁷⁷ – entremeia-se à figura da destruição da terra pelo fogo, uma das formas de cataclisma já ocorrida e que pode voltar a ocorrer. Já afirmei mais de uma vez ao longo deste ensaio como o sonho é uma das maneiras por meio das quais os Guarani “situam” as “situações” (Viveiros de Castro, 1999, p. 135) em que são colocados. O que agora gostaria de frisar aqui é que tais sonhos com a destruição do mundo – como o sonho do xamã mbya Agostinho, o sonho do xamã mbya interlocutor de Pierri (2013), e também o sonho de Guyrapotý (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 67-69)¹⁷⁸ – podem mostrar que para os Guarani os mitos são muitas vezes sonhados, e portanto vividos e experimentados por aqueles que os contam, como argumenta Limulja (2022, p. 163-164) para os Yanomami. Para esta autora, aliás, esta é uma explicação possível para a existência de tantas versões diferentes dos mitos: é que eles são experimentados e elaborados a partir do repertório de cada um que sonha com eles.

As reflexões sobre como o mundo acabará, como bem demonstra Pierri (2013, p. 162), são um terreno de intenso debate entre os Guarani. Diz um de seus interlocutores que aqueles que criaram o mundo podem destruí-lo quando quiserem, ora provocando um grande alagamento, ora mandando um grande fogo, ora trazendo a escuridão ou causando uma ventania. A respeito dessas diferentes e por vezes conflitantes versões, seus interlocutores contaram-lhe “sonhos distintos, (...) cada um deles igualmente dotados de valor de verdade, por se tratarem de mensagens divinas”. Quanto aos que não receberam a “mensagem das divindades, resta a dúvida e a vontade de debater cada versão, estabelecendo sua própria

¹⁷⁷ A relação entre políticas estatais de educação e povos indígenas é um assunto por demais complexo para tratar aqui, mas cumpre dizer que apesar do aspecto crítico que sobressai no sonho de Agostinho – a primazia no atual sistema escolar dos modos de vida não indígenas sobre os modos de vida indígenas, problema que efetivamente se coloca de modo constante –, a relação não se dá sempre pelo negativo, havendo também, por outro lado, tentativas ora mais ou menos bem sucedidas de apropriação da escola para transformá-la, de modo que ela não seja, como diz Sandra Benites (2015, 2018), uma “embaixada” dentro das aldeias. Ver a esse respeito, além dos textos de S. Benites (2015, 2018) e de T. Oliveira (2021), a coletânea organizada por Carneiro da Cunha e Cesarino (2016).

¹⁷⁸ Nimuendaju (1987 [1914], p. 67, 155) não se refere a esse evento, inserido dentro de um mito, explicitamente como um sonho. Ele diz: “Ñanderuvuçú desce à terra (*Ñanderuvuçú ou yvyré*) e exorta *Guyrapotý* (flor de pássaro) a realizar uma dança de pajelança” (p. 67, 155). Quem realiza esse salto é Pierri (2013), o que considero ser plausível tendo em vista tudo que argumentei até aqui e a própria abertura colocada por Vera Mirim, quando diz que há dois modos de sonhar um lugar para se viver, sendo um deles “quando faz cerimônia grande. O espírito fala só para *Nhanderuvixa tenondé guá*, é durante a reza na *Opy*” (Silva, 2013, p. 17).

reflexão a partir de um escrutínio da lógica interna de cada profecia, e da própria credibilidade da pessoa que relata o sonho”. O intenso debate entre os Guarani sobre as versões do fim do mundo são então discussões sobre os sonhos tidos (ou seja, vividos) por esses xamãs – e, se a credibilidade entra no jogo, talvez seja um debate também sobre a capacidade pessoal desses xamãs de efetivamente experienciar esses sonhos, de receber e traduzir tais profecias das divindades.

Certas narrações míticas podem, portanto, coincidir com o compartilhamento de sonhos; e, de modo semelhante, também incitar à ação. As ações a que levam esses mitos sonhados possuem por vezes contornos drásticos, conduzindo, como diz Sztutman (2012, p. 492), às “reversões radicais” “impulsionadas pelas imagens do cataclismo”, que ensejam “uma grande transformação e, quiçá, uma refundação”. Assim na mensagem enviada por Ñanderuvuçu a Guyrapotý de que “a terra estava na iminência de se tornar má” (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 67), e que ele deveria “realizar uma dança de pajelança”. Guyrapotý seguiu para leste com o seu grupo, fugindo do desmoronamento da terra que já havia iniciado a oeste, assentando-se, por fim, na Serra do Mar. Lá construíram uma casa de tábuas, dançaram e cantaram por quatro anos, até que, quando veio o dilúvio, a casa com o grupo de Guyrapotý¹⁷⁹ flutuou sobre as águas e subiu aos céus, onde era visitada pelos xamãs em seus sonhos – sonhos que, portanto, atestavam a veracidade dessa narrativa de tempos muito antigos sobre os feitos de antepassados divinizados.

Outras vezes, parece estar menos em jogo a possibilidade de fugir do fim do mundo (como no sonho de Guyrapotý) do que o anúncio da insustentabilidade de uma determinada situação, e que culminará na destruição da terra. Assim é no sonho do interlocutor mbya de Pierri (2013, p. 166-167, 176), em que o fim virá a partir de uma sequência de cataclismas por “castigo” de Nhanderu contra os *juruá*, por exterminarem os povos indígenas e explorarem demasiadamente a Terra, ou no “sonho de fogo” de Alberto Álvares. Alguns desses sonhos parecem abrir possibilidades de “adiar o fim do mundo”, como diria Ailton Krenak (2019, 2020); outros, parecem apontar maneiras de fugir deste fim, ou até mesmo, em alguns casos, mostrar modos de precipitá-lo. Nem sempre é possível “enganar a morte” a partir dos sonhos, como bem demonstra Hotimsky (2022) a partir da fala de um dos seus

¹⁷⁹ Incluindo aliás “um jovem tatu, que a filha de Guyrapotý criava e havia levado consigo” (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 69). Este detalhe é um exemplo de que por vezes não são apenas xamãs solitários que atingem a imperecibilidade corporal, mas também, como também registra Cadogan (1959, p. 58), suas “mulheres, filhos, animais domésticos e sementes, tudo purificado e em estado de *aguyje*”.

interlocutores mbya¹⁸⁰. Se a priori é inadequado considerar os sonhos ameríndios como “destinos fechados”, como sugere Shiratori (2013), há de se ponderar que, em dadas ocasiões, os sonhos efetivamente aparecem como profecias trágicas sobre o que pode vir a acontecer, casos em que não há muito o que se fazer a não ser se preparar. Trata-se, seja como for, de um modo guarani de fazer a sua própria “leitura da história” (Sztutman, 2012, p. 487, 110-122), de continuamente refletir sobre suas condições de permanência na Terra, e de saber da eventual necessidade de ela ser, mais uma vez, destruída e refeita pelas divindades.

* * *

A reflexão de Melià sobre as reduções terem transformado o modo de sonhar dos Guarani e o sonho de Agostinho sobre o abandono dos modos de ser guarani em detrimento dos modos de ser *jurua*, culminando com o fim do mundo, me reenvia para a pesquisa de Algemiro Silva (2013, 2018). Esse autor, sociólogo e filho de Vera Mirim, estava preocupado que os Mbya não sonhassem mais. Qual seria a importância, não só entre os Mbya mas entre os Guarani, de se continuar sonhando?

Espero que minhas sugestões ao longo deste ensaio possam ser caminhos possíveis para refletir sobre esta pergunta. Em especial, tentei fornecer elementos para entender os sonhos como uma das tecnologias essenciais que compõem uma *arte do cuidado* dos Guarani. Eles compõem essa *arte* porque em primeiro lugar os sonhos – e seu compartilhamento – se entrecruzam a práticas como o aconselhamento, a escuta, a comensalidade, a convivência, entre outras, que dizem respeito ao *cuidado*, ao *zelo* idealmente dispensado entre pessoas que são (e querem ser) parentes entre si. Mas há ainda um segundo sentido em se falar dos sonhos como uma *arte do cuidado*, que é aquele da *cautela* exigida tanto nas experiências oníricas quanto no trato dos avisos que são nelas veiculados. Isso porque a despeito de serem um meio de comunicação com as divindades e, portanto, de adquirir conhecimentos necessários à vida, como aconselhamentos, cantos, curas, nomes etc., outros seres potencialmente perigosos podem se colocar nos caminhos do sonho, levando a adoecimentos e morte. É necessário tomar cuidado para *não* dar ouvidos a esses seres, e sim ao que avisam as divindades e também ao que aconselham os parentes

¹⁸⁰ A esse respeito, creio que o sonho do vestido de noiva em Machado (2015) mencionado no capítulo 2 seja ilustrativo.

quando da interpretação dos sonhos compartilhados. Essa capacidade de discernimento nos sonhos depende da capacidade pessoal de constituir-se como uma pessoa apta para dar ouvidos a quem se deve dar ouvidos – em outras palavras, para se sonhar bem, como vimos na fala de Vera Mirim, é necessário praticar o “verdadeiro” modo de ser guarani, o *teko ete’i*, que emula o modo de ser das divindades, inclusive em sua dieta alimentar, hábitos e comportamentos.

Embora eu não aprofunde este ponto, é necessário dizer que o sonho não compõe essa *arte do cuidado* dos Guarani sozinho. O sonho é parente de muitas outras práticas voltadas à interpretação finíssima dos inúmeros “sinais” dados pelas divindades ou por outros seres, que podem ser antecipações do que está por vir e de cuidados que se deve tomar consigo mesmo e com os parentes. Menciono, por exemplo, os cantos de pássaros, alguns dos quais indicam nascimento, outros a morte de alguém, entre outros “sinais”.

Para além dessa analogia com esses outros modos de “ler o mundo”, o sonho também guarda analogias com muitas outras práticas necessárias para a construção da pessoa, e que são igualmente cercadas de perigos – como os resguardos, a concentração, os cantos e as danças no *opy*. Essas práticas guardam em comum serem momentos em que a atividade da alma está em primeiro plano – e, portanto, também sua vulnerabilidade –, o que traz uma consequente necessidade de trabalho sobre o corpo, seja via transferência de afecções de outros seres que o potencializam e o tornam propriamente humano, seja via contenção de seus diversos “duplos”, incluindo, para além da alma, os fluidos, as palavras, os gestos, entre outros. Colocando de outro modo, todas essas situações – sonhos, resguardos, cantos-rezas, danças e concentração no *opy* – consistem em aberturas ontológicas em que a possibilidade de comunicação com as divindades e da maior proximidade com parentes também traz consigo a possibilidade de encontros com outros seres que podem fazer a pessoa definhar. Ao fim, relatei essas reflexões aos sonhos com lugares para se fundar novas aldeias, buscando demonstrar que também neles o parentesco com os vivos, com antepassados divinizados e com as divindades é um aspecto central.

Para além de serem tecnologias fundamentais para as “grandes reversões” cosmológicas (Sztutman, 2012, p. 492) mencionadas acima – já que mostram os caminhos por meio dos quais xamãs ou grupos inteiros atingem o estado de imprecibilidade corporal, adquirindo imortalidade e passando para a Terra sem Males –, os cuidados que o sonho ensina também operam pelas “pequenas reversões” do xamanismo, em que a manutenção do bom

funcionamento da vida se dá via comutação de pontos de vista que assegura a boa distância entre humanos e não-humanos. Na medida em que as experiências oníricas guardam o potencial de serem convertidas em saberes que trazem o prolongamento da vida, penso que elas são mobilizadas como aquilo que Ramo (2020, p. 124) chamou de estratégias anti-entrópicas, ou seja, uma estratégia de duração, que busca “evitar a perda de estrutura, de informação e de beleza”, favorecendo a “manutenção das diferenças, da correta separação entre os corpos”. Nessa modalidade, a vida pode ser continuamente estendida a partir dos cuidados que se desenrolam com sonhos: aconselhamentos, curas, cantos e rezas, antecipação de perigos e capturas que podem estar ocorrendo a qualquer momento com alguém, reflexões sobre os modos de relação com os não indígenas.

A respeito dos temores de captura – e da necessária manutenção das diferenças –, Silva (2013, p. 30-31) preocupa-se com a possibilidade de que não só ele, mas também seus parentes estivessem deixando de sonhar como Mbya. Ele diz:

[e]u estava aprendendo a sonhar a partir do mundo dos *jurua*. Os sonhos dependem dos lugares. (...) Porque antes quando sonhava com as coisas do *jurua*, eu pensava que o mundo tinha mudado, pensava na tecnologia e que todos os Guarani tinham os mesmos sonhos que eu.

Em outro texto, o autor afirma que após quatro anos de universidade, ele “sonhava com carro, (...) que estava na sala de aula, fazendo prova”, e pensou que “todo mundo na comunidade estava sonhando alguma coisa que não era guarani”. O temor que estes sonhos parecem trazer é o da inexistência de uma exterioridade ao mundo *jurua*, da impossibilidade de no mundo de hoje continuar-se sonhando de um “modo guarani” (Silva, 2018, p. 79).

A experiência de Silva em sonhar com os *jurua*, a partir de suas caminhadas com eles, resulta em sonhos enganosos, em que não se consegue nada: “Quando sonhei com carro, pensei que ia ganhar alguma coisa, mas nada” (Silva 2018, p. 79). Nesse sentido, o sonho com coisas do *jurua*¹⁸¹ é o inverso do sonho com Nhanderu, em que tudo que é dito se realiza, desde que se “acredite” (Silva 2013, p. 30-31):

Eu, realmente, coloquei em dúvida a nossa capacidade de sonhar, de conversar com *Nhanderu eté*. Pois eu não acreditava mais nas minhas conversas com ele. Sonhamos muito e não somente com lugares, pessoas, doenças, animais, plantas. Para mim, os sonhos são conversas com *Nhanderu eté*, pois por meio deles *Nhanderu eté* envia caminhos a seguir, revela *nhe'ẽ*. Ele conversa conosco, tudo que ele diz, se realiza. Os sonhos com *Nhanderu eté* são sempre realizações. Mas, é preciso acreditar.

¹⁸¹ E os brancos não vão longe em sonho, como avisa Davi Kopenawa: “Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 390). Para Danowski & Viveiros de Castro (2014, p. 99), tal “fascínio solipsista” é aliás correlato ao menosprezo epistêmico branco das experiências oníricas.

Partindo de uma dúvida semelhante à de Melià (1991) em relação aos Guarani e seus sonhos nas missões jesuíticas – ainda sonhariam como Guarani? –, Silva (2013, 2018) percebe, por meio de sua pesquisa, de conversas com seu pai e com outras pessoas da sua aldeia, por meio de seus sonhos e dos sonhos dos outros, que a despeito de todos os riscos continuamente colocados, seus temores não haviam se concretizado: os Guarani continuam a sonhar, e não simplesmente com *coisas* – “lugares, pessoas, doenças, animais, plantas” –, mas com *relações* capazes de lhes trazer alegria, a sonhar *conversas* com *Nhanderu etc.*

Versão em edição

Bibliografia

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *Vozes de Tchernóbil: crônica do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues de. *Estar em movimento é estar vivo. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2016.

ASSIS, Valéria; GARLET, Ivori José. *Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias*. Revista de índias, v. 64, n. 230, p. 35-54, 2004.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Orekuera Royhendu (lo que escuchamos en sueños): shamanismo y religión entre los Ava-Katu-Eté del Paraguay*. Instituto Indigenista Interamericano, 1977.

BASSO, Ellen. *The implications of a progressive theory of dreaming*. In: TEDLOCK, Barbara (ed.). *Dreaming: antropological and psychological interpretations*. School of American Research Press, 1992.

BENITES, Sandra. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola*. Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), Departamento de História (DH), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2015.

_____. *Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

BENITES, Eliel. *Tekoha ñeropu'ã: aldeia que se levanta*. Revista Nera, n. 52, p. 19-38, 2020.

BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi M. *Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser-teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani*. Tellus, p. 195-226, 2021.

BERADT, Charlotte. *Sonhos no Terceiro Reich*. Três Estrelas, 2017.

BOIS, Yve-Alain. *Lygia Clark (1920-1988) 100 anos*. Pinakothek Edições, 2021.

CAILLOIS, R.; VON GRUNEBAUM, G. E. *O sonho e as sociedades humanas*. Francisco Alves, 1978.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Universidade de São Paulo, 1959.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. Editora Hucitec, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro N. (orgs.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

COMUNIDADE GUARANI DO TEKOA PYAU; CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. *Ka'aguy rupa nhangareko (Nosso jeito de cuidar da vida nas matas) – Plano de Gestão Territorial e Ambiental, Terra Indígena Nova Jacundá – Tekoa Pyau*. 2021.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *Crônicas dos índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 34, 2020 [1972].

_____. *A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus Editora, 1990 [1974].

_____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu, 2017 [1974].

_____. *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015 [1980].

CONTINENTAL, Equipe Mapa Guarani. *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: MS, 2016.

DOOLEY, Robert. *Léxico guarani, dialeto mbyá: guarani-português*. 2013.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Cultura e Barbárie Editora, 2014.

DESCOLA, Philippe. *Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis*. Man, p. 439-450, 1989.

DUNKER, Christian. *Sonhos confinados: o que sonham os brasileiros em tempos de pandemia*. Autêntica, 2021.

EGGAN, Dorothy. *Perspectiva cultural do sonho entre os índios hopis*. In: CAILLOIS, R.; VON GRUNEBAUM, G. E. *O sonho e as sociedades humanas*. Francisco Alves, 1978.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. EDUSP: São Paulo, 2014 [2001].

FLAKSMAN, Clara. *Culpa e cuidado no candomblé baiano*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, p. 307-323, 2018.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. L&PM: São Paulo, 2018 [1900].

GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria. Apresentação. In: _____. *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.

GRAHAM, Laura. *Performance dos sonhos*. São Paulo: EDUSP, 2018.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos pagu, n. 5, p. 7-41, 1995.

HOTIMSKY, Marcelo. *Sonhos compartilhados: dos encontros oníricos às práticas de aconselhamento entre os Guarani Mbya*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. *A esquiva do xondaro Movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. São Paulo: Elefante, 2021.

KELLY, José Antonio; MATOS, Marcos de Almeida. *Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul*. Mana, v. 25, p. 391-426, 2019.

KLEIN, Tatiane. *Povos indígenas querem implementação de Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Indígena em São Paulo (SP)*. Comissão Guarani Yvyrupa, São Paulo, 14 jun. 2022. Disponível em: <https://nhande.yvyrupa.org.br/povos-indigenas-querem-implementacao-de-diretrizes-curriculares-para-a-educacao-escolar-indigena-em-sao-paulo-sp/>. Acesso em: 1 ago. 2022.

KRACKE, Waud H. *Dream as deceit, dream as truth: The grammar of telling dreams*. Anthropological Linguistics, p. 64-77, 2009.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz. Território mbya à beira do oceano*. Editora Unesp, 2007.

LATOUR, Bruno. *Sobre o culto moderno dos deuses fáticos: seguindo de “Iconoclash”*. Editora Unesp, 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papyrus Editora, 2012 [1962].

_____. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964].

_____. *O homem nu (Mitológicas v. 4)*. São Paulo: São Paulo: Cosac & Naify, 2011 [1971].

_____. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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

_____. *O que é um corpo?*. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim*. Unesp, 2005.

LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami (Pya ú Toototopi)*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.

_____. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami*. São Paulo: Ubu, 2022.

LITAIFF, Aldo. *O “Kesuíta” Guarani: mitologia e territorialidade*. *Espaço Ameríndio*, v. 3, n. 2, p. 142, 2009.

LOHMANN, R (ed.). *Dream travelers: sleep experiences and culture in the Western Pacific*. Palgrave Macmillan, 2003.

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

_____. *Vetores porã e vai na cosmopolítica Guarani*. *Tellus*, n. 21, p. 25-52, 2011

_____. *De encontros nos Corpos Guarani*. *Ilha*, v. 15, n. 2, p. 181-210, 2013.

_____. *Misturar e circular em modulações guarani. Uma etiologia das (in)disposições*. *Mana*, v. 23, n. 3, p. 511-543, 2017.

MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. *A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani)*. *Cadernos de Campo*, n. 23, p. 287-302, 2014.

MACHADO, Almiros Martins. *Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marê’y (De sonhos ao oguatá guassú em busca da(s) Terra(s) Isenta(s) de Mal)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Pará, 2015.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2010.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017 [1950].

MELIÀ, Bartolomeu. *A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia*. Revista de Antropologia, p. 33-46, 1990.

_____. *El guarani: experiencia religiosa*. Assunção, CEADUC/CEPAG, 1991.

MELIÀ. Bartolomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Los Paĩ-Tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. Assunção: Ceaduc/Depag, 1976.

MELLO, Flávia C. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

MENDES JÚNIOR, Rafael. *Os Mbya desceram o Araguaia*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: EDUSP, 2009.

MORAIS, Bruno. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

NHANDEWA, Tiago. *Perspectiva Guarani Nhandewa sobre formação intercultural de professores indígenas: ancestralidade, espiritualidade, cosmologias e línguas indígenas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2021.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Editora HUCITEC/EDUSP, 1987 [1914].

OLIVEIRA, Vera Lúcia de. *Aecha ra'u: vi em sonho. História e memória Guarani Mbya*. Tellus, n.7, p. 59- 72, 2004.

OROBITG, Gemma Canal. *Los sueños como fuente para el estudio de las sociedades amerindias*. Primer Congreso Internacional Catalunya-América. Barcelona: ICCC, 2004.

_____. *Los laberintos del sueño. Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio*. EntreDiversidades, v.1, n.9, 2017.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. *Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2010.

OVERING, Joanna. *A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa*. Revista de Antropologia, p. 7-33, 1991.

PARMAN, Susan. *Dream and culture. An anthropological study of the western intellectual tradition*. Nova Iorque: Praeger, 1991.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2004.

_____. *Mobilidade, modalidades de assentamentos e formas organizacionais entre os Kaiowa e Guarani em MS*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

PEREIRA, Vicente, C. *Nosso pai, nosso dono: Relações de maestria entre os Mbya Guarani*. Mana, v. 22, n. 3, p. 737-764, 2016.

PIERRI, Daniel Calazans. *Como acabará essa terra? Reflexões sobre cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú*. Tellus, n. 24, p. 159-188, 2013.

_____. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbya sobre a existência*. São Paulo: Editora Elefante, 2018a.

_____. *A caminho do Sol*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018b.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

_____. *Novas terras sem males*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

_____. *Saúde e doença em aldeias Guarani: lidando com emoções*. Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares, v. 21, n. 3, 2019.

RAMO, Ana Maria. *Nos tempos antigos Nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko. Tempo, troca e transformação entre os Guarani*. Revista de Antropologia, v. 63, n. 1, p. 122-142, 2020.

RAMO Y AFFONSO, Ana María. *O que nos levanta sobre a terra*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

REFATTI, Denize. *Os sonhos e os caminhos do nhe'e: uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os Ava-Guarani de Ocoy*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite. A história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero. *O rastro do outro: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ũn (Maxakali)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021.

SALUSTIANO, Hugo; BOTINHON, Maria Carolina. Resenha de: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria. *Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações*. São Paulo: Hedra, 2018.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. 3. ed. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974.

_____. *A origem e a posse do fogo na mitologia guarani*. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

SHIRATORI, Karen Gomes. *O acontecimento onírico ameríndio. O tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

SILVA, Algemiro (Karaí Mirim). *Três sonhadores do Tekoa Sapukai: história, oralidade, saberes*. Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura do Campo (Sociologia), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2013.

_____. *Sonhos e conhecimento na vida guarani*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

STRATHERN, Marylin. *O gênero da dádiva*. Campinas: Editora Unicamp, 2018 [1988].

_____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu, 2017.

STENGERS, Isabelle. *L'insistance du possible*. Gestes spéculatifs, p. 5-22, 2015.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndias e seus personagens*. São Paulo: EDUSP, 2012.

_____. *Perspectivismo contra o Estado*. Revista de Antropologia, v. 63, n. 1, 2020.

TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Um corpo feito de olhares (Amazônia)*. Revista de Antropologia, v. 62, n. 3, p. 769-818, 2019 [2006].

TEDLOCK, Barbara (ed.). *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*. School of American Research Press, 1992a.

TEDLOCK, Barbara. *Dreaming and dream research*. In: TEDLOCK, Barbara (ed.). *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*. School of American Research Press, 1992b.

TEIXEIRA, Atanásio (Ava Ñomoandyja). *Cantos dos animais primordiais: Guyra guahu ha mymba ka'aguy ayvu*. São Paulo: Hedra, 2022.

TESTA, Adriana Queiroz. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018a.

_____. *Tornar-se adulto sem deixar de ser gente*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018b.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

VIANNA, João Jackson Bezerra. *Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas*. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 3, p. 265-294, 2016.

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

_____. *Nimuendaju e os Guarani*. In: NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Editora HUCITEC/EDUSP, 1987 [1914].

_____. *Etnologia brasileira*. In: MICELI, S. *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*, v.1. São Paulo: ANPOCS, 1999.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2016 [2002].

_____. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 1, 2004.

_____. *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. *Cadernos de Campo* (São Paulo 1991), v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006.

_____. *O medo dos outros*. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, p. 885-917, 2011.

_____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Filmografia

A TERRA me disse. Direção: Pedro Medeiros. Cultive Resistência e Astromar Filmes, 2020. (18 min). Disponível em: <<https://youtu.be/MVr0zTckDvU>>.

BICICLETAS de Nhanderu. Direção: Ariel Duarte Ortega e Patrícia Ferreira (Kerexu). Brasil: Vídeo nas Aldeias, 2011, 46 minutos.

O ÚLTIMO Sonho. Direção: Alberto Álvares. Brasil: Nhamandu Produções, 2019, 60min. Disponível em: <<https://youtu.be/3UI1gs8yYHY>>.

SONHO de Fogo. Direção: Alberto Álvares. Brasil: Nhamandu Produções, 2020, 7min6s. Disponível em: <<https://youtu.be/8cBaKVNxr1w>>.

TAVA, a casa de pedra. Direção: Vincent Carelli, Patricia Ferreira (Kerexu), Ariel Duarte Ortega, Ernesto Ignacio de Carvalho. Brasil: Vídeo nas Aldeias, 2012, 98 minutos.

Versão em edição