

# “Nos tempos antigos nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko”

## Tempo, troca e transformação entre os Guarani

DOI  
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168618>

Ana Maria Ramo

Universidade Federal de Santa Catarina / Florianópolis, SC, Brasil  
elfanark@hotmail.es | <https://orcid.org/0000-0002-8148-4830>

### RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão a respeito de alguns aspectos presentes na cosmologia guarani que se referem à vida e ao tempo. A partir das falas e reflexões de alguns pensadores guarani – em sua maioria anciãos e pajés - podemos vislumbrar a existência de uma estratégia para a duração cuja invenção e/ou descoberta é remetida a Nhanderu Tenonde, principal divindade do cosmos guarani. Tal estratégia tem como ponto nodal a alternância entre tempos (dia/noite e tempo velho/tempo novo - ou *ara yma/ara pyau*) e espaços (*opy/oka* – casa de reza/pátio), operada pelos movimentos de coisas, palavras e pessoas – a troca – que seguem certos padrões estéticos – a linha e o círculo – e que replicam posições relacionais específicas – “em frente” e “na frente”; ela expressa a relação entre dois processos de transformação mutuamente implicados: *mbo-jera* (o florescimento) e *aguyje* (a renovação).

### PALAVRAS-CHAVE

Guarani, Nhandereko, tempo, transformação e troca

### “In Ancient Times Nhanderu Knew What Our Future Teko Would Be”: Time, Exchange and Transformation Among Guarani

**ABSTRACT** This article proposes a reflection about some aspects present in the Guarani cosmology that refer to life and time. From the speeches and reflections of some Guarani thinkers - mostly elders and shamans - we can glimpse the existence of a strategy for the duration whose invention and/or discovery is referred to Nhanderu Tenonde, the main divinity of the Guarani cosmos. This strategy has as a nodal point the alternation between times (day/night and old time/new time - or *ara yma/ara pyau*) and spaces (*opy/oka* - prayer house/courtyard) operated by movements of things, words and people - the *exchange* - who follow certain aesthetic standards - the line and the circle - and who replicate specific relational positions - “facing” and “ahead”; it expresses the relation between two processes of transformation mutually implicated: *mbo-jera* (the flowering) and *aguyje* (the renewal).

**KEYWORDS**  
Guarani, Nhandereko, Time, Transformation and Exchange

## “NOS TEMPOS ANTIGOS NHANDERU SOUBE QUAL HAVERIA DE SER NOSSO FUTURO TEKO”: TEMPO, TROCA E TRANSFORMAÇÃO ENTRE OS GUARANI<sup>1</sup>

Quem conhece os povos guarani<sup>2</sup> sabe o tanto que as palavras são importantes para eles. É, por isso, necessário começar esta reflexão contando de onde vêm as palavras guarani sobre as quais nos debruçamos neste trabalho. As falas que as fizeram chegar até nós foram enunciadas em diversos contextos em que aqueles a quem se chama *tamoi* (avô, ancião) e *jaryi* (avó, anciã), se esforçaram para tornar compreensível aos jovens guarani (professores e pesquisadores em sua maioria) - e/ou a algum antropólogo<sup>3</sup> - certos aspectos de uma complexa cosmologia da qual, seguindo os padrões de simplicidade que os caracterizam, dizem sempre saber só um pouquinho. As questões enunciadas por estes pensadores são fragmentos, peças, chaves, do *Nhandereko* (“nosso teko”, nas palavras dos Guarani, ao qual vou, doravante, me referir como o *Mbya reko*): a vida, a cultura e o sistema social guarani.

*Nhandereko rã Nhanderu oikuaa araka'e* (Há tempos Nhanderu [“nosso pai”, principal divindade do panteão guarani] descobriu/soube qual haveria de ser o nosso teko), costumam dizer os anciãos Guarani. Nesta expressão, a partícula *rã*<sup>4</sup> indica futuro, o que há de ser, o que foi feito para ser (Cadogan, 1992 e Dooley, 2006). Na literatura sobre os Guarani, o *teko* é conhecido como ser, estar, estado de vida e condição, graças à tradução deixada pelo jesuíta Antônio Ruiz de Montoya ([1639] 2011). Quando acompanhado pelo pronome pessoal da primeira pessoa do plural – *nhande* – como na frase acima, o *teko* se refere ao sistema de vida da coletividade Guarani e é usualmente traduzido, em contextos de diálogo e negociação com não-indígenas, como “nossa cultura”. Vários de meus interlocutores guarani, por sua vez, traduzem também o *teko* como regra, sendo que o sentido de “norma” aparece nas traduções das falas inspiradas dos pajés na parte final do livro de Hélène Clastres, *A terra sem mal* ([1978] 2007), sendo *nhanderekorã*, as normas futuras, aquilo que se há de fazer, um dos principais objetos das solicitações dos pajés a Nhanderu.

Assim, *Nhandereko rã* expressa a efetuação do *teko* do coletivo Guarani em um movimento temporal enraizado no passado e remetido a um evento, aquele que se refere à invenção/descoberta de Nhanderu, projetado no futuro. Por sua vez, a expressão, também presente nas falas dos anciãos, *Nhanderu oeja nhandereko rã* (Nhanderu deixou aquele que haverá de ser o nosso teko), permite-nos pensar o *Nhandereko*, ao mesmo tempo, como dádiva e regra, presente e obrigação, história e futuro. O *teko* é lócus privilegiado para a compreensão de vários tipos possíveis de transformação entre os Guarani: em seres divinos imperecíveis, em animais hiperbólicos, em quase-brancos, em mortos, etc.

Na sua dimensão de regra, costume, lei e hábito (ver Montoya ([1639] 2011), o *teko* apela à ideia de modelo. Os modelos expressos no conceito de *teko* são expressão de relações – entre pessoas, entre os humanos e os deuses, entre os Guarani e os

1 | Agradeço a Nicole Soares-Pinto, Oscar Calavia e José Kelly e aos pareceristas anônimos da Revista de Antropologia pelos comentários críticos que foram de suma importância.

2 | O povo Guarani se expande por um território plurinacional que inclui o Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. No Brasil, a população guarani é de, aproximadamente, 85.255,00 pessoas. As principais parcialidades são os Mbyá, os Nandeva ou Chiripi e os Kaiowa. Este artigo é fruto de vários trabalhos, tanto com os Mbyá, como com os Nandeva. No que segue, então, generalizo ao falar dos Guarani, sem distinguir estas duas parcialidades (dadas as intensas redes de parentesco entre eles). O termo *mbya*, por sua vez, será utilizado em referência à pessoa guarani.

3 | Meu trabalho junto aos Guarani se iniciou em 2010, por motivo da realização de uma pesquisa de campo para a elaboração de minha tese doutoral. Entre 2010 e 2013 morei, com alguns intervalos, nas aldeias Araponga (Parati/RJ) e Sapukai (Brakui/RJ). Em 2014/2015 fui coordenadora pedagógica de um projeto de Formação de Jovens Pesquisadores Guarani dos a Estados de Santa Catarina e Paraná, fruto de um convênio do IPHAN/CTI. Como resultado deste projeto e da pesquisa realizada pelos jovens, foi publicado o livro *Guata Porã: O belo caminhar* (Pesquisadores guarani, 2015). Desde 2014 faço parte do projeto Ação Saberes Indígenas na Escola/Núcleo SC, que visa a formação continuada dos professores indígenas do Estado. Trabalho junto à equipe guarani e tive a oportunidade de participar na organização do livro, recentemente publicado, *Tape Mbaraete Anhetengua. Fortalecendo o caminho verdadeiro* (Darella, 2018). É a partir destas experiências, como também de um processo contínuo de tradução das falas dos anciãos guarani, graças às colaborações com tradutores guarani, que venho elaborando as reflexões que aqui apresento.

4 | *-rã* é aqui um marcador de tempo nominal, cuja “função típica [...] é a de indicar que o referente existe no futuro ou no passado” (Epps & Salanova, 2012: 14). No caso da expressão acima, passado e futuro se

outros seres que habitam a plataforma terrestre (*Yvy Rupa*), etc. - que, graças aos afastamentos diferenciais assegurados pelo cumprimento das regras<sup>5</sup>, estão sendo permanentemente efetuadas, atualizadas, vividas e re-criadas.

Nas formas em que os *teko* (os modelos) dos diversos seres que povoam o cosmos e a Terra se articulam, descobrimos a formulação de uma estratégia finamente elaborada que visa a duração, a manutenção da vida ao longo do tempo; a expressão que dá título a este artigo, *Nhandereko rã Nhanderu oikuaa araka'e* (Há tempos Nhanderu descobriu/soube qual haveria de ser o nosso *teko*), presente em diversas falas de aconselhamento dos mais velhos aos jovens, evoca tal condição: o *Nhandereko*—o *Mbya reko* ou *teko* da pessoa Guarani—tal como deixado por Nhanderu, é uma estratégia para a duração<sup>6</sup>. É sobre isto que gostaria de falar aqui.

É, então, enredada nesta trama que vislumbro a estratégia de Nhanderu ao inventar/descobrir como haveria de ser a vida dos Guarani, como uma estratégia anti-entrópica, no sentido em que busca evitar a perda de estrutura, de informação e de beleza. O *Mbya reko* é, neste contexto, uma “máquina de suprimir o tempo”, como os *Demonios de Maxwell* ou os mitos e a música no pensamento levistraussiano: “máquina de suprimir o tempo na única forma em que sua direção é reconhecível: o aumento da desordem ou entropia” (Almeida, 1990: 373, tradução nossa). Se a *entropia*<sup>7</sup> é aquilo que “dota o tempo com uma direção definitiva: o tempo flui para a perda de estrutura, a perda de informação, a perda de beleza” (*idem*), o *Mbya reko*, enquanto composição de afastamentos diferenciais, é uma estratégia anti-entrópica altamente estética. Caberia ainda, no entanto, se perguntar se o tempo, na imaginação conceitual da física guarani, é também reconhecido como fluindo em uma direção definitiva. Ao que parece, e como veremos ao longo deste artigo, o que há são alternâncias entre as direções do tempo, alternâncias entre o *tempo novo* e o *tempo velho*, as quais se entrecruzam com deslocamentos espaciais.

## MODELOS, POSIÇÕES E MOVIMENTOS

De acordo com Pierri (2013), as relações entre as plataformas celestes, onde habitam os *Nhanderu*—os seres imperecíveis (*marã e'ỹ*)—, e a plataforma terrestre, onde habitam os *tekoaxy* ('teko imperfeito/doente/difícil')—seres humanos, perecíveis (*marã*)—, podem ser compreendidas como relações entre “modelos” e “cópias”. O autor afirma que “cada coletivo de divindades é *-ovaigua* de outro coletivo divino que o precedeu” (Pierri, 2013: 254). Na língua guarani, *-ovái* remete ao que se encontra *em frente de* ou *do outro lado* (Cadogan, 1992: 136). Segundo Cadogan, *teko rovai* pode ser traduzido por “semelhante à conduta de” indicando que a posição *em frente de* explicita a possibilidade de espelhamento: “*Tupã kuery reko rovái yvyra'ijakue iry onhemoichi* [(com a dança ñemoichi, os homens maduros seguem o exemplo dos, se assemelham a, os Tupã<sup>8</sup>)]” (Cadogan, 1992: 173, tradução nossa). No entanto, *-ovái* também pode ser traduzido

encontram estabelecendo umnexo temporal entre um evento referenciado—o pensamento de Nhanderu nos tempos antigos (*Nhanderu oikuaa araka'e*)—e um modo de ser (*nhandereko*), em cujos modelos de transformação revelam-se aspectos profundos da temporalidade guarani.

5 | Regras aqui dizem respeito ao parentesco e ao incesto, à caça, à alimentação, às palavras, ao uso de tempo e de espaços, etc.

6 | Sobre o tema da duração na etnologia guarani ver o trabalho de Pissolato (2007).

7 | O uso do conceito *entropia* neste artigo—e a formulação de um conceito oposto, a anti-entropia—se resume à abordagem que dele faz Lévi-Strauss e à leitura que Mauro Almeida faz desta abordagem. Neste sentido, a anti-entropia aqui fala da manutenção das diferenças, da correta separação entre os corpos—a manutenção dos afastamentos diferenciais—, da “boa distância”. Dentre os autores que têm trabalhado com o conceito de entropia na filosofia e na antropologia, recomendo: Prigogine e Stengers (1984); Danowski (2011) e Valentim (2018).

8 | Tupã é uma das divindades do panteão guarani-mbya, como veremos adiante. Atualmente, ele é o “dono da Terra”.

como “escambo, pago, compensação” (Cadogan, 1992: 136), o que nos faz pensar em um movimento de simetrização pelo saldo de uma dívida, relacionando a imitação/repetição à troca. A posição *-ovái* é a adequada entre aqueles que trocam palavras em uma conversa, assim como é um em frente ao outro que dois *xondaro* (guerreiros) dançam ao se enfrentar. Por fim, *-ova* constitui a raiz da palavra *tovaja* (cunhado).

A posição *-ovai* articula-se, nos modos em que este artigo busca explorar, com a posição *Tenonde* – “na frente”. *Tenonde* é aquele que vem primeiro e aquele que vai na frente. O primeiro *Nhanderu* é *Nhanderu Tenonde* assim como é *tenonde* o *karai* (pajé) que orienta uma comunidade e a liderança/cacique que assume uma “função -Eu” (Lima, 2005). Esta linearidade permeia o parentesco e a política, mas é também histórico-mítica, ilustrando um modelo de repetição/imitação que fundamenta a mobilidade: os Mbya continuam percorrendo os caminhos de seus antepassados míticos. Se a posição *-ovaigua* (estar *em frente*) tende a uma simetrização – jamais alcançada por completo, uma vez que toda imitação é uma transformação (Pierri, 2013 e Ramo y Affonso, 2014) –, a posição *tenonde* (estar *a frente*), estabelece a assimetria, pois indica tanto a anterioridade de um acontecimento (posição temporal) como a anterioridade daquele que encabeçando uma ação inaugura os atos que serão replicados por aqueles que vêm atrás dele (posição espacial).

A sequencialidade indicada pelo conceito *tenonde* (estar a frente, ir primeiro) se desdobra no modelo da linha – *nhechyrõ* – presente em diversas escalas da cosmologia guarani. A linha é um modelo do movimento de coisas, palavras e pessoas (ou seja, da troca). É em linha que se caminha na mata e, ao mesmo tempo, tanto a terminologia de parentesco no que se refere à sucessão das gerações, como a diferenciação política, se expressam e explicam pela diferença de posições entre quem está na frente – *tenonde* – e quem vai atrás – *takykue*. A *linha* indica o trajeto do sol, *Nhamandu* e/ou *Kuaray*, com direção leste-oeste, além de que se é dito que as palavras descem em linhas: *ayvu nhechyrõ*, “palavras em fileiras”, é a expressão para a *fala inspirada* nos contextos rituais, para as palavras recebidas dos *Nhanderu* via os *nheẽ* (princípio anímico de origem celeste). Também se utiliza a expressão *ayvu nhechyrõ*, “palavras em fila” ou “fileiras de palavras”, para dizer que, em uma reunião, cada um vai falar após o outro, completando as palavras do anterior. Por fim, é em fileiras que se dispõe o milho, o mel e a erva-mate (alimentos “benzidos” e/ou “batizados” no ritual do *Nhemongarai*) sob o *amba* – estrutura/suporte onde se colocam os instrumentos musicais no interior da *opy* (casa de reza) e que é um lócus privilegiado para a comunicação com as plataformas divinas –, assim como são *linhas* o que as meninas e os meninos performam nos corais, replicando o modo em que os seus *nheẽ* (princípios anímicos e espíritos auxiliares) se distribuem na *opy* (a casa de reza) de *Nhanderu*: “Em cada aldeia as crianças estão dançando, assim como o fazem em suas moradas celestes. Nós, Guarani, nos conduzimos assim” (Palavras dos anciões e anciãs, em Darella et.al. 2018: 46).

Há ainda outro modelo do movimento: o círculo com orientação anti-horário – *nheovanga* – imagem do deslocamento anual de Kuaray (encarregado de caminhar todo dia por cima da Terra, trazendo o sol). Os *xondaro* (guerreiros cujo treino é a própria dança), o *ka'a* (erva-mate, em infusão), as pessoas que se levantam para fumar (*omoataxi*) na *opy*, e a fumaça que se espalha dos cachimbos se diz que *onheovanga*. Também é em círculos que os dançarinos se agregam na *opy* ao começar a pular ininterruptamente para alcançar a limpeza do corpo, via o recebimento do “fogo de Nhanderu” (Pissolato, 2007; Ramo y Affonso, 2014). *Nheovanga* é traduzido como “brincar” e tem em sua raiz a palavra *anga* (imagem).

A sequência entre o movimento circular (*nheovanga*) e a linha (*nhechyrõ*) expressa a relação entre o dia (movimento linear do sol, rotação) e o ano (movimento circular, translação), sendo também o modo correto de passagem entre a *oka* (pátio) e a *opy* (casa de reza). A dialética dentro-fora que marca a relação *opy/oka* é subvertida por esta sequência: os *xondaro* (guerreiros/dançarinos) devem dançar na *oka* (pátio) no final da tarde, antes de entrar na *opy* (casa cerimonial), assim como, uma vez dentro, momentos antes que a porta da *opy* se abra para que as pessoas possam sair; já a entrada e a saída devem ser feitas uma após a outra, para o que é necessário formar fileiras. Paralelamente, a relação *opy/oka* e a relação dia/noite se expressam mutuamente. Segundo Augusto da Silva (Imaruim/SC): “Esse é o nosso costume. Quando já começa a tarde, a criança já sabe aonde pode ir. Vai aonde tem o espaço em volta da *opy* (casa cerimonial) e começava a dançar *xondaro*. Quando escurece, entra dentro da *opy*”. Neste sentido, o *nheovanga* (o movimento em círculo) dos *xondaro* atualiza nos corpos esquentados pela dança a passagem do dia para a noite.

Por fim, é relevante que a linha – *nhechyrõ* – inclui as posições *tenonde* – na frente – (em sua formação) e *ovaigua* – em frente – (na relação entre linhas). A posição *ovaigua* indica uma imitação na sincronia, um espelhamento, como vimos acima, cuja consequência é a transformação (Pierri, 2013), enquanto que a posição *tenonde* contempla uma repetição na diacronia, fortemente vinculada às migrações em busca da Terra sem Mal, *Yvy marã e'y* (Clastres, [1978] 2007) e à mobilidade de um modo mais geral, cujo efeito é a duração. Estes modelos posicionais que a etnografia nos permite vislumbrar contém importantes informações sobre as relações entre o tempo e o espaço na filosofia guarani, sendo possível, ao nos debruçarmos sobre eles, compreender, ainda que de relance, os vínculos e as alternâncias entre a estrutura e a história.

A linha ou melhor, a fileira – *nhechyrõ* – assim como o círculo – *nheovanga* –, são dois modelos estéticos de distribuição e mediação de diferenças que, enquanto modelos, permanecem invariantes ao longo de diversas escalas, cada uma delas definida por um agente específico: pessoas, deuses, astros, erva-mate, fumaça, palavras. Nos modelos fractais (Wagner, 1991)<sup>9</sup> o que se replica são as relações, via as posições que estas atualizam. É importante notar, entretanto, que no caso exposto aqui, não são somente oposições complementares que se repetem em diversas escalas; também

9 | A dialética figura-fundo que Wagner (1981 e 2010) e Viveiros de Castro (2006) oferecem para pensarmos as relações entre tempos/espacos míticos e tempos/espacos cotidianos, é, segundo Kelly, uma dialética fractal no sentido em que: “as relações entre os seres são replicadas na escala dos níveis cósmicos, sendo esta última a condição de possibilidade da primeira” (Kelly, 2018: 242, tradução nossa).

se replicam a *linha* e o *círculo* – operadores de passagem e/ou geradores de alternâncias entre diversas dimensões espaciais e temporais e, ao mesmo tempo, ilustrações do movimento de coisas, palavras e pessoas, ou seja, das configurações da troca.

### DE TEMPOS E ESPAÇOS OU DE MEMÓRIAS E CUIDADOS

O conceito de tempo/espaço guarani, *ara*, é fundamental para avistar as relações escalares que permeiam a cosmologia deste povo. A imitação, fruto de posições *-ovai*, *em frente de*, e *tenonde*, *na frente de*, de linhas e círculos diversos, de sequencialidade e orientações específicas, é realizada segundo critérios espaciais e demandas temporais (ações cotidianas adequadas a momentos específicos) que definem a estética da socialidade guarani-mbya, o *Mbya reko*. Estes critérios e demandas, por sua vez, criam uma orientação dupla na conceituação das relações de parentesco: o cuidado e a memória; vejamos como.

*Ara* é uma dessas palavras que, como costumam dizer os Guarani, “significam muitas coisas”: é ao mesmo tempo um lugar, o firmamento, o céu e um momento/tempo, um dia, um ano, um período. *Ara* expressa uma relação de composição mútua e recíproca do tempo e do espaço via o movimento. Assim, um dia é o tempo que Kuaray (aquele que traz o sol) demora para cruzar a abóbada celeste, sendo uma noite o tempo em que permanece no interior da *opy* (casa de reza) na plataforma celeste. Relações entre tempo e espaço se tornam compreensíveis desde o ponto de vista do movimento e por diversas alternâncias, dentre elas: jovem/velho; *opy* (casa de reza)/*oka* (pátio da casa de reza), dia/noite.

As diferenças geracionais (temporais) entre os deuses imperecíveis e os *mbya* ou seres humanos (*tekoaxy*) podem ser expressas por meio de conceitos espaciais: *tenondere* (aquele que está na frente, o mais velho) e *apyre pyre i* (aquele que está na ponta, o mais novo), aludindo ao fato de um movimento perpétuo (em linha) que faz do futuro um encontro com aqueles que já foram, ou seja, com um ato que se situa no passado. Que o futuro se projete no passado é o *problema* de uma filosofia que assume a possibilidade de passar pela prova da morte levando o próprio corpo – o *aguyje* (Clastres, [1978] 2007: 112) –, e que possui um vínculo inquebrantável com a transposição de territórios (da Terra imperfeita para a Terra-Sem-Males).

Ao nos apresentar um esboço da cartografia do cosmos guarani, Ladeira explica que o processo de territorialização do *teko* Guarani (a formação dos *tekoa* ou aldeias) ocorre em referência a três orientações: *nhanderenondére* (“à nossa frente”), *nhandekére* (“nosso lado”) e *nhandekupére* (“nossas costas”) (2007: 112). Tais orientações são coordenadas espaciais e históricas, pois indicam a direção e as coordenadas das caminhadas traçadas pelos primeiros habitantes da plataforma terrestre, as próprias divindades. Trata-se de um regime histórico definido pelo movimento/deslocamento. Isto não supõe somente que a territorialidade guarani esteja contida

em uma história específica, mas que existe a possibilidade de atualização (renovação) do tempo mítico em um espaço, em um território, como memória. Por serem prenhes de memória é que esses lugares específicos se configuram como ideais para a comunicação com *Nhanderu kuery* (as divindades), para receber as suas mensagens e, desta forma, aceder a um futuro antecipado pelos sinais dos sonhos, na medida em que os sinais do território, quando reconhecidos, re-atualizam a presença dos antigos. No entanto, para acessar essa memória é preciso *performar*, em diversos contextos, uma estética específica do movimento (linhas e os círculos). Isto ressoa com a seguinte reflexão de Strathern (2006: 273) para o contexto das Terras Altas da Nova Guiné: “relações só são reconhecidas se assumem uma forma específica”<sup>10</sup>.

As coordenadas que indicam os lugares onde se devem estabelecer as aldeias, são, como vimos, referidas semanticamente ao próprio corpo (nossa frente, nosso lado, nossas costas), localizando a referência espacial da pessoa em relação ao movimento do sol que marca os tempos diários e anuais (as casas, por exemplo, devem construir-se com uma porta na direção do nascer do sol, as pessoas, nas danças no interior da *opy*, também se direcionam para ficar em frente – *tovai* – daqueles a quem enviam seus apelos). A linguagem expressa a subordinação do tempo/espaço dos homens ao caminhar do astro que, por sua vez, é referido como sendo irmão mais velho dos Guarani, implicando dedicação, cuidado e compromisso regular deste – de Kuaray, o sol – com seus irmãos mais novos, aqueles que estão “na ponta” (*apyre pyre i*) da linha – os *Mbya etei*<sup>11</sup>.

Quando os *Nhanderu kuery* vêm, todos nós nos levantamos juntos. Os *Nhanderu* vêm juntos, iluminando a Terra. Em cada lugar onde têm aldeias, eles iluminam tudo, uma e outra vez. Quando os *Nhanderu* vêm, inspiram as nossas palavras, para que as digamos uns aos outros. Quando eles vêm juntos, uma e outra vez, nós, simples seres humanos, nos levantamos. [...] Eu sou um mero ser humano, humilde, e mesmo quando sinto dificuldade para me erguer, eu conto pra eles, e me esforço, uma e outra vez. Eu conto aos pais verdadeiros dos nossos *nhe* é aquilo que nos aflige aqui na Terra. Só eles, nossos pais verdadeiros, podem nos ajudar. Quando é assim, nós erguemos o nosso corpo e o fazemos caminhar. (Palavras dos anciões e anciãs, em Darella et.al. 2018).

Se os ciclos diários e anuais, constantemente re-inaugurados pelo sol (*Kuaray*), são prerrogativa para a existência de um tempo com dimensões humanas, é porque são a afirmação, sempre renovada, de uma linha de parentesco com orientação de “cuidado”, ou seja, numa atitude de uma geração anterior (G-1) para com uma geração posterior (G-0 e G+1) – re-atualizando cotidianamente a posição *tenonde* – na frente de – do astro. Inversamente, o processo de territorialização do *teko* requer a orientação espacial correta (das aldeias, das casas, dos lugares onde se farão as roças, das *opy*, dos cantos, etc...) que, na repetição/imitação dos movimentos dos *Nhanderu*

10 | Ao da agência, no caso dos Hagen das Terras Altas da Nova Guiné, manifesta a dupla alternância entre agir como pessoa completa ou agente incompleto e a socialidade em modo coletivo e em modo particular (Strathern, 2006: 418). No caso da presente abordagem, as convenções estéticas dizem respeito ao movimento – de coisas, palavras e pessoas – e não tanto ao contraste entre relações coletivas e particulares (ibid.: 284).

11 | A expressão *Mbya etei* é, ao mesmo tempo, o etnônimo de uma das parcialidades guarani e a afirmação de ser uma “pessoa verdadeira”.

*kuery*—“irmãos mais velhos”, “pais e mães primeiros”—, declara e proclama uma linha de parentesco com orientação de “memória”, a que vai das gerações posteriores em direção às gerações anteriores—o que remete à posição *ovaigua—em frente de*. Eis que quando Nhanderu manda as almas (os *nheẽ kuery*) para viver na Terra, lhes diz: “*Tereo yvy vai py. Xeremaendua*” - vai na Terra má/feia/imperfeita e lembra de mim. Vejamos, a respeito disto, a seguinte fala de Timoteo de Oliveira:

Nosso deus tem que ver onde estamos, onde dormimos, esse é o nosso costume (*Nhandereko*). Nosso costume é assim: quando a gente cresce, Nhanderu fala pra gente, lembrarmos dele. Não podemos esquecer. “Acredita filho”, ele diz “em tudo que foi falado. Filho, filha, tem que acreditar em mim”. Isso que foi falado pra nós, todo mundo é assim. “Filho vou te mandar pra Terra, mesmo que não esteja bem, que tenha muitas coisas ruins, vou te mandar. Você vai ver coisas ruins e coisas boas, frente a tudo isso, você tem que ficar forte. Por isso vou te mandar pra Terra”. Nhanderu falou isso para cada pessoa. “Vocês gente tem que acreditar para lembrar. Mesmo com todas as coisas ruins, vocês tem que lembrar”.

“Lembrar de Nhanderu” e fazer aqui na Terra as coisas como eles fazem nos planos celestes é a via para, pela afirmação do parentesco, receber as informações sobre a antecipação do futuro. Para falar dos vínculos entre a memória e a imitação/repetição, nada como a assertiva do *karai* (pajé) Augustinho: “Tudo o que vai acontecer já tinha acontecido”.

### OMBO-JERA OU A AGÊNCIA TRANSFORMACIONAL DE NHANDERU

O que segue vai realocar a nossa reflexão na problemática da transformação. Vou apresentar dois processos de transformação *alternantes e mutuamente implicados*: *mbo-jera* e *aguyje*. O intuito é mostrar em que sentidos a troca—movimento de palavras, coisas e pessoas—, é o que mantém a articulação entre estes dois processos de transformação, sendo esta alternância o que permite a duração, ou seja, o âmago da estratégia inaugurada por Nhanderu Tenonde, o *Mbya reko*.

*Mbo-jera* é um modo de agência própria dos seres divinos, dos Nhanderu; faz referência ao surgimento do primeiro Nhanderu e à criação da Terra e de tudo o que há nela. Segundo Cadogan (1959), o conceito de *ogüero-jera* faz referência ao brotar das flores, a um processo criativo que se refere a algo que se abre, que surge, que se desenvolve, remetendo à ideia de transformação. Segundo Pierri “o modelo sensível implicado nesse conceito de criação é o de uma transformação: aquela do botão em flor” (2013: 101). Este modo específico de transformação permeia toda a trama de invenção/criação de si e das distintas plataformas celestes por parte de Nhanderu.

“*Nhande Ru Pa-Pa Tenonde guete rã ombó-jera pytũ yma gui*”, é a primeira frase de *Ayvu rapyta* (Cadogan, 1959: 12) e é traduzida por Cadogan como: “Nosso pai



último-último primeiro para seu próprio corpo criou das trevas primigênicas” (1959: 13, tradução nossa). Nhanderu *ogüero-jera* (faz brotar, florescer) as várias partes do que haveria de ser o seu corpo – as divinas plantas das mãos e dos pés, seus ramos floridos, o reflexo da divina sabedoria (os órgãos da visão), o divino escuta-tudo (o órgão da audição)<sup>12</sup>. Depois de gerar o seu próprio corpo, como transformação das trevas primigênicas, Nhanderu “faz que se engendrem” (*ogüero-moñe-moña*) o fogo e a fumaça – *tataendy* e *tataxina*<sup>13</sup>. Na sequência, gera (*ombo-jera*) o fundamento [aquilo que haverá de ser] palavra – *ayvu rapyta* rã – o fundamento do amor (e/ou da troca, como veremos) – *mborayvu rapyta* rã – e o fundamento dos cantos – *mba’e-aã rapyta peteĩ*, “a origem de um só hino sagrado a criou em sua solidão” (Cadogan, 1959: 20). Todas estas “invenções” de Nhanderu, florescem a partir de *oyvára py mba’ekuaa gui*, a “sabedoria contida em sua própria divindade” (Cadogan, 1959: 20).

12 | (Cadogan, 1959: 13)

13 | (Ibid., 19)

A vinculação entre a existência e a troca é aqui evidente. Nhanderu surge como um desabrochar (*mbo-jera*) daquilo que lhe constitui e que lhe predispõe para a troca: o corpo com as suas capacidades (caminhar, tocar, fazer, ver, ouvir), e a possibilidade de comunicação (as palavras, o amor/troca e os cantos) – a semiótica. A sequência lógica deste movimento divino de se fazer ser é a necessidade de criar aqueles com quem compartilhar as suas invenções, os “companheiros de sua divindade” (Cadogan, 1959: 21). Estes, que seriam os primeiros partícipes das criações de Nhanderu Tenonde, são os *Nhe’ẽ Ru Ete* – os “pais verdadeiros” dos *nhe’ẽ* (princípios anímicos celestes dos Mbya): *Nhamandu*, *Karai*, *Jakaira* e *Tupã*; eles mesmos transformações da “divindade” de Nhanderu, de sua “sabedoria divina” (Cadogan, 1959). É pelo movimento destas divindades e de suas criações (os *nhe’ẽ*) que a vida na Terra e, com ela, a socialidade Guarani, se tornam possíveis. Frutos do desejo de partilhar de Nhanderu Tenonde (ele mesmo uma partilha, um corpo que projeta mundos), são eles os que fazem circular as suas dádivas entre os planos celestes e o plano terrestre: *Karai*, as fileiras das chamas (*tataendy nheychyrõ*); *Jakaira*, a fonte da neblina que engendra as palavras inspiradas (*tatachina nhe’engatu rapyta* rã) e *Tupã*, responsável pelo mar e todas as suas ramificações, aquilo que refresca a divindade (*yvára mboro’y* rã).

É notável, mais uma vez, o solapamento espaço/temporal da exegese guarani: a criação do espaço por parte de Nhanderu – via a diferenciação interna de seu próprio corpo – é ao mesmo tempo a origem do tempo histórico ou tempo diacrônico, que é também o tempo do parentesco, o qual se instaura quando Nhanderu Tenonde gera aqueles com quem haveria de compartilhar a sua divindade, os verdadeiros pais dos *nhe’ẽ*, cada um ocupando uma região nas plataformas celestes<sup>14</sup> e diferenciando-se, concomitantemente, enquanto gerações decrescentes de germanos, após o qual florescem aquelas que haverão de ser as verdadeiras mães dos *nhe’ẽ*.

14 | Tais plataformas se distribuem seguindo as orientações Norte-Sul-Leste e Oeste.

## A RENOVAÇÃO DOS CICLOS – AGUYJE

O outro processo de transformação ao qual nos referimos acima é o *-aguyje*. Se *mbojera* instaura as diferenças inaugurais do cosmos guarani, abrindo a possibilidade, pela própria sequencialidade das gerações, para um tempo linear e, portanto, histórico, o *-aguyje* denota a renovação cíclica, o tempo circular daquilo que se renova, de novo, sempre. Os atos inaugurais de Nhanderu são uma sequência de eventos que desabrocham. Assim, a qualidade cíclica do tempo representada pela alternância entre *Ara Yma* (tempo/espaço primigênio) e *Ara Pyau* (tempo/espaço novo), como veremos a seguir, faz com que se alcance, sempre de novo (*jevy-jevy*), a transformação originária – eis, justamente esta alternância, o âmago da estratégia para a duração pensada por Nhanderu.

Enquanto ciclo agrícola, *aguyje* se refere à maturação dos frutos, das flores, das sementes – em sua acepção mais comum, na linguagem cotidiana – mas também à renovação dos *nhe'ẽ* (princípio anímico celeste) e dos *ãgue* (espectros dos mortos), assim como à transformação dos seres humanos perecíveis em seres divinos impercíveis – os *Nhanderu Mirim*, aqueles que alcançaram a *Yvy marã e'ỹ* ou Terra sem Mal (Cadogan, 1959; Clastres, [1978] 2007; dentre outros). O *aguyje* remete ao processo de renovação que inclui seres tanto dos planos celestes como do terrestre, de modo que a vida depende da interrelação entre os diversos ciclos em suas distintas temporalidades. O *aguyje* é um evento e/ou processo que qualifica o próprio tempo-espaço guarani, *ara*, como vemos na expressão *araguyje*:

ARAGUYDJE é uma palavra antiga e sagrada e tem o mesmo significado que ARAPYAU (tempo novo) [...] ARAPYAU significa o começo da transformação de um novo ciclo da terra, das plantas e dos seres vivos. (Moreira e Moreira, 2015: 17-18)

E também:

O Calendário Cosmológico também pode ser chamado de *Apyka Mirim*, um protótipo da grande organização cosmológica que nos serve como base de orientação e aprendizado. [...] *Apyka* é a transformação do ciclo e do signo, a fonte do saber. Agradecemos este círculo de sabedoria, que se retorna e se renova a palavra sagrada, de como observar e sentir o *Araguydje* para que os espíritos de nossos filhos possam caminhar neste mundo. (Moreira e Moreira, 2015: 17)

Como vimos acima, o tempo na Terra aparece como dependente dos movimentos no espaço – nos *amba* (lugares) ou *têtã* (cidades) – dos Nhanderu. *Ara Pyau* é o momento em que o sol (Nhamandu/Kuaray) mais se aproxima da Terra e, por isso, tempo do florescimento aqui na *yvy vai* (Terra feia/má). Começa em agosto/setembro e vai

até março/abril. É quando as árvores dão frutos, quando os animais se acasalam e quando o milho cresce. Na metade de *Ara Pyau* é o tempo da colheita do *avaxi* (milho) e da realização do *Nhemongarai*, principal ritual dos Guarani (Ladeira, 2007; Pissolato, 2007; Ramo y Affonso, 2014; entre outros). Alcindo Wherá Tupã explica que “nesse tempo o nosso corpo físico e espiritual se renova dando abertura para o conhecimento e sabedoria. Assim como as plantas recebem todo o nutriente da terra, da chuva, do sol e do vento” (Moreira e Moreira, 2015: 18).

Os ciclos de vida pelos que passam as pessoas são dependentes dos ciclos pelos que passam os *nheẽ*, seus duplos celestes, o “corpo espiritual”. “*Arapyau nhane-nhe'e ipyau pa*” (“em Ara Pyau todos os nossos *nheẽ* se renovam”) (Adolfo Timoteo, SP). Por sua vez, os ciclos de transformação dos *nheẽ kuery* coincidem com o dos próprios Nhanderu. Assim, a alternância de *Ara Yma* e *Ara Pyau* que determina o calendário agrícola guarani expressa o ciclo vital dos seres imortais que habitam os planos celestes, sendo, justamente este, o fundamento de sua imortalidade; nas palavras de um *tamoi* a Ladeira:

Lá acontece assim: em *ara pyau* (tempos novos, “primavera”) Nhanderu *kuery* são novos também. Quando é *ara yma* (“inverno”) eles ficam velinhos também, mas quando acaba o inverno, eles ficam novos, mocinhos, outra vez é *ara pyau*. E aqui na terra não é igual, porque aqui em *yvy vai*, as pessoas nascem, ficam adultas, envelhecem, depois morrem porque não renovam outra vez. Em Nhanderu *retã* não existe doença, *mba'e achy*, Nhanderu *kuery* envelhecem e depois ficam novos de novo, sempre assim, *aérami*, *aérami*, *aérami* (Ladeira, 1999: 87).

A dinâmica da renovação aparece estreitamente vinculada a uma dinâmica da alternância no tempo e no espaço habitado pelos Nhanderu. *Ara Pyau* (tempo novo) é o tempo em que Nhanderu Tenonde abre as portas de sua *opy* (casa de reza), enquanto que em *Ara Yma* (tempo antigo) ele se reúne com a maior parte de sua parentela no interior da mesma. A abertura da *opy* (casa de reza), espaço ritual de Nhanderu, permite um maior trânsito entre as cidades celestes e a plataforma terrestre, favorecendo a saúde e a alegria dos humanos. Já em *Ara Yma*, quando Nhanderu fecha as portas de sua *opy*, em palavras de Augustinho da Silva (Araponga/RJ): “os nossos *nheẽ* já não estão com a gente”.

A diferenciação entre aqueles que entram na *opy* (casa de reza) e aqueles que ficam na *oka* (pátio) durante a noite<sup>15</sup>, ressoa a alternância nos planos celestes entre *Ara Yma* (quando todos os *nheẽ* se encontram fechados dentro da *opy*) e *Ara Pyau* (quando as portas da *opy* se abrem e é possível o trânsito entre as plataformas). Aqui o dia coincide com *Ara Pyau*, tempo em que os *nheẽ* (duplos celestes) transitam entre as plataformas, e a noite com *Ara Yma*, tempo em que os mesmos se reúnem dentro da *opy*, assim como se espera que façam os *Mbya*. As articulações entre três pares de oposição – *opy/oka*; *ara yma/ara pyau* e dia/noite – guardam os sentidos, ou alguns

15 | Esta diferenciação espacial coincide, em termos, com a oposição complementar entre o *karai* (pajé) e o *xondaro* (guerreiro).

dos sentidos, do *aguyje* – a transformação do velho em novamente jovem. O tempo não se limita a uma única direção, irreversível; antes, a alternância indica um duplo movimento do tempo o qual, por sua vez, nos leva de encontro à singularidade da termodinâmica postulada pela física guarani.

Este argumento faz aparecer uma estrutura constituída por alternâncias que engendram alternâncias, coincidindo, de formas com as quais valeria a pena aprofundar, com o papel da maloca e da caixa de penas como “máquinas do tempo” entre povos indígenas da bacia do alto Rio Negro, segundo apresentado em artigo de Hugh-Jones (2015), o qual teve uma importante influência no presente trabalho. A questão a elucidar, para o caso Guarani, é a possibilidade de superar a alternância entre a vida e a morte, alcançando o *aguyje* dos seres divinos por meio, justamente, da manutenção da relação de engendramento mútuo, por assim dizer, entre, pelo menos, três pares de alternâncias: dia/noite; *ara yma/ara pyau* e *opy/oka*, constituindo uma máquina anti-entrópica<sup>16</sup> de *supressão do tempo*. E, no entanto, não se trataria tanto de suprimir a irreversibilidade do tempo entrópico, mas de conceber a possibilidade de existência de movimentos temporais multidimensionais, ou seja, que transcorrem em diversas direções e das interferências mútuas entre eles. Descobrimos, na física guarani, pelo menos dois: *ara yma* e *ara pyau*. Investigações mais aprofundadas se tornam necessárias para seguir em frente – paramos por aqui.

16 | Como me sugeriu Nicole Soares, uma máquina anti-entrópica pode ser pensada como aquela cujo funcionamento está a disposição da superação da alternância entre vida e morte.

A escalaridade (relação entre plataformas celestes e terrestre) pede ser pensada não somente em termos espaciais, como também temporais, criando uma profunda e complexa estética que vincula o *Nhanderu reko* – a estrutura do pensamento de Nhanderu – ao *Mbya reko* – o sistema de vida dos Guarani-Mbya. O que resta compreender é a alteração nestas composições, produto da transposição de escalas (trânsito entre plataformas), que fazem com que os *mbya* permaneçam, ainda, atrelados à entropia e, assim, à morte. É o *teko*, a regra, que mantém atuais as diferenças que permitem a alternância dos ciclos e, assim, a possibilidade de renovação e, portanto, de imperecibilidade. Para finalizar, quero mostrar como a troca – que é movimento (de coisas, palavras e pessoas) – permite iluminar estas questões.

## DA DURAÇÃO E DAS DÁDIVAS EM MOVIMENTO

A reunião dos *nheẽ* (princípio anímico de origem celeste) no *Ara Yma* (tempo antigo) dentro da *opy* (casa de reza) de *Nhanderu*, é o momento em que a divindade pergunta aos *nheẽ* qual deles está disposto a voltar à Terra e qual prefere ficar, o que determina se a pessoa, na Terra, viverá um ano a mais ou não. A decisão do *nheẽ* depende, principalmente, do *teko* dos seus parentes – pais, cônjuge, filhos, netos, etc. – e do *teko* da própria pessoa a qual acompanha – o que come, com quem anda, com quem tem relações sexuais, etc.; mas depende também, de maneira crucial, da presença do milho:

“O *avaxi* [milho] é para o *nheẽ* ficar na Terra. Foi pra isso que *Nhanderu* criou o *avaxi* [...] Mesmo quando fazemos alguma coisa errada, o *nheẽ* não nos deixa. Eles ficam porque ainda existe o *avaxi*” (Augustinho da Silva, em *Guata Porã*, 2015: 25). A manutenção do movimento do *nheẽ* entre as plataformas celestes e terrestre, me parece, é a questão existencial (ou ontológica) por excelência, uma vez que se o *nheẽ* decidir não retornar à Terra, a pessoa aqui virá a falecer. Tal “manutenção do movimento”, tal *renovação*, depende da efetuação dos circuitos de troca nos quais os *nheẽ*, os *Nhanderu* e os *mbya* participam e que são objetificados como relações de parentesco.

A pergunta que *Nhanderu* faz aos *nheẽ* (princípio anímico da pessoa) a cada *Ara Yma* faz lembrar que a vida da pessoa, a sua “duração” na Terra (Pissolato, 2007), o seu *teko* (também traduzido como vida) é anualmente colocado em questão. Utiliza-se a expressão *maetỹ* (plantio) para se referir à idade, não é só pela coincidência temporal entre o ciclo da colheita e o ciclo anual, mas pelo fato de que para ficar é preciso plantar: “Quem acredita em *Nhanderu*, alguns que acreditam, podem chegar a ter 90 anos. Assim que eu cheguei, porque eu pedi pra *Nhanderu* para alcançar 100 *maetỹ*” (*Xeramõi* Augustinho da Silva, em *Guata Porã*, 2015: 25). O milho, epítome do alimento Guarani, expande sua significação para além da satisfação das necessidades básicas de subsistência tornando-se gesto e, portanto, signo e comunicação; sinal de que os *mbya* ainda se *lembram* dos seus parentes do alto: “*Tembiu aguyje jaroayvu va'e rã nhande Aryguakuérype*” – “Temos que falar a respeito dos frutos maduros com aqueles que se situam em cima de nós” (Cadogan, 1992: 21, tradução nossa). Para que os frutos amadureçam é necessário que haja comunicação, troca de palavras.

Keller (2010) ilustra belamente esta dinâmica dos ciclos de renovação – do *aguyje* – em três escalas: a roça, a casa e a pessoa, tornando manifesta, concomitantemente, a estreita correlação entre as ações dos diversos *Nhanderu*: *Karai*, *Jakaira* e, veremos, também *Tupã* (lembrando que é o movimento de *Nhamandu*, trazendo o sol, que encarna tanto o ciclo diário como anual). Em relação às plantações dos Guarani, e segundo o seu calendário agrícola, as roças são abertas mediante a tala de algumas árvores e queimando o lugar nos meses de junho e julho. É *Karai*, “dono do crepitar das chamas”, quem “incinera toda a vida sob o solo que se deseja cultivar (Keller, 2010: 33, tradução nossa). Por sua vez:

[...] a fumaça provocada pela queima, a posterior névoa de agosto e a neblina matutina da primavera, são representações da fumaça do cachimbo de *Jakaira*, substância vital com a qual tal divindade fumiga o solo calcinado, para benzer as sementes semeadas e ressuscitar a cobertura vegetal da parcela. (Keller, 2010: 33, tradução nossa)

*Tataxina*, tênue neblina que aparece no começo da primavera, é a origem de toda a vida (Cadogan, 1992: 169). À ação conjunta destas duas divindades (*Karai* e *Jakaira*), haveria de se acrescentar as chuvas trazidas por *Tupã* que, como me disse *Ilda*

(Araponga - Parati/RJ) limpam os alimentos, completando assim o ciclo que permite a maturação das plantações.

Eis o processo que designa o conceito de *aguyje* no ciclo agrícola. Ele é, por sua vez, complementado com o *Nhemongarai*, principal ritual dos Guarani. É neste ritual que se descobrem os nomes das crianças e, conseqüentemente, a região celeste de origem de seus respectivos *nheẽ* (princípio anímico de origem celeste). A cada *Nhemongarai*: “as mães verdadeiras, os pais verdadeiros do *nheẽ porã* o fazem se batizar de novo; sendo assim em todos os *araguyje* (*arapyau*) de novo [as pessoas] ficavam saudáveis antigamente” (Vera Mirim, Brakui/RJ). Vera Mirim estava explicando o acontecido com uma jovem que, depois de pular ininterruptamente na dança da *opy* (casa de reza), desmaiou devido ao recebimento em seu corpo do “fogo de Nhanderu” (Pissolato, 2007 e Ramo y Affonso, 2014). É esse processo que se chama *nheẽ mongarai*- o “batismo<sup>17</sup> do espírito”. Depois que a pessoa “desmaia”, aqueles que fumam (*opita’i va’e kuery*) se aproximam e espalham a fumaça sobre o seu corpo. É Keller (2010) quem chama a atenção para a simetria entre o *nheẽ mongarai* e o ciclo agrícola, numa sequência do fogo de *Karai* e da fumaça de *Jakaira*, a qual eu acrescentaria a água de *Tupã* (na forma de chuva na roça, e de infusão de erva-mate no xamanismo – após terem exalado a fumaça dos seus cachimbos, os *pajé* se revigoram consumindo a infusão da erva-mate). Segundo Keller (2010), este mesmo modelo (que ele considera agrícola) também se aplica ao trato com as casas e seus processos de destruição e renovação.

17 | “Batismo” é o termo que os próprios Guarani utilizam, indicando reverberações que valeria a pena explorar em outro momento.

Até aqui foram apresentados exemplos que ilustram o *aguyje*, a renovação, enquanto modelo de transformação. Percebemos que aquilo que pode *aguyje* – as pessoas, as plantas e animais, os espíritos, etc. – são justamente as criações de Nhanderu, aquilo que ele *ombo-jera*. Notamos, também, o papel da circulação de dádivas divinas – o fogo de *Karai*, a fumaça de *Jakaira* e a água de *Tupã*, ao que temos de acrescentar as palavras e a alegria trazidas por *Nhamandu* a cada amanhecer – para que o *aguyje* seja possível. Eles vêm sempre um atrás do outro, em linha. Se a roça é o espaço para que as sementes de milho e outros alimentos *ijaguyje*, o interior da *opy* é o lugar onde o *nheẽ mongarai* acontece – “nascemos e morremos como o milho” (Nivaldo, Krukutu/SP). Todas estas composições de tempos e espaços, de pessoas e dádivas, se expressam em uma série de regras que são o *Mbya reko* em sua dimensão inteligível. Vejamos ainda como as palavras e a alegria também fazem parte disto que chamo a *estratégia do pensamento de Nhanderu*.

## **SOBRE A TROCA E AS PALAVRAS**

Em suas falas diurnas, no contexto de reuniões e/ou encontros, os anciãos se referem ao amanhecer dizendo: *Nhamandu nhanhemopuã omoĩ porã ã ayvu reko rã ã, tory reko rã ã* – Nhamandu nos levanta e coloca as palavras certas e a alegria. “Eles mandam as

palavras, a fala, a alegria, a sabedoria” em *fileiras*, “uma atrás da outra (*omonhexyrõ*) [...] Cada dia, um atrás do outro, eles fazem os *mbya* viver” (Ramo y Affonso, 2014: 309). Um fragmento dos discursos de diversos anciões e anciãs de Santa Catarina (Brasil) nos ajudará a compreender:

Bom dia a todos! Espero que estejam todos bem. Nós todos nos levantamos bem hoje. É assim: todos somos iguais, todos somos levantados do mesmo jeito quando Nhamandu kuery vem. Eles nos trazem a fonte, o germe, da palavra (*Ayvu Rapyta*) para que todos nós, simples seres humanos, possamos nos levantar e falar. [...] Quantas vezes ele se levante e venha iluminando a Terra, ele nos levantará junto. Ele ilumina a nossa fala, para que nós, simples seres humanos, possamos conversar entre nós. Ele coloca belamente a palavra em nós para que possamos nos levantar e conversar. (Palavras dos anciões a anciãs, em Darella et.al., 2018)

Nestas palavras encontramos encontramos um duplo movimento: aquele que faz com que as pessoas se levantem e, enquanto erguidas, possam receber a fonte da palavra, a capacidade da fala, e aquele subsequente que define que as belas e boas palavras sejam trocadas entre os humanos (*teko axy kuery*) e que a alegria circule. Uma dádiva diária com o intuito de ser posta em movimento e, neste movimento, dar sustento às relações, ou seja, ao parentesco, resume, em todo seu esplendor, o modo como os Guarani percebem a troca – o *mborayvu*. A troca aqui indica duas orientações da dádiva: dos deuses aos humanos e dos humanos entre si.

Por sua vez, ao trocar as belas e boas palavras e fazer circular a alegria, os humanos atestam que se lembram dos *Nhanderu kuery*, renovando, a cada dia o compromisso dos *nheẽ* (princípio anímico de origem celeste) a respeito aos conselhos de *Nhanderu* antes de virem à Terra – o que nos redireciona ao vínculo entre a memória e a imitação:

Quando *Nhanderu* nos manda ele diz: “agora, minha filha, você vai descer lá na Terra. Lá na Terra, você tem também o teu pai e a tua mãe. Então, agora, você vai trabalhar bem com eles, de novo, que nem aqui. *Tamoi* Augustinho da Silva, Araponga, Parati/RJ) (*comunicação pessoal*)

Se a gente tiver um filho, tem que falar, tem que aconselhar do mesmo modo que *Nhanderu* nos aconselha (*nhanhemongeta*) quando nos envia à Terra: para viver bem, não ser uma pessoa má, não fazer mal aos outros e, assim, não trazer doenças para nós. Os conselhos que a gente dá é como aprendemos. Não é só porque amamos muito o nosso filho, é porque *Nhanderu* nos ensinou a fazer do mesmo modo que eles falam ao nosso *nheẽ*. Quando estamos na Terra, somos nós que temos que aconselhar. Sei que muitas vezes os filhos não levam a sério os conselhos, aí, quando eles desobedecem aos pais aqui na Terra, o pai verdadeiro [*Nhanderu Ete*] fica desanimado com os filhos, fica triste. Assim, a gente acaba envergonhando ele com nossas desobediências. (*Tamoi* Aristides da Silva, em Pesquisadores Guarani, 2015: 23)

A expressão traduzida pelos meus interlocutores como “nos aconselha”, *nhanhemongeta*, também faz referência a uma conversa, uma troca de palavras, uma negociação; fazer lembrar, por sua vez, é um dos objetivos destes conselhos. Esta memória implica a atitude constante da escuta, fazendo referência à manutenção de um complexo circuito de troca de palavras entre deuses e humanos. Trata-se de uma relação (e não de um processo cognitivo) em renovação constante pela vinda ininterrupta dos *Nhamandu kuerya* a cada dia [trazendo o sol] e pela disposição dos *mbya* de “cumprir os desígnios”, de atualizar o *teko* a eles designado (essas *regras* que são também dádivas sempre renovadas). No entanto, esta relação está enfraquecida na atualidade. Como diz o interlocutor de Keller:

O Sol afirma estar cansado de não ver [que se cumpram seus desígnios], pelo que não quer seguir iluminando; já não quer nos contemplar. Aquelas coisas que [certa vez] solicitou, aquelas coisas que criou na terra, não as vê mais, em todas as partes somente contempla a desídia, não nos escuta conversar sobre as coisas que deveriam ser lembradas; enfim, se cansou, está fadigado, não quer mais iluminar o lugar onde estamos. (Keller, 2012: 33)

Há uma quebra no movimento, na circulação tanto das palavras como das sementes e frutos que são a dádiva divina. Segundo Keller, algumas plantas cultivadas deixadas pelos deuses, como são o milho (*avaxi*), a batata-doce (*jety*), e a mandioca (*mandio*), à diferença de outras espécies tanto vegetais como animais, não resultam de um processo de transformação de uma substância originariamente humana e não contém aspectos da alma de antigos humanos - elas não são consideradas sujeitos, mas dádivas (2012: 38). Eis um fragmento da fala do interlocutor de Keller:

Então, tendo se fortalecido fizeram a roça. O Sol criou a planta da batata e a do amendoim, as quais [surgiram] espontaneamente [ao capinar] o local, mas ele [as criou] para que sejam resguardadas, para que sejam entesouradas, para que não se percam. Ao criá-las deixou claras estas condições (em Keller, 2012: 30-31, tradução nossa).

Esta fala afirma a necessidade de obter fortalecimento, ânimo, vontade - *oñemokyre'yĩ* (sobre *-kyre'yĩ* ver Montoya, [1639] 2011: 286)<sup>18</sup>. Ora, entre os Guarani com os que trabalho, o ânimo, o fortalecimento e, principalmente, o fervor religioso, se obtém por meio dos cantos orientados aos *Nhanderu*, que, à noite, completam o circuito de troca de palavras iniciado com a vinda de *Nhamandu* (trazendo o sol) a cada novo dia (Ramo y Affonso, 2014). Assim, as expressões *-ñangareko* (cuidar), *-akate'yĩ* (defender por amor, ver Cadogan, 1992: 24)<sup>19</sup> e *nokãny* (não perder) são as atitudes esperadas pelos doadores em relação ao que os donatários devem fazer com as dádivas. Tais atitudes de cuidado são também as próprias da relação dos pais para com os seus filhos, o que coincide com o fato dos *mbya* estarem na posição

18 | A tradução deste termo ao espanhol oferecida por Keller é “templar el espíritu”.

19 | É interessante que *akate'yĩ* também queira dizer “mesquinhar” (Cadogan, 1992: 24), e seja normalmente traduzido pelos Guarani como “ter ciúme”.



de donatários de seus filhos: eles recebem os seus filhos dos deuses. Aqui se apresenta uma questão crucial ao argumento deste artigo. Os *mbya* são donatários de sementes/plantas cultiváveis e dos seus filhos, ambos sendo gerados – *ombo-jera* – por *Nhanderu kuery* (as divindades). Ser donatário, por sua vez, implica em cuidar, de forma que a dádiva (frutos e pessoas) possa alcançar o *aguyje*. Tal “cuidado” requer o constante movimento de coisas, palavras e pessoas, o *mborayvu*, a ética de reciprocidade Guaraní; a troca, em suma.

Há dois modos diferentes de ser “dono”, circunscritos a duas capacidades de transformação: aquele que faz, que gera, que inventa – *ombojera va'e* – e aquele que cria-cuida. Aquele que planta, cuida para que o plantio possa madurar, assim como o *nheẽ* deve cuidar do corpo para que o mesmo possa florescer, e, desse modo, chegar na *yvy marã e'y* (terra imperecível), alcançar o *aguyje* (a renovação); mas para isto é necessário que as redes de parentesco promovam a circulação de palavras para a alegria do *nheẽ*. Assim sendo, a renovação, o *aguyje*, de alimentos e pessoas depende da correta relação com aqueles que, de fato, são os únicos verdadeiramente capazes de ocupar a posição de “doadores” (aqueles que *ombo-jera*). Essa “correta relação” a que estou me referindo nos orienta, mais uma vez, ao *teko*:

Quando a gente planta, para crescer bem, ficamos contentes, alegres. Falamos com *Nhanderu* quando plantamos e fazemos também o *Nhemongarai* antes de plantar. Por isso que a planta cresce bem, porque primeiro faz o *Nhemongarai*. Antigamente todo mundo fazia *Nhemongarai*. A espiga vinha boa, a batata doce ficava grande, bonita. (Palavras dos anciões a anciãs em Darella et.al., 2018: 53).

Quando caçamos os animais, temos que repartir com todos e aproveitar tudo, não desperdiçar nada. Senão o dono dos animais (*mbai* – um homem pequenininho, anda só com uma espécie de tanguinha e uma bolsinha de caça, come passarinhos e bichinhos [...]) não dá mais a caça. *Koxi* (queixada), *mbore* (anta), tem que dividir. (Ladeira, 2008: 186)

Chegamos aqui a um ponto nodal da filosofia Guaraní: o *mborayvu*. A assimetria entre deuses (donos/doadores) e homens (donatários) seria irreversível caso não existisse a possibilidade de transformação do humano em divino – o *aguyje*. A assimetria entre os planos é colocada em questão quando se assume, aqui na plataforma terrestre, a posição de doador – que neste texto apareceu como a posição *tenonde*, daquele que inaugura um ato e a posição *ovaigua*, daquele que paga uma dívida. Mas além das posições, também o tempo é aqui fundamental; não só o tempo linear no parentesco ou o tempo circular na repetição, mas a alternância que integra a entropia inescapável e a anti-entropia estratégica<sup>20</sup>. A dialética *opy/oka*, *ara yma/ara pyau* e *dia/noite* é obviada (ver Wagner, 1981) pela linha e o círculo, modulações estéticas do movimento, permitindo a passagem entre elas.

20 | “O tempo é irreversível porque, com o passar do tempo, a entropia aumenta. Por outro lado, máquinas que preservam alguma simetria, máquinas reversíveis, exigem a parada dos processos de entropia. Sem essa violação, nem a vida nem a cultura existiriam” (Almeida, 1990: 375).

O *Mbya reko*, enquanto transformação do *Nhanderu reko*, enquanto semiótica que garante o fluxo de palavras, coisas e pessoas, mantém a socialidade em perpétuo movimento. Trata-se, por isto, de uma *máquina de suprimir o tempo* (Lévi-Strauss, 2004: 35) ou seja, de uma estética *anti-entrópica* que suprime qualquer linearidade do tempo pela necessidade cíclica do *aguyje*, da renovação, e pela capacidade, que define a divindade, de *-mbo-jera*, de inventar. Uma sociedade para quem a convenção é, justamente, a transformação, a renovação, é uma sociedade que faz da troca – o vínculo entre *-mbo-jera* e *aguyje* – a dialética entre convenção e invenção, impedindo a convencionalização da dialética histórica entre classes (ver Wagner, 1981). Uma sociedade, enfim, “contra o Estado” (ver Clastres, [1974] 2003).

E, no entanto, dizem os Guarani que o fim do mundo se aproxima; ou será só o fim do humano? A plataforma terrestre, a *Yvy Rupa*, não comporta mais a quantidade de espectros dos mortos que aqui ficam, e o fato dos Guarani-Mbya não poderem mudar de aldeias torna o seu cotidiano muito complicado neste contexto. Em outros tempos, quando aqueles que são muitos, *heta va'e kuery* (os brancos), ainda não estavam aqui, havia vários Guarani-Mbya que *ijaguyje*, que encontravam o caminho para a *yvy marã e'y* (Terra sem Mal ou imperecível) e levavam o próprio corpo não deixando, portanto, um espectro (*teko axy kue*) na terra perecível. Hoje em dia, além dos brancos, também os mortos são muitos. “Varrer a Terra”, assim como se prepara a roça e se limpa o corpo: esta sempre foi a estratégia de *Nhanderu* porque os Guarani, como diz Pierri, “indicam que a criação e destruição reiteradas da plataforma terrestre, sempre reinaugura uma etapa que guarda diferença em relação às anteriores” (Pierri, 2013: 259).

---

Algumas palavras finais nos levam de encontro a uma derradeira reflexão a respeito da antropologia. O *teko*, dizíamos, expressa a articulação entre diversos modelos. Vimos aqui alguns deles, fundamentalmente modelos do movimento e da transformação de coisas, palavras e pessoas: *-mbo-jera*, o desabrochar, *aguyje*, a renovação, *nhechyrõ*, a sequencialidade da linha, *nheovanga*, a orientação anti-horário do círculo, assim como *ováigua* e *tenonde*, que indicam duas possibilidades inversas e complementares na distribuição das posições relacionais, ou a alternância entre *Ara Yma* e *Ara Pyau* e entre a *opy* (casa de reza) e a *oka* (pátio), compondo um ritmo comum. Em sua interdependência e imbricação mútuas, todos eles nos oferecem uma imagem do *mborayvu rapyta* rã, o fundamento ou modelo da troca criado por *Nhanderu*. A estética do *Nhanderu reko* (o modo de existência de *Nhanderu*) se manifestou, neste trabalho, como uma composição de estruturas modelares, fazendo ressoar alguns pequenos fragmentos da filosofia e da metafísica Guarani, dos seus mitos e suas histórias, da sua economia e socio-lógica, com intuições, conceitos e imagens colocados

em ação pelo estruturalismo levistraussiano. *Palavras que se acompanham*, como metodologia do pensamento, no intuito de fazer a análise antropológica aparecer como um fragmento de um grupo de transformações que inclui o pensamento indígena, os seus modelos, abdicando de pretender encontrar um modelo universalista que permita referendar todos os outros. Compreendo que esta aposta é, assim como as estratégias de Nhanderu, um escudo contra a entropia teórica.

---

**Ana Maria Ramo** é doutora em Antropologia pela UFF (Universidade Federal Fluminense/Rio de Janeiro) e doutora em Geografia e Historia pela UCM (Universidad Complutense de Madri/Espanha). Atualmente é professora substituta no Departamento de Antropologia da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina/ Florianópolis). Trabalha com populações Guarani desde 2010. É consultora da Ação Saberes Indígenas na Escola/Núcleo Santa Catarina. Atua na área de antropologia, com ênfase nos seguintes temas: etnologia indígena, populações guarani, educação escolar indígena, teoria antropológica e xamanismo.

**Contribuição de autoria:** Não se aplica

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro. 1990. “Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Levi-Strauss”. *Current Anthropology*, Chicago, v.31, n.4: 367-385.

CADOGAN, León. 1992. *Diccionario Español Guarani-Mbya*. Asunción: CEADUC-CEPAG.

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

CLASTRES, Hélène. [1978] 2007. *Terra sem Mal*. Roraima: Ed. Tapé.

CLASTRES, Pierre. [1974] 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify.

DANOWSKI, Déborah. 2011. “Ordem e desordem na Teodicéia de Leibniz”. *Revista Índice*, v.3, n.1: 41-55.

DARELLA, Maria Dorothea Post; RAMO Y AFFONSO, A. M.; GUEROLA, Carlos M.; MELO, C.R.; COLOMBERA, Ana C. (orgs). 2018. *Tape Mbaraete Anhetengua Fortalecendo o caminho verdadeiro*. Programa Ação Saberes Indígenas na Escola/ Núcleo SC. ASIE

DOOLEY, Robert. 2006. *Léxico Guarani, Dialeto Mbya*. Summer Institute of Linguistic. Disponível em: <https://www.sil.org/americas/brasil/publcns/dictgram/GNDicLex.pdf>. Acesso em 20 de 02 de 2017.

EPSS, Patience & SALANOVA, Andrés P. 2012. “A linguística amazônica hoje”. *Liames*, v.12: 07-37.

HUGH-JONES, Stephen. 2015. “A origem da noite e por que o sol é chamado de ‘folha de caraná’”. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 05, n.03: XX-XX.

KELLER, Hector A. 2012. “El origen y la decadencia de los cultivos guaraníes, un relato mítico de los avá chiripá de Misiones, Argentina”. *Bonplandia, Corrientes (Argentina)*, v.21, n.01: 27-44.  
\_\_\_\_\_ 2010. “Nociones de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedad guaraní y naturaleza”. *Avá*, Posada (Misiones/ Argentina), n. 18: 25-41.

KELLY, José Antonio. 2018. “Figure ground dialectics in Yanomami, Yekuana and Piarao myth and shamanism”. In: KELLY, J e PITARCH, P. (orgs). *The culuture of invention in the Americas*, Londres: Sean Kingston.

LADEIRA, Maria Inês. 2008. *Espaço geográfico Guarani-Mbya*. São Paulo: Edusp, 2008.  
\_\_\_\_\_ 2007. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora Unesp,  
\_\_\_\_\_ 1999. “Yvy Marãey - renovar o eterno”. *Suplemento Antropológico*, Paraguai, v. XXXIV: 81-100.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] 1989. *O pensamento Selvagem*. Campinas: Papius.  
\_\_\_\_\_ 2004. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTi.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1639] 2011. *Tesoro de la lengua guarani*. Asunción: Centro de estudios paraguayos “Antonio Guasch”.

MOREIRA, Geraldo e MOREIRA, Wanderley C. 2015. *Calendário cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão guarani*. Santa Catarina, TCC (Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal de Santa Catarina.

PESQUISADORES GUARANI. 2015. *Guata Porã: Belo Caminhar*. IPHAN/CTI, São Paulo.

PIERRI CALAZANS, Daniel. 2013. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. São Paulo, dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

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

PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. 1984. *A nova aliança: metamorfoses da ciência*. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora UnB.

RAMO Y AFFONSO, Ana M. 2014. *De palavras e pessoas entre os Guarani-Mbya. Niterói*, tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense.

STRATHERN, Marilyn. [1988] 2006. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.

VALENTIM, Marco Antônio. 2018. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia fundamental*. Curitiba: Cultura e Barbarie.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.. 2012. “‘Transformação’ na antropologia e transformação da ‘antropologia’”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.18, n.1: 151-171.  
\_\_\_\_\_ 2006. “A floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.14/15: 319-338.

\_\_\_\_\_ 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2: 115-143.

WAGNER, Roy. 2010. *Coyote Anthropology*, Lincoln e Londres, University of Nebraska Press.

\_\_\_\_\_ 1991. “The Fractal Person”.

In: STRATHERN, Marilyn e GODELIER, Maurice (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*.

Cambridge: Cambridge University Press.

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

---

Recebido em 14 de abril de 2017. Aceito em 30 de julho de 2019.